von seinem Strahl lebt und seine Seele hat. Die Philosophie ist daher Theologie und die Beschäftigung mit ihr oder vielmehr in ihr ist für sich Gottesdienst. Dieser Gegenstand ist allein durch sich selbst und um seiner selbst Willen; er ist dies sich schlechthin Genügende, Unbedingte, Unabhängige, Freie, sowie der höchste Endzweck für sich. Wie der Gegenstand ist, so ist dann... Die Beschäftigung mit ihm kann keinen anderen Endzweck weiter haben, als ihn selbst; sie ist selbst die freieste, in ihr der Geist entbunden; sie ist es, in der der Geist

Karlheinz Ruhstorfer

Philosophie ist Theologie

Die Provokation der Neuzeit

VERLAG KARL ALBER

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Karlheinz Ruhstorfer

Philosophie ist Theologie

Die Provokation der Neuzeit

VERLAG KARL ALBER

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Copyright Coverbild: Kalligrafie eines Textes von G. W. F. Hegel (Vorderseite) und Aristoteles (Rückseite) von Elia Carbognani – Freiburg 2024.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

1. Auflage 2024

© Karlheinz Ruhstorfer

Publiziert von
Verlag Karl Alber – ein Verlag in der
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.**verlag-alber.de**

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-495-99302-6
ISBN (ePDF): 978-3-495-99303-3

DOI: https://doi.org/10.5771/9783495993033

Onlineversion
Nomos eLibrary

Dieses Werk ist lizensiert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Das Mittelalter gilt als ausgesprochen religiöse, ja als die am stärksten von Religion beherrschte Epoche überhaupt. Man hat dies romantisch verklärt oder als schlimme Verdüsterung des Menschen Geistes verurteilt, aus der uns erst die Neuzeit erlöst habe.«

(Thomas Bauer, Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient, 15 f.).

»Die Philosophie ist daher Theologie, und die Beschäftigung mit ihr oder vielmehr in ihr ist für sich Gottesdienst.«

(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 1, Manuskript, 4).

»Die am Leitfaden des Diskurses über Glauben und Wissen zu entwickelnde Genealogie des nachmetaphysischen Denkens wird auf die Frage hinauslaufen, ob die Vernunft aus sich selbst die Kraft behält, aus dem glimmenden Bewusstsein einer universal verbindenden Normativität immer wieder den befreienden Funken einer Transzendenz von innen zu entfachen.«

(Jürgen Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,200)

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 15

Einleitung 19

1. Philosophie ist Theologie – eine aktuelle Provokation . . . 19
2. Dialektik der Neuzeit – eine metaphysische Epoche 30
3. Produktive Konstellation – eine neue Methode 38
4. Denkformen und -inhalte – eine kurze Geschichte 47
5. Thesen und Vorblick 66

Hauptteil 73

Erstes Kapitel.
Die Geburt der Neuzeit aus dem Geist des Mittelalters 75

1. Meister Eckhart (ca. 1260–1338): Der vernünftige Gott in uns 75
2. Johannes Duns Scotus (ca. 1266–1308): Gottes absolute Freiheit 84
3. Wilhelm von Ockham (1288–1347): Eine neue Ordnung der Dinge 91
4. Martin Luther (1483–1546): Entweder Theologie oder Philosophie 102

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zweites Kapitel.
Rationalismus – Gott und Vernunft 115

1. René Descartes (1596–1650): Die Philosophie des Subjekts 115
   - 1.1 Einschätzungen des cartesianischen Beginns 115
   - 1.2 Die cartesianische Revolution 125
     - 1.2.1 Der Kontext 125
     - 1.2.2 Die Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft und der Diskurs über die Methode 127
     - 1.2.3 Die Meditationen über die erste Philosophie . . 134
2. Baruch de Spinoza (1632–1677): Die Philosophie der Substanz 142
   - 2.1 Religion und Politik unter dem Vorzeichen der Freiheit 144
   - 2.2 Die Ethik oder aus Einem Alles und aus Allem Eines 155
3. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716): Die philosophische Rechtfertigung Gottes 166
   - 3.1 Das Wechselspiel von Einem und Allem 166
   - 3.2 Die Theodizee als vernünftige Theo-Logie 171

Drittes Kapitel.
Empirismus – Gott und Erfahrung 183

1. John Locke (1632–1704): Die demokratische Erfahrung der Philosophie 183
   - 1.1 Die empiristische Einhegung des Glaubens 183
   - 1.2 Die rationale Freilegung der Offenbarung 196
   - 1.3 Die politischen Konsequenzen: Freiheit und Demokratie 200
2. David Hume (1711–1776): Die metaphysische Negation der Metaphysik 206
   - 2.1 Die Negation des Rationalismus 208
   - 2.2 Die Negation der vernünftigen Offenbarungsreligion 215

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Viertes Kapitel.
Idealismus – das begriffene Evangelium 223

1. Immanuel Kant (1724–1804):
Die allein rechtfertigende Gesinnung 223
1.1 Metaphysik des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung 223
1.2 Kritik der reinen Vernunft 231
1.2.1 Der transzendentalphilosophische Glaube . . . 231
1.2.2 Analytik von Sinn und Verstand 236
1.2.3 Dialektik der drei Vernunftideen (Seele, Welt, Gott) 240
1.3 Kritik der praktischen Vernunft 248
1.3.1 Analytik der freien Liebe zur Pflicht 250
1.3.2 Dialektik des höchsten Guts 259
1.4 Die Kritik der Urteilskraft 264
1.4.1 Der Zweck von Schönheit und Lust 267
1.4.2 Der Zweck der Natur und die Hoffnung 270
1.5 Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 279
1.5.1 Kontext und Struktur der philosophischen Hoffnung 279
1.5.2 Das erste Stück 284
1.5.3 Das zweite Stück 288
1.5.4 Das dritte Stück 294
1.5.5. Das vierte Stück 302

2. Johann Gottlieb Fichte (1762–1814): Das Ich und der Logos 305
2.1 Die offenbarte Freiheit 305
2.2 Versuch einer Kritik aller Offenbarung 308
2.3 Die frühe Wissenschaftslehre oder das Ich als Gott in uns 316
2.4. Die göttliche Weltregierung und die Bestimmung des Menschen 327
2.4.1 Der Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung 327
2.4.2 Die Bestimmung des Menschen zum Glauben . 332
2.5 Wissenschaftslehre ab 1804 oder das Absolute als Gott in uns 337

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2.6 Anweisung zum seligen Leben oder die johanneische Religion 345

3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831): Gottes Geschichte im Menschen 361

3.1 Der theologische Anfang 361

3.2 Das Werden des Geistes als der Gott in uns (Die Phänomenologie) 366

3.3 Das Berliner System als trinitarische Selbstentfaltung des Absoluten 376

3.3.1 Die Wissenschaft der Logik 383

3.3.1.0 Vorbemerkungen zum metaphysischen Charakter 383

3.3.1.1 *Die Lehre vom Sein* 390

Exkurs: Gottesbeweis . . . 395

3.3.1.2 *Die Lehre vom Wesen* 396

3.3.1.3 *Die Lehre vom Begriff* – das Reich der Freiheit 405

3.3.1.3.1 Der subjektive Begriff 405

a) Der Begriff 408

b) Das Urteil 410

c) Der Schluss 415

3.3.1.3.2 Das Objekt 422

3.3.1.2.3 Die Idee 425

3.3.2 Die Naturphilosophie 430

3.3.3 Die Philosophie des Geistes 437

3.3.3.1 Der subjektive Geist 440

3.3.3.1.1 Anthropologie – die Seele . . . 440

3.3.1.1.2 Phänomenologie des Geistes – das Bewusstsein 444

3.3.3.1.3 Psychologie – der Geist 449

3.3.3.2 Der objektive Geist 455

Exkurs: Das Wirkliche und die Eule der Minerva . . . 456

3.3.3.2.1 Recht – die Grenzen der Personen 462

3.3.3.2.2 Moralität – die Pflichten der Personen 465

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

3.3.3.2.3 Sittlichkeit – die gemeinsame Freiheit der Personen 468
a) Die Familie – empfundene Gemeinsamkeit 470
b) Die bürgerliche Gesellschaft – Entwicklung der Besonderheit 473
c) Staat – Realisierung der Freiheit 477
α) Der Staat in sich (inneres Staatsrecht) . . 478
β) Die Begegnung der Staaten (äußeres Staatsrecht) . . 484
γ) Die Weltgeschichte . . . 485
Philosophie der Geschichte 490
Übergang zum absoluten Geist 495
3.3.3.3 Der absolute Geist 498
3.3.3.3.1 Kunst 500
a) Die symbolische Kunst – maßlose Erhabenheit . . . 503
b) Die klassische Kunst – ideale Schönheit 506
c) Die romantische Kunst – phantasievolle Freiheit . . 509
3.3.3.3.2 Religion 512
a) Der Begriff der Religion – Mitteilung Gottes 514
b) Die bestimmte Religion – besondere Botschaften . . 521
α) Die Naturreligionen – die Entdeckung des Einen 526
β) Die Religion der Schönheit und die Religion der Erhabenheit 530

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

γ) Die Religion der Zweckmäßigkeit 535
c) Die vollendete Religion – Selbstmitteilung 538
Exkurs: Offenbarung und Offenbarsein 539
α) Vater – der dreieine Gott in sich 548
β) Sohn – die Geschichte Jesu 553
γ) Geist – Gott in seiner Gemeinde 565
3.3.3.3.3 Philosophie – der begriffene Gott 577

Schluss.
Die Neuzeit in der Zeitenwende 585

1. Die Neuzeit und das nachmetaphysische Denken 586
2. Der Ertrag der Neuzeit für heutige Theologie und Philosophie 595
   2.1 Vernunftbewusste Offenbarungswissenschaft 595
   2.2 Gottbewusste Vernunftwissenschaft 606
   2.3 Religionsneutrale Philosophie im planetarischen Zeitalter 611
3. Die Neuzeit in der produktiven Konstellation der Gegenwart 617
   3.1 Die Universalität der achsenzeitlichen Religionen . . . 619
   Viele Wege 619
   Gottesstandpunkt? 623
   Die Vermittlung der Wahrheiten 626
   3.2 Das konkrete Universale der westlichen Philosophie/Theologie 628
   3.2.1 Die Ambiguität des Resultats 628
   3.2.2 Der theologische Blick: die Konstellation als Geschichte Jesu 632
   3.2.3 Der philosophische Blick: die Konstellation als logisches Gefüge 640

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4. Das Resultat: Liebe und Selbstbestimmung 651
5. Nachklang: Metaphysik und Jazz 656

Literaturverzeichnis 659
Personenregister 675

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vorwort

> »Man könnte die Geschichte der Grenzen schreiben – dieser obstkuren Gesten, die, sobald sie ausgeführt sind, notwendigerweise schon vergessen sind –, mit denen eine Kultur etwas zurückweist, was für sie *außerhalb* liegt [...]«
>
> *(Michel Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, 9)*

Grenzen zu überschreiten ist eine zwiespältige Angelegenheit. Einerseits winkt Befreiung. Andererseits droht Verletzung. Dieses Buch überschreitet Grenzen – in mancherlei Hinsicht. Verletzt wird zunächst die bestehende Grenzziehung zwischen Philosophie und Theologie, wenn etwa ein Mensch, der als Theologe sein Geld verdient, eine Geschichte der neuzeitlichen Philosophie verfasst. Es wird in dieser Geschichte aber auch die Grenze des nachmetaphysischen Denkens überschritten. Es ist nicht mehr – wie das vor wenigen Jahren erschienene große Werk der philosophischen Legende Jürgen Habermas – der Versuch, eine Genealogie des modernen Denkens zu schreiben, vielmehr versteht es sich als Prolegomenon zu einer künftigen Denkart, die weder säkular noch postsäkular, weder metaphysisch noch postmetaphysisch sein will. Glauben und Wissen werden darin in eine neue affirmative Relation gesetzt, die weit über das von Habermas intendierte hinausgeht. Dabei wird es notwendig, auch die Grenzen jedweder konfessionellen oder kirchlichen Theologie zu sprengen. Durch Rückblicke in die Geschichte der Metaphysik werden von überkommenen Barrieren befreite Ausblicke in die Zukunft vernünftiger Religiosität und religiöser Vernunft ermöglicht. Darüber hinaus werden auch neue Möglichkeiten für das säkulare Denken sichtbar, wenn es von der unmittelbaren Bindung an die europäische Denkgeschichte und dem damit verbundenen Christentum befreit neue interkulturelle und interreligiöse Perspektiven findet.

Ein neues Miteinander von Religion und Wissenschaft, von westlicher Philosophie und planetarischem Denken, von außereuropäi-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen Sichtweisen und aufgeklärtem Universalismus des Westens betritt die Bühne. Der Verfasser dieser Zeilen mag eine persönliche religiöse Prägung haben, doch kommt es auf diese hier nicht an. Ebensowenig kommt es auf die unvermeidliche europäische oder westliche Perspektive des Schreibers an. Dadurch dass die Grenzen des eigenen Denkens sichtbar gemacht werden, rückt auch das Jenseits dieser Grenzen in den Blick. Dabei kennzeichnet die Notwendigkeit, das Eigene radikal in Frage zu stellen, um das Andere sehen und würdigen zu können, die aktuelle Zeitenwende. Ob sich jenseits der gegenwärtigen Grenzen ein neuer Raum des planetarischen Friedens und der universalen Lebensfülle eröffnet oder ob globale Verwüstung und Krieg drohen, bleibt ungewiss. Welcher Weg gegangen wird, ist auch eine Frage der persönlichen und der politischen Entscheidung. In jedem Fall zeigt sich immer deutlicher, dass wir auch an Grenzen unserer Vermögen angekommen sind. Doch kann aus neu erschlossenen Ressourcen Hoffnung entspringen. Als eine dieser Ressourcen arbeitet dieses Buch die theologische Dimension der neuzeitlichen Philosophie heraus. In neue Kontexte gestellt kann dieses temporal und regional begrenzte Wissen zu einer Inspirationsquelle für Demokratie und Menschenwürde, Säkularität und Religiosität, aber auch planetarische Universalität und individuelle Partikularität sowie rationale Spiritualität werden.

Dieses Buch brachte mich auch persönlich an Grenzen. Oftmals schmerzlich musste ich beim Verfassen meine Begrenztheit erfahren, gegen die ich doch immer wieder angegangen bin. So sind die hier versammelten Gedanken gleichermaßen ein Akt der Selbstbefreiung und der Selbstbescheidung. Sie markieren eine Reise in die philosophische Vergangenheit, die zugleich ein Aufbruch ins Ungewisse ist. Der konkrete Anlass, diese Reise zu unternehmen, war die Corona-Pandemie. Als es noch unklar war, wie unter den Bedingungen des Lockdowns und der Isolation an der Universität überhaupt unterrichtet werden kann, begann ich, für meine Studierenden Vorlesungsmanuskripte unter dem Titel »Dialektik der Neuzeit« auszuarbeiten. Zugleich entwickelte sich dieses Projekt zu einem »Gespräch« mit Jürgen Habermas, dessen Opus Magnum über Glauben und Wissen ich zu dieser Zeit intensiv studierte. Aus diesen Gelegenheitstexten entstand über die Jahre ein Buchprojekt mit dem Titel: »Gott im Wissen der Neuzeit«. Der didaktische Versuch, aus der coronabedingten Isolation in die Kommunikation mit

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Studierenden auszubrechen, mutierte zum Versuch, den Horizont meines wissenschaftlichen Ansatzes zu überwinden. So entstand schließlich das vorliegende Buch als eine weite Reise durch die Denk- und Glaubenslandschaften der Neuzeit. Auf dieser riskanten Reise, auf der es einige Grenzen zu überschreiten galt, haben mich viele Menschen begleitet, die an der Entstehung dieses Buchs auf unterschiedliche Weise beteiligt waren. Ihnen gilt mein herzlichster Dank!

Zuerst möchte ich hier Anne-Kathrin Fischbach nennen. Frau Fischbach las meine Manuskripte, half mir bei der Erstellung von Powerpoint-Präsentationen und ermutigte mich, die Geschichte einfach weiterzuerzählen. Sodann übernahm Elia Carbognani die Aufgabe des Mitlesens und Mitdenkens. Herr Carbognani war mir ein unverzichtbares Gegenüber in vielen inspirierenden Gesprächen. Durch seine zahllosen Anregungen gelang es, meine Gedanken klarer zu fassen und deutlicher zu artikulieren. Er motivierte mich immer wieder, »unser Buch« auch in schwierigen Phasen nicht aufzugeben. Besonderer Dank gilt ihm auch für die kalligraphische Gestaltung des Buchcovers. Mit Cora Wirs und Hannah Stör kamen zwei weitere Mitwisserinnen ins Spiel, die akkurat Korrektur lasen und viele konkrete Anregungen gaben bis hin zur komplexen Frage des Umgangs mit Gender-Problemen. Auch Clemens Wagner bearbeitete sachkundig und ausdauernd mit sensiblem Sprachgefühl manche Kapitel. Schließlich stieß in der Schlussrunde noch David Schilling zum Kreis der Mitwirkenden. Seine sorgfältige Lektüre und seine klugen Kommentare trugen sehr zum guten Gelingen bei. Darüber hinaus wären noch die vielen Diskussionen mit Stephan Tautz, Robert Pfeiffer, Piotr Kubasiak, Bernhard Knorn, Daniel Remmel und Sarah Scotti sowie Peter Paul Morgalla zu erwähnen. Ohne diesen Kreis von Grenzgänger:innen wäre dieses Werk nicht entstanden.

Ebenso möchte ich dem Gesprächskreis der »Blockfreien« herzlich danken. Veronika Hoffmann, Ansgar Kreutzer, Matthias Remenyi und Michael Seewald haben in vielen Begegnungen und Diskussionen zahlreiche große und kleine Impulse gegeben, die in dieses Werk eingegangen sind. Das freundschaftlich kollegiale Miteinander war mir immer eine Ermutigung. Dank gilt auch Frau Maria Saam vom Verlag Alber; sie begleitete die Publikation des Buchs kompetent und geduldig. Ich weiß es zu schätzen, dass der

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

renommierte philosophische Verlag diesen gewagten Grenzgang in sein Programm aufgenommen hat. Das Buch erschien zeitgleich als Open-Access-Publikation und wurde dankenswerterweise vom Publikationsfonds der Universität Freiburg großzügig gefördert.

Schließlich danke ich einmal mehr Susann für vieles und eines.

Freiburg im Breisgau im Frühjahr 2024 Karlheinz Ruhstorfer

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Einleitung

1. Philosophie ist Theologie – eine aktuelle Provokation

Philosophie ist Theologie. Dieser Satz kann provozieren, werden doch darin zwei akademische Disziplinen mit sehr unterschiedlichem und teilweise konträrem Selbstverständnis identifiziert. Wir kennen Philosophie als Wissenschaft der reinen Vernunft, als Wissenschaftstheorie, als Denkkunst, als kritische Theorie, als Dekonstruktion oder als Analyse von Propositionen. Es gibt heute unzählige Selbstverständnisse in der Philosophie. In einem Punkt dürften die meisten übereinstimmen, dass sie sich selbst nicht als Theologie begreifen, sondern als ein säkulares Unternehmen. Mit der Aufklärung, spätestens aber im 19. Jahrhundert trennten sich Glauben und Wissen scheinbar unwiderruflich, sodass heute, auch wenn es wieder eine Annäherung von der Philosophie und der Theologie, Wissen und Glauben, dem Säkularen und dem Sakralen gibt,[1] wohl kaum ein Philosophie treibender Mensch ernsthaft behaupten wollte, dass Philosophie Theologie sei.[2] Gemeint ist damit nicht, dass sich diese Wissenschaft nicht irgendwie mit Religion befassen könne, sondern dass Philosophie im eigentlichen Sinn bereits Theologie sei, weil sie in letzter Konsequenz von Gott spreche.

Ebenso wenig verstehen sich die Theologien der verschiedenen christlichen Konfessionen als Philosophie. Theolog:innen sehen ihre Zunft als Glaubenswissenschaft, als eine rationale Reflexion auf den Glauben an Gott und Jesus Christus, als wissenschaftliche Beglei-

1 Siehe dazu Klaus Müller, Gott jenseits von Gott. Plädoyer für einen kritischen Panentheismus. Hg. v. Fana Schiefen, Münster 2021, 19ff., dort zahlreiche Literaturangaben.

2 Solche Annäherungen sehen wir bei etwa bei Jürgen Habermas, Volker Gerhard oder Holm Tetens, bei Jacques Derrida, Jean-Luc Marion oder Jean-Luc Nancy, bei Alvin Plantinga, Richard Swinburne oder John Caputo.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tung religiöser Praxis, als Theorie der Offenbarung oder als Funktion der Kirche. Kaum ein:e Vertreter:in der Religionsphilosophie, der Fundamentaltheologie oder der Dogmatik würde behaupten wollen, dass die eigene Arbeit sich mit derjenigen der Philosophie decke und sie selbst damit Philosophie, ja, die eigentliche Philosophie sei. Auch dort, wo Theolog:innen selbst explizit Philosophie treiben, wird auf die Differenz beider Wissenschaften bestanden. Philosophie erscheint dann als eine besondere theologische Disziplin und eine propädeutische Hilfswissenschaft der Theologie. Und selbst wenn es zum »metaphysical re-turn« kommt und etwa philosophische Theologie oder gar praktische Metaphysik betrieben wird,[3] bleibt eine schwer zu überbrückende Kluft zwischen einer möglicherweise erfahrbaren Gottesgegenwart in der religiösen Praxis und der auf diese Praxis reflektierenden Metaphysik,[4] die doch nicht beansprucht, selbst in diese Gottesgegenwart zu führen oder selbst Gottesdienst zu sein. Außerdem ist auch eine christliche Metaphysik der Hoffnung im Sinne einer »rationalen Theologie, die als Wissenschaft wird auftreten können«, noch keine ›reine‹ Philosophie, sondern eine spezielle Disziplin im ausdifferenzierten theologischen Fächerkanon. Stets erhält sich die strenge Trennung zwischen der religiösen Philosophie an theologischen Fakultäten und der säkularen Philosophie an philosophischen Fakultäten. Also sind Religion, Theologie und Philosophie üblicherweise zu unterscheiden.[5]

Eine säkulare Philosophie, die als ihre ureigenste Aufgabe die existenzielle Gottesfrage begreift, findet sich heute am ehesten in der theologischen Phänomenologie von Jean-Luc Marion.[6] Hier gibt

3 Saskia Wendel und Martin Breul, Vernünftig glauben – begründet hoffen. Praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie, Freiburg 2020, bes. 12f.

4 Christian Danz und Michael Murrmann-Kahl (Hgg.), Spekulative Theologie und gelebte Religion. Falk Wagner und die Diskurse der Moderne, Tübingen 2015.

5 Vgl. dazu auch Benedikt Paul Göcke und Christian Pelz (Hgg.), Wissenschaftlichkeit der Theologie, Bd. 3, Theologie und Metaphysik, Münster 2019.

6 Siehe dazu jüngst Peter Paul Morgalla, »Seit ein Gespräch wir sind« – Theologische Phänomenologie und heilsgeschichtliche Metaphysik, in: Anne-Kathrin Fischbach und Stephan Tautz (Hgg.), Zeiten wenden?! Konstellationen von Gottesreden nach der Postmoderne. Festschrift für Karlheinz Ruhstorfer zum 60igsten, Paderborn u.a. 2023, 33–71, bes. 55. Morgalla stellt fest, dass Marion sehr wohl zwischen Philosophie und Theologie unterscheidet. Siehe auch Ulli Roth, Ein gemeinsamer Fluchtpunkt in den philosophischen Panoramabildern Heribert Boeders und Jean-Luc Marions, in: Fischbach, Tautz (Hgg.), Zeiten

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

es deutliche Anzeichen »einer gegenseitigen Öffnungsbewegung von Theologie und Philosophie für die jeweils andere Disziplin«.[7] Die ihrem Selbstverständnis nach eher philosophische Position Marions findet durchaus weltweite Zustimmung, aber eben auch sehr scharfe Ablehnung. Ihm und verwandten Strömungen der neueren französischen Philosophie wurde der Vorwurf gemacht, das Wissen durch den Glauben zu unterwandern.[8] Weitestgehend unbekannt geblieben ist der Versuch des Heideggerschülers Heribert Boeder, eine neue Bestimmung der Philosophie zu finden, die jedenfalls die Theologie des Mittelalters als eigenständige epochale Ausprägung der Philosophie anerkannte.[9] Darüber hinaus sah Boeder die höchste Aufgabe der Philosophie darin, als »Liebe zur Weisheit« ein gegebenes Wissen von der Bestimmung des Menschen logisch zu erschließen. Dieser Versuch blieb ein marginales Fragment. In der protestantischen Theologie des ausgehenden 20. Jahrhunderts beanspruchte etwa Falk Wagner ein dezidiert philosophisches Selbstverständnis der Glaubenswissenschaft. Auch ihm erschien Philosophie als die eigentliche Theologie. Wagner bezog sich dabei vor allem auf die Philosophie Hegels, wenn er eine Dialektik von spekulativer Theologie und gelebter Religion behauptete. Wagners dialektische Formel ›Selbstsein im Anderssein‹ bedeutet, dass Theologie im Anderen der Philosophie bei sich ist, wie auch die Philosophie in der Theologie zu sich kommt. Allerdings löste sich der Theologe in seinem Spätwerk wieder von diesem Konzept. Er betrachtete seinen Versuch, den Philosophen Hegel zu aktualisieren, als gescheitert.[10] Gemeinsamer Fluchtpunkt dieser Bemühungen war, dass die Selbstverständigung der Philosophie unter anderem zu den biblischen

---

wenden?!, 72–85, bes. 82f. Und Daniel Remmel, Vom (göttlichen) Paradox sprechen – Topologische Denkversuche zum Status einer grenz-gängigen Phänomenologie an der Zeitenwende nach der Postmoderne, in: Fischbach, Tautz (Hgg.), Zeiten wenden?!, 136–158.

7 Ulli Roth, Ein gemeinsamer Fluchtpunkt, 83.

8 Siehe dazu Dominique Janicaud, Le tournant théologique de la phénoménologie française, Combas 1991 und Martin Koci, La phénoménologie est-elle une théologie? Jan Patočka entre le tournant théologique et la tâche de penser«, in: Transversalités 156 (2021), 87–111.

9 Siehe Heribert Boeder, Topologie der Metaphysik, München-Freiburg 1980.

10 Danz, Murrmann-Kahl (Hgg.), Spekulative Theologie und gelebte Religion, 35 und 39f.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schriften führte.[11] Allerdings blieben diese Versuche umstritten, unbekannt oder gescheitert. Doch zeigte das Opus magnum über Glauben und Wissen, das Jürgen Habermas vor Kurzem vorlegte,[12] dass die Fragen nach einer neuen Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie virulent bleiben, gerade auch angesichts des dramatischen Verfalls der christlichen Kirchen in Europa.

An dieser Stelle empfiehlt es sich, den Titel des Buchs als indirektes Hegelzitat offenzulegen. In seiner Religionsphilosophie schreibt Hegel: »Die Philosophie ist daher Theologie, und die Beschäftigung mit ihr oder vielmehr in ihr ist für sich Gottesdienst«.[13] Ja, er behauptet, Gott sei der »eine und einzige Gegenstand der Philosophie«. Diese Gedanken dürften provozieren, und sie haben schon zu Hegels Zeiten sowohl die Philosophie- als auch die Theologietreibenden provoziert. Hegel beginnt mit diesen Worten seine »Vorlesungen über die Philosophie der Religion« im Jahr 1824, und er beendet diese Vorlesungen im Jahr 1827 noch einmal mit der Wendung: »Die Philosophie ist insofern Theologie.«[14] Inwiefern? Zunächst meint Hegel damit, dass es die höchste Aufgabe der Philosophie ist, die Religion vor der Vernunft zu rechtfertigen. Aber ist diese Aufgabe überhaupt notwendig? Denn die reine und unmittelbare Glaubenspraxis bedarf der denkerischen Rechtfertigung scheinbar gar nicht. Man kann auch fromm sein, ohne groß nachzudenken. Die gelebte Religion scheint ohne philosophisch-theologische Refle-

11 Dazu Roth, Ein gemeinsamer Fluchtpunkt, 81f.: Für Roth ist diese theologische oder postsäkulare Wende dieser Denker kein Zufall. »Vielmehr sammeln sich in ihrem Denken diesseits und jenseits des Rheins Fragen und Antworten, die mit den Herausforderungen zu Beginn des 21. Jahrhunderts und in der Übergangsphase von der postmodernen Weitung und Entgrenzung des Denkens hin zu einem sich noch klärenden Selbstverständnis unserer heutigen Zeit Ernst machen.«

12 Jürgen Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, 2 Bde., Frankfurt 2019.

13 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 1, Neu hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1993, 3f.: »Er [Gott] ist der eine und einzige Gegenstad der Philosophie; mit ihm sich zu beschäftigen, in ihm alles zu erkennen, auf ihn alles zurückzuführen, sowie aus ihm alles Besondere abzuleiten und alles allein zu rechtfertigen, insofern es aus ihm entspringt, sich in seinem Zusammenhang mit erhält, von seinem Strahl lebt und seine Seele hat. Die Philosophie ist daher Theologie, und die Beschäftigung mit ihr oder vielmehr in ihr ist für sich Gottesdienst.«

14 Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 3,269.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

xion auszukommen.[15] Umgekehrt kann ein aufgeklärter Verstand seinerseits scheinbar völlig auf Religion verzichten. Intelligenz und Bildung sind nicht notwendigerweise mit dem Glauben an Gott verbunden. Schon zu Hegels Zeiten waren Menschen, die sich ihr kritisches Denken zugutehielten, der Religion gegenüber oft negativ eingestellt. Und auch eine theologische Wissenschaft, die sich den Ansprüchen des aufgeklärten Verstandes verpflichtet weiß, führt nicht selbstverständlich zur Rechtfertigung des Glaubens, vielmehr kann sie zu dessen innerer Aushöhlung beitragen, wenn sie Gott objektiviert, religiöse Überzeugungen historisiert und sich von lebendigem Glauben distanziert. Für Hegel ist eine verständige Theologie, die das Unendliche verendlicht, Gott nicht zu Wort kommen lässt und den göttlichen Geist nicht in ihrer eigenen Vernunft erfährt, kein Gottesdienst. Doch kann sich nach Hegels Überzeugung weder eine »unbefangene Frömmigkeit« noch eine sich an den säkularen Zeitgeist anpassende Theologie auf Dauer halten.[16] Für ihn ist es die Philosophie, die einerseits das lebensweltliche und das wissenschaftliche Selbstverständnis einer Epoche – kurz: den Geist der Zeit – auf den Begriff bringt und die andererseits den jeweiligen Zeitgeist mit der Religion versöhnt. In dieser doppelten Tätigkeit wird die Philosophie selbst ein Teil der Religion und damit Gottesdienst. Die Vernunft selbst wird geistlich, wenn sie vom Geist getrieben ist. Der Geist, den Hegel im Blick hat, ist der Geist Gottes, der Gott und Mensch versöhnen will. Deshalb formuliert er an besagter Textstelle: »Diese Versöhnung ist die Philosophie. Die Philosophie

15 Gerade auch in unseren Tagen boomen genau diese Formen von vernunftkritischer Religiosität. Die reflektierten und damit kritischen Formen des Glaubens verlieren dagegen an Zulauf, was sich nicht zuletzt am dramatischen Rückgang der Studierendenzahlen an Theologischen Fakultäten zeigt. Das Ende des nachmetaphysischen Zeitalters scheint sich hier offenkundig noch nicht geltend zu machen. Vielleicht aber liegt der Verfall der herkömmlichen Theologien auch an deren Bindung an die *condition postmétaphysique*, d. h. an der Überzeugung, dass Theologie eben nicht Philosophie ist.

16 Auch das erleben wir derzeit. Für immer mehr Menschen schwinden religiöse Plausibilitäten. Die kirchlichen Lehren zerbröseln vor dem gewandelten wissenschaftlichen und lebensweltlichen Selbstverständnis der Menschen. Die aktuellen Theologien sind angesichts dieser Situation weitgehend ratlos; sie oszillieren ihrerseits zwischen wissenschaftlicher Betriebsamkeit und spirituellem Ausverkauf.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist insofern Theologie.«[17] Denn die Philosophie ist nicht nur eine intellektuelle Anstrengung der Menschen, um ihre religiöse Praxis wissenschaftlich zu plausibilisieren. Vielmehr ist Philosophie scharf formuliert eine Tätigkeit Gottes im Menschen. Sie »stellt die Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur dar [...].« Gott ist damit nicht nur das eine und einzige *Objekt* der Philosophie, wie Hegel schreibt, sondern deren maßgebliches *Subjekt*. Spätestens mit diesen Gedanken verlassen wir allerdings jedes Selbstverständnis heutiger Philosophie.

Wohl kaum eine heutige Theologie, auch nicht in den rationalsten Formen philosophischer Theologie, würde Hegels Philosophieverständnis gelten lassen. Damit aber zeigt sich, dass nicht nur der provokativ verdichtete Titel »Philosophie ist Theologie« Widerspruch hervorruft, sondern auch dessen philosophiegeschichtlicher Kontext. Denn für Hegel war Philosophie nicht nur deshalb Theologie, weil Gott in ihr zur Sprache kommt, sondern vor allem deshalb, weil er:sie das Wort ergreift und sich selbst zur vernünftigen Gegenwart bringt. In diesem existenziellen Sinn war die Philosophie auf der Höhe ihrer Zeit zugleich Religion und zugleich Theo*logie*. Sie war nicht Rede *von* Gott, sondern *religiöse Rede Gottes über sich selbst*. Philosophie war ein ausgezeichneter Ort, an dem Gott in der Geschichte zu sich kommt und sich offenbart. In der Philosophie war Gott für die Vernunft nicht weniger gegenwärtig, als er:sie etwa für den Glauben in der Eucharistie oder in der gelebten Liebe erfahrbar war. Und diese theologische Philosophie verstand sich nicht als spezielle Unterdisziplin irgendeiner kirchlichen Wissenschaft, sondern als das durchweg kritisches und mithin radikal freies Denken. Die schönste Aufgabe dieser Philosophie war es, rationale Gottesliebe oder eben Gottesdienst zu sein. Dieser Anspruch ist im Verlauf der letzten beiden Jahrhunderte den meisten Philosophien ebenso fremd geworden wie den meisten Theologien.

Hegels weitreichende Identifikation von Philosophie und Theologie ist in der Philosophiegeschichte allerdings kein Einzelfall. Die Einheit von Denken und Gott findet sich vielmehr bereits am Beginn des metaphysischen Denkens. Aristoteles entwickelte das erste große System europäischer Philosophie. In der Hierarchie der Wissenschaften nannte er die höchste Form des Denkens »erste Philoso-

17 Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 3,269.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

phie« oder »Theologie«. Der höchste Gegenstand des Wissens war Gott. Streng genommen war Gott aber nicht nur Gegenstand des Wissens, sondern selbst Wissender. Gott wurde als das Sich-selbst-Denken des Denkens begriffen. Später erhielt diese Wissenschaft der obersten Prinzipien auch den Namen »Metaphysik«. Dieser Ausdruck meint dasjenige, was »nach« (*méta*) den Dingen der Natur (*phýsis*) kommt. Das kann auf die Anordnung der Bücher des Aristoteles in der Bibliothek von Alexandria bezogen werden. Dort stand die »Metaphysik« nach den Büchern über die Physik. Oder es kann auf die Sache bezogen werden. Dann handelt die Metaphysik eben nicht mehr von der sichtbaren Natur, sondern von deren unsichtbaren Prinzipien, deren höchstes Gott ist.

Im Kontext der frühen christlichen Metaphysik kommt es zu einem gewandelten Verständnis der Begriffe Theologie und Philosophie. Doch nur scheinbar sind hier die Verhältnisse völlig klar: hier die Reflexion des Glaubens auf die Offenbarung in der Zeit, da das zeitlose Denken der Vernunft. Genauer betrachtet hängen beide Denkweisen seit dem Beginn christlichen Wissens innerlich zusammen und die Begriffe Philosophie und Theologie sind teilweise austauschbar. Der Kirchenvater Augustinus reservierte den Namen Theologie für die natürliche Gotteserkenntnis der Stoiker, während er seine eigene Arbeit als Philosophie betrachtete. Seine vernünftigen und zugleich von der Gnade Gottes ermöglichten Einsichten in die Offenbarungsschriften nannte er »*philosophia*«, war doch Christus für ihn die menschgewordene Weisheit Gottes. Sich selbst sah er als »*amator sapientiae*« – als Philosoph.[18] Basierend auf Augustin entstand im Mittelalter im Kontext der Aristotelesrenaissance jene Ordnung der Dinge, die in katholischen Wissensgefüge offiziell und amtlich bis heute gilt.[19] Der Aristoteliker Thomas von Aquin war der Überzeugung, dass Gott die eigentliche Sache von Philosophie

18 Augustinus, De Trinitate. Cura et studio W. J. Mountain auxiliante Fr. Glorie, Aurelii Augustini Opera: Bd. 16,1–2, (Corpus Christianorum / Series Latina 50) Turnholti 1968, 14,1,2. Zum *amor sapientiae* als *amor Christi* siehe Ubaldo Ramón Peréz Paoli, Der plotinische Begriff, Hypostasis' und die augustinische Bestimmung Gottes als subiectum, Würzburg 1990, 91f., 143, 203, 243.

19 Vgl. das Dekret des Zweiten Vatikanums über die Priesterausbildung, Optatam totius 16,2 und die Enzyklika über Glaube und Vernunft von Johannes Paul II, Fides et ratio, Nr. 43–44. Dieser Abschnitt trägt den Titel: »Die bleibende Neuzeit des Denkens des heiligen Thomas von Aquin.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Theologie sei. Der maßgeblich Unterschied beider bestehe aber darin, dass die philosophische Gotteserkenntnis ausschließlich auf Vernunfteinsichten basiere, während die Theologie zu ihrer Sache habe, was in keines Menschen Auge und in keines Menschen Ohr jemals gedrungen sei: die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazaret, wie sie in der Bibel ausführlich und im Glaubensbekenntnis verdichtet dokumentiert ist.[20] Die Philosophie bildete die rationale Grundlage der Gotteserkenntnis, und die Offenbarungstheologie errichtete auf diesem Fundament ihr dogmatisches Lehrgebäude. In diesem Sinn wurde die Philosophie über Jahrhunderte zur Magd der Theologie herabgesetzt. Philosophie war nicht mehr Theologie, sondern deren wegbereitende formale Voraussetzung, während die Theologie zur prinzipiellen inhaltlichen Voraussetzung für das Treiben der Vernunft wurde.

Nach landläufiger Überzeugung emanzipierte sich die Vernunft im Lauf der Neuzeit von dieser dienenden Funktion. Bereits das spätmittelalterliche Denken eines Johannes Duns Scotus habe diese Synthese von Philosophie und Theologie, Wissen und Glauben aufgebrochen, und es sei in der Folge eine vollkommen autonome, von christlichen Vorgaben unabhängige Philosophie entstanden. In dieser Freiheit von religiöser und kirchlicher Bevormundung bestehe die Legitimität der Neuzeit.[21] Bereits in der Neuzeit seien wir in ein säkulares Zeitalter eingetreten,[22] in dem der religiöse Glaube und die Theologie zunehmend in Bedrängnis geraten seien und sich eine *reine* Vernunft ausgebildet habe, die im Verein mit den aufkommenden Naturwissenschaften die religiöse Deutung der Welt zunehmend obsolet gemacht habe. In diesem Sinn sei die Philosophie der Neuzeit zum Motor der Verweltlichung oder der Entzauberung der Welt (Max Weber) geworden.[23]

Gegen dieses Säkularisierungsnarrativ wird im vorliegenden Buch die These vertreten, dass die Philosophie auch in der Neuzeit ihren sakralen Grundzug, den sie seit ihren griechischen Anfängen und mehr noch seit ihren christlichen Fortschreibungen besitzt, nicht

20 Thomas von Aquin, Summa Theologiae. Editio leonina IV-XII, Rom 1888–1906, p. 1, q. 1, a. 1.

21 Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt 1966.

22 Vgl. auch Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt 2009.

23 Siehe dazu auch Jörg Lauster, Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums, München 2014.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verliert. Insofern ist der Titel des Buches *Philosophie ist Theologie* zunächst so zu verstehen, dass *in der Neuzeit Philosophie durchgehend Theologie* gewesen sei – nicht im Sinne einer kirchlichen Wissenschaft namens Theologie, wohl aber im Sinne einer für die Kirchen relevanten Vernunftlehre. Die höchste Sache neuzeitlichen Denkens bleibt Gott. Darüber hinaus bleibt die Philosophie der Neuzeit in ihren wesentlichen Positionen radikal von christlichen Vorgaben geprägt, von denen sie sich nicht löst, die sie aber sehr wohl transformiert. Deshalb wird *die neuzeitliche Philosophie als epochal eigene Ausprägung christlichen Denkens* begriffen – auch dort, wo sie als *reine Philosophie* auftritt.

Dieser Gedanke birgt eine zweifache Provokation. Einerseits wird dadurch das rationale Selbstverständnis etwa der katholischen Theologie prinzipiell in Frage gestellt. Das Haus des kirchlichen Wissens wird erschüttert. Wenn die neuzeitliche Philosophie christliche Theologie ist, wenn diese Theologie eine unverzichtbare Fortbestimmung des christlichen Selbstverständnisses ist, und mehr noch, wenn die neuzeitliche Philosophie Teil der christlichen Offenbarungsgeschichte ist, dann müssen die katholische Theologie und Kirche, die bis heute auf einem patristisch-scholastischen Fundament aufruhen, einen fundamentalen Umbau ihres Wissensgefüges vollziehen. Beispielsweise wäre Kants Philosophie der Freiheit dann essenzieller Bestandteil des christlichen Offenbarungsverständnisses und kirchlicher Tradition. Autonome Vernunft und unbedingte Freiheit gehörten dann zu einem katholischen Selbstverständnis, will sich die Katholizität der Kirche nicht auf eine Verabsolutierung ihrer patristisch-scholastischen Wurzeln stützen. Dies hat Folgen bis dahin, dass die Kirche heute ihre hierarchisch-monarchische Kirchenstruktur egalitär-demokratisch fortschreiben müsste, wären doch Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit christliche Kernbestimmungen. Das glaubende Individuum und die Verbindung der Individuen zum Kirchenvolk bildeten dann die strukturellen Basismomente der Kirche. Alle Glaubenden würden gleichermaßen Christus repräsentieren und nicht so sehr die Bischöfe als amtliche Repräsentanten Christi, wie dies noch das II. Vatikanum bestimmt.[24]

24 Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«, Nr. 20. Dort ist zu lesen, dass die Bischöfe an der Stelle Gottes der Herde vorstehen und dass, wer sie hört, Christus hört. In: Heinrich Denzinger und Peter Hünermann

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Doch auch die protestantischen Kirchen, die ja der Neuzeit entstammen und die Entwicklungen auch der neueren Philosophie offener begleitet haben, werden auf ihre Weise von der Christlichkeit neuzeitlicher Philosophie provoziert, da diese einen bloßen biblischen oder gefühlsmäßigen, aber auch einen historisch-kritisch fundierten oder erfahrungsmäßig-existenziellen Glauben scharf in Frage stellt. Der Gedanke, *dass Gott im Denken der Vernunft performativ gegenwärtig ist*, bleibt den allermeisten Formen des Protestantismus ebenso fremd wie dem Katholizismus. Gerade mit diesem Gedanken bildete die protestantische Philosophie der Neuzeit aber die Speerspitze der wissenschaftlichen Entwicklung. Heute sind die beiden großen Formen des westlichen Christentums nicht mehr die Fackelträger des – religiös – epistemischen Fortschritts, wie dies im Fall des Katholizismus im Mittelalter und eingeschränkt in der Neuzeit, und im Fall des Protestantismus und ebenso eingeschränkt in der Moderne zutraf. Deutlicher und vielleicht überspitzt formuliert: *Seit der Neuzeit gibt es keinen maßgeblich und ausdrücklich religiös motivierten Fortschritt des wissenschaftlichen Denkens mehr.*[25] Religion und Kirchen werden reaktiv. Sie reagieren auf äußere Entwicklungen – oder eben nicht.

Wie bereits angedeutet ist die These von der Einheit von Theologie und Philosophie auch für die zeitgenössische Philosophie ein Unding. Im nachmetaphysischen Zeitalter der Moderne hat sich die faktische Trennung von religiöser Vernunft und säkularem Denken ereignet. Der Philosoph Volker Gerhard erinnerte daran, dass bis vor kurzem ein antireligiöses Bekenntnis als Zulassungsvoraussetzung für eine ernstzunehmende Philosophie galt. Diese Negation des christlichen Denkens durch die philosophische Wissenschaft mag sich zwar im Horizont postmoderner Pluralität und postsäkularer Entwicklungen abgeschwächt haben, allerdings gibt es doch noch immer einen weitverbreiteten antireligiösen Affekt der akademischen Denkkunst und der universitären Wissenschaften überhaupt. An den staatlichen Universitäten gelten theologische Fakultä-

(Hgg.), Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum = Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (DH), 45. Auflage, Freiburg u. a. 2017, 4101–4179.

25 Habermas jedenfalls bezeichnet Kierkegaard als den letzten ernstzunehmenden religiösen Philosophen.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ten immer mehr als exotische Relikte vergangener Zeiten, die im Kontext ›echter‹ Wissenschaften nichts verloren haben.

Eine andere Provokation der angeführten These für die heutige Philosophie besteht darin: Ist die Philosophie der Neuzeit wesentlich christlich, dann sind jedenfalls auch Humanismus, Aufklärung oder Idealismus christliche Phänomene, dann sind auch Descartes, Leibniz, Kant und Hegel christliche Denker und schließlich sind die autonome Vernunft und Freiheit, Demokratie und Menschenrechte christlich motivierte und jedenfalls christlich kontaminierte Konzepte, deren religionsneutrale universale Gültigkeit damit in Frage steht. Und mehr noch wäre dann selbst die Trennung von Religion und Philosophie im nachmetaphysischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts ein wesentlich christliches Moment. *Der Begriff säkularer Vernunft wäre ein christliches Konzept.* Wenn nämlich die metaphysischen Vernunftbegriffe der Neuzeit christlich sind, dann gilt dies auch von der *Negation christlicher Philosophie* in der nachmetaphysischen Moderne ab Feuerbach, Marx und Nietzsche. Die Negation bleibt dem Negierten verhaftet. Auch der Antichrist ist ein christliches, kein jüdisches und kein muslimisches Phänomen. Die Destruktion christlicher Metaphysik und schließlich auch noch die Dekonstruktion dieser Tradition wären selbst in einer noch näher zu bestimmenden ›Dialektik‹ Momente der Selbstentfaltung des Christlichen – *sub contrario*.

Wenn aber die bisherige Säkularisierung als ein christliches Phänomen zu begreifen ist – analog zur Inkarnation oder Menschwerdung Gottes –, dann ist eine religionsneutrale Philosophie nicht schon das Resultat der bisherigen Vernunftgeschichte Europas, sondern vielmehr ein Projekt der Zukunft. Wenn die europäischen Rationalitätsdiskurse durchgehend vom Christentum infiziert sind, dann muss eine nichtreligiöse Vernunft überhaupt erst gefunden werden. Vielleicht aber ist das Ziel dann gar nicht eine rein säkulare Philosophie, da diese ja immer schon ein Moment der christlichen Geschichte wäre, sondern eine *polyreligiös sensible Vernunft*. Die Suche nach einer universalen und globalen Philosophie wäre dann die Aufgabe eines interkulturellen Diskurses, der zudem interreligiös geführt werden muss. Auf diesen Sachverhalt hat jüngst Jürgen Habermas hingewiesen.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Soweit sich die verschiedenen Modernisierungsprojekte aus Quellen der jeweils eigenen Weltreligion speisen, fehlt der kulturell fragmentierten Weltgesellschaft eine einheitliche säkulare Ebene für den interkulturellen Diskurs«[26].

2. Dialektik der Neuzeit – eine metaphysische Epoche

Max Horkheimer und Theodor W. Adorno haben während des Zweiten Weltkriegs ein Buch mit dem Titel »Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente« verfasst. Dieses Buch wurde zu einem Bestseller der Nachkriegsphilosophie. Ziel der Aufklärung sei es, »den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen«.[27] Die Entzauberung der Welt sollte »die Mythen auflösen und die Einbildung durch Wissen ersetzen«. Damit hängt auch die bereits angedeutete Trennung von Theologie und Philosophie in der Aufklärung zusammen. Der Begriff der Aufklärung ist für Horkheimer und Adorno mit dem der Neuzeit mehr oder weniger identisch. Beide Epochenbezeichnungen decken sich auch weitgehend mit dem schillernden Ausdruck *Moderne*. Aufklärung, Neuzeit, Moderne reichen bis in die Gegenwart, allerdings mit einer radikalen dialektischen Umkehrung. Was im 16. Jahrhundert als Überlegenheit des Menschen über die Natur begonnen habe, wandele sich zum »totalen Betrug der Massen« um,[28] sodass um die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts schließlich von einem »gesellschaftlichen Verblendungszusammenhang« gesprochen werden müsse.[29] Religion und Theologie spielen in dieser Dynamik keine herausragende Rolle mehr, sondern fallen der Dialektik der Aufklärung zum Opfer. Sie verlieren ihre tragende Bedeutung, allerdings mit einem zweideutigen Ausgang. Einerseits sei die Befreiung des Menschen von mythischen Weltbildern und religiöser Herrschaft ein zu begrüßendes Resultat der Aufklärung, andererseits könne der Verlust von Transzendenz zu einem Versiegen der menschlichen Vernünftigkeit

26 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,120.
27 Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt 1969, 9.
28 Horkheimer, Adorno, Dialektik der Aufklärung, 49.
29 Horkheimer, Adorno, Dialektik der Aufklärung, 48.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selbst führen. Bemerkenswerterweise erhält sich in der kritischen Theorie eine Achtung vor religiösen Gehalten, und noch der späte Jürgen Habermas weist mit Adorno darauf hin, »dass die Moderne entgleist, wenn die weltentwerfende Spontaneität der Vernunft zu einer ›Transzendenz von innen‹ versiegt«[30]. Eine Vernunft, die jeden Gedanken, der die Welt im Ganzen transzendiert, tilge, würde in letzter Konsequenz selbst verkümmern. Damit wäre eine von allen theologischen Resten gereinigte Philosophie ein verkümmertes Denken.

Habermas sah und sieht sich selbst innerhalb der Moderne verortet, die er bei Kant beginnen lässt und die über Marx, Peirce und Adorno zur Theorie des kommunikativen Handelns als wegweisender Wissenschaft führt.[31] In seinem frühen Werk begrüßt er allerdings noch die moderne »Verwissenschaftlichung« der Philosophie, die ihr religiöses, theologisches und metaphysisches Erbe überwindet. Im fortgeschrittenen Lebensalter kommt der Philosoph zu einer Neubewertung der okzidentalen Konstellation von Glauben und Wissen. Er prägt dabei den Begriff des *postsäkularen Zeitalters*. Es komme zu keinem Verschwinden der Religion im Sinne einer unaufhaltsamen Säkularisierung, vielmehr werde dem gelebten Glauben und der auf sie reflektierenden Theologie eine neue Stellung im Wissensgefüge der Moderne eingeräumt. Im Zusammenhang mit dieser These verfasste der Philosoph sein episches Spätwerk über die Geschichte der Philosophie, das eine Art »Vergangenheitsbewältigung« darstellt. Die Absicht von Jürgen Habermas' Ausführungen über Glauben und Wissen ist es, der Philosophie die »*erinnernde* Aufarbeitung des eigenen Bildungsprozesses« zu ermöglichen und mehr noch zu leisten. Die Verdrängung des genealogischen Zusammenhangs zwischen der aktuellen Lage in der Gegenwart und der geschichtlichen Herkunft bezeichnet er als »pathologisch«[32], und er fordert, die »*systematische Aneignung religiöser Motive* als ein wesentliches Erbe«[33] anzuerkennen. Dabei betrachtet Habermas den langen Übersetzungsprozess der religiösen Wahrheit in Vernunftwahrheit durchaus nicht als abgeschlossen. Vorsichtig nähert er sich

30 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,807.
31 Vgl. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,13.
32 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,67.
33 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,75.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der These, dass diese Übersetzung noch fortgeführt werden könne und müsse.[34] Die Legitimität dieser Übersetzungsarbeit gründe darin, dass Religion und Philosophie gemeinsame Wurzeln in der sogenannten Achsenzeit haben.[35] Wir werden darauf zurückkommen. Die Trennung beider Sphären sei eine Besonderheit des okzidentalen Entwicklungspfads achsenzeitlicher Kulturen. So sehr Habermas diese Trennung befürwortet, so sehr zielt sein Unternehmen darauf, die Beziehung der Getrennten aufrechtzuerhalten und für unsere Kultur und mehr noch für die Weltkulturen neu zu bestimmen. Meine Überlegungen zur *Dialektik der Neuzeit* und damit zur Dialektik von Philosophie und Theologie kreuzen sich in gewisser Weise mit diesem Projekt von Jürgen Habermas. Allerdings mit anderen Prämissen und einer verschiedenen Zielsetzung.

Die Neuzeit erscheint in meinem Projekt als eine geschlossene Epoche des metaphysischen Zeitalters. Dabei stellt sich zunächst die Frage nach Möglichkeit von Epocheneinteilungen, sodann diejenige der konkreten Verwirklichung. Die erste Frage möchte ich hier zurückstellen. Meine konkrete Antwort darauf ergibt sich gewissermaßen aus den Argumentationen dieses Buchs. Die Anwendung von Epocheneinteilungen gestaltet sich je nach Disziplin sehr unterschiedlich. Ein historischer Neuzeitbegriff ist anders als ein kunstgeschichtlicher und ein philosophiehistorischer und unterscheidet sich ebenso von einem literaturwissenschaftlichen. So gehören Mozart und Goethe zweifellos in die Musik und Literatur der Neuzeit, nicht aber unbedingt der Moderne, zu der wohl eher Arnold Schönberg und Bertolt Brecht zu rechnen sind. Zudem ist die Frage nach der Epoche, die der Neuzeit vorausgeht, prekär. Üblicherweise würde man vom Mittelalter sprechen. Doch ist dieser Begriff hochgradig ideologisiert. Im Humanismus (Petrarca) und im Barock (Christoph Cellarius)[36] aufgekommen, wurde er schließlich zu einem Kampfbegriff, der eine dunkle, intolerante, wissenschaftsfeindliche, von Religion dominierte Zeit bezeichnet, die als Negativfolie für alles

34 Vgl. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,74.
35 Vgl. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,109.
36 David C. Lindberg und Michael H. Shank (Hgg.), Cambridge History of Science, Bd. 2: Medieval Science, Cambridge 2013, 2–5.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Moderne« dient.[37] Mein hier vertretener Ansatz widerspricht diesen Vorurteilen nicht nur hinsichtlich der qualitativen Einschätzung des sogenannten Mittelalters. Die der Neuzeit vorausgehende Epoche wird hier, bezogen auf die rationale und humane Dignität, als allen anderen Epochen westlicher Geschichte ebenbürtig angesehen. Es gibt kein dunkles Mittelalter und schon ein Verweis auf die Hexenverfolgungen, die Konfessionskriege und die Gräuel der Französischen Revolution in der Neuzeit, die Weltkriege und die Shoah in der Moderne und schließlich die Völkermorde und Naturzerstörung in der Postmoderne mögen hier zur Zurückhaltung mahnen. Auch was die Abgrenzung der vorausgehenden Epoche angeht, unterscheidet sich der vorliegende Ansatz von üblichen Einteilungen erheblich. Die philosophisch-theologische Neuzeit im hier verwendeten Sinn beginnt unmittelbar nach Thomas von Aquin (1224/5–1275) bei Meister Eckhart (ca. 1260–1328), also einem Denker des späten Mittelalters. Die Epoche, die der neuzeitlichen Denkart in diesem speziellen Sinn vorausgeht, wird im Folgenden in einer gewissen Zweiteilung als patristisch-scholastische Epoche vorgestellt, dabei wird dem Sachverhalt Rechnung getragen, dass einerseits die spezielle Disziplinfrage für die Einteilung maßgeblich ist, und zweitens diese vorausgehende Phase ihrerseits mindestens zwei wesentliche Abschnitte kennt. Zunächst die von der griechisch-römischen Antike geprägte Art des christlichen Denkens, sodann die durch die Wiederentdeckung des Aristoteles geprägte Denkform christlicher Wissenschaft im ›mittelalterlichen‹ Europa.

Die andere Grenze der neuzeitlichen Philosophiegeschichte wird im frühen 19. Jahrhundert etwa mit dem Tod Hegels (1831) und Goethes (1832) angesetzt. Es gibt gute Gründe, die Kontinuität des philosophischen Denkens von der theo-logischen Neuzeit in die anthropo-logische Moderne in Frage zu stellen und den radikalen Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts ernst zu nehmen.[38] Die Industrialisierung sowie das Aufkommen des Historismus, Naturalismus und Realismus bringen hier maßgebliche Innovationen vor sich. In der Philosophie wird vor allem das Denken Hegels durch

37 Vgl. dazu auch Thomas Bauer, Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient, München 2018, 15–28.

38 Siehe Karl Löwith, Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1950.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine junge Generation von Philosophen schärfstens kritisiert. Hier wären etwa Artur Schopenhauer (1788–1869), Ludwig Feuerbach (1804–1872), Sören Kierkegaard (1813–1855) und Karl Marx (1818–1883) zu nennen. Ihnen ist gemeinsam, dass sie den christlichen Idealismus und damit die metaphysische Denkart ablehnen. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) kann als letzter großer Repräsentant jener Neuzeit angesehen werden. In seinem Spätwerk überschreitet er selbst die Grenzen der Neuzeit hin zur Moderne und wird doch zugleich etwa von Sören Kierkegaard oder Michail Alexandrowitsch Bakunin (1814–1846) als anachronistisches Relikt aus metaphysischen Zeiten wahrgenommen.[39]

Die hier vorgelegten Ausführungen konzentrieren sich also auf die letzte Phase metaphysischen Denkens. Im Folgenden soll das Besondere dieser philosophischen Epoche herausgearbeitet werden, damit es dann legitim erscheint, von einer geschlossenen Phase zu sprechen, die sich signifikant von der vorausgehenden und der nachfolgenden unterscheidet. Nicht nur die Auswahl der hier dargestellten Positionen bleibt kontingent und lückenhaft, sondern auch die Konzentration auf die Neuzeit ist in gewisser Weise *willkürlich*. Man hätte auch die Philosophie der Postmoderne oder der griechischen Antike untersuchen können. Auch hier wären für unsere heutige Gegenwart maßgebliche Zusagen zu finden. Wenn also die neuzeitliche Philosophie in den Blick genommen wird, dann deshalb, weil meine Einschätzung der aktuellen Lage davon ausgeht, dass wir gegenwärtig eine *Zeitenwende* erleben.[40] Die beiden nachmetaphysischen Phasen, die Moderne und die Postmoderne sind an ein gewisses Ende gekommen. Um dieses Ende zu verstehen, ist es geboten, auf jene Epoche zu schauen, die dem nachmetaphysischen Denken vorausgeht. Und das ist die letzte Epoche des metaphysischen Denkens, die Neuzeit, da sich hier Philosophie und Theologie noch in einem *konstruktiven* Verhältnis befanden. Um es mit den Begriffen Heideggers und Derridas zu sagen: Wenn wir die *Destruktion* und die *Dekonstruktion* der Metaphysik verstehen wollen, dann müssen wir uns daran erinnern, was Metaphysik in ihrer letzten Epoche gewesen ist. Die Metaphysik der Neuzeit leistet eine freie

39 Dass Schellings Werk in diesem Buch nicht weiter untersucht werden, mag als eine der größten Schwächen dieser Darstellung neuzeitlicher Philosophie angesehen werden.

40 Fischbach, Tautz (Hgg.), Zeiten wenden?!.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Rekonstruktion des christlichen Glaubens. Damit stellen sich zwei Fragen: Was war es, das da destruiert bzw. dekonstruiert werden sollte? Und: Was war Metaphysik?

Wenn die nachmetaphysische Moderne ein säkulares Zeitalter ist, dann kann das metaphysische Denken dadurch bestimmt werden, dass es der Trennung von Theologie und Philosophie vorausgeht.[41] Beide waren auch noch in der Neuzeit wie schon bei Aristoteles engstens verbunden. Wann aber beginnt die postmetaphysische Trennung von Philosophie und Theologie? Die Einschätzungen bezüglich des Endes der Metaphysik variieren erheblich. Während nicht selten das Ende des Mittelalters und seiner Synthese von Glauben und Wissen als Startschuss für die sogenannte »Moderne« genannt wird, verbinden andere das Ende der Metaphysik und den Anfang der »Moderne« mit dem Namen Immanuel Kant.[42] Martin Heidegger dagegen sieht auch noch den antimetaphysischen Kraftakt Friedrich Nietzsches als abschließenden Höhepunkt der Metaphysik.[43] Und Jacques Derrida äußert seine Skepsis gegenüber der Möglichkeit, überhaupt dem metaphysischen Denken entkommen zu können und spricht deshalb von der Geschlossenheit (*clôture*) der Metaphysik, die eine unmögliche Möglichkeit bleibt.[44] Dieter Henrich schließlich startet den Versuch, Metaphysik mit den Mitteln eines sprachphilosophisch aktualisierten Subjektdenkens für die Moderne zu erneuern.[45] Gewisse andere, besonders analytische Traditionen gehen noch heute davon aus, dass Metaphysik eine philosophische Disziplin neben anderen ist, die nie wirklich obsolet wurde. Bei all diesen Philosophien ist die Frage nach der Metaphysik immer auch mit der Gottesfrage verbunden.[46]

---

41 Wir werden später noch deutlich machen, dass auch diese Trennung nur oberflächlich ist und das auch nachmetaphysische Philosophie eine Theologie *sub contrario* ist.

42 So Jürgen Habermas.

43 Martin Heidegger, Metaphysik und Nihilismus: 1. Die Überwindung der Metaphysik. 2. Das Wesen Des Nihilismus, Gesamtausgabe: Bd. 67, Frankfurt 1999, 44–81.

44 Jacques Derrida, Grammatologie, Frankfurt 1974, 13f.

45 Dieter Henrich, Was ist Metaphysik – was Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas, in: Ders., Konzepte, Frankfurt 1987, 11–43.

46 Vgl. Göcke, Pelz, Die Wissenschaftlichkeit der Theologie.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es ist hier nicht der Ort für eine ausführliche und angemessene Diskussion über die Semantik des Wortes ›Metaphysik‹.[47] Man kann einerseits, wie Habermas das tut, einen engen Metaphysikbegriff ansetzen. Dann meint Metaphysik die Betrachtung der höchsten Allgemeinbegriffe als objektive Gegebenheiten, wie sie die vorkantische Schulmetaphysik der Neuzeit prägt, von der sich Kants Denken abgrenzt. Andererseits ist es möglich, etwa mit Dieter Henrich einen weiteren Begriff ins Spiel zu bringen. Dann kann »jede Art der Bearbeitung metaphysischer, auf das Ganze von Mensch und Welt abzielender Fragen den Ausdruck ›Metaphysik‹" für sich beanspruchen.[48] In diesem Sinn wäre Metaphysik die ganzheitliche Grenzwissenschaft schlechthin, die dann aber in das Dilemma gerate, dass einerseits das Ganze gedacht werden soll, doch andererseits diese Totalität niemals gedacht werden kann.[49] Metaphysik wäre dann die unmögliche Wissenschaft schlechthin. Entsprechend betont Habermas immer wieder, dass wir heute in der sogenannten Moderne »andere als säkulare und nachmetaphysische Erklärungsmuster und Weltdeutungen nicht mehr für plausibel halten«[50]. Dabei kommt sein eigener Ansatz hier an eine *Grenze* und mehr noch schleicht sich eine gewisse Doppeldeutigkeit ein. Denn Habermas selbst scheint mit seiner Philosophie über das nachmetaphysische Denken hinauszudrängen, indem er die Gottesfrage jenseits der Metaphysik in aller Vorsicht und Distanz wieder ins Spiel bringt. Er selbst trägt in seinem Spätwerk die Krise der nachmetaphysischen Moderne in sich aus. Wenn er statt einer terminologischen Klärung des Begriffs der Metaphysik auf die *Sache selbst* verweist, wird klar, worum es

47 Der Philosoph führt das metaphysische Denken in Übereinstimmung mit einer alten Tradition auf Parmenides, Platon und Aristoteles zurück. Mit Heidegger betrachtet er die Frage nach dem *Sein des Seienden* als die Grundfrage Metaphysik, die deshalb als *Ontologie* aufzufassen sei: »Wahre Erkenntnis geht auf das schlechthin Allgemeine, Unveränderliche und Notwendige.« Metaphysik wäre dann die Lehre vom Sein. Bedenkt man, dass der Seinsbegriff und der Gottesbegriff in dieser Tradition identifiziert wurden, dann kann die Metaphysik als *Onto-Theo-Logie* betrachtet werden. Das Sein der göttlichen Wahrheit ist in diesem traditionellen Verständnis objektiv gegeben. Jürgen Habermas, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 1988, 21.

48 Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 21.

49 Habermas spricht hier vom »ontologischen Paradox«, Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,772.

50 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,68.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hier geht: Um jene semantische Osmose bzw. um jene Erschließung des religiösen und theologischen und damit auch in gewissem Sinn metaphysischen Erbes.

Bereits in seiner Aufsatzsammlung »Nachmetaphysisches Denken« verbindet Habermas die wesentliche Aufgabe der Philosophie mit der Frage nach der *Möglichkeit von Metaphysik*. Aufgabe der heutigen Philosophie sei es, »sich die Antworten der Tradition, nämlich das in den Hochkulturen entwickelte Heilswissen der Religionen und das Weltwissen der Kosmologien im schmaler und schärfer gewordenen Lichtkegel dessen anzueignen, was davon den Töchtern und Söhnen der Moderne mit guten Gründen noch einleuchten kann«.[51] Damit aber arbeitet Habermas selbst dem Ende des nachmetaphysischen Paradigmas zu, und befindet er sich in Nachbarschaft zu seinen bereits erwähnten Generationsgenossen Dieter Henrich[52] und Charles Taylor[53]. In der aktuellen philosophischen Landschaft gibt es eine breite Diskussion über die Möglichkeit einer Erneuerung von Metaphysik, Idealismus und religiös inspirierter Philosophie. So halten Vertreter der analytischen Philosophie eine Kehre zum absoluten Idealismus für notwendig,[54] (Natur-)Wissenschaftstheoretiker fordern eine neue Metaphysik,[55] und Vertreter der hermeneutischen Denkart favorisieren einen neuen Idealismus.[56]

Könnte es sein, dass sich ca. 200 Jahre Metaphysikkritik erschöpft haben?[57] Damit werden wir zurückverwiesen auf die Neuzeit als die letzte Phase des metaphysischen oder onto-theo-logischen Denkens. Wir müssen klären, was Metaphysik zuletzt gewesen ist, nämlich theologische Philosophie und Onto-Theo-Logie der Freiheit, deren epochales Kennzeichen es war, die *Dialektik von Gott und Mensch* zu begreifen. In der Wechselwirkung oder Gemeinschaft von Glauben und Wissen sowie Offenbarung und Vernunft vollzog sich die *Dia-*

51 Habermas, Nachmetaphysisches Denken.

52 Dieter Henrich, Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 1999.

53 Vgl. Charles Taylor. Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt 2002.

54 Robert B. Brandom, Wiedererinnerter Idealismus, Frankfurt 2015.

55 Holm Tetens, Gott denken, Stuttgart 2015.

56 Vittorio Hösle, Kritik der verstehenden Vernunft. Eine Grundlegung der Geisteswissenschaften, München 2018.

57 Vgl. auch Volker Gerhard, Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche, München 2014.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lektik der Neuzeit. Damit befanden sich Philosophie und Theologie in einem dialektischen Verhältnis. Meine These bezüglich der Neuzeit besteht also darin, dass sie *eine Epoche christlicher Philosophie ist, und zwar diejenige, in der Glauben und Wissen einander gegenseitig bedingen*. Sollte sich diese These bewahrheiten, dann wäre das weitere Ziel meines Unternehmens, die Dialektik der Neuzeit mit den anderen Epochen der Metaphysik, aber auch des nachmetaphysischen Denkens in ein produktives Gespräch zu bringen und damit einen Beitrag dazu zu leisten, die gegenwärtige Krise von Theologie und Philosophie für ein künftiges Denken fruchtbar zu machen.

3. Produktive Konstellation – eine neue Methode

Unsere Zeit braucht Orientierung. Seit alters her orientieren sich die Menschen dadurch, dass sie sich ihre Geschichten erzählen. Bereits die frühen Mythen dienten solcher Selbstversicherung und Orientierung. Im alten Griechenland erfüllte etwa Homers Odyssee diesen Zweck. Der in die Irre gegangene Held erlebt Abenteuer auf seinem Weg in die Heimat. Auch im alten Israel gab es Geschichten über Menschen in der Fremde auf der Suche nach dem Weg nach Hause. Sie handelten von Schuld und Sühne, Gewalt und Schmerz, Leidenschaft und Liebe, Trauer und Hoffnung. Man erzählt sich Geschichten, um sich daran zu erinnern, woher man kommt, wer man ist und wohin man geht. Menschen versuchen, mit den Irrungen und Wirrungen des je eigenen Lebens zurechtzukommen. Krisenhafte Situationen wollen gemeistert werden. Krisen implizieren immer auch eine Unterscheidung des Menschen von sich selbst. Das Individuum, eine besondere Gruppe oder die Menschheit muss umdenken, sich erneuern, Zeiten müssen gewendet werden. Auch unsere Zeit braucht solche *Geschichten, die lehren, wie wir neue Wege gehen können, wie Zeiten gewendet werden können – auch Denkwege und Lebenszeiten*. Es gibt viele Gründe, warum wir heute umdenken müssen. Bedrohungen der Menschheit haben ein bedenkliches Ausmaß erreicht.

Ich möchte hier nur wenige Punkte nennen: 1. *Der Mangel an Orientierungswissen.* Nach dem Untergang der »grands récits« der Moderne gibt es kaum mehr umfassendes Wissen darüber, wie

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hoffnung begründet und Zukunft gestaltet werden kann. 2. *Die Gesellschaft der Singularitäten*.[58] Das Allgemeine ist durch die postmoderne Kultur der Besonderheit und Andersheit in Misskredit geraten, sodass ein neues Bedürfnis nach Universalität, im Sinne von Zuwendung zum Einen und Gemeinsamen entsteht. 3. *Die Auslöschung der Mehrdeutigkeit und Vielfalt*. In diametralem Gegensatz zum vorher genannten Problem erleben wir eine noch nie dagewesene Vernichtung von Minoritäten, Marginalem und Ambigem zugunsten einer oberflächlichen Einheitlichkeit und Eindeutigkeit. 4. *Die moderne Kultur des Verzehrens*. Durch die Industrialisierung, die zeitgleich mit dem nachmetaphysischen Denken einsetzte, wurden Strukturen der Ausbeutung, Enteignung und des Verbrauchs installiert, die nicht nur radikale soziale Ungleichheiten, sondern auch eine zerstörerische Vernichtung der Natur in Szene gesetzt haben. 5. *Die Bedrohung von Demokratie und Humanität.* Nicht zuletzt der russische Überfall auf die Ukraine machte deutlich, dass liberale Demokratien und offene Gesellschaften nicht nur von innen durch den Aufstieg eines rechten Populismus, sondern auch von außen durch autokratisch regierte Staaten in ihrer Existenz bedroht sind.

Vor diesen und vielen anderen Herausforderungen bietet gerade eine Besinnung auf die Geschichte des neuzeitlichen Denkens Orientierung, entstanden doch in der Neuzeit selbst große Erzählungen, die Menschen ein neues Selbstverständnis boten, um hier nur an Cervantes' »Don Quijote«, an Shakespeares große Dramen, an Rousseaus »Emile« und seinen »Contrat Social«, an Kants transzendentalphilosophische Freiheitsphilosophie sowie an Hegels spekulative Narrative von der Selbstentfaltung absoluter Freiheit zu erinnern. Mit diesen Geschichten, die das menschliche Denken und Leben in je eigener Weise herausgefordert haben, kam ein neues Selbstverständnis des Menschen zur Welt. Nicht zuletzt die liberale Demokratie und die Menschenrechte, der universale Vernunftglaube und das Selbstbewusstsein des Individuums resultieren aus diesen neuen Denkgeschichten. Gewiss ist die Neuzeit auch die Epoche des europäischen Kolonialismus, des Genozids an den indigenen Völkern Amerikas, des Hexenwahns und des Femizids in Europa, des beginnenden Imperialismus, des transatlantischen Sklavenhandels

58 Andreas Reckwitz, Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Frankfurt 2017.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und des bürgerlichen Kapitalismus.[59] Doch auch das kritische Wissen über diese Zusammenhänge und die beschrittenen katastrophalen Irrwege stiftet Orientierung für ein postkoloniales, emanzipatorisches und ökonomisch sowie ökologisch gerechtes Selbstverständnis der heutigen Menschen.

Dieses Buch bietet eine große Erzählung, die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie. Die Geschichte wurde bereits oft erzählt, zuletzt von Charles Taylor und Jürgen Habermas auf je eigene Weise. Gemeinsam ist den beiden Geschichten, dass sich im Verlauf der Neuzeit Glaube und Wissen, Religion und Kultur, Theologie und Philosophie mehr und mehr trennten. Die Geschichte der Neuzeit erschien als der Weg eines säkularen Zeitalters bzw. als fortschreitende Trennung des Säkularen vom Sakralen. Meine Geschichte ist die Gegenerzählung dazu. Ich bin der Überzeugung, dass die Philosophie der Neuzeit in die größere Geschichte des Christentums gehört, wie die Geschichte des Christentums in die umfassendere Geschichte der achsenzeitlichen Selbstverständnisse des Menschen zu rechnen ist. *Die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie ist ein wesentliches Kapitel eines Erzählkomplexes aus orientierenden Texten und Kontexten, in dem Säkularität und Sakralität untrennbar verbunden sind.*

Im Zeitalter der Metaphysik waren die orientierenden Narrative stets auch *Gottesgeschichten*: Sie erzählen von Gott und Gott erzählt sich in ihnen. Entsprechend ist auch die neuere Philosophiegeschichte ein theo-logisches Gottesnarrativ. Dieses wiederum ist Teil eines philo-sophischen Offenbarungsgeschehens. Neue Aspekte göttlicher Weisheit werden in der Neuzeit sichtbar. Offenbarung bedeutet in griechischer Sprache *apokalýpsis*. Etwas Verborgenes tritt ans Licht. Das lateinische Wort *revelatio* impliziert, dass ein Schleier entfernt wird. So betrachtet ist die Neuzeit ein Akt des göttlichen Strip-tease.[60] Gott enthüllt sich im Denken. Zugleich aber erfährt der Mensch in diesem performativen Geschehen Wahrheit über sich. Das griechische Wort *alétheia* impliziert ebenfalls das Hervortreten aus dem Verborgenen. So tritt in der neuzeitlichen Philosophie menschliches Selbstbewusstsein in einem sehr besonderen

59 Siehe dazu Silvia Federici, Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation, übersetzt v. Max Henninger, hg v. Martin Birkner, Wien-Berlin 11. Aufl. 2023.

60 Vgl. dazu Morgalla, »Seit ein Gespräch wir sind«, 48.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Sinn des Wortes hervor. Selbstbewusstsein wird Gottesbewusstsein. Freiheit und Vernunft werden absolut. Das bedeutet aber auch, dass sie beide im Absoluten gründen, aus dem Absoluten hervorgehen und in das Absolute zurückgehen. Menschliches Selbstverständnis und menschliches Gottesverständnis greifen derart ineinander, dass sie sich selbst als göttliches Selbstbewusstsein begreifen. In diesem Sinn befinden sich Gott und Mensch in der Philosophie der Neuzeit in einer Wechselwirkung oder Gemeinschaft. Dieses disjunktive Verhältnis ist der tiefere Sinn der *Dialektik der Neuzeit*. Entsprechend versteht sich das vorliegende Buch als eine Aufführung des Wechselspiels von Gottheit und Menschheit und Menschheit und Gottheit. Die Metaphysik der Neuzeit erscheint darin als performatives Metanarrativ, dessen Zweck es ist, den Menschen zu helfen, sich im Denken zu orientieren. Sich im Denken orientieren heißt aber, den Weg in die Heimat zu finden, nach Ithaka, nach Israel oder in jene absolute Heimat, die Gott selbst ist, und die als das Nächste unendlich fern ist.

Die in diesem Buch geschriebene große Erzählung von der Wechselwirkung von Gott und Mensch ist ein Kapitel jener Geschichte, die im 6. Jahrhundert vor Christus in der sogenannten *Achsenzeit* beginnt. Die von Karl Jaspers nach dem Zweiten Weltkrieg vorgestellte Theorie der Achsenzeit weist darauf hin, dass sich in verschiedenen großen Kulturen ein vergleichbarer Sprung in der geistigen Entwicklung gleichzeitig vollzogen habe.[61] In China (Konfuzius, Laotse) in Indien (Upanischaden, Buddha), im Iran (Zarathustra), in Palästina (v.a. Jesaja, Deuterojesaja) und in Griechenland (Parmenides, Heraklit) ereigne sich um das sechste vorchristliche Jahrhundert ein Durchbruch zu einer ganzheitlichen Betrachtung der Wirklichkeit: »Das Neue dieses Zeitalters ist [...], dass der Mensch sich des Seins im Ganzen, seiner selbst und seiner Grenzen bewusst wird. [...] Er erfährt die Unbedingtheit in der Tiefe des Selbstseins und in der Klarheit der Transzendenz.«[62] Es ist schwierig, diesen Umbruch in den adäquaten Begriffen zu fassen, da westlich geprägte Termini wie Religion und Philosophie, Weltbild und Wissenschaft und Metaphysik bereits den Blick auf die Phänomene bestimmen

61 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,177 und Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Siehe auch Robert Bellah, Der Ursprung der Religion. Vom Paläolithikum bis zur Achsenzeit, Freiburg 2020.

62 Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 14f.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und damit perspektivieren. So ist es etwa durchaus fraglich, ob die entsprechenden Innovationen Chinas oder auch Israels wirklich als »religiös« zu bezeichnen sind, denn in beiden Fällen betreffen sie das ganze Feld menschlicher Selbstorganisation von Wirtschaft und Politik über Ritus und Ethik bis Dichtung und Denken. Deshalb ist es auch unmöglich, in den achsenzeitlichen Kontexten eine grundsätzliche Trennung von Glauben und Wissen, Sakralität und Säkularität, Theologie und Philosophie anzusetzen, gehen doch beide Sphären seit ihrem Entstehen immer schon ineinander über, ja mehr noch ist Theologie immer schon Philosophie und Philosophie ist immer schon Theologie.

Man kann sagen, dass aus der achsenzeitlichen Revolution »die ›starken‹, bis heute nachwirkenden religiösen Lehren und metaphysischen Weltbilder hervorgegangen« sind.[63] Von besonderer Bedeutung für die westliche Kultur ist der *gemeinsame* Ursprung von Metaphysik und Monotheismus.[64] Der Ägyptologe Jan Assmann bemerkte die Parallele von parmenideischer und mosaischer Unterscheidung.[65] Während die erstere die Differenz von Wahrheit und Unwahrheit des begrifflichen Wissens betreffe, sei letztere auf die Differenz von Wahrheit und Unwahrheit im religiösen Bereich bezogen. Freilich greift auch hier der Einwand, dass Religion und Wissenschaft zunächst anachronistische Kategorien sind, die die tieferen Gemeinsamkeiten der achsenzeitlichen Innovationen verschleiern und zu sehr vom heutigen, nachmetaphysischen Bedeutungsgehalt in das sechste vorchristliche Jahrhundert rückprojiziert werden. Eine prinzipielle Unterscheidung zwischen dem sakralen und dem säkularen Bereich im heutigen Sinn wäre sowohl der altisraelitischen als auch der griechischen und ebenso der indischen oder chinesischen Denkart fremd gewesen.

Für die christliche Kultur wird der doppelte Anfang zwischen Jerusalem und Athen prägend. Doch sei am Rande angemerkt, dass nicht nur die christliche und die jüdische Welt dieser Verbindung entspringen, sondern auch die islamische. Auch für den Islam werden griechische und biblische Texte grundlegend. Das ist angesichts der interkulturellen und interreligiösen Herausforderungen in unse-

63 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,177.
64 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,179.
65 Jan Assmann, Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München-Wien 2003, 11 und 23.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rer planetarischen Wirklichkeit von großer Bedeutung. Die griechische Philosophie und die biblischen Textkorpora sind ihrerseits vielfach verbunden. Auch sie können nicht einfach durch die Trennung von Logos und Mythos differenziert werden. Denn nicht nur enthalten zahlreiche griechisch-philosophische Texte mythische Elemente, sondern auch biblische Narrative besitzen eine eigentümliche Logik. Dennoch eignet beiden Sphären eine jeweilige *Besonderheit*, die sich dann auch in deren Wirkungsgeschichte manifestiert. Sodass es doch eine gewisse Richtigkeit damit hat, mit der *griechischen Denkart die Philosophie und die Wissenschaft* Europas beginnen zu lassen und mit der *israelitischen Bibel die jüdische, die christliche und die islamische Religion*.

In meinem Ansatz konzentriere ich mich weitestgehend auf die Entwicklungen in der westlichen oder abendländischen Kultur. Mein Zugriff auf deren Geschichte(n) zeichnet sich dadurch aus, dass *verschiedene Phasen* angenommen werden, die jeweils eigene Akte jenes *gottmenschlichen Dramas* bilden. In diesem Drama gibt es verschiedene Akteure, *personae dramatis*. Sie spielen in dieser Geschichte als Denkende und Schreibende eine aktive Rolle sowie als Bedachte und Beschriebene eine passive. Gemeint sind im Wesentlichen jene großen Gestalten der Denkgeschichte: Parmenides, Platon, Aristoteles, aber auch Origenes, Augustinus, Thomas von Aquin bis hin zu Marx, Nietzsche, Heidegger oder Merleau-Ponty, Foucault oder Derrida. Meist konzentriere ich mich auf diese Hauptfiguren. Gewiss wären auch jene verdrängten und leisen Stimmen, die oft mundtot gemacht wurden, wieder zu Gehör zu bringen. Es wäre auf die Stimmen der Frauen oder der Minderheiten zu hören, die sich durchaus auch in jener über weite Strecken patriarchalen Geschichte immer wieder zu Wort gemeldet haben.[66] Dass dies hier nicht geschieht, mag ein weiteres Manko des vorliegenden Buchs sein. Aber es wäre letztlich eine Aufgabe eigener Art, die Geschichte

66 Siehe exemplarisch Rebecca Buxton, Lisa Whiting (Hg.), Philosophinnen. Von Hypatia bis Angela Davis. Herausragende Frauen der Philosophiegeschichte, Hamburg 2021 und Mary Ellen Waithe (Hg.), A History of Women Philosophers, Volume I: Ancient Women Philosophers, 600 B.C.-500 A.D.; Volume II: Medieval, Renaissance and Enlightenment Women Philosophers, 500–1600; Volume III: Modern Women Philosophers, 1600–1900., Dordrecht 1987-1991; Karen Detlefsen, Lisa Shapiro (Hg.), The Routledge Handbook of Women and Early Modern European Philosophy, London-New York 2023.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der neuzeitlichen Philosophie unter feministischen, queeren und postkoloniale Gesichtspunkten zu reformulieren und dabei zu überprüfen, ob die These vom theologischen Grundzug der Metaphysik sich auch bei marginalisierten Autor:innen bewahrheitet.[67] Trotz dieser hier gemachten Einschränkungen können uns auch die ausgewählten Texte aus der Antike, dem Mittelalter oder der Neuzeit heute Maßgebliches sagen. Ein erster Schritt zur kritischen Sichtung dieser Texte der Geschichte ist die archäologische Sicherung. Das bedeutet, diese alten Gedanken und deren Prinzipien (*archaí*) in ihrer je eigenen Logik freizulegen und zu bergen. Dazu werden hier jene *personae dramatis* befragt, die ihre je eigene Rolle in der Geschichte spielen. Diese Personen sind einerseits konkrete historische Persönlichkeiten mit ihren besonderen Biographien.[68] Andererseits stehen diese Personen abstrakt und exemplarisch für den allgemeinen Zeitgeist einer Epoche, den sie maßgeblich mitgeprägt haben.

Die Epochen der Geschichte bezeichnen gerade auch die Begrenztheit menschlichen Denkens.[69] Immer befinden wir uns in

67 Vgl. dazu Herbert Haslinger, Denkerinnen und Denker des Glaubens. Anstöße von der Antike bis zur Gegenwart, Freiburg 2023; Christine Büchner, Nathalie Giele (Hg.), Theologie von Frauen im Horizont des Genderdiskurses, Ostfildern 2020.

68 Vgl. dazu Anne-Kathrin Fischbach, Sandiger Grund als Fundament des Bauens? Zum geltungstheoretischen Potenzial abduktiver Elemente in Ruhstorfers Konstellationen-Begriff, in: Dies., Tautz (Hgg.), Zeiten wenden?!, 86–113, 104: »Verstanden als *Zeitgeist*, den eine Epoche ausbildet, sind die Prinzipien einerseits natürlich wesentlich bestimmt von den menschlichen Individuen, die in einer Epoche leben und von der Kultur, die diese Individuen schaffen.
Andersherum bilden diese Individuen eben nicht nur ihre eigenen Personalitäten aus, sondern konstituieren durch anerkennende Habitualisierung auch die Personalität des jeweiligen epochalen Prinzips – so lange, bis es, in Ruhstorfers Diktion, als »vollendet« gelten muss, seine Plausibilitäten und dadurch Anerkennung verliert und demzufolge nicht länger habitualisiert, sondern dekonstruiert wird.«

69 Fischbach, Sandiger Grund als Fundament des Bauens?, 105: »Das bedeutet aber, dass die epochalen Personen und die menschlichen Personen sich gegenseitig konstituieren und dadurch intrinsisch miteinander verwoben sind. Und es bedeutet letztlich auch, menschliche Personen als zutiefst und untrennbar eingebunden in epochale Verhältnisse zu begreifen, als topologisch verortet. ›Kein Individuum vermag seine Zeit zu überspringen‹, weil alle Plausibilitäten bzw. Selbstvergewisserungen verwiesen bleiben auf logische Argumentationsketten. Bestimmte Epochen bilden bestimmte Evidenzen aus, können sie aber auch wieder verlieren. Nach dem Evidenzverlust setzt die Suche nach neuer Evidenz

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einem bestimmten Akt des Dramas und eben in keinem Anderen. Das gilt für unseren geschichtlichen Moment genauso wie für jeden anderen. Der je heutige Moment ist relativ *absolut*, weil er uns erlaubt, zurückzublicken auf eine Totalität des Vergangenen und vorauszublicken auf eine Totalität des Kommenden. Dabei trägt die Gegenwart den Schein des unbeschränkten Blicks an sich. Doch ist sie zugleich nur *relativ* absolut, weil jede aktuelle Gegenwart ihrerseits zur Geschichte wird und sich dabei in ihrer unvermeidlichen Beschränktheit und Flüchtigkeit erweist. Nur im Bewusstsein darüber vermeiden wir die Illusion, eine veritable olympische Perspektive zu haben, auch wenn die sich stets ereignende und stets entziehende Gegenwart immer auch einen Aspekt jener *view from nowhere* manifestiert.[70] Die Gegenwart ist jenes Nirgendwo, das zugleich das Überall ist. So können wir einerseits auch niemals anders, als unsere Erkenntnis – und sei es die radikalste Skepsis – als Wahrheit auszugeben. Dies gilt auch noch für die strengste Form der Dekonstruktion, denn auch sie behauptet eine Spur des Verlöschens der Wahrheit, wie es ist, und nicht ist und ist und nicht ist … Zugleich bleibt das Absolute in der Geschichte immer auch verborgen. Die göttliche Entbergung besteht also nicht nur darin zu enthüllen, sondern auch zu verhüllen. *Das Geheimnis ist offenbar.* Was sich allerdings in unserer heutigen geschichtlichen Gegenwart konkret ereignet, ist noch nicht offenbar, wenngleich es sich sukzessiv offenbart. Deutlich ist nur, dass der Akt der Geschichte zu Ende gegangen ist, den man Postmoderne nennt.[71]

Die von mir angestrebte produktive Konstellation zielt nun darauf, *vergangenes Denken für die gegenwärtige Zeitenwende fruchtbar* zu machen. Es werden verschiedene Akte der Geschichte zusammengestellt und aus dieser Zusammenstellung Ressourcen hervorgeführt, die für den Weg in die Zukunft hilfreich sein könnten. Meines

---

aber eben nicht wieder bei null ein, sondern stets auf Grundlage des ›Vollendeten‹ – das Argument als kontinuierlich fortlaufender Schluss bestimmt sich weiter fort. Dies widerspricht allerdings nicht der Einsicht, dass ein Zeitgeist – als symbolisiertes Ereignis – tatsächlich aus der Geschichte hinaus destilliert, theoretisch abgegrenzt und näherungsweise bestimmt werden kann.«

70 Thomas Nagel, Der Blick von Nirgendwo, Frankfurt 1992.

71 Siehe exemplarisch Maurizio Ferraris, Manifest des neuen Realismus, Frankfurt 2014.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erachtens können wir heute von den verschiedene Akten des gottmenschlichen Dramas *lernen, woher wir kommen, wer wir sind und welche Denkwege in die Zukunft begangen werden können*.

Im Hauptteil dieses Buchs wird die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie als dritter Akt des denkgeschichtlichen Dramas anhand signifikanter Autoren exemplarisch rekonstruiert, um ein grundlegendes Element einer umfassenden *produktiven Konstellation* aller Akte – vorbehalten für ein künftiges Projekt – zu bauen. Doch werden wir uns bereits im Schlusskapitel dieses Buchs der Frage widmen, was der Beitrag des neuzeitlichen Denkens für die produktive Konstellation in der gegenwärtigen Zeitenwende sein könnte. Das Wort »pro-duktiv« steht in diesem Fall dafür, dass Neues aus dem Gewesenen hervor-gebracht wird (pro-ducere). Zukunft soll aus der Geschichte hervor-geführt werden und zwar in einem »pro-duktiven«, weil kreativen Sinn. Die Zuwendung zur Geschichte dient also gerade nicht der Restauration, sondern der Innovation. Das Wort »Kon-stellation« ersetzt das in anderem Kontext angebrachte, aber inunserer Gegenwart irritierende und auch irreführende Wort »Synthese«, und meint wie bereits angedeutet eine Zusammen-Stellung von geschichtlichen Momenten zu einer großen Erzählung.[72] Nachdrücklich soll hier betont werden, dass es nicht um die Synthese der Geschichte geht – sonst würden wir auf die Position Hegels zurückfallen –, sondern um eine erst zu bestimmende Zusammenstellung.

Das Bauen der produktiven Konstellation geschieht mit einer bestimmten Methode. Einige Momente dieser Methode seien hier kurz skizziert. Die Akte des theologisch-philosophischen Dramas werden zunächst systematisch unterschieden. Kategorien für diese Unterscheidung werden wir aus der Geschichte selbst aufnehmen – gewissermaßen empirisch. Die Legitimität und Angemessenheit dieser Aufnahme zeigt sich performativ in der Tätigkeit des Unterscheidens selbst. Darauf wird im nächsten Abschnitt der Einleitung eingegangen. Diese Unterscheidung ist notwendig, da nur dann, wenn die Elemente in ihrer Verschiedenheit erkannt sind, eine neue Zusammenstellung erfolgen kann. Nur wenn die Phasen der Geschichte identifiziert sind, können sie kreativ kombiniert werden. Es handelt sich also um eine gewisse Syntheseleistung, die aber keine erneute Dialektik sein kann, wie dies in der Neuzeit der Fall war.

72 Siehe Ruhstorfer, Produktive Konstellation, 354.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vielmehr ist an ein *dialégesthai* zu denken, an ein Gespräch der *personae dramatis* untereinander, das aber auch ein Gespräch der Geschichte mit uns Gegenwärtigen ist.[73] Dadurch ergibt sich eine doppelte Transformation: Die einzelnen Positionen werden durch deren Kombination und Konversation relativiert. Sie werden aber auch durch uns Denkende von heute im Zwiegespräch verwandelt. Denn wir sollten zunächst auf diese Personen hören, wir müssen ihnen aber auch widersprechen, sie kritisieren und so ihre Geschichten weitererzählen, dann kann sich ein symphonisches Gespräch ergeben, das durchaus Dissonanzen und Kakophonien enthalten wird. Gerade deshalb können wir unsere je eigenen Persönlichkeiten in der Begegnung mit fremdem Denken wachsen und transformieren lassen. Entscheidend ist, dass das Verschiedene und auch Getrennte immer wieder zusammenkommt und zusammenfindet. Mir geht es also darum, verschiedene Vernunftgestalten und Denkwege zusammenzubringen. Diese Grundausrichtung wird durch die griechische Präposition *syn*, lateinisch *cum* oder *con* angezeigt. Die Wege – griechisch: *hódoi* – sollen und müssen sich immer wieder kreuzen. In diesem Sinn versteht sich die Arbeit an der produktiven Konstellation der Gegenwart als ein Bauen mit *synodaler oder kommunikativer Vernunft*.

4. Denkformen und -inhalte – eine kurze Geschichte

Damit die Dialektik der Neuzeit in ihrer Besonderheit verstanden werden kann, ist an dieser Stelle wichtig, die Grundstrukturen des bisherigen Gesamtnarrativs in gebotener Kürze vorzustellen. Denn nur so können wir zeigen, was *neu* war an der Neuzeit und warum wir heute nicht mehr in der Neuzeit leben. Die Grundstrukturen der Erzählung ergeben sich *formal* gesehen aus Unterscheidungen bzw. Beziehungen. Kant bietet mit seinen Kategorien dem menschlichen Verstand verschiedene Formen des Unterscheidens, wenn er etwa Affirmation, Negation und Limitation als verschiedene Weisen, die Qualität einer Aussage zu bestimmen, nennt. Diese kann bejahend

73 Siehe dazu Karlheinz Ruhstorfer, Produktive Konstellation. Zur Dia-Lektik von Wissen und Glauben in Europa, in: Fischbach, Tautz (Hgg.), Zeiten wenden?!, 3–33.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sein, verneinend oder eben begrenzend. Der Verstand ist nach alter Überzeugung, das Vermögen, endliche Größen in ein begriffliches Verhältnis zu bringen und so aus diesem Verhältnis Schlussfolgerungen zu ziehen. In Hegels Logik entspricht der unterscheidenden Tätigkeit des Verstandes die Wesenslogik. Die erste wesenslogische Bestimmung ist die Identität. Diese definiert eine Sache in ihrem Sosein, z. B.: Neuzeitliches Denken ist neuzeitlich und eben nicht mittelalterlich. Damit ist bereits die zweite Reflexionsbestimmung ins Spiel gekommen, der Unterschied oder die Differenz. Jede Bestimmung setzt eine Unterscheidung voraus. Es ist eben so und nicht anders. Die dritte Reflexionsform nach Identität und Differenz ist der Grund, der die Einheit des Unterschiedenen bezeichnet. An anderer Stelle spricht Hegel von der Identität von Identität und Nichtidentität. Wir werden auf die Verstandeskategorien und Reflexionsbestimmungen bei Kant und Hegel noch zu sprechen kommen. Hier geht es nur darum, anzudeuten, wie aus der Geschichte selbst gewissermaßen empirisch Bauzeug aufgenommen wird, das sich dann in seiner Nützlichkeit für die Komposition erweisen muss. Entscheidend für die Legitimität der Verwendung von bestimmten Elementen ist architektonisch gesprochen die Statik bzw. musikalisch gedacht der Klang, der sich aus dem Gesamtgefüge ergibt.[74]

Es stellt sich nach dieser formalen oder strukturalen Überlegung die Frage, welche *Inhalte* denn hier aufeinander bezogen werden sollen? Was ist hier identisch oder different? Was wird affirmiert oder negiert? Nach dem bisher Gesagten ist klar, dass es um das Verhältnis von Gott und Mensch, um das Verhältnis der Menschen

74 Vgl. dazu Fischbach, Sandiger Grund als Fundament des Bauens?, 95: »Der Hinweis auf die Narrativität ist dabei eng verbunden mit der *Möglichkeit* – nicht jedoch mit der Notwendigkeit! – die so erzählten Geschichten und die alles verbindende Meta-Geschichte als sinnstiftend zu erfahren, wobei der sinnstiftende Charakter sich letztlich durchaus an gewissen Kriterien – an einer ›Statik des Gebauten‹ – bemessen lassen muss.
Durch die stark metaphorische, vage Redeweise spitzt sich die oben schon eingeführte Frage jedoch eher zu: Wie ist nun die Verfasstheit der »Statik« zu verstehen, die »intellektuelles Wohnen« ermöglicht? Denn der Begriff der Statik dient Ruhstorfer ja als Beschreibung des Verhältnisses der Geschichten zueinander. Für eine weitere Anwendbarkeit der Metapher müsste austariert werden, worin ihr Verbindendes besteht und, darüber hinaus, was diejenigen verbindet, die in diesen je unterschiedlichen Geschichten beheimatet sind – oder sich beheimaten.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zueinander sowie um die Beziehung der Menschen zu Natur und Umwelt, d. h. zur nichtmenschlichen Wirklichkeit geht. Gemäß unserer besonderen Konzentration auf Theologie und Philosophie steht aber immer das Verhältnis der Gottheit zur Menschheit und der Menschheit zur Gottheit im Fokus der Überlegungen. In dieser Gottesbeziehung spielt auch die Frage nach der Bedeutung von Offenbarungsschriften eine besondere Rolle. Woher wissen wir von Gott? Aus seiner Offenbarung oder aus unserer Vernunft? Aus göttlicher Mitteilung oder aus menschlicher Reflexion? Und um die Sache gleich komplexer zu machen: Ist nicht auch jede Mitteilung Gottes eine Reflexion der Menschen, die sich diese Offenbarungsschrift ausdenken?[75] Und ist nicht alles menschliche Denken noch einmal ein Moment in der Schöpfung Gottes? All diese Fragen gilt es zu bedenken.

Um das nun Angedeutete geschichtlich *konkret* zu machen:[76]

1.1 In der *ersten Epoche der Metaphysik* wird Gott als *Substanz* aufgefasst. Das bedeutet, Gott ist als das Sein der Grund von allem. Parmenides eröffnet die Geschichte der Metaphysik mit der Einsicht,

75 Siehe dazu Saskia Wendel, »Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn!« (Mk 15,39). Offenbarung – eine Deutungskategorie des Glaubens, in: Bernhard Nitsche und Matthias Remenyi (Hgg.), Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit, Freiburg u. a. 2022, 89–119.

76 Das Bauen der Geschichte orientiert sich strukturell an den Verstandeskategorien Immanuel Kants. Aber auch die auf Platon zurückgehende Unterscheidung von Idee (Signifikat), Phänomen (Referent) und Chora (Signifikant). Letztere Differenzierung dient dazu, das Zeitalter der Metaphysik (Primat der Idee) in seinen drei Epochen von der nachmetaphysischen Moderne (Primat des Phänomens) und der Postmoderne (Primat der Zeichen) zu unterscheiden. Weitere Strukturem sind die Begriffe Identität und Differenz, sowie die Rede vom Gott über uns, neben uns und in uns. So ist die erste Epoche strukturell geprägt von der Idee (bzw. dem reinen Denken) als Identität des Gottes über uns, die zweite Epoche, durch die Idee bzw. die Differenz (Transzendenz) des den Gott über uns vermittelnden Gottmenschen, der zugleich transzendent und immanent ist, die dritte Epoche wiederum durch den Geist als Idee der Identität von Identität und Differenz des Gottes in uns. Das nachmetaphysische Denken steht in der Moderne unter dem Primat des Referenten und der absoluten Differenz des verschiedenen, will sagen, toten Gottes sowie der bloßen Weltlichkeit des Menschen, und in der Postmoderne unter dem Primat der Zeichen und der Différance des dann auch verschiedenen, weil zerstreuten Menschen. Siehe Ruhstorfer, Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass nur das Sein *ist*. Religiös gesprochen, nur Gott *ist* im eigentlichen Sinn des Wortes. Die alte mythische Definition der Götter als der immerdar Seienden wird in den logischen Begriff des Seins übersetzt. Die Menschen gelten in der griechischen Mythologie als die Sterblichen, weil sie manchmal anwesend und manchmal abwesend sind. Das bezieht sich auf die Lebenszeit, aber auch auf die geistige Anwesenheit. Die Toten wiederum sind die Abwesenden. Platon transponiert diese mythische Differenzierung in Philosophie, indem er die geistige Welt der Ideen von der sinnlichen Welt der Phänomene unterscheidet. Es gibt eben nicht nur das Sein, das sich selbst als Ideenwelt ausdifferenziert, sondern auch das Werden und das Nichtsein. Die Menschen sind Werdende. Sie entstehen, verändern sich und vergehen. Ausgerichtet aber sind sie auf die Ideenwelt als der Welt des Guten, Wahren und Schönen, die die eigentliche Heimat der Menschen ist. Aristoteles bestimmt das Verhältnis von Sein und Werden zur Relation von *Substanz und Akzidens* fort. Gott ist die höchste Substanz, alles hat an ihm Anteil. In diesem Sinn ist alles ein Akzidens Gottes. Diesem epochalen Grundverhältnis von Substanz und Akzidens entspricht das *kategorische Urteil*. Entsprechend ist die Aufgabe der Philosophie und der Theologie im Sinne der ersten Philosophie, zu sagen, *wie es ist*, kategorisch. Dabei wird das Sein ins Denken gebracht, um der flüchtigen Existenz des Menschen einen Halt zu geben und damit eine Identität. Gott ist als die Identität des Denkens mit sich selbst, das Sichselbstdenken des Denkens, der letzte Grund dessen, was ist. Als diese Basis-identität gibt der aristotelische Gott allen sonstigen Unterschieden ihre Bestimmtheit. Den Menschen ist es möglich, sich im Denken zu diesem Gott aufzuschwingen und in der Gegenwart Gottes den lustvollen Grund ihrer eigenen Identität zu finden.

1.2 Parallel zu diesem philosophischen Anfang finden wir den theologischen. Ich verwende im Weiteren diese herkömmliche Unterscheidung, auch wenn es gute Gründe gäbe, das griechische Denken als theo-logisch zu bezeichnen und das israelitische als philo-sophisch im Sinne einer Liebe zum weisheitlichen Text der Weisung (*torah*) für die Menschen. Auch der israelitische Gott ist wie der aristotelische ein *Gott über uns*. Gott wohnt auf einem Berg, wie die griechischen Götter. Hier der Olymp, dort der Sinai oder Horeb. Im Fortgang der Narration wird dieser Stammesgott mehr und mehr zum unaussprechlichen, unbegreifbaren und unbeschreibba-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ren Himmelsgott *Jhwh*. Er ist der Schöpfer der Welt, der Bundesgott Israels und der Befreier aus Gefangenschaft, Leid und schließlich Tod. Die jüdische Religion ist eine Kultur des Unterscheidens. Wie im griechischen Bereich und doch sehr anders wird unterschieden, wie es ist und wie es nicht ist, und mehr noch, wie es zu sein hat und wie es nicht zu sein hat. Der Grundunterschied besteht zwischen Gott und seiner Schöpfung, weshalb sich die Menschen von Gott kein Bildnis machen sollen, seinen Namen nicht aussprechen dürfen, den Tag des Herrn von den anderen Tagen unterscheiden sollen. Bei aller Differenz hat dieser Gott seine Identität darin, bei seinem Volk zu sein. Er offenbart sich als »Ich bin der ich bin« (Ex 3,14). Das kann als leere Identitätsaussage gelesen werden, und meint dann die Verweigerung einer Auskunft darüber, wer Gott in menschlichen Kategorien ist. Es kann aber auch als Verheißung des Beistands aufgefasst werden, die Seinen niemals im Stich zu lassen und sie immer wieder zu befreien.

2. Das Christentum bezieht sich auf diese beiden achsenzeitlichen Vorgaben und verbindet sie in gewisser Weise.[77] Gemeinsam ist der griechischen und der israelitischen Fassung Gottes, dass er als der *Gott über uns* gedacht wird. Die göttliche Substanz und Wesentlichkeit ist von der Akzidentalität und Beiläufigkeit der Menschen zu unterscheiden. Gott ist die höchste Identität vor aller Differenz. Gott wohnt im Himmel und über dem Himmel und er ist der Vater der Menschen. Dies zeigt sich noch im Gebet des Juden Jesus, der ihn als »Unseren Vater in den Himmeln« anspricht (Mk 6,9–13, Lk 11,2–4). Jesus selbst bewegt sich innerhalb der Grenzen des Judentums. Der Wanderprediger und Wunderheiler achtet das jüdische Gesetz, legt es aber auch auf seine Weise aus und sieht sich legitimiert, es zu übertreten (Mk 2,27; Mt 12,8). Er erwartet die Ankunft des Gottesreichs und verbindet diese mit seinem Wirken (Lk 11,20).

77 Siehe dazu Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,479: »Die westliche Konzeption von Glauben und Wissen resultiert aus der Nötigung des Christentums zu einer *doppelten Selbstreflexion*. Auf der einen Seite mussten sich die Theologen des jungen Christentums zur *geschichtlichen Autorität* des Alten Testamentes, also zu einer Vorgängertradition ins Verhältnis setzen; auf der anderen Seite mussten sie sich mit der *sachlichen Autorität* einer überlegenen kosmologischen Theorie, die mit einem fremden, nämlich epistemischen Zugang zum Göttlichen verbunden war, auseinandersetzen«.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Seine Zeitgenoss:innen nehmen ihn vorwiegend als Wundertäter wahr, was sich in den zahlreichen Heilungsgeschichten manifestiert. Die Heilszeit soll eben bereits jetzt sichtbar und spürbar werden. Jesus fordert ein radikales Umdenken (*metánoia*, Mk 1,15) und eine Umwertung aller Werte, wie dies in der Bergpredigt nachzulesen ist (Mt 5–7). Der höchste Wert ist die Liebe zu Gott und zu den Menschen (Mt 12,29–31) und sogar zu den eigenen Feinden (Mt 5,43–48). Nicht schon die Worte und Taten des jüdischen Wanderpredigers Jesus begründen die christliche Epoche der Metaphysik. Der Mensch Jesus ist vielmehr deren notwendige Voraussetzung. Diese gibt gleichwohl den Anstoß für den christlichen Grundgedanken der Menschwerdung Gottes. Nach dem Scheitern Jesu am Kreuz zu Jerusalem kommen seine Anhänger zur Überzeugung, dass er lebt. Er wird im Glauben der Gemeinde schließlich zum *Gott unter uns* oder *neben uns*.[78] Christus wird der inkarnierte Sohn Gottes, die fleischgewordene göttliche Vernunft (Joh 1,1). Damit ist das neue epochale Prinzip erreicht. Diese neue Fassung Gottes ist nicht mehr mit der alten kategorialen Logik der griechischen Philosophie zu fassen. Gott wird nun vollends unbegreifbar, ist er doch nun zugleich im Himmel und auf Erden, zugleich Gott und Mensch, zugleich tot und der Lebende. War das Prinzip des ersten Aktes unseres Dramas die Identität (Gottes) vor aller Differenz (Denken des Denkens, Ich bin der ich bin), so wird nun die *Differenz* maßgebliches Kriterium für das Prinzip. Gott ist radikal transzendent. Die israelitische Vorgabe der Jenseitigkeit Gottes wird in der neuplatonischen Philosophie verschärft und in griechische Vernunftkategorien übersetzt. Gott ist fortan primär der Eine. Doch dieser eine Vater im Himmel bedarf der Vermittlung durch den Sohn. Doch ist die Menschwerdung Gottes noch unbegreifbarer als Gott selbst. Dennoch wird gerade der Gottmensch Jesus zum Mittler zwischen Gott und den Menschen. Das epochal neue Denken, dass dieser neuen Sache angemessen ist, wird Glaube genannt. Glaube ist eine besondere Weise des Denkens, wie Augustinus herausgestellt hat: »Nicht jeder, der

78 Am deutlichsten ist dies im Johannesevangelium (bes. Joh 1,1–17) und im Philipperhymnus (Phil 2,5–11) zu sehen. Es dauert aber bis zu den großen Konzilien von Nikaia (325), Konstantinopel (381) und Chalkedon (451), um diesen Gedanken in eine mehr oder weniger konsistente Sprachregelung zu bringen.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

denkt glaubt, aber jeder, der glaubt, denkt.«[79] Weder Gott noch der Offenbarer können gewusst werden, wohl aber sind sie Sache des Glaubens und damit des Denkens. Die eigentliche Sache des Glaubens ist der Mittler Jesus und seine Geschichte. Der Glaube an Jesus ist die Fortbestimmung des Glaubens Jesu. Jesus selbst verstand unter Glauben ein rückhaltloses Vertrauen auf Gott, doch nun wird dieser Glaube verbunden mit dem Gedanken an Jesu Tod und seine Auferstehung. Der Glaube kann nicht mehr sagen, wie es ist, sondern nur noch *annehmen, was ihm zu denken gegeben ist.* In diesem Sinn bleibt er auf eine Vor*gabe* angewiesen. Das kategorische Urteil der griechischen Philosophie wird von einem *hypothetischen Urteil* der neuen christlichen Philosophie und Theologie abgelöst. Wenn es jemandem gegeben wird zu glauben, dann kann diese Person glauben, wenn nicht, dann nicht. Der Glaube ist ein von Gott verursachtes Wissen. Das rein menschliche Wissen, das in anderer Weise ebenfalls von Gott verursacht ist, unterstellt sich dem Glauben und wird *hypothetisch*: Wenn Glaube, dann Einsicht. Grundlegend wird dafür Jes 7,9 in der Interpretation des Augustinus: »Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht einsehen«.[80] Anselm von Canterbury bringt dieses Verhältnis auf die epochale Formel: *fides quaerens intellectum*.[81] Genau genommen entsteht erst hier im Mittelalter die genau gefasste Differenzierung der beiden Formen der Rationalität: Theologie und Philosophie, Offenbarungswissenschaft und reine Vernunftwissenschaft. Sache der mittelalterlichen Philosophie ist das natürliche Wissen, was der Vernunft von sich aus zugänglich ist. In diesem Sinn rezipiert das Christentum das griechische Denken. Sache der scholastischen Theologie ist das Offenbarungswissen, wie es von der reinen Vernunft – es ist hier das marianische Moment zu bemerken – empfangen und konzipiert wird.[82] Die Philosophie

79 Augustinus, De praedestinatione sanctorum, 2,5 in: Ders., Schriften gegen die Semipelagianer der Lehrer der Gnade. Deutsche Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften, Würzburg 1987, 240–327.

80 Augustinus, De magistro = Der Lehrer. Unter Mitarb. v. Peter Schulthess u. Rudolf Rohrbach eingel., komment. u. hg. v. Therese Fuhrer, Opera: Bd. 11, Paderborn u. a. 2002, 11,37; ders., De libero arbitrio = Der freie Wille. Eingel., übers. u. hg. v. Johannes Brachtendorf, Opera: Bd. 9, Paderborn u. a. 2006, 1,2.

81 Anselm von Canterbury, Proslogion = Anrede. Übers., Anm. u. Nachw. v. Robert Theis, Stuttgart 2005, prooemium.

82 Thomas von Aquin, Summa theologiae, p.1, qu. 1, art. 1f.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wird fortan der Theologie unterstellt, damit wird sie zur Magd der Theologie. Das hypothetische Gefüge hat eine klare Hierarchie. Das Offenbarungswissen ist die Bedingung der Möglichkeit der vernünftigen Gotteserkenntnis. Das Bedingte (Wirkung) wird dem Unbedingten (Ursache) unterstellt. Das Gebende bedingt das Gegebene. Auch die menschliche Vernunft ist gegeben. Zwischen menschlicher und göttlicher Vernunft herrscht die *absolute Differenz*, sodass die epochale Beziehung zwischen beiden nicht mehr diejenige von *Substanz und Akzidens* sein kann, vielmehr bestimmt sich diese Relation zum Verhältnis von *Ursache zur Wirkung* fort. Auch zwischen Ursache und Wirkung besteht die absolute Differenz,[83] die über den Begriff der Analogie eingefangen wird. Das bedeutet, man muss Gott Attribute, die aus dem endlichen Bereich genommen werden, zugleich zusprechen und absprechen. Es gibt eine gewisse Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf, wobei die Unähnlichkeit stets größer ist als die Ähnlichkeit. Allein dieses analoge Wissen ist Gott angemessen. Nicht einmal Ausdrücke wie Ursache und Wirkung können von Gott und Welt im gleichen Sinn ausgesagt werden. Gott bewirkt schlechthin alles, wobei diese Wirkung die Ursächlichkeit der Geschöpfe überhaupt erst begründet. Der Mensch wird in allem, was er (Gutes) denkt, will und tut als Wirkung Gottes begriffen. Menschliche Vernunft und Freiheit werden zu Zweitursachen herabgesetzt, die stets von der Ursächlichkeit Gottes umfangen bleiben, ohne von dieser ausgelöscht zu werden. Diese Verhältnisse führen zu den komplexen Überlegungen zu Gnade und Freiheit sowie Offenbarung und Vernunft. Der Weg in die himmlische Heimat wird so zur unverfügbaren Gabe Gottes, die gleichwohl das Mitwirken der Menschen erfordert. Der Mensch kann sich des Wohlwollens gleichwohl relativ sicher sein, wird doch Gott selbst als Liebe bestimmt. Das Entgegenkommen Gottes in Jesus Christus belegt dies eindrücklich.

3. Die bisherigen Charakterisierungen der epochalen Akte des Denkens müssen in diesem Buch Behauptungen bleiben.[84] Im Unter-

83 Zu diesen Bestimmungen der epochalen Unterschiede siehe auch Karlheinz Ruhstorfer, Trinität und Identität, in: Ders., Befreiung des »Katholischen«. An der Schwelle zu globaler Identität, Freiburg u.a. 2019, 35–113.

84 Meine Forschungen dazu finden sich unter anderem in: Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augusti-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schied dazu soll das, was nun als erste Charakterisierung der neuzeitlichen Vernunftgeschichte gesagt wird, im Hauptteil belegt und ausführlich dargestellt werden. Deshalb möchte ich mich hier auf eine vorläufige und abstrakte Charakterisierung beschränken. Formal betrachtet war die Grundrelation in der ersten Phase der abendländischen Philosophie diejenige zwischen *Substanz und Akzidens* und die entsprechende Urteilsform das *kategorische Urteil*. Inhaltlich wurde Gott als der *Gott über uns* und reine *Identität* gefasst. Gott erschien vornehmlich als *Vater* in den Himmeln – Zeus oder Jhwh. In der zweiten Phase wurde die formale Relation als *Ursache und Wirkung* gefasst. Das Wissen über Gott und den Mittler muss als eine Unterstellung oder *Hypothese* aufgefasst werden. Lediglich ein *hypothetisches*, von Gott selbst bedingtes Wissen ist den Menschen von Gott möglich. Inhaltlich gesehen ist Gott nun der Schöpfer und Erlöser der Welt, wobei die Erlösung, wie schon die Schöpfung durch den Mittler zwischen Gott und Mensch, den Gottmenschen Jesus Christus geschieht. Er ist der *Gott unter uns*. Die epochal maßgebliche Gestalt ist nicht der Vater, wohl aber der *Sohn*. Als inkarnierter Gott bleibt der Sohn wie sein Vater von uns *different*. Die dritte göttliche Person, der Heilige Geist, überbrückt in gewisser Weise diese *Differenz*, indem sie für die Ankunft Gottes *in uns* steht. Heilsrelevant aber bleibt es im zweiten Akt, sakramental und das bedeutet physisch mit Christus in Kontakt zu kommen, v. a. im Wasser der Taufe und in Brot und Wein der Eucharistie. Die Neuzeit nimmt nun aber die dritte göttliche Person, den Geist Gottes, zum epochalen Prinzip. Im Geist verbindet das neuzeitliche Denken diese beiden vorausgehenden epochalen Prinzipien zur *Wechselwirkung oder Gemeinschaft* zwischen Gott und Mensch. Die neue Urteilsform ist das *disjunktive oder dialektische Urteil*. Die dritte Relationskategorie ist der formale Grund für die Rede von der Dialektik der Neuzeit, aber auch der Differenzeinheit von Philosophie und Theologie. Inhaltlich gesehen ist Gott damit nicht nur *über uns*, nicht nur *neben uns*, sondern vor allem *in uns*. *Gott in uns* ist das inhaltliche Prinzip der Epoche. Nicht der Vater, nicht der Sohn, wohl aber der *Geist Gottes in uns* bestimmt, wer wir sind und was wir sein können.

---

nus und Paulus, Paderborn u.a. 2004; Gotteslehre, Paderborn u.a. 2010; Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart, in: Karlheinz Ruhstorfer (Hg.): Gotteslehre, Paderborn u.a. 2014, 263–351.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Gott in uns ist aber der Geist der Freiheit und der Vernunft, und die Freiheit und Vernunft sind das Innerste der Menschen. Dadurch erlangen die Menschen als solche in dieser Epoche die Selbstbestimmung im absoluten Sinn, und die Differenz zwischen Gott und Mensch wird verflüssigt. Es kommt zur *Identität von Identität und Differenz*. Wie der Geist innertrinitarisch die Einheit von Vater und Sohn bezeichnet, so verkörpert der Geist der Neuzeit geschichtlich gesehen die Verbindung der beiden vorangegangenen Epochen. Eine Anwesenheit der menschlichen Vernunft bei Gott wird wie etwa bei Aristoteles wieder möglich. Zugleich aber wird diese Möglichkeit durch den Gottmenschen Christus und dessen Geist vermittelt. Gott selbst will in den Menschen zu sich kommen. Diese Gegenwart Gottes ereignet sich philosophisch betrachtet in der vernünftigen Freiheit schlechthin aller Menschen. Damit aber weitet sich das Christentum, das bereits in seinen Ursprüngen einen universalen Charakter hatte, zur menschheitlichen Religion bzw. zu einem religiösen Selbstverständnis der Menschheit im Allgemeinen. Was diese abstrakt vorgetragenen Bestimmungen sagen wollen, wird im weiteren Verlauf der Untersuchungen konkret und umfassend ausgearbeitet werden.

4. Das Besondere der Neuzeit muss hier aber noch gegen die beiden auf die Neuzeit folgenden Akte des göttlichen Offenbarungsspiels abgegrenzt werden. Die Philosophie des Deutschen Idealismus arbeitet in besonderer Weise dieses Zusichkommen Gottes in der menschlichen Natur heraus. Wenn sich aber die göttliche und die menschliche Natur in einem dialektischen Verhältnis befinden, so kann diese Spannungseinheit leicht einseitig aufgelöst werden. Anthropologisch betrachtet ist das *Göttliche im Menschen* dann nichts anderes als das bloße *Wesen des Menschen*, das durch die Religion in ein Jenseits projiziert wird (Ludwig Feuerbach). Der Mensch ist nicht mehr ein *Gedanke Gottes*, wie dies in allen drei Epochen des theo-logischen Denkens der Metaphysik der Fall war, sondern Gott wird zum *Gedanken des Menschen*. In diesem Sinn kann die nachmetaphysische Moderne, die mit Schopenhauer, Feuerbach, Kierkegaard und anderen beginnt, als anthropo-logisch bezeichnet werden. Theologie muss *Anthropologie* werden. Dies bedeutet, dass der Satz „Philosophie ist Theologie" nun endgültig seine sachliche Richtigkeit verliert – vordergründig betrachtet! Philosophie wird zu einer rein menschlichen Wissenschaft. Vernunft erscheint fortan

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

als ein rein menschliches Vermögen, ebenso wird die unbedingte, und in diesem Sinn göttliche Freiheit zum bedingten Selbstvollzug des bloßen Menschen. Hegel, der in gewisser Weise im Ende der Metaphysik der Neuzeit seinen Ort hat, wird nun zum großen Antipoden des nunmehr aufkommenden *modernen* Selbstverständnisses des Menschen. War Gott bzw. das Verhältnis des Menschen oder der Natur zu Gott das eigentliche Thema aller bisherigen Philosophie, so wird in der Moderne die *Welt* zur eigentlichen Sache des Denkens.

Die basale Einschätzung der Welt ändert sich nun grundstürzend. Wurde die Welt in aller bisherigen Metaphysik in letzter Konsequenz wie bereits in Gen 1,31 immer als *gut* oder sogar *sehr gut* betrachtet, so lautet das neue Welturteil *es ist schlecht* – mit weitreichenden Folgen. An dieser Stelle ist freilich zu bemerken, dass dieses Urteil durchaus berechtigt ist. Dies wird etwa im Denken eines Karl Marx deutlich. Es geht um die entfremdete Lage der Menschen in dieser Welt. Die gesellschaftlichen, genauer die ökonomischen Verhältnisse liegen im Argen. Maßgeblich ist nicht die abstrakte philosophische Interpretation der Welt, sondern deren konkrete und reale Veränderung. Jede Form von Versöhnung der Verhältnisse in einer transzendenten Realität wird zurückgewiesen. Die Versöhnung muss *innerhalb der Geschichte* wirklich werden. Dabei handelt es sich um eine Versöhnung im Ganzen. Die Totalität der bestehenden Verhältnisse soll verändert werden. Bei Karl Marx geschieht dies in der kommunistischen Gesellschaft. Um diese andere Welt bzw. Gesellschaft herbeizuführen, muss die bisherige, bei Marx vom bürgerlichen Kapitalismus geprägte Ordnung der Dinge *negiert* oder *destruiert* werden. Zuvor aber gilt es, die religiöse Verschleierung der üblen Verhältnisse in dieser Welt zu kritisieren. Deshalb beginnt die große Arbeit der Negation oder Destruktion der kapitalistischen Produktionsverhältnisse mit einer radikalen Kritik der Metaphysik und der Religion. Nicht nur die Theologie gilt es zu zerschlagen, sondern auch noch eine Philosophie, die sich mit müßigen Spekulationen befasst. Noch einmal sei behauptet, dass dieses Ende der Metaphysik notwendig ist. Ökonomie, Soziologie und Psychologie sowie die modernen Naturwissenschaften und schließlich die anthropologisierten Geisteswissenschaften beenden jene zweieinhalb Jahrtausende dauernde Differenzeinheit von Theologie und Philosophie. In der Moderne beginnt jene Trennung, von der wir eingangs gesprochen haben. Moderne Philosophie ist nicht mehr Theo-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

logie, sondern Anthropologie in einem weiten Sinn des Worts. Die radikalste Religionskritik findet sich bei Friedrich Nietzsche. Sein Denken ist keine rationale Theorie, sondern die Artikulation eines vorwissenschaftlichen und damit vorvernünftigen Lebens. Generell ist moderne Philosophie nicht mehr Metaphysik, im Sinne einer spekulativen Betrachtung der Wahrheit, sondern philosophischer Historismus, Existenzialismus, Phänomenologie, Wissenschaftstheorie, analytische Philosophie usw. Sie alle sind Produkte des prekären menschlichen Lebens in der Welt.

Es ist vor allem der in unterschiedlichster Weise erfahrene Entzug des versöhnenden Grundes, der bewirkt, dass fortan die Welt und die weltlichen Verhältnisse radikal umgebaut werden. Die Forderung, dass die Lebensverhältnisse der Menschen durch und durch verändert werden müssen, ist ambivalent. Einerseits kann dies nicht positiv genug eingeschätzt werden. Mit der Industrialisierung, der Sozialgesetzgebung, der modernen Medizin, der lebenserleichternden Technik, der verbindenden Kommunikations- und Transportformen, den Bildungsmöglichkeiten für breite Schichten und nicht zuletzt mit der in gewisser Weise anachronistischen Durchsetzung demokratischer Gemeinwesen – als Erbe der Neuzeit – wird das Leben für unzählige Menschen spürbar verbessert. Die Hoffnung auf den Anbruch des Gottesreichs wird säkularisiert als Hoffnung auf ein gutes Leben in dieser Welt. Der Gedanke der Inkarnation Gottes gewinnt hier eine ganz neue, weltliche Bedeutung. Das höchste Gut soll in den konkreten Lebensumständen der Menschen realisiert werden. Andererseits führt die Verlagerung des *summum bonum* in diese Welt zu Krisen und Verwerfungen ungeahnten Ausmaßes, fehlt doch fortan der Bezug auf die himmlische Vollendung des Reichs Gottes. Der Druck auf die immanente Vollkommenheit lässt das scheinbare oder wirkliche Widerwärtige in ganz neuer Bedrohlichkeit erscheinen. Diese Gegnerschaft zur erhofften Blüte des Eigenen wird identifiziert als andere Nation, andere Religion, andere Weltanschauung, andere Kultur. In der Welt gibt es eine klare aus der Evolution hervorgegangene Hierarchie des Lebens. Im Kampf zwischen Kommunismus und Kapitalismus, zwischen Faschismus und Demokratie bzw. Kommunismus, zwischen Fortschritt und Tradition zwischen Nation und Nation, zwischen den entwickelten und den primitiven Völkern und zwischen den »Rassen« entladen sich die ideologischen Spannungen. Die beiden Weltkriege, die radi-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kalen Traditionsabbrüche und damit verbundenen Entfremdungserfahrungen der Menschen, und schließlich die koloniale Ausbeutung ganzer Völkerschaften und der Verbrauch und Verschleiß der Natur durch die industrialisierten Gesellschaften führen in einen bisher unbekannten Abgrund, der in der Schoah seine Bodenlosigkeit zeigt. Die Moderne bleibt also ein zutiefst ambivalentes Gebilde. Auch im metaphysischen Zeitalter etwa der Neuzeit konnten Einsichten und Errungenschaften zur Zerstörung von Menschenleben missbraucht werden. Dies geschah in den Hexenprozessen und den mörderischen Religionskriegen – auch sie sind Phänomene der Neuzeit und nicht des Mittelalters – sowie in den Brutalitäten der Französischen Revolution. Allerdings unterscheiden sich die humanen Katastrophen der Moderne, deren abgründigste ohne Zweifel die systematische Vernichtung von vor allem jüdischen Menschen war, von den entsprechenden Phänomenen der metaphysischen Zeit. Die Destruktion von Menschenleben wird industriell und bürokratisch und die Legitimierungen des Massenmordes werden anthropologisch bzw. biologisch oder medizinisch. Theologische Begründungen der Gewalt verlieren an Bedeutung. Der Gottesgedanke, der selbst im metaphysischen Zeitalter durchaus immer wieder zur Waffe werden konnte, bot selbst noch in der Aufklärungszeit nach den verheerenden Konfessionskriegen moralische Orientierung sowie Gelassenheit und Zuversicht, die es in der Moderne nicht mehr gibt. Einmal mehr wäre hier an die Metaphysik Immanuel Kants zu erinnern. Auch bei ihm bietet der Gottesgedanke einen Ausblick auf eine endgültige Versöhnung in der Transzendenz. Ohne diesen versöhnenden Gedanken kann es auch in der Welt schlicht nicht gut werden, und eine Vollendung der Menschen ist ohne den Glauben und das Wissen um Gott faktisch ausgeschlossen. Exakt diese eschatologische Hoffnung war bei Kant die eigentümliche Sache der Religion. Heißt dies nun, dass die nachmetaphysische Moderne eine atheistische, säkulare und gottesvergessene Zeit ist? Die Antwort auf die Frage hängt von der Perspektive ab, mit der man auf die Verhältnisse schaut.

Hier müssen wir noch einmal zurückblicken auf das Zeitalter der Metaphysik. In ihren drei Epochen *affirmierte* die reine Vernunft das Wissen von Gott, gleich ob dieses wie in der griechischen Metaphysik aus der Reflexion des Denkens und aus empirischen Beobachtungen resultiert oder ob es aus der Offenbarung in Jesus Christus hervorgeht wie in der zweiten Epoche der Metaphysik. Das

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nachmetaphysische Denken *negiert* seine eigene onto-theo-logische Herkunft und versucht, sich fortan von seinem metaphysischen Erbe zu befreien. Martin Heidegger brachte diese Negation der Metaphysik auf den Begriff der *Destruktion*.[85] Dabei versucht der junge Heidegger in »Sein und Zeit« zunächst noch die Metaphysik durch die Negation des Bisherigen neu grundzulegen, um in einer zweiten Phase, die etwa in den Nietzschevorlesungen dokumentiert ist, das Geschäft der Destruktion zu radikalisieren und jede Neugründung der Metaphysik aufzugeben. Schließlich aber lässt er in seinem Spätwerk davon ab, durch aktive Destruktion eine Revolution der Denkungsart hervorzubringen. Vielmehr erwartet er gelassen eine nicht unmögliche Kehre. Er kommt zur Einsicht, dass Metaphysik niemals aktiv überwunden werden kann, ohne sie noch einmal in der Negation zu affirmieren. Auch der Satz, dass ein Wissen um das Absolute nicht möglich ist, setzt noch einmal ein Wissen um das Absolute voraus, und zwar als Nichtexistentes. Nach Heidegger kann lediglich der Gestus der Gelassenheit zu einem Verwinden derjenigen Art des Denkens beitragen, das auch noch bei ihm das Wesen des Menschen verstellt, enteignet und zerstört. Die Technik ist für Heidegger jene Verwesungsgestalt der Metaphysik, die in der Welt zu einer apokalyptischen Vernichtung des Menschenwesens und der Dinge überhaupt führt. Das bedeutet aber, dass auch die nachmetaphysische Moderne noch eine metaphysische Grundierung hat.

Wenn wir nun wieder auf die unserer Geschichtskonstruktion zugrunde liegenden Strukturen achten, dann zeichnet sich die Moderne durch die *Negation* der *onto-theo-logischen* bzw. metaphysischen Denkgeschichte aus. Ohne diese *Negation* hätte auch die Rede vom *nach*metaphysischen Denken keinen Sinn. Nach dem *bejahenden Urteil* (*Affirmation*) der Metaphysik über alles *theo-logische* Wissen kommt nun die zweite Form des Qualitätsurteils ins Spiel, das *verneinende Urteil* oder die *Negation*. Damit wird die *Onto-Theo-Logie* der Geschichte zur *Bio-Anthropo-Logie* der Moderne fortbestimmt. Es geht nicht mehr um das Sein (*ón*) Gottes (*theós*), sondern um das *Leben* (*biós*) des *Menschen* (*anthrṓpos*) in dieser Welt. Der Mensch ist das Zentrum von Wissen und Leben und nicht das göttliche Sein. Dies hat wie gesagt die positive Seite, dass das alltägliche Leben

85 Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 2014, 12.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

des Menschen im *Anthropozän* in bisher nie dagewesener Weise verbessert wird. Zugleich werden im Anthropozän Natur und Mensch einer ungeahnten Verwüstung ausgesetzt.

Die Fokussierung auf den Menschen als das Absolutum kann aber auch als eine ambivalente Konsequenz des Christentums begriffen werden. Theologie wird – so Feuerbach – über die Mitte der Christologie zur Anthropologie. Logos wird Fleisch, Geist Materie, Gott Mensch. Es ist eben kein Zufall, dass im christlichen Abendland und nur dort eine nachmetaphysische Modernität zur Welt kommt. Für das Judentum, den Islam, aber auch die hinduistischen Religionen und Buddhismus sind Säkularisierung, Modernisierung und Anthropologisierung *zunächst* christliche Phänomene, die der eigenen Tradition fremd waren. Doch breiteten sie sich – oftmals begleitet von kolonialer Gewalt – auf nichtchristliche Kulturen aus und ließen damit *multiple Modernen* entstehen.[86] Damit aber kam es auch in anderen Religionen und Kulturen zur Krise der jeweils eigenen Tradition und damit auch zu Säkularisierungsphänomenen, die dann auch auf die erste Moderne des Westens zurückwirkten und sogar Teil derselbe wurden. Auch wenn das ursprünglich westliche Projekt der Moderne gerade keine Konvergenz der verschiedenen Momente globaler Modernität hervorruft, sondern eine Streuung unterschiedlicher Aspekte, die so auch eine Vielfalt unterschiedlicher Modernen ergibt. Wir blicken zurück auf die westlich-christlichen Verhältnisse. Wenn Schwächung der Religion, der Tod Gottes im Denken und Leben und damit die Verweltlichung und Vermenschlichung der Kultur innerlich mit der Inkarnation und schließlich mit dem Tod Gottes in Golgotha zusammenhängen, dann wird es möglich, die Moderne selbst als eine Epoche des Christentums zu deuten, dann wird auch eine *atheistische oder anthropologische Philosophie noch einmal als eine christliche Theologie sub contrario* lesbar. Die mittelalterliche Transzendenz Gottes, die hier auch als *Differenz* bezeichnet wurde, bestimmt sich dann fort zu einer *radi-*

86 Shmuel Eisenstadt, Die Vielfalt der Moderne, Weilerswist 2000, 14. Eisenstadt spricht von der »ersten, der europäischen Moderne«, die zunächst »noch den Bezugspunkt für Prozesse in den verschiedensten Gesellschaften der Welt« bildeten (11), bevor die Weltgesellschaften den ursprünglichen Impuls zu eigene Modernen fortbestimmten.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kalisierten Differenz[87] oder zur *totalen Abwesenheit Gottes*, die aber auch immer nur eine *unheimliche Form seiner:ihrer Anwesenheit ist.*

5. Die Postmoderne hat diese Verhältnisse durchschaut. Der Gestus der Negation konnte die Metaphysik nicht beseitigen. Um dem Dilemma zu entgehen, dass jede Negation immer eine neue Affirmation hervorbringt, hat Jacques Derrida ein Kunstwort geprägt, das genau den Zwischenraum von Verneinung und Bejahung bezeichnet: die *Différance*. Damit ist zunächst ein unendliches Unterscheiden gemeint, das auf den Unterschied im niemals gegenwärtigen Anfang zurückführt. Im Anfang war weder das Dasein Gottes noch das Nichtsein Gottes. Damit wird die Differenz als Differenz prinzipiell. Doch auch die Identität der differenten ursprünglichen Entitäten ist nicht real, vielmehr wird jede Einheit in einer unendlichen Bewegung weiter differenziert, sodass schließlich die Frage nach dem Einen und seiner Identität, nach dem Anfang, nach Gott, nach der Präsenz, nach dem Ganzen dekonstruiert wird. Es gibt keine Identität, keinen Anfang, keine Einheit, keine Präsenz. Und doch ist diese Aussage einseitig, weil nur negativ. Genauer betrachtet, werden die metaphysischen Begriffe *de-limitiert – be-entgrenzt*. Genau diese De-Limitation[88] bedeutet die *Différance*. Doch meint das französische Wort *différer* nicht nur differenzieren, sondern auch aufschieben. *Différance* impliziert den endlosen Aufschub der Anwesenheit des (niemals) Gewesenen und damit die Bewegung des Denkens nach einer Spur, die in die unbestimmte Zukunft führt. Man kann nicht sagen, wie es ist. Aber auch nicht, wie es nicht ist. Vielmehr wird wie im *unendlichen Urteil* Immanuel Kants in einer endlosen Dynamik die zu bestimmende Sache eingekreist, wobei sich die Bestimmung mit jeder weiteren Aussage immer weiter von der zu beschreibenden Sache entfernt. Die Aussage, so ist es nicht, wird noch einmal negiert, ohne zu einer Synthese zu kommen, sondern eben zu einer Spur und einer Spur des Verlöschens der Spur usw. Die begriffene Idee, die den Dingen seit Platon ihren metaphysischen Halt gab, der äußere Referent oder das empirische Phänomen – Ausgangspunkt

87 Es sei hier noch einmal erinnert: 1. Akt: Gott als Identität, 2. Akt: Gott als Differenz, 3. Akt: Gott als Identität von Identität und Differenz, 4. Akt: Gott als radikalisierte Differenz, 5. Akt: Gott als *Différance*.

88 Siehe dazu in diesem Buch die Ausführungen zum unendlichen Urteil bei Kant und Hegel..

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

moderner Erfahrung – werden in ein Spiel der Zeichen gezogen. Das Zeichen entspringt der Differenz von Gedanken und Dingen. Es ist Geist und Fleisch – ein offener Zwischenraum. Derrida spricht mit Platon von *chôra*. An die Stelle der metaphysischen Idee und des modernen Referenten tritt die unendliche Textur der Signifikanten.

Derrida kann dieses Gewebe von Zeichen, das kein Außen mehr kennt, auch die Schrift – *écriture* – nennen. Doch auch für die Wissenschaft von der Schrift bleibt die Metaphysik noch im Verlöschen schlechthin unvermeidlich. Entsprechend bleibt die »Grammatologie« – so eine Bezeichnung Derridas für die Wissenschaft von der Schrift – »noch an die Metapher, die Metaphysik und die Theologie gefesselt«.[89] Jenseits der Möglichkeit, jemals die Einheit ihres Vorhabens und ihres Gegenstandes zu definieren und ihre Methode jemals diskursiv zu erfassen, spricht Derrida von der Geschlossenheit (*clôture*) der Metaphysik, die wir gerade erst erahnen können. »Wir sagen nicht Ende (*fin*)«.[90] In dieser Bewegung der De-Limitation jenseits von Affirmation und Negation nähert sich Derrida einer negativen Theologie an, die er aber nicht als Analogie oder Synthese von Bejahung und Verneinung sieht, sondern eben als den »Text, die Schrift, die Spur, die *différance*, das Hymen, das Supplement, das Pharmakon, das Parergon und so weiter.«[91] Diese nichtsynonymen Supplemente der Sache, des Präsenten und schließlich auch Gottes wollen nicht nichts sagen, aber auch nicht einfach sagen, wie es ist. Die metaphysische Gottesfrage und mehr noch die Andacht an das ganz Andere bleibt als Zitat *fragwürdig*. Und so stellt Derrida im Zenit der Postmoderne die Fragen:

> »Wenn es eine rein reine Erfahrung des Gebets gäbe, bräuchte man dann noch die Religion und die Theologien, die affirmativen oder die negativen? Bräuchte man dann noch ein Supplement für das Gebet? Aber wenn es kein Supplement gäbe, wenn das Zitat nicht das Gebet falten/beugen würde (*pliait*), wenn das Gebet nicht faltete/beugte (*pliait*), sich nicht der Schrift gemäß faltete/der Schrift gemäß beugte/in die Schrift schickte (*se pliait*), eine Theologie, wäre sie möglich? Eine Theologie, wäre sie möglich?«[92]

89 Derrida, Grammatologie, 13.
90 Derrida, Grammatologie, 14.
91 Jacques Derrida, Wie nicht sprechen. Verneinungen, Wien 1989, 11.
92 Derrida, Wie nicht sprechen, 110.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es erscheint also in der Postmoderne eine radikale Offenheit auf das Andere, die Anderen, das ganz Andere, das nur noch mit theologischen Termini fassbar und doch nicht fassbar ist. Warum? Die moderne Anthropologie lebte aus der Erfahrung, dass der Mensch in seinem Wesen durch andere Menschen enteignet wurde. Diese Enteignung mag sich auf die Produktivkraft des Menschen (Marx), die Selbstbehauptung des individuellen Willens zum Leben und zur Macht (Nietzsche), die Ausrichtung auf das dem Menschen wesentliche Sein (Heidegger) beziehen. In der politischen Konkretion führte die Bewegung der Negation des Negativen zum Versuch, alles das, was den Entzug, die Enteignung, die Eigentlichkeit wirklich oder vermeintlich negiert, zur kollektiven Vernichtung dieser identifizierten und denunzierten Anderen. Dies mochten die kapitalistischen Bürger:innen sein, die christlichen Glaubenden oder die Jüdinnen und Juden. Das einmal identifizierten Negative wird auf einen Punkt konzentriert und nihiliert. Der abgründige Tiefpunkt dieser Verhältnisse ist wie bereits mehrfach erwähnt: die Shoah. Schon Emmanuel Levinas machte für diese Katastrophe des Abendlands die Metaphysik verantwortlich, die unterscheidet, zwischen *wie es zu sein hat* und *wie es nicht zu sein hat*. Allein diese Identifikation des Positiven oder des Negativen gilt schon rein formal betrachtet als zerstörerisch. Um genau diese Logik der Negation nicht auf einer höheren Ebene zu wiederholen, kommt die Postmoderne zu einer Kultur des radikalen Differenzierens und Pluralisierens. Derrida findet für diese ganz andere Form des Umgangs mit der Metaphysik in Anlehnung an Heidegger den Begriff der *Dekonstruktion*, die eben nicht mehr negiert und destruiert, sondern zwischen Affirmation und Negation als De-Limitation oszilliert.

Diesem Prozess der Limitation fällt im Herzen der Postmoderne auch der Begriff des *Menschen* zum Opfer, womit das Zeitalter der Bio-Anthropo-Logie, das auf die Onto-Theo-Logie folgte, endet. Michel Foucault war sich sicher, dass der Mensch, der als ›Mörder Gottes‹ überhaupt erst im frühen 19. Jahrhundert, also im Beginn der nachmetaphysischen Moderne die Bühne der Weltgeschichte betrat, Gott nicht lange überleben würde.[93] Doch wie mit dem Auftreten des Menschen bzw. der nachmetaphysischen Anthropologie an den Grenzen der Metaphysik die »Grundlage des klassischen Denkens«

93 Michel Foucault, Die Archäologie des Wissens, Frankfurt 1974, 301.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich auflöse, so, könne man wetten, würde an den Grenzen der Moderne sich der Mensch als Mitte des Denkens und Lebens auflösen wie »an der Grenze des Meeres ein Gesicht aus Sand«[94]. Damit verlieren normierende Konzeptionen des modernen Menschen ihre universale Verbindlichkeit. Doch führt gerade dies paradoxerweise zu einer neuen Kultur des Respekts vor dem Anderen, Abweichenden, Diversen. So entstehen im Anschluss an Foucault hochethische Philosophien, die die Menschen in ihrer unübersehbaren Pluralität, besonders aber die Marginalisierten achten. Zu erwähnen wäre hier der Postkolonialismus eines Edward Said[95] oder Achille Mbembe[96], die gendersensible Philosophie von Judith Butler[97] oder die Philosophie der Subalternen in der Weltöffentlichkeit von Gayatri Chakravorty Spivak.[98]

Zwar könnte es einerseits scheinen, dass sich die Philosophie nach dem Tod Gottes und des Menschen, nach dem Übergang von der Negation der Metaphysik zur Dekonstruktion und von der modernen Differenz zur postmodernen *Différance* von ihren christlichen Ursprüngen entfernt hat. Doch gerade diese ethischen Entwicklungen kommen andererseits den christlichen Werten der Nächstenliebe überraschend nah. In der Tat kann die Dynamik der Postmoderne nicht nur als eine Entzugsgeschichte, sondern auch als eine *Entfaltungsgeschichte* verstanden werden. Doch auch nicht als eine simple organische Entwicklung, sondern als das bereits erwähnte Spiel des göttlichen Strip-tease. Unerwartetes offenbart sich, Offenbares wird verhüllt. Jean-Luc Nancy[99] und Gianni Vattimo[100] behaupten gerade die widerspenstige Christlichkeit der Dekonstruktion und des schwachen Denkens der Postmoderne. So könnte man

94 Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt 1971, 462. Hier eine leicht modifizierte Übersetzung aus dem französischen Original: Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris 1966, 398.

95 Edward Said, Orientalismus, Frankfurt 1981.

96 Achille Mbembe, Kritik der schwarzen Vernunft, Frankfurt 2014.

97 Judith Butler, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt 1991.

98 Gayatri Chakravorty Spivak, Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation, Berlin-Wien 2008.

99 Jean-Luc Nancy, Dekonstruktion des Christentums, Zürich-Berlin 2008.

100 Gianni Vattimo, Glauben – Philosophieren, Stuttgart 1997.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch das Programm Foucaults, die »Irren«[101], den »Kranken«[102] und den »Gefangenen«[103] zur Sache der Philosophie zu machen, für eine philosophische Interpretation der großen Gerichtsrede im Matthäusevangelium halten, geht es doch in gewisser Weise auch Foucault, Butler und Spivak darum, den Geringsten gerecht zu werden: »Ich bin ein Fremder gewesen und ihr habt mich nicht aufgenommen. Ich bin nackt gewesen und ihr habt mich nicht gekleidet. Ich bin krank und im Gefängnis gewesen und ihr habt mich nicht besucht« (Mt 26,35f.). Damit könnte auch die postmoderne *Philosophie Theologie* in einem völlig neuen, erst noch zu bestimmenden Sinn des Wortes sein. Die metaphysische Phase in ihrer mittelalterlichen und neuzeitlichen Epoche können dann als *Affirmation* oder *Konstruktion* des Christlichen gedacht werden, die nachmetaphysische Moderne als *Negation* oder *Destruktion* und die Postmoderne als *Limitation* oder *Dekonstruktion*. Doch auch die Destruktion und Dekonstruktion bleiben Aspekte göttlicher Offenbarung. Wie sich Gott in Bethlehem und Jerusalem in die Hände der Menschen ausgeliefert hat, so hat er:sie sich auch in Metaphysik, Moderne und Postmoderne den Gedanken der Menschen selbst mitgeteilt.[104] Allerdings war diese Mitteilung zuletzt durch das negative und de-limitative Moment bestimmt, das sich im Ende der Postmoderne erschöpft hat. Genau deshalb gewinnt ein neuer Blick auf die Affirmation oder Konstruktion des metaphysischen Offenbarungswissens Gottes an Bedeutung. Dieser neuen Perspektive dient das vorliegende Buch.

5. Thesen und Vorblick

An dieser Stelle sollen die zentralen Thesen dieses Buchs formuliert werden, um den Leser:innen einen Leitfaden durch die folgenden weitläufigen Gedankengänge an die Hand zu geben:

101 Michel Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt 1969.

102 Michel Foucault, Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks, München 1973.

103 Michel Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt 1976.

104 Vgl. dazu Elia D. Carbognani, Anne-Kathrin Fischbach, Stephan Tautz, Einleitung, in: Fischbach, Tautz (Hgg.), Zeiten wenden?!, XXVI.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1. Wir befinden uns in einer Zeitenwende.
2. Das nachmetaphysische Paradigma hat sich erschöpft.
3. Ein neuer Blick auf die Metaphysik wird notwendig.
4. Metaphysik war Theologie und Philosophie.
5. In der letzten Epoche der Metaphysik befanden sich Theologie und Philosophie in einer dialektischen Beziehung.
6. Die Dialektik der Neuzeit gründete in der Wechselwirkung von Gott und Mensch.
7. Diese Wechselwirkung oder Gemeinschaft hatte in Jesus Christus ihren Grundgedanken.
8. Dieser Grundgedanke war im Geist der Vernunft und Freiheit gegenwärtig.
9. Vernunft und Freiheit waren im neuzeitlichen Verständnis Erscheinungen Gottes in uns.
10. Gott in uns realisierte sich in Menschenrecht, Menschenwürde und Demokratie sowie in der physischen Natur.
11. Es bedarf in der aktuellen Zeitenwende des Geistes der Neuzeit, um Religion in Europa neu zu denken, das demokratische Gemeinwesen zu erneuern sowie die Natur zu erhalten.
12. Die Dialektik der Neuzeit ist ein wesentliches Moment in der produktiven Konstellation der Gegenwart.

Bevor diese produktive Konstellation in der aktuellen Zeitenwende im Schluss dieses Buchs skizziert wird, soll im Hauptteil die Dialektik der Neuzeit ausführlich entfaltet werden. In einem recht kurzen ersten Teil wird die Geburt der Neuzeit aus dem Geist des Mittelalters dargestellt. Dabei zeigt sich, dass die Neuzeit als die Epoche des Gottes in uns bereits im späten Mittelalter ihren Anfang nimmt. In der Mystik eines Meister Eckhart wird klar, dass das Jesusgeschehen sich in der Geschichte jedes Gläubigen vollzieht. Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham lassen Gott durch seine absolute Freiheit gekennzeichnet sein, wodurch eine neue Ordnung der Dinge entsteht. Und Martin Luther wird mit der christlichen Freiheit eine neue Gottunmittelbarkeit mit weitreichenden politischen Konsequenzen fordern. Dabei löst er die Philosophie aus ihrer Bindung an die Theologie. Die derart entbundene Philosophie, deren vornehmliche Aufgabe nicht mehr der Dienst an der Theologie ist, wird sich ihr eigenes Prinzip suchen, und es zunächst im Subjekt finden.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mit der subjektphilosophischen Revolution des René Descartes beginnt das zweite Kapitel der Geschichte der Neuzeit. Darin erhält die Philosophie ihr inneres Prinzip, das gleichwohl auf Gott bezogen bleibt. Der Gott des Rationalismus wird beim jüdischen Philosophen Baruch de Spinoza als die absolute Substanz oder das All-Eine vorgestellt, bemerkenswerterweise geschieht dies in der »Ethik«, die den Menschen einen tätigen Weg in die Einheit mit Gott weisen will. Spinoza findet für diesen Weg auch eine neue Regel der Interpretation der Offenbarungsschriften. Dabei schreibt er Jesus eine herausragende Bedeutung zu. Deutlicher noch als der jüdische Denker wird der Protestant Leibniz die Wechselwirkung zwischen dem Einen und Allem herausarbeiten und zu einer Synthese von Glauben und Wissen finden. Die zentrale Rolle der Freiheit sowohl des Menschen als auch Gottes führt nicht nur zu einer neuen Gnadenlehre, sondern auch zu einer neuen Schriftlehre. Doch vor allem der Gedanke, dass Alles Eines ist und Alles gut ist, drängt Leibniz dazu, Gottes Güte vor dem Forum der Vernunft zu rechtfertigen. Dies geschieht in der »Theodizee«, die nichts anderes als eine vernünftige Theo-Logie sein will. Die Verwerfungen des 30jährigen Kriegs zwischen Protestantismus und Katholizismus in Europa fordern eine neue, nicht mehr primär konfessionelle, wohl aber durchweg vernünftige Theologie. Das zweite und das dritte Kapitel unserer Erzählung neuzeitlichen Denkens haben eine mittlere Tiefenschärfe und die einzelnen Positionen werden bereits genauer betrachtet als im ersten Kapitel über die Geburt der Neuzeit.

Das dritte Kapitel steht ebenfalls auf den Fundamenten cartesianischer Subjektphilosophie, doch lässt er die Erkenntnis nicht mehr mit den Ideen beginnen, sondern mit den Phänomenen der Erfahrung. Exemplarisch werden die beiden britischen Empiristen John Locke und David Hume in ihrem Verhältnis zur Religion vorgestellt. Auch John Locke ist wie Descartes von den religiösen Gewaltausbrüchen seiner Zeit affiziert. Ihm geht es nun um die empiristische Einhegung eines Glaubens, der zum Fanatismus neigt. Toleranz wird dabei zum Kennzeichen wahrer Kirchlichkeit. Das Individuum erfreut sich religiöser Freiheit. Diese Freiheit macht sich nicht nur in einer vernünftigen Schriftauslegung geltend, sondern auch im politischen Bereich. So steht Locke am Anfang des demokratischen Selbstverständnisses der Neuzeit, werden doch seinen Gedanken maßgeblich für die amerikanische Verfassung. Der Schot-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

te David Hume radikalisiert den Empirismus, indem er nicht nur den Rationalismus cartesianischer Prägung kritisiert, sondern auch die christliche Religion als solche. Seine negative Haltung gegenüber der rationalistischen Metaphysik trägt allerdings dazu bei, die transzendentale Metaphysik Immanuel Kants auf den Weg zu bringen. Allerdings entzieht vor allem der empiristische Zweig der Aufklärung mit seiner Religionskritik auch der Religion eine vernünftige Fundierung und Rahmung.

In einer dialektischen Gegenbewegung nimmt Immanuel Kant einerseits den Impuls von Hume auf, verbindet diesen aber mit dem Gefühl der absoluten Freiheit, das er von Jean Jacques Rousseau übernimmt, und restituiert eine vernünftige Rahmentheorie für christliches Offenbarungswissen. Im vierten Kapitel unserer Geschichte, die von der Transzendentalphilosophie und vom Idealismus handelt, soll vor allem gezeigt werden, dass und wie Kant, Fichte und Hegel fest auf dem Boden christlicher Offenbarung stehen und diese zu deuten versuchen. In nunmehr ausführlicheren Untersuchungen soll diese christliche Inspiration der Philosophie herausgearbeitet werden. Kant steht in einem dialektischen Verhältnis zu Martin Luthers Rechtfertigungslehre, wenn er die paulinische Intuition, dass der Mensch nicht durch die Werke des Gesetzes gerecht wird, sondern durch den Glauben an Jesus Christus, in eine radikale Gesinnungsethik übersetzt. Nicht das gute, pflichtgemäße Handeln rechtfertigt den Menschen, sondern die moralische Gesinnung, will sagen, das Handeln aus Pflicht. Von diesem moralischen Grundgedanken ist seine Theorie der reinen Vernunft, seine Lehre von der praktischen Vernunft und seine Auseinandersetzung mit der Urteilskraft bestimmt. Die Religionsschrift, die die menschliche Hoffnung zu ihrer Sache hat, betrachtet Jesus Christus als die personifizierte Idee des guten Prinzips und damit als den inkarnierten kategorischen Imperativ. Gerade in der Religionsschrift, die hier als letzte Vertiefung seines Systems aufgewiesen werden soll, geht er an die Grenzen der bloßen Vernunft. Dabei kommt es zu methodisch kontrolliertem, systematisch legitimiertem Grenzübertritt in das Geheimnis Gottes.

Johann Gottlieb Fichte schließt mit seiner Kritik aller Offenbarung unmittelbar an Kant an. In Sachen Offenbarung berühren sich beide Philosophen. Fichte, ein gelernter Theologe, entwickelt mit seiner »Wissenschaftslehre« eine Methode, Alles aus Einem

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

abzuleiten. In seiner frühen Phase nennt er dieses Eine in cartesianischer und kantischer Tradition Ich. Das absolute oder auch das transzendentale Subjekt meint zugleich ein Allgemeines, das sich in jedem Menschen verwirklicht. Das Ich ist damit eine Fassung des epochalen Prinzips *Gott in uns*. Das wird beim späten Fichte noch deutlicher, wenn er sein Prinzip nun als das dem Ich vorgängige Absolute bezeichnet. Die dialektische Differenzeinheit des vorreflexiven Einen mit der ersten Differenz und schließlich mit allem Differenten entnimmt Fichte dem Johannesprolog. Wie Kant Paulus verpflichtet ist, so Fichte dem Johannesevangelium, wobei ihn weniger die Geschichte Jesu als die Spekulation des Prologs inspiriert. Der Gott ist das Eine oder das Sein, der Logos das erste Viele oder der Begriff. Gerade in seiner späten Religionsschrift wird deutlich, dass seine Philosophie zugleich christliche Theologie ist. Sie erklärt den Hervorgang des Vielen aus dem Einen, und vor allem weist sie den Weg zurück in die himmlische Heimat im Hier und Jetzt.

Besonders ausführlich widmet sich dieses Buch dem System Georg Wilhelm Friedrich Hegels. Auch Hegel ist von seiner Ausbildung her Theologe. Er ist aber auch Kantianer, begeisterter Leser Fichtes und seines Studienkollegen Schelling. Steil formuliert versteht Hegel sein System als eine geschichtliche Entfaltung des Absoluten. Diese hat ihr Urbild im Leben Jesu, wie es vor allem in den synoptischen Evangelien vorgestellt, aber auch von johanneisch motivierten Spekulationen begleitet wird. Hegels Philosophie ist nicht mehr nur eine Übersetzung des rechtfertigenden Glaubens des Paulus in Gesinnung wie bei Kant oder der johanneischen Differenzeinheit von *theós* und *lógos* in spekulative Philosophie wie bei Fichte, vielmehr werden die Geschichte der Welt, die Geschichte der Menschen und die Geschichte des Individuums selbst zur Geschichte Gottes. Zunächst widmet sich das Hegelkapitel den theologischen Anfängen des Denkers, die sich intensiv mit dem Leben des Individuums Jesus befassen, dann kommt das Werden des Geistes als der *Gott in uns* in der »Phänomenologie des Geistes« in den Blick, um schließlich das Berliner System der »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« zu untersuchen. Allein schon die Fülle des Materials drängt zu einer ausführlicheren Darstellung. Dass Hegel nun ausführlicher dargestellt wird, mag auch durch seine geschichtliche Position legitimiert werden, steht er doch nicht nur am Ende der Dialektik der Neuzeit, sondern auch am Ende der Geschichte der

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Metaphysik.[105] Er wird zur Negativfolie für alles nachmetaphysische Denken bis heute. Doch gerade in seinem Denken kulminiert diejenige Philosophie, die eine Affirmation und Rekonstruktion christlichen Offenbarungswissen leistet und in diesem Sinn nichts anderes ist als Theologie.

105 Hier ist noch einmal an Schelling zu denken, der nicht nur Hegel, sondern das metaphysische Zeitalter als solches überlebte. Dass er hier nicht zur Sprache kommt, ist rein der Kontingenz der Entstehung dieses Buchs geschuldet. Zu Schelling siehe u.a. Loock, Reinhard, Schwebende Einbildungskraft. Konzeptionen theoretischer Freiheit in der Philosophie Kants, Fichtes und Schellings, Würzburg 2007; Kurt Appel, Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling, Paderborn u.a. 2008; auch Jan Kerkmann, Die Zeit des Willens und das Ende der Metaphysik. Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche und Schelling, Berlin-Boston, 2020; Thomas Frisch, Freiheit vom Absoluten. Schellings systematische Lösung des Freiheitsproblems, Tübingen 2023.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hauptteil

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erstes Kapitel.
Die Geburt der Neuzeit aus dem Geist des Mittelalters

1. Meister Eckhart (ca. 1260–1338): Der vernünftige Gott in uns[106]

Vordergründig betrachtet ist der Dominikanermönch und Mystiker Meister Eckhart ganz in die Glaubens- und Wissensstrukturen des späten Mittelalters eingebunden. Er absolvierte die damals übliche Ausbildung, zu der auch das eingängige Studium des Aristoteles gehörte. Eckhart lehrte in Paris, wo er die Sentenzen des Petrus Lombardus kommentierte. Dieses Werk war eine Zusammenfassung spätantiker und mittelalterlicher Lehrbestände. Der Dominikaner wirkte in Erfurt, Straßburg und Köln, das damals eines der Zentren philosophischer und theologischer Gelehrsamkeit war. In Köln, wo er nicht zuletzt mit der Aufgabe des Predigens betraut war, wurde ihm 1325 überraschend der Vorwurf der Häresie gemacht. Eckhart verteidigte sich, widerrief vorsichtshalber ganz allgemein mögliche Irrtümer und appellierte an den Papst, der damals in Avignon residierte. Der Angeklagte reiste nach Südfrankreich, um sich auch dort gegen die Anschuldigungen zur Wehr zu setzen. Allerdings starb er im Jahre 1328 noch bevor das Verfahren zu einem endgültigen Abschluss kommen konnte. Etwa ein Jahr nach seinem Tod verurteilt der Papst in der Bulle »In agro Dominico« achtundzwanzig seiner aus dem Kontext gerissenen Sätze. In diesem persönlichen Schicksal eines mittelalterlichen Theologen deutet sich bereits als

106 Als einführende Literatur siehe: Kurt Flasch, Meister Eckhart. Philosoph des Christentums, München 2010; Norbert Winkler, Meister Eckhart zur Einführung, Hamburg 2011; Kurt Ruh, Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker, München 1989. Siehe auch Christine Büchner, Gottes Kreatur – »ein reines Nichts«? Einheit Gottes als Ermöglichung von Geschöpflichkeit und Personalität im Werk Meister Eckharts, Innsbruck 2005.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tieferer Konflikt ein epochaler Umbruch an. Meister Eckhart kann als einer der ersten Denker gelten, bei denen sich das neuzeitliche Prinzip in einer beachtlichen Radikalität finden lässt.

Von Eckhart sind nicht nur komplexe theologische Abhandlungen in lateinischer Sprache überliefert, sondern bezeichnenderweise auch Texte in der Volkssprache. Bereits darin zeigt sich ein neuartiges Anliegen, über die Gelehrtenkreise hinaus auch vom einfachen Volk verstanden zu werden und die Glaubenden zu eigenständigem religiösem Denken anzuhalten. Neben den »Reden der Unterweisungen« und dem »Buch der göttlichen Tröstung« sind es vor allem Predigten, durch die Eckhart wirkte. Das lateinische Werk wird vom unvollendeten »Opus tripartitum« dominiert. Dies sollte eine systematische Entfaltung seiner Lehre bieten, zu der auch umfangreiche Schriftkommentare gehören. Im Zentrum der Lehre stehen – gewissermaßen in der Tradition des Augustinus – Gott und Seele. Doch zeichnet sich bereits in seiner ersten Pariser »Quaestio« bezogen auf den Gottesgedanken eine folgenreiche Wendung ab. Bis dahin galt Gott als das höchste Seiende, dem es zukomme einzusehen. Gott war das reine Sein, das darüber hinaus auch als reiner Geist aufzufassen war. Eckhart dreht die Verhältnisse um. Gott ist primär die höchste Einsicht, dem es, eben weil er einsieht, auch zukommt zu *sein*.[107] Aus dem Denken folgt das Sein. Diese Folge erinnert entfernt an Descartes. *Cogitat, ergo est.* Gott denkt, also *ist* er:sie. Dem Denken bzw. der Vernunft wird eine neue Rolle zugesprochen, indem sich selbst das Dasein Gottes der Vernunft verdankt.[108] Die Einsicht (*intellectus*) und das Einsehen (*intellegere*) stellen den höchsten Grad der Vollkommenheit dar, noch vor allem Sein (LW 5,43).

Meines Erachtens ereignet sich hier ein folgenreicher Rückgriff auf den aristotelischen Gottesbegriff. Dies sei kurz erläutert. Die neuplatonische oder auch neuaristotelische Einsicht, die das patristisch-scholastische Denken prägt, bestand gerade darin, Gott über der menschlichen Vernunft und sogar noch über der göttlichen Vernunft anzusiedeln. Nur das unaussprechliche Eine geht bei Plo-

107 Meister Eckhart, Die lateinischen Werke (LW). Hg. u. übers. von Albert Zimmermann, 6. Bde., Stuttgart 2022, Bd. 5, 40: »Drittens zeige ich, dass ich nicht mehr der Meinung bin, dass Gott erkennt, weil er ist, sondern, weil er erkennt, deshalb ist er, in der Weise, dass Gott Intellekt und Erkennen ist, und das Erkennen selbst die Grundlage des Seins ist.«

108 Vgl. Kurt Flasch, Philosophisches Denken im Mittelalter, Stuttgart 2000, 467.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

tin auch noch der Einsicht (*nous*) voraus. Der Rückweg in diese himmlische Heimat führt den Menschen ausgehend von seiner Individualseele zur allgemeinen Weltsseele (*psychê*) und zur Vernunft (*nous*), um zum vorreflexiven Einen zu gelangen. Der christliche Neuplatonismus eines Augustinus teilt nun den plotinischen *nous* auf in das göttliche *verbum* und die *ratio humana*. Ein unmittelbarer Aufstieg ist nicht mehr möglich. Stattdessen wird für die Heimkehr des Menschen zu Gott allein das Entgegenkommen Gottes in Jesus Christus entscheidend. In ihm wird das mit Gott dem Vater nun als wesensgleich eingestufte göttliche *verbum* (*lógos*) Fleisch und Mensch. Die menschliche Vernunft bleibt als geschaffene der göttlichen radikal untergeordnet. Sie ist den Bedingungen von Raum und Zeit und damit der menschlichen Leiblichkeit unterworfen, was durch den Sündenfall noch einmal verschärft wird. Die ihrerseits rein statische göttliche Geistigkeit bleibt für unseren beweglichen Geist in letzter Konsequenz unzugänglich. Gott ist deshalb über jede Einsicht radikal transzendent.

Eckhart hebt nun mit Rückgriff auf Aristoteles die Geistigkeit des letzten Grundes selbst in einer Weise hervor, die erneut einen unmittelbaren Weg aufzeigt zwischen unserem Geist und dem Geist Gottes. Es finden sich bei Meister Echart also erste Spuren einer Gemeinschaft von göttlicher und menschlicher Geistigkeit, während die absolute Differenz zwischen göttlicher Ursache und menschliche Wirkung relativiert wird. Der Philosophiehistoriker Kurt Flasch sieht hier bereits eine neuzeitliche »Dynamisierung des Gottesbegriffs«, weil Gott selbst als von allem Sein, allem Seienden und aller Natur unterschiedenes Denken der absoluten Subjektstellung der neuzeitlichen Vernunft Vorschub leiste.[109] Anders gewendet wird der alte Gedanke des Heiligen Geistes als des Gottes in uns radikalisiert und systembildend in den Vordergrund gerückt, sodass eine neuartige Beziehung von menschlicher Geistigkeit und göttlichem Geist entsteht. Gemäß der klassischen Analogielehre des Mittelalters bestand auch bezogen auf die Vernünftigkeit Gottes und des Menschen eine größere Differenz als eine Ähnlichkeit. Allein der Begriff der Vernunft besagte bei Gott und beim Menschen Differentes nur analog Fassbares. Eckhart substituiert genau diese analoge Rede von Gott durch eine *univoke*. Zwar ist Gottes Vernunft absolut und unse-

109 Flasch, Philosophisches Denken, 468.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

re relativ, doch das unendliche Absolute und das endliche Relative unterscheiden sich vor allem *quantitativ* und nicht mehr qualitativ. Während der Dominikaner Eckhart im Paris des Jahres 1302 die göttliche und die menschliche Vernunft sowie deren Relation zueinander neu bestimmt, leistet der Franziskaner Johannes Duns Scotus im selben Jahr ebenfalls in Paris vergleichbares bezogen auf den Willen bzw. die Macht und mithin auf die göttliche Freiheit. Die *potentia absoluta* erscheint in neuer Weise, und zwar mit Blick auf das einzelne Individuum. Wir kommen darauf zurück.

Wichtig bleibt hier noch zu bemerken, dass sich in den theologischen Verschiebungen auch gesellschaftliche Umwälzungen spiegeln. Der absolute Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf war auch Grund und Begründung für alle weiteren Unterscheidungen in der Welt und deren Gefüge. Die Bedeutung des *ordo*, also des Gesamtgefüges natürlicher und sozialer Differenzen tritt nun zurück und im Einzelnen und dessen Vernunft und Freiheit beginnt sich Gott in neuer Unmittelbarkeit zu manifestieren. Nicht zuletzt deshalb zeigt sich eine neue »frühbürgerliche Wertschätzung der intellektuellen Tätigkeit vor dem bäuerlichen Primat des festen Grundbesitzes und ebenso eine neuartige Fassung der Freiheit des Willens«.[110] Die Bildung des menschlichen Individuums gewinnt nun prinzipielle Bedeutung. Es ist hier zu bemerken, dass das deutsche Wort »Bildung« auf den Dominikanermönch Eckhart zurückgeht.

Mit dieser Verschiebung hängt nun auch eine Veränderung in den räumlichen Vorstellungen bezogen auf das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf zusammen. Man könnte von einer neuen Bestimmung des panentheistischen Grundzugs der Metaphysik sprechen. Der »Ort« der Schöpfung verlagert sich *in* das göttliche Sein. Die herkömmliche Vorstellung war, dass Gott die Welt außer sich schafft, wenngleich außer Gott nichts ist, weshalb die *creatio ex nihilo* der basale Gedanke bliebt. Dagegen schafft Eckharts Gott die Welt nicht in ein gewissermaßen leeres Außen, sondern in sich (LW 1,156f.). Die Schöpfung ist *in* Gott. Und zugleich ist Gott *in* der Schöpfung. Die Welt verliert damit den Grundzug des Nichtigen.

Das schöpferische Sein und das geschaffene Sein befinden sich damit aber in einer epochal neuartigen Relation. Alles, was ist, ist, insofern es in Gott ist. Gott überträgt (*confert*) *sein* Sein dem

110 Flasch, Philosophisches Denken, 468.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Geschaffenen, indem er es aus nichts hervorbringt und zu sich ins Sein ruft (LW 1,162). Damit erhält sich freilich in gewisser Weise der Gedanke der Schöpfung aus dem Nichts. Aber der epochale neue Konstruktionspunkt liegt gerade darin, dass eben das Sein Gottes selbst den Geschöpfen mitgeteilt wird. Die Geschöpfe sind *in* Gott, doch auch Gott ist in den Geschöpfen. Es kommt zur Gottesgeburt in der Seele. Jede:r Gläubige gleicht der Jungfrau Maria.[111] Im Innersten des Menschen findet sich eine gewisse unberührbare »Burg«, in die nicht einmal Gott als Person eintreten kann, in die aber Gott in unbeschreiblicher Weise seine:ihre Kraft einströmen lässt, »si vliuzet ûz dem geiste und blîbet in dem geiste und ist zemâle geistlich. In dirre kraft ist got âne underlâz glimmende und brinende mit aller sîner rîcheit, mit aller sîner süezicheit und mit ller sîner wunne« (DW 1,35). In dieser Seelenburg *sind* Schöpfer und Schöpfung ineinander im strengen Sinn des Wortes »sein«. Der Schöpfer selbst kommt hier zur Welt. Mit dieser Aufwertung der Schöpfung und vor allem des einzelnen Menschen zeigt sich die Dialektik der Neuzeit als gottmenschliche Gemeinschaft. Gott und menschliches Individuum befinden sich in einer Wechselwirkung. Sogar der Schöpfungsvorgang ereignet sich nicht so sehr am Anfang der Zeit – gewissermaßen in der Vergangenheit –, sondern die Schöpfung und Zeit ereignet sich in der Gegenwart des göttlichen Seins. Gott erschafft die Welt *jetzt*. Dadurch werden Schöpfer und Geschöpf in eine unerhörte Nähe gebracht. Eckhart selbst bemerkt in seinem »Opus tripartitum«, dass manches von dem, was er sagt, auf den »ersten Blick ungeheuerlich, zweifelhaft oder falsch erscheinen mag« (*primo aspectu monstruosa, dubia aut falsa*) (LW 1,36). Er scheint sich seiner Innovationskraft bewusst zu sein.

Das ungeheuer Neue hat wohl auch das päpstliche Lehramt bemerkt,[112] da gerade die durch die Bulle »In agro Dominico« verurteilten Sätze das Unerhörte der Gedanken von Meister Eckhart be-

111 Meister Eckhart, Die deutschen Werke (DW). Hg. u. übers. von Josef Quint, 5 Bde., Stuttgart 2022, Bd. 1,30: »[…] sie fließt aus dem Geiste und bleibt im Geist und ist ganz und gar geistig. In dieser Kraft ist Gott ohne Unterlass glimmend und brennend mit all seinem Reichtum, mit all seiner Süßigkeit und mit all seiner Wonne.«

112 Konstitution »In agro dominico«, 27. März 1329, in: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (DH). Hg. v. Peter Hünermann und Heinrich Denzinger, 45. Auflage, Freiburg u. a. 2017, 950–980.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stätigen. Gottes Ewigkeit vollzieht sich in der Zeit und die zeitliche Welt ereignet sich in Gott. Sie sind gleichzeitig in dem Sinn, dass sobald Gott war, er die Welt schuf.[113] Damit vollziehen sich auch das innertrinitarische Zeugen des Sohnes durch den Vater und die außertrinitarische Erschaffung der Welt gemäß Eckhart gleichzeitig, weil gleichewig,[114] wodurch auch der geschaffene Mensch gleichewig mit Gott wird, weil auch die Inkarnation des Sohnes und die Annahme der Sohnschaft durch die Glaubenden nur verschiedene Aspekte eines einzigen dialektischen Prozesses sind. Dadurch wird das Menschsein als solches radikal aufgewertet. Gott und Mensch stehen in gewisser Weise auf einer Stufe. So sollen die Menschen nach Meister Eckhart von Gott nichts annehmen oder begehren, denn wer von einem anderen etwas empfangen will, der ist bedürftig und steht in der Hierarchie unter demjenigen, den er um etwas bittet. Wir aber sollen nicht Knechte Gottes sein, sondern Freunde (vgl. Joh 15,14f.).[115] Also bedürfen wir Gottes nicht, weil wir Gott immer schon in uns haben.

Mit der Kritik am Gefüge von Herr und Knecht greift der Theologe das Fundament der theonom begründeten Hierarchie von Kirche und Staat an, und es kommt zu einer unerhörten Gleichheit unter den Menschen. Denn jeder Mensch – zumindest jeder Christenmensch – ist in derselben Weise Kind Gottes wie Christus: »dar umbe würket er mich sînen eingebornen sun âne unterscheit.«[116] Alles, was in der Schrift von Christus gesagt wird, kann auch von jedem sittlich guten Menschen gesagt werden.[117] Unsere Güte selbst entscheidet über die Gottförmigkeit. Dies lässt vorausdenken an Kants moralische Fassung des Christentums. Jesus Christus ist die »personificirte Idee des guten Prinzips«, das wir in uns verwirklichen sollen.[118] Es besteht kein qualitativer Unterschied zwischen Christus und dem sittlichen Menschen, sondern lediglich ein quanti-

113 Meister Eckhart, LW, Bd. 1,50 und 190, vgl. DH 951.
114 Meister Eckhart, LW, Bd. 3,181 und Bd. 1,190; vgl. DH 952f.
115 Meister Eckhart, DW, Bd. 1,112; vgl. DH 959.
116 Meister Eckhart, DW, Bd. 1,110 und 109 sowie Bd. 5,44 sowie vgl. DH 960, 970 und 972.
117 Meister Eckhart, DW, Bd. 1,421f; vgl. DH 962.
118 Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten. Hg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (AA), Kants Gesammelte Schriften: Bd. 6, Berlin 1969, 60ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tativer. Doch nicht nur der gute Wille und damit die Sittlichkeit wird als Manifestation Gottes genommen, sondern auch die Vernunft. Nach Eckhart bildet gerade die Vernunft den unerschaffenen und unerschaffbaren Kern des Menschen: »Ein kraft ist in der sêle, von der ich mêr gesprochen hân, – und waere diu sêle alliu alsô, sô waere sie ungeschaffen und ungeschepflich.« Diese göttliche Kraft im Menschen nennt er »vernünfticheit«.[119] Freilich ist nicht der ganze Mensch vernünftig, weshalb auch nicht der ganze Mensch göttlich ist. Vielmehr wird es für den Menschen zur Aufgabe, diese seine Möglichkeit zu verwirklichen. Dies führt zu ganz neuen Verhältnisbestimmungen bezogen auf die Lehre von der Gnade, von den Sakramenten und die Lehre von der Kirche. Letztlich muss das gesamte Verhältnis von Gott und Mensch epochal neu bestimmt werden. Ebendies leisten die neuzeitliche Theologie und Philosophie.

Meister Eckhart bezieht sich mit seinem Vernunftbegriff wie gesagt einerseits auf den aristotelischen Gottesgedanken, demgemäß das Sichselbstdenken des Denkens die reine Gegenwart Gottes ist. Gott ist die Substanz, an der wir Menschen Anteil haben. Andererseits hält er an der plotinischen Fassung Gottes als des jenseitigen Einen, das die Ursache von allem ist, fest. Während der griechische Gott im Menschen partiell anwesend ist und dieser mit Gott zur zweitweisen Identität gelangen kann, bleibt der christliche Gott wesentlich transzendent und deshalb vom Menschen prinzipiell different. Eckhart verschmilzt nun aber gewissermaßen die epochalen Prinzipien der ersten und der zweiten Epoche der Metaphysik. Die erste epochale Grundrelation bestand im Verhältnis von gegenwärtiger Substanz (Gott) und beiläufig anwesendem Akzidens (Mensch). Gott war reine *Identität*, an der wir Anteil haben. Die zweite Grundrelation war die Beziehung von jenseitiger Ursache (Gott) und diesseitiger Wirkung (Mensch). Gott war absolute *Differenz*, die in Christus vermittelt wird. Beide Relationen werden nun zur *Identität von Identität und Differenz* synthetisiert. Zwar bestand schon das Novum der Scholastik in der Rezeption des Aristoteles. Doch wird der Aristotelismus des Hochmittelalters von Eckhart noch einmal radikalisiert, weil er auf seine Wurzeln in der ersten Epoche der Metaphysik zurückgeführt wird. Wenn der Mensch ganz bei sich ist, ist er auch bei Gott. Diese reflexive Vernunft – *Identität* –

119 Meister Eckhart, DW, Bd. 1,220; vgl. DH 977.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und das vorreflexive Eine – *Differenz* – werden ihrerseits in die neuartige *Identität von Identität und Differenz* aufgehoben. Für diese gottmenschliche Differenzeinheit bleibt weiterhin Christus die Chiffre. In Christus sind beide – Gott und Mensch – eins und zugleich nicht eins. Die Differenz zwischen beiden und mehr noch der Widerspruch zwischen dem Einen und dem Anderen ist nun im Absoluten erhalten, beseitigt und auf eine höhere Einheit gebracht. Dies betrifft jetzt nicht nur die *Differenz* von Vater (Eines) und Sohn (Einsicht), die im dreieinen Gott selbst aufgehoben ist, sondern auch den Unterschied von göttlicher und menschlicher Vernunft. Beide sind einerseits *identisch* und andererseits *different*. Die Dialektik der Neuzeit wird diese Gemeinschaft mehr und mehr mit der dritten göttlichen Person, dem *Geist*, identifizieren. So zieht sich eine Linie durch vom Beginn der Neuzeit im historischen Mittelalter bis zu ihrem Ende im Deutschen Idealismus, wo auch *Geist* der Name für jenes versöhnende Dritte ist, in dem Gott und Mensch sich auf Augenhöhe begegnen. Hegel zitiert von Eckhart genau jene Stelle, welche die Wechselwirkung als gegenseitiges Erblicken im Geist veranschaulicht.

> »Daz ouge, dâ inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, dâ inne mich got sihet; mîn ouge und gotes ouge daz ist éin ouge und éin gesiht, und éin bekennen und éin minnen.« (DW 1,162)[120]

Bei Eckhart konvergieren menschliche Einsicht und Göttlichkeit radikal, und eben diese Konvergenz ist, was das Innovationspotenzial

120 Dazu Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. Der Begriff der Religion. Hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1993, 248: »Ältere Theologen haben diese Tiefe [des spekulativen Begreifens Gottes; KR] auf das Innigste gefaßt, besonders aber katholische; in der protestantischen Kirche sind Philosophie und diese Wissenschaft ganz auf die Seite gesetzt worden. Meister Eckhart, ein Domikanermönch des 14. Jahrhunderts, sagt unter anderem in einer seiner Predigten über dies Innerste: ›Das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich sehe; mein Auge und sein Auge ist eins. In der Gerechtigkeit werde ich in Gott gewogen und er in mir. Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht; wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht. Dies ist jedoch nicht Not zu wissen, denn es sind Dinge, die leicht mißverstanden werden und die nur im Begriff erfaßt werden können.‹«
Habermas scheint nach Hegel ein »jetziger Protestant« zu sein.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Eckharts ausmacht.[121] Entscheidend ist dabei, dass es sich um einen Begriff des Denkens handelt, der Intellektualität nicht nur mit dem Verstand (*ratio*) identifiziert, der diskursiv fortschreitet, etwa im Sinne von formalen Schlüssen. Es geht auch nicht nur um das intuitive Vernehmen der göttlichen Offenbarung in der Vernunft (*intellectus*). Offenbarung ereignet sich als Selbstvollzug der Vernunft.[122] In diesem Sinn wurzelt die Vernunft selbst im Geheimnis Gottes. Dies macht den mystischen Grundzug der Philosophie Meister Eckharts aus. Anders als bei Thomas von Aquin ist Vernunft damit nicht nur ein menschliches Vermögen, das der Offenbarung untergeordnet ist. Wenn aber Vernunft selbst zum produktiven Organ der Offenbarung wird, dann zeichnet sich bereits in der mittelalterlichen Mystik die disjunktive Einheit von Theologie und Philosophie ab. Philosophie ist Theologie, insofern sie selbst von Gott ausgeht und zu Gott führt.

Diese Befreiung der Vernunft kann auch anders interpretiert werden. So sieht Jürgen Habermas das Besondere der spätmittelalterlichen Entwicklung in der unwiderruflichen Trennung von Gott und Vernunft bzw. Religion und Wissenschaft. Diese Trennung deutet er aber nicht dialektisch, sondern lediglich als Bedingung für einen rein säkularen Vernunft- und Wissensbegriff der nachmetaphysischen Moderne. Habermas erkennt in der theologisch-philosophischen Dynamik des 14. Jahrhunderts einen Paradigmenwechsel, den er weniger in einer Neubestimmung der Relation von Glauben und Wissen sieht, sondern in der definitiven Auflösung der inneren Einheit beider. Glaube und Wissen stellen für ihn eine prekäre Verbindung dar. Schon die klassische Verbindung von Philosophie und Offenbarung in der *sacra doctrina* bzw. Theologie des Thomas erscheint Habermas als ein hybrides Gebilde von fragiler Natur. Diese brüchige Mesalliance werde durch die Innovationen von Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham schließlich unwiderruflich

121 Jan Rohls, Offenbarung, Vernunft und Religion. Ideengeschichte des Christentums, Bd. 1, Tübingen 2012, 196.

122 Hier ist an die gleichermaßen mystisch wie idealistisch gewendete Offenbarungstheologie von Saskia Wendel zu erinnern; siehe Wendel, »Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn!« (Mk 15,39). Offenbarung – eine Deutungskategorie des Glaubens, in: Bernhard Nitsche und Matthias Remenyi (Hgg.), Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit, Freiburg u. a. 2022, 89–119. Siehe auch Christian Danz, Grundprobleme der Christologie, Tübingen 2012, 220f.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zerstört: »Sie werden vielmehr, wie unbeabsichtigt auch immer, eine kaum noch zu überbrückende Kluft zwischen Glauben und Wissen aufreißen«[123]. Die Komplementarität von Glauben und Wissen werde durch eine Beziehung abgelöst, die nicht einmal die Kompatibilität des Glaubens mit dem maßgebend gewordenen Wissen der Zeit sicherstelle. Dabei verkennt er die neuzeitliche Dialektik von Glauben und Wissen, Gnade und Freiheit, die sich auch im Denken von Duns Scotus und Ockham abzeichnet.

2. Johannes Duns Scotus (ca. 1266–1308): Gottes absolute Freiheit[124]

Kam bei Meister Eckhart die Vernunft zu epochal neuer Geltung, so wird durch die englischen Franziskanertheologen Duns Scotus und Ockham die Freiheit radikal aufgewertet. Zunächst scheint die neuartige Verabsolutierung der göttlichen Macht die menschliche Freiheit zu schwächen, doch ist auf lange Sicht das Gegenteil der Fall, und schon bei den beiden Franziskanern kommt es zu einem ersten Vorschein einer radikal freien Vernunft. So finden sich bei Johannes Duns Scotus erste Anzeichen der Dialektik der Neuzeit, wenn er der Philosophie zuschreibt, sie behauptete die Vollkommenheit der Natur (These), während die Theologie von deren Unvollkommenheit (Antithese) ausgeht.[125] Das alte hypothetische Schema, demgemäß, die Philosophie der Theologie untergeordnet ist, wird aufgebrochen. Bei Thomas von Aquin vervollkommnete die Gnade die Natur, wie

123 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,763.

124 Als einführende Literatur siehe: Mechthild Dreyer und Mary B. Ingham, Johannes Duns Scotus zur Einführung, Hamburg 2003; Thomas Williams (Hg.), The Cambridge companion to Duns Scotus, Cambridge-New York 2003; Ludger Honnefelder, Johannes Duns Scotus. Denker auf der Schwelle vom mittelalterlichen zum neuzeitlichen Denken, Paderborn 2011.

125 Johannes Duns Scotus, Über die Erkennbarkeit Gottes. Texte zur Philosophie und Theologie. Hg. u. übers. v. Hans Kraml u.a., Hamburg 2000, Prol., q. 1,4.: »In dieser Frage scheint es einen Streit zwischen den Philosophen und den Theologen zu geben. Die Philosophen nämlich vertreten die Volkommenheit der Natur und leugnen eine übernatürliche Vollendung. Die Theologen dagegen wissen um die Schwächung der Natur und die Notwendigkeit der Gnade und der übernatürlichen Vollendung.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine Erstursache den Schwächen der Zweitursache aufhilft und zwar bezogen auf die menschliche Freiheit und Vernunft.[126] Das ist hier nun anders. Einerseits wird die Differenz zwischen Natur und Gnade größer, denn sie verhalten sich zueinander wie das Unvollkommene und Endliche zum Vollkommenen und Unendlichen, wobei sich der Unterschied beider zu einem Gegensatz steigern kann – entweder freie Natur oder göttliche Gnade. Andererseits zeichnet sich eben in dieser neuen Verhältnisbestimmung zugleich ein neuer gemeinsamer Boden zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen ab.

Im Hintergrund dieser neuen Gemeinschaft von Gott und Mensch steht die Lehre vom univoken Seinsbegriff, die an die Stelle der thomasischen Doktrin von der *analogia entis* tritt.[127] Scotus nimmt in jeder Analogie ein »Gemeinsames« an. Dieses Gemeinsame ist bezogen auf das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf zunächst das Sein. Das Sein wird von Gott und den Geschöpfen *univok* ausgesagt. Das bedeutet: Beide *sind* im selben Sinn – anders als bei Thomas. Der Begriff Sein bezeichnet bezogen auf Gott und auf die Welt prinzipiell dasselbe. Der auch von Scotus nicht geleugnete Unterschied zwischen schöpferischem und geschöpflichem Sein erhält sich als Differenz zwischen der Endlichkeit und der Unendlichkeit des Seins. Damit aber hat das epochale Vorzeichen gewechselt. An die Stelle der *prinzipiellen Differenz* von schöpferischem und geschaffenem Sein tritt die *prinzipielle Identität*, die freilich keine *einfache Identität* ist, wie im Fall der ersten Epoche. Vielmehr werden die reine Identität der griechischen Philosophie, der gemäß menschliche Vermögen an den göttlichen Anteil haben wie Akzidenzien an der Substanz, und die absolute Differenz der patristisch-scholastischen Theologie, die zwischen der göttlichen Ursache und der geschöpflichen Wirkung herrscht, in eine neuartige Identität vermittelt. Einerseits erhält sich der Widerspruch zwischen unendlichem und endlichem Sein, andererseits wird er nun unter das Vorzeichen

126 Thomas von Aquin, Summa Theologiae p. 1, q. 1, a. 8, ad 2: »Weil nämlich die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern vervollkommnet, muss die natürliche Vernunft dem Glauben dienen.«

127 Die folgenden fünf Absätze sind die Überarbeitung eines Abschnitts aus Karlheinz Ruhstorfer, IV. Von der Geschichte der Christologie zur Christologie der Geschichte, in: Ders. (Hg.), Christologie (UTB), Paderborn 2008, 215–369 und 233–235.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der *Identität* gestellt, die nun dialektisch als *Einheit des Gegensatzes* gedacht werden muss. Genau diese prinzipielle Bestimmung des Absoluten zieht sich durch bis Hegel.[128] Die Univozität zwischen Schöpfer und Geschöpf prägt die gesamte Neuzeit, indem sie den Widerspruch oder die dialektische Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit in sich aufhebt.[129]

Dadurch wird der Gedanke der absoluten Transzendenz Gottes relativiert, denn Gott, der sich primär durch die Unendlichkeit seines Seins auszeichnet, ist zugleich das schlechthin Allgemeine. Gegenpol des Allgemeinen ist das Endliche und Einzelne, das wegen der dialektischen Grundstruktur nun bei Scotus ebenfalls zu neuer Dignität kommt. Die Einzelheit kommt nicht einfach durch die Begegnung der Idee mit der Materie zustande. Diese ist nicht mehr wie bei Thomas das Individuationsprinzip, sondern die *haecceitas*, die konkrete Einzelheit des jeweiligen Individuums als solchem.[130]

---

128 Dazu Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,773: »Schelling und Hegel haben das im Mittelalter ontotheologisch zugespitzte Paradox gewissermaßen als Stier bei den Hörnern gepackt und das Absolute in ungegenständliche Relationen überführt. Sie haben die ontische Relation zwischen Unendlichem und Endlichem in die logisch paradoxe Einheit von Einheit und Differenz überführt«.
In dieser Hinsicht seien sie »Erben des Duns Scotus« (ebd.). Habermas erkennt sogar die »disjunktive[] Beziehung zwischen den entsprechenden Termini ›unendlich‹ und ›endlich‹.« Denn, so fährt er fort, Duns Scotus löse die ontologische Paradoxie auf eine elegante Weise auf, weil er über das ontologische Paradigma zwar nicht inhaltlich, aber methodisch bereits einen Schritt hinaus sei (Bd. 1,773). Diese neue Methode ist wohl nicht anders zu deuten als in einer anderen logischen Grundrelation: der *Dialektik*.

129 Johannes Duns Scotus, Über die Erkennbarkeit Gottes, 99: »Und damit keine Auseinandersetzung über das Wort ›Univokation‹ entsteht, spreche ich dann von einem univoken Begriff, wenn er derart einer ist, dass seine Einheit für einen Widerspruch ausreicht, wenn man ihn demselben zu- und abspricht. Sie reicht ferner für den Mittelterm des Syllogismus aus, so dass von den Außengliedern des Syllogismus, vereinigt durch einen solcherart einigen Mittelterm, ohne den Fehlschluss der Äquivokation geschlossen werden kann, dass sie miteinander vereinigt sind.«

130 Vgl. Reinhold Rieger, Art. Duns Scotus, in: Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Hg. v. Hans Dieter Betz u. a., 4. Auflage, Bd. 2, Tübingen 1999, 1016–1019, bes. 1018; Maria Burger, Personalität im Horizont absoluter Prädestination. Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihre Rezeption in modernen theologischen Ansätzen, Münster 1994, bes. 82–86.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die absolute Freiheit Gottes macht sich an jedem einzelnen geltend. Dadurch wird alles Besondere unmittelbar mit der göttlichen Allgemeinheit kurzgeschlossen, sodass zwischen allen singulären Geschöpfen und dem einen und allgemeinen Schöpfer eine unmittelbare Wechselwirkung oder Gemeinschaft entsteht. Zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen herrscht das disjunktive Grundverhältnis.[131] Um aber die von der Wechselwirkung implizierte Rückwirkung des Geschöpfs auf den Schöpfer adäquat denken zu können, muss die radikalisierte Wirksamkeit göttlicher Freiheit kurz erläutert werden.

Schon die Erschaffung der Menschen findet eine neue Begründung mit Vorblick auf die Wechselwirkung oder liebende Gemeinschaft. Gott, der zuhöchst Liebende, liebt in geordneter Weise. Er liebt einerseits sich selbst als letztes Ziel und andererseits alles andere, das sind zunächst die von ihm prädestinierten Menschen, von denen er aber will, dass sie mit ihm (*secum*) das Ziel lieben, auf das hin sie geschaffen sind. Insofern will Gott Mitliebende (*condiligentes*).[132] Die Menschen werden durch die absolute Macht Gottes zu dieser Liebe prädestiniert. Diese Liebe der Prädestinierten spiegelt gewissermaßen (*quasi reflectendo*) die Selbstliebe Gottes. Dadurch reflektieren die Erwählten aber auch ihrerseits die absolute Freiheit des Schöpfers. Die höchste Form dieser geschöpflichen Liebe findet sich in Christus. Er ist von Gott von Ewigkeit her dazu bestimmt,

131 Vgl. Ludger Honnefelder, Art. Duns Scotus, in: Lexikon für Theologie und Kirche (LThK). Hg. v. Walter Kasper u. a., 3. Auflage, Bd. 3, Freiburg u. a. 2017, 403–406, bes. 404.

132 Johannes Duns Scotus, Ordinatio III d. 32 q. unica n. 6, 136f. »Sic etiam Deus rationabilissime, licet non diversis actibus, unico tamen actu, in quantum ille diversimode tendit super obiecta ordinata, primo vult finem, et in hoc est actus suus perfectus et intellectus eius perfectus et voluntas eius beata; secundo vult illa quae immediate ordinantur in ipsum, praedestinando scilicet electos, qui scilicet immediante attingunt eum, et hoc quasi reflectendo, volendo alios condiligere idem obiectum secum […]: qui enim amat se primo ordinate (et per consequens non inordinate zelando, vel invidendo) isto modo, secundo vult alios habere condiligentes, et hoc est velle alios habere amorem suum in se, et hoc est praedestinare eos, si velit eis hoc bonum finaliter et aeternaliter; tertio vult illa, quae sint necessaria ad attingendum hunc finem, scilicet bona gratiae, quarto vult – propter ista –, alia, quae sunt remotiora, puta hunc mundum sensibilem, ut serviat eis […]«. Vgl. Honnefelder, Art. Duns Scotus, 405.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gott vorbildhaft zu lieben. Diese ewige Bestimmung betrifft nicht nur innertrinitarisch den präexistenten Sohn, sondern ebenso den zur Welt gekommenen Gottessohn, den Menschen Jesus. Johannes Duns Scotus entwickelt den Gedanken absoluter Prädestination.[133] Das bedeutet, dass die Inkarnation des Sohnes nicht mehr durch den Sündenfall (hypothetisch) bedingt ist, sondern als Vollendung der Schöpfung als unbedingt gedacht wird.[134] Die Prädestination Christi bestünde auch dann, wenn weder Engel noch Menschen gesündigt hätten, ja selbst dann, wenn es kein Geschöpf außer Christus gäbe.[135] Der Grund für die Menschwerdung sind einzig die absolute Liebe und Macht Gottes, die *potentia absoluta* und damit die absolute Freiheit. Die Inkarnation dient nicht wie bei Anselm der Wiedergutmachung der Sünde Adams, sondern der Vorwegnahme der eschatologischen Liebesgemeinschaft der von Gott prädestinierten Menschen. Ziel ist also genau die Wechselwirkung oder Gemeinschaft von Gott und Mensch.

In diesem Kontext ist es auch sehr wichtig darauf hinzuweisen, dass die Verdienste des Menschen bezüglich der Rechtfertigung relativiert werden. Es kommt nicht nur darauf an, was die Menschen tun oder wollen, sondern ob Gott annimmt, was die Menschen vollbringen. Damit wird die hypothetische Bedeutung der endlichen Freiheit in den Bereich der *potentia ordinata* verschoben. Nur in dieser relativen Sphäre gilt die Folgerung: Wenn ich gut handle,

133 Burger, Personalität im Horizont absoluter Prädestination, 142–165, bes. 154: »Motiv für die Prädestination Christi ist nicht die eifersüchtige, durch den Sündenfall der Menschen gekränkte Liebe Gottes, sondern das sich aus dem Wesen Gottes ergebende Wollen von Mitliebenden, die auf ihn als das Ziel hin angelegt sind.«

134 Vgl. Johannes Duns Scotus: Ordinatio III. Hg. Von José Rodríguez Carballo u. a., Opera omnia: Bd. 10, Civitas Vaticana 2007, d. 7 q. 3 n. 3: »Ergo a primo prius vult animae Christi gloriam, quam praevideat Adam casurum«. Siehe auch Burger, Personalität im Horizont absoluter Prädestination, 155: »Nicht Sünde und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen stehen im Mittelpunkt. Jesus Christus als Gott-Mensch ist als Zielpunkt und Höhepunkt der Schöpfung intendiert.«

135 Burger, Personalität im Horizont absoluter Prädestination, 150. Dazu Duns Scotus, Reportatio Parisiensis Distincti = The Examined Report of the Paris Lecture. Hg. u. übers. v. Allan Bernard Wolter, Bd. 2, 2008, d.7 q.4 n.4: »Dico tamen quod lapsus non fuit causa praedestinationis Christi, imo si nec fuisset Angelus lapsus, nec homo, adhuc fuisset Christus sic praedestinatus, imo, et si non fuissent creandi alli quam solus Christus.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erwirke ich mein Heil. Heilsentscheidend ist aber die Verfügung Gottes durch die *potentia absoluta* und damit die Prädestination. Das bedeutet, dass die absolute Freiheit Gottes eine neue, prinzipielle Bedeutung erlangt – freilich als Freiheit Gottes. Denn nur Gottes Wille ist absolut und *unbedingt*. Damit hängt aber das Heil der Menschen letztlich nicht von ihrem Tun, sondern von der Prädestination Gottes ab.[136] Die Unterscheidung von geordneter Macht – Gott handelt hier auf der Basis der von ihm gestifteten Ordnung der Dinge (formal bedingt) – und der absoluten Macht – er handelt unmittelbar (formal unbedingt) – ist ihrerseits nur relativ,[137] weil sich in beiden Fällen um keine Willkür handelt, sondern um das Wirken Gottes aus unendlicher Liebe und unendlicher Freiheit. Für Gottes Handeln kann es schlechthin keine Willkür geben, also handelt er aus absoluter Notwendigkeit. Diesen Gedanken wird Wilhelm von Ockham (1285–1349) radikalisieren.[138] Bezogen auf die Inkarnation Christi wird er betonen, dass Gott auch Esel oder Stein hätte werden können.[139] Grund für die göttlichen Verfügungen ist einzig der gleichermaßen freie und notwendige Wille Gottes.

Das neue dialektische Verhältnis manifestiert sich auch im Blick auf das Verhältnis von offenbarungsbasierter Theologie und rein rational argumentierender Philosophie. Sache der natürlichen Vernunft und damit Sache der Metaphysik ist das Seiende als Seiendes. Gott als unendlich Seiendes ist zugleich auch Gegenstand der Philosophie. Sein Dasein kann bewiesen werden. Dabei stützt sich Duns Scotus auf das ontologische Argument des Anselm von Canterbury. Er beginnt seine Argumentation nicht wie Thomas bei der sinnlichen Welt, also der Wirkung Gottes, sondern beim Begriff Gottes. In einem höchst komplexen Gedankengang »Über das erste Prinzip« weist er das Dasein Gottes auf.[140] Es gehört nach Duns Scotus zum

136 Burger, Personalität im Horizont absoluter Prädestination, 151f.

137 Siehe zum Ganzen auch Werner Dettloff, Art. Duns Scotus/Scotismus I., in: Theologische Realenzyklopädie (TRE). Hg. v. Gerhard Krause und Gerhard Müller, Bd. 9, Berlin-New York 1993, 218–228, bes. 227.

138 Klaus Bannach, Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutungen, Wiesbaden 1975.

139 Dazu Rowan Williams, Art. Jesus Christus III, in: TRE 13, 753–754.

140 Johannes Duns Scotus, Abhandlung über das erste Prinzip. Hg. u. übers. v. W. Kluxen, Darmstatt 1974.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Begriff des unendlichen und mithin vollkommenen Seins zu existieren. Diese theoretische Erkenntnis bleibt aber recht formal und unbestimmt. Der Begriff des Seienden erhält hier, wie Ludger Honnefelder und im Anschluss daran Jürgen Habermas gezeigt haben, den Charakter einer transzendentalen Erkenntnis.[141] Das bedeutet, Sein bezeichnet keine gegenständliche Sache, sondern die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenständen. Das betrifft sowohl die Erkenntnis des Schöpfers als auch der Geschöpfe.

Durch die Trennung von Gottesbegriff (Ursache) und sinnlicher Welt (Wirkung) werde der Weg für eine nicht theologisch, nicht naturphilosophisch und nicht metaphysisch fundierte Naturwissenschaft geöffnet. Duns Scotus leistet also Vorarbeiten für den neuzeitlichen Empirismus. Entscheidend ist dabei, dass Transzendentalien wie das Seiende und generell Allgemeinbegriffe nicht mehr als eigentliche Sache der Wissenschaft angesehen werden, sondern das Besondere, Konkrete und Einzelne, wie es die Erfahrung vernimmt, wird wissenschaftlich untersucht. Dabei löst sich Scotus von der aristotelischen Grundüberzeugung, dass das Allgemeine die vornehmliche Sache der Wissenschaft sei, weil nun das besondere und konkrete der Empirie die Grundlage des Wissens bildet. Eine inhaltlich gefüllte Erkenntnis bleibt auf eine Sache verwiesen, die a posteriori erschlossen wird. Die Universalien, die a priori erkannt werden können, verlieren dagegen massiv an Gewicht. Scotus bereitet also zunächst dem Nominalismus des Wilhelm von Ockham den Weg.

Bezogen auf die Gottesfrage erschließt sich nach Duns Scotus das maßgebliche Wissen aus der Offenbarung, gerade weil auch diese kontingent, konkret und geschichtlich gegeben ist und eben nicht a priori gewusst werden kann. Für ihn vervollkommnet das Offenbarungswissen nicht mehr die Sphäre der natürlichen Vernunft, vielmehr bilden sich zwei getrennte Sphären heraus: Auf der einen Seite das theoretische und abstrakte Wissen der Philosophie, auf der anderen Seite das praktische und konkrete Wissen der Theologie. Während Habermas diese Trennung als Präfiguration einer nachmetaphysischen und damit säkularen, theologiefreien Philosophie ansieht, macht Honnefelder klar, dass auch bei Duns Scotus eine innere Verbindung bestehen bleibt. Scotus gehe es darum, einen wis-

141 Ludger Honnefelder, Duns Scotus, München 2005, 101.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

senschaftlichen Ausgleich zu schaffen zwischen der ontologischen Transzendenz Gottes, die in der Metaphysik bedacht wird, und der heilsgeschichtlichen Immanenz, der sich die Offenbarungstheologie widmet. Für unseren Kontext ist es entscheidend, dass sich Philosophie und Theologie für Duns Scotus unter einem »Dach« befinden.[142] Freilich birgt dieses gemeinsame Haus doch deutlich getrennte Wohnungen, die aber disjunktiv verbunden bleiben. Doch gleich in welchem Raum die jeweilige Disziplin verortet wird, in jedem Fall gewährt der Gottesgedanke metaphysisches Obdach und zwar sowohl auf dem Denkweg der Philosophie als auch auf dem der Theologie.

3. Wilhelm von Ockham (1288–1347): Eine neue Ordnung der Dinge[143]

Johannes Duns Scotus findet in Wilhelm von Ockham einen Schüler, der einerseits die Gedanken des *Doctor subtilis* – so ein mittelalterlicher Ehrentitel des schottischen Theologen – aufnimmt, der sich aber auch scharf von seinem Meister abgrenzt und dessen Innovationen radikalisiert. So ist es wohl kein Zufall, dass sich der englische Franziskaner William und der deutsche Dominikaner Eckhart zeitgleich in Avignon vor einem päpstlichen Tribunal verantworten mussten. Beide gehen einen wichtigen Schritt in Richtung Neuzeit und lösen sich dabei von anerkannten Überzeugungen. Der Mediävist Ruedi Imbach spricht davon, dass Ockham Grenzen durchbricht, indem er »unter Berufung auf die unendliche Allmacht Gottes die Schranken der mittelalterlichen Welt niederreißt«.[144] Und schon seine Zeitgenossen betrachteten Wilhelm von Ockham als den

142 Honnefelder, Duns Scotus, 26.

143 Als einführende Literatur siehe: Paul Vincent Spade (Hg.), The Cambridge companion to Ockham, Cambridge-New York 1999; Jan P. Beckmann, Wilhelm von Ockham, München 1995; Hans Kraml und Gerhard Leibold, Wilhelm von Ockham, Münster 2003.

144 Ruedi Imbach, Vorwort, in: Wilhelm von Ockham, Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft. Hg., übers. u. kommentiert v. Ruedi Imbach, Stuttgart 1984, 6. Habermas sieht im Werk Ockhams die »nominalistische Revolution« am Werk, die Wege in die Zukunft bahnt. Siehe Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,805.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Begründer der *via moderna*, während Thomas von Aquin und auch noch Johannes Duns Scotus dem »alten Weg« zugeordnet wurden.[145]

Ockham knüpft an die Unterscheidung von *potentia absoluta* und *potentia ordinata* an,[146] allerdings mit einer entscheidenden Modifikation. Die *potentia ordinata* wurzelt in der göttlichen Rationalität als vernünftigem Grund der Welt, denn die Ordnung der Dinge wird von der Vernunft Gottes bewirkt. Doch ist in Gott diese kreativ ordnende Rationalität nicht eigentlich vom absolut freien Willen Gottes unterschieden, der sich wiederum in der *potentia absoluta* manifestiert und durch nichts als dem Verbot des Selbstwiderspruchs gebunden wird. Folglich kann die *potentia ordinata* bei Ockham aber nun nicht mehr jene besondere feste Ordnung meinen, welche sich durch die universalen und allgemeinen Strukturen, wie Ideen, Universalien und Allgemeinbegriffe sowie die Naturordnung und die Heilsordnung realisiert. Vielmehr dehnt er den Begriff der geordneten Macht auf das gesamte Handeln Gottes aus. Auch die absolute Macht ist per se geordnet, sodass es letztlich nur eine Macht Gottes gibt und der Unterschied zwischen *potentia absoluta* und *potentia ordinata* praktisch hinfällig wird.

> »Denn in Gott gibt es nach außen nur eine einzige Macht, die ganz und gar mit Gott selbst identisch ist. Die Unterscheidung ist aber auch nicht so zu verstehen, dass Gott manches ordnungsgemäß machen kann, manches hingegen absolut und nicht ordnungsgemäß. Denn Gott kann nichts nichtordnungsgemäß machen.«[147]

145 Zur sehr unterschiedlichen Einschätzung der Innovationen Ockhams siehe Sigrid Müller, Handeln in einer kontingenten Welt. Zu Begriff und Bedeutung der rechten Vernunft (recta ratio) bei Wilhelm von Ockham, Tübingen-Basel 2000, 5f. und 10–13. Noch immer wichtig Heiko A. Oberman, The Shape of Late Medieval Thought. The Birthpangs of the Modern Era, in: Charles E. Trinkaus, Heiko A. Oberman (Hgg.), The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion, Leiden 1974, 5–25.

146 Ausführlich dazu Klaus Bannach, Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham, Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung, Wiesbaden 1975.

147 Wilhelm von Ockham, Quodlibeta septem. Hg. v. Joseph C. Wey, Opera theologica: Bd. 9, St. Bonaventure 1980, VI q. 1, a. 1. Siehe auch Sigrid Müller, Volker Leppin (Hgg.), Texte zu Theologie und Ethik. Lateinisch/Deutsch / Wilhelm von Ockham, Stuttgart 2000.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Streng genommen handelt Gott immer geordnet, »*quia Deus nihil potest facere inordinate*«. Allerdings wird Gottes absoluter Wille selbst zum Maß der Ordnung. Die Vermittlungsinstanzen, die Zweitursachen, verlieren demgegenüber an Bedeutung. »Alles, was Gott vermittels einer Wirk- oder Zielursache als Zweitursache machen kann, kann er auch unmittelbar von sich aus machen.«[148] Dadurch kommt es zu einer Radikalisierung des unmittelbaren Handelns Gottes am Einzelnen, die sich bereits bei Scotus zeigte. Das Einzelne steht als Einzelnes in unmittelbarer Beziehung zum Einen. Dies betrifft die Frage nach den Naturgesetzen und der Erkenntnis der Dinge ebenso wie die Heilsordnung. Ockhams Neuansatz sei bezogen auf die Frage nach der Rechtfertigung des Menschen kurz angedeutet.

Es scheint, dass durch die Verschärfung der absoluten Macht Gottes die Wirkmacht der Freiheit des Menschen etwa bei der Frage des Heils vollkommen vernichtet würde, wenn alles von der Erstursache Gott abhängt. Doch ist der Sachverhalt komplexer und letztlich gegenläufig.

Denn einerseits kann Gott in seiner unbedingten Freiheit jedem Menschen auch ohne die vermittelnde Gnade das Heil schenken. Gnade wird in diesem Kontext verstanden als eine mittlere Ursache und damit als eine geschaffene Größe, die von der *gratia increata*, die im Letzten Gott selbst ist, unterschieden werden muss.[149] Diese endliche Gnade, die nicht schon selbst die Vergöttlichung bewirkt, arbeitet gemäß der von Gott gefügten Ordnung der Dinge mit der ebenfalls endlichen Freiheit des Menschen zusammen. Sie überformt die natürlichen Vermögen des Menschen, lenkt sie und führt sie so zur Vollendung. Doch kann nach Ockham im Rechtfertigungsgeschehen eben diese geordnete Gnade ebenso entfallen wie das freie Mitwirken des Menschen, weil Gott das Heil gemäß der *potentia absoluta* durch das bloße Annehmen des Sünders als solchem unmittelbar schenken kann. Die erstursächliche und absolute Gnade Gottes, die er selbst ist, kann also direkt ohne gute Werke des Menschen die Vergöttlichung des Menschen bewirken.

148 Wilhelm von Ockham, Quodlibeta, VI q. 1, a. 1.

149 Wilhelm von Ockham, Texte zu Theologie und Ethik, 73: »Also kann Gott ihm das ewige Leben ohne eine solche Gnade, die die Voraussetzung der Verdienstlichkeit wäre, geben.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Andererseits erfährt gerade die endliche Freiheit des Menschen eine Aufwertung und rückt ihrerseits fast in den Status einer Erstursache. Denn wenn der rein natürliche Mensch, d.h. der Mensch ohne Gnade, sein Möglichstes gibt, kann er ebenfalls das Heil erlangen: »Also hat der allein aus Natürlichem bestehende Wille [des Menschen; KR] nach Gottes absoluter Macht das Vermögen zu einem verdienstlichen Akt.«[150] Denn, wie Ockham betont, kann nichts verdienstlich sein, wenn wir es gar nicht vermögen. Unsere Freiheit ist also heilsrelevant. Folglich gewinnen die endlichen Vermögen des Menschen radikal an Bedeutung. Sie werden in gewissem Sinn von der Gnade unabhängig, weil eine Gnadengabe, die das Verdienst erst ermöglicht, nicht unserem Vermögen untersteht und sich damit unserer Einflussnahme entzieht, nicht selbst schon als Verdienst angerechnet werden kann. Verdienstvoll ist ein Werk »wegen des frei verursachenden Willens; dann aber könnte Gott einen solchen vom Willen gewählten Akt auch ohne eine solche Gnade annehmen«.[151] Damit besteht die Möglichkeit, dass schon das natürliche Wirken den Menschen rechtfertigt – wenn Gott das will. Damit erscheinen paradoxerweise sowohl die göttliche Freiheit als auch das freie Wollen des Menschen als erstursächlicher Grund des Heils. So manifestiert sich in Ockhams Rechtfertigungslehre die Dialektik der Neuzeit.

Ockham radikalisiert die Akzeptationslehre des Duns Scotus, die besagt, dass nicht schon das Wirken des Menschen als solches entscheidend ist, sondern die Annahme dieses Wirkens durch Gott. Bei Ockham entfällt einerseits die vermittelnde Instanz der Gnade, verstanden als Erstursache, welche den natürlichen Willen als Zweitursache vervollkommnet. Die Annahme des Menschen durch Gott ist vollkommen unabhängig von dessen Werk. Doch hält Ockham andererseits daran fest, dass gemäß der faktisch von Gott gesetzten Ordnung der Dinge kein Mensch ohne geschaffene Gnade einen verdienstlichen Akt auch nur wählen könnte. Diese Meinung gründet auf dem Wissen der Schrift und der Tradition. Ausdrücklich richtet sich Ockham gegen Pelagius, dem von der Tradition unterstellt wird, eine Erlösung des Menschen völlig ohne göttliches Wirken für möglich gehalten zu haben. »Ich behaupte dagegen, dass ihn

150 Wilhelm von Ockham, Texte zu Theologie und Ethik, 73.
151 Wilhelm von Ockham, Texte zu Theologie und Ethik, 73.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

[den guten Willen des Menschen, KR] ausschließlich die absolute Macht Gottes verdienstlich macht, indem sie ihn annimmt.«[152]

Maßgeblich ist, dass Gott sich unmittelbar und absolut frei dem Einzelnen zuwendet. Weder für den Heilsweg noch für den Erkenntnisweg kann sich der Mensch auf die *potentia ordinata* berufen.[153] Wohl aber kann und soll er sich auf die *potentia absoluta* verlassen, die ihrerseits niemals ungeordnet, sondern das Maß aller Ordnung ist. Die in dieser Argumentation Ockhams angelegte logische Spannung, die der Dialektik der Neuzeit entspricht, wird sich im religiösen Kontext vor allem bei Martin Luther Bahn brechen und schon vorher bei Nikolaus von Kues erstmals explizit als disjunktive Denkform reflektiert werden.

Auch bezüglich der Erkenntnis gibt es nun entscheidende Veränderungen. Ockham beharrt auf der »Evidenz« der Erkenntnis. Dem Menschen als »*viator*«, d.h. als Pilger auf dem Weg zu Gott, ist es nicht möglich, theologische Wahrheit evident zu erkennen. Weder Offenbarungswahrheiten noch die natürliche Gotteserkenntnis sind also offenkundig. Evident ist eine Erkenntnis, wenn das Auffassen von Satzteilen oder Ausdrücken (*termini*) eine bestimmte Einsicht nach sich zieht.[154] Dabei richtet sich diese Einsicht nicht so sehr auf wissenschaftliche Erkenntnis, die in der notwendigen Verknüpfung von Termini besteht, sondern auf kontingente Sachverhalte. Hier zeigt sich wie schon bei Duns Scotus ebenfalls die neuartige Wirksamkeit Gottes im kontingenten Einzelnen. Der empirische

152 Wilhelm von Ockham, Texte zu Theologie und Ethik, 75.

153 Vgl. dazu Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, 110f. Blumenberg sieht hier einen Willkürgott am Werk. Er übersieht dabei, dass es sich um keinen göttlichen Absolutismus handelt, sondern dass die Absolutheit Gottes zur Unmittelbarkeit seines Wirkens und seiner Gegenwart im Individuum führt und dass menschliches Individuum und göttliche Freiheit dadurch in eine neue Unmittelbarkeit kommen, die letztlich auch zum Durchbruch der Freiheit im Wesen des Menschen führen wird.

154 Wilhelm von Ockham, Opera theologica, I, 5–6 (zit. n. Imbach, 115): »Ich sage, dass eine evidente Erkenntnis eine Erkenntnis eines wahren Verknüpften (*complexus*) ist, welche durch die unverknüpfte Erkenntnis der Termini unmittelbar oder mittelbar verursacht werden kann. [...] Wenn die unverknüpfte Erkenntnis gewisser Termini [...] in jeglichem Intellekt, der diese Erkenntnis besitzt ausreicht, [...] um mittelbar oder unmittelbar die Erkenntnis des Verknüpften zu erzeugen, dann wird dies Verknüpfte evident genannt.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sachverhalt gewinnt eine neue Bedeutung, denn die Evidenz muss im Einzelnen geklärt werden.

Genauer betrachtet kann eine Einsicht auf zwei Weisen gewonnen werden: entweder *intuitiv* oder *abstraktiv*. Eine abstraktive Erkenntnis kann sich gleichermaßen auf Existierendes und Nichtexistierendes beziehen, denn sie ist unabhängig von der äußeren Realität und bezieht sich auf »abgezogene« – abstrakte – *termini*. Begriffe und überhaupt sprachliche Ausdrücke rücken in das Zentrum der Wissensentfaltung. Die abstrakte Denkart hat ihren Anhalt an der Natur oder Washeit (*quidditas*) der Sache. Verschiedene sprachlich gefasste gedankliche Sinngehalte werde untereinander verbunden. Damit steht das Denken nur in einer äußeren, quasi nur durch das Denken postulierten Beziehung zum objektiven Gegenstand des Wissens. Die Abstraktion bleibt demzufolge wesentlich innerlich oder subjektiv.

Die intuitive Erkenntnis dagegen berührt den Gegenstand in seiner faktischen Wirklichkeit. Die Sache muss außen gegenwärtig (*praesens*) und da sein (*existens*).[155] Bei der Intuition bedarf es keiner inneren Repräsentation, weil der Gegenstand für sich steht und die Erkenntnis zu ihm eine unmittelbare Beziehung – »*relatio actualis et realis*« – unterhält. Dadurch wird empirische Erkenntnis massiv aufgewertet, sodass das Kontingente und Einzelne die letzte Grundlage des Wissens bildet und nicht das Notwendige und Allgemeine. Durch die Unterscheidung von abstrakter und intuitiver Erkenntnis, vor allem aber durch das Konzept der Intuition leistet Ockham eine gewisse Vorarbeit für die neuzeitliche Bewusstseinsphilosophie. Die Diastase zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt zeichnet sich ab,[156] wobei Begriffe mehr als gedankliche Konstruktionen des Subjekts, denn als platonische Ideen aufgefasst werden. Während die Ideen Platons der Unterscheidung von subjektivem Denken und objektivem Gegenstand vorausgingen, trennen sich

155 Wilhelm von Ockham, Quodlibeta, q. 6.

156 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,824: »Das eigentlich Interessante an dieser Auseinandersetzung ist die *mentalistische Wende,* die sich darin vorbereitet: Ockham verwandelt den ontologischen Dualismus von Geist und Materie in das epistemologische Verhältnis des erkennenden Subjekts zur Welt der Objekte. Bei Ockham zeichnet sich bereits die Tendenz ab, die sich erst im 17. Jahrhundert durchsetzen wird.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

nun im Nominalismus die Bezeichnungen (*nomina*) durch das Subjekt von der gedachten oder empirischen Sache.

Zunächst besagt aber die nominalistische Wende allerdings, dass die eigentliche Sache des Denkens in den äußeren Dingen besteht bzw. die sinnlichen Gegenstände die eigentliche Sache sind, während die Allgemeinbegriffe, die Wesensbegriffe, lediglich als »*voces*«, »*signa*« oder eben »Namen« für die Sache verstanden werden, die diese repräsentieren. Begriffe stehen nun gerade nicht mehr für den quasi göttlichen Geist, der das wahre Sein der Dinge gewährt, dem gegenüber die durch die Materie individuierten Einzeldinge nur »Schatten« sind, denen das Nichtige der Materie eingeschrieben ist, wie dies etwa noch im Thomismus der Fall war. Alles Wirkliche ist jetzt individuell, das Allgemeine hingegen hat keine eigene Wirklichkeit. Damit wird das platonisch-aristotelische Erkenntnisgefüge vom Kopf auf die Füße gestellt. »Es ist unmöglich, dass ein extramentales Ding ein universales sei [...], wie es unmöglich ist, dass ein Mensch dem Denken oder dem Sein nach ein Esel sei.«[157] Die Zeichen und Begriffe sind willkürlich. Sie bilden die Wirklichkeit nicht ab, sondern sind reine Konvention. Gerade der Mediävist und Philosoph Umberto Eco war sich der Verbindung des Nominalismus mit der Postmoderne durchaus bewusst. Literarisch aufgearbeitet hat er dies in seinem Roman »Der Name der Rose«, der mit den Worten endet: *pristina rosa stat nomine, nomina nuda tenemus*.[158]

Ockham übernimmt die von Duns Scotus postulierte Univozität des Seinsbegriffs. Doch führt sie nun im Kontext des Nominalismus zu einer Schwächung der Gotteserkenntnis im bisher üblichen Sinn. Doch bedeutete dies weder eine Abkehr vom metaphysischen Erkennen noch von der Christlichkeit des Wissens. Nach Ockham kann von Gott und von der Schöpfung *una voce*, also unter Verwendung desselben Allgemeinbegriffs von Sein gesprochen werden. Die Unendlichkeit des Seins Gottes impliziert eben keinen überwiegend differenten, eben nur analog zu fassenden Seinsbegriff. Göttliches und menschliches Sein rücken insofern näher zusammen. Doch ist die univok zu verwendende Universalie »Sein« ihrerseits nur eine *vox* bzw. ein *nomen*, wodurch sich eine neue Kluft zwischen

157 Wilhelm von Ockham, Scriptum in librum primum sententiarum ordination. Distinctiones 2 – 3, Opera theologica: Bd. 2, St. Bonaventure 1970, d. 2, q. 7.

158 Umberto Eco, Der Name der Rose, München 2012.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gott und Mensch nun bezogen auf die Erkenntnis auftut. Univoke Erkenntnis stiftet eben eine Gemeinsamkeit des Namens und keine der Sache.[159] Dadurch, dass es sich beim nominalen Prädikat »Sein« um eine intramentale Größe und keine extramentale Wirklichkeit handelt, wird das Dasein Gottes *objektiv – in re –* schwerer zu erkennen.[160] Doch stellt diese Schwierigkeit dann die neuzeitliche Metaphysik vor eine epochal neue Aufgabe. Es gilt fortan, die Wahrheit des Seins zunächst »in uns« oder *subjektiv* zu denken. Dies ist ein weiterer Schritt in der Verlagerung des Gottesgedankens »in uns«, die sich bereits in der Mystik abzeichnete. Das Verhältnis von subjektiver und objektiver Erkenntnis wird neu zu bestimmen sein. Zunächst wird hier tatsächlich die Metaphysik der zweiten Epoche aufgelöst, die vom in der Schöpfung mittelbar und in der Offenbarung unmittelbar gegebenem »Gott unter uns« ausgeht.[161] Doch wird eine neue, christliche Metaphysik unter dem Vorzeichen der absoluten Freiheit des Geistes überhaupt erst notwendig gemacht, die ihre eigene Gewissheit der Gotteserkenntnis finden wird. Dafür ist die Gegenwart des univoken Seins Gottes in uns eine wichtige Voraussetzung, auch wenn im Nominalismus dieses Sein zunächst nur durch die menschliche Sprache bezeichnet wird, verweist das Zeichen doch auch auf die Sache. Und die Sache selbst ist in jedem Einzelnen präsent.

Bereits bei Ockham stellt sich die Frage nach der Gewissheit des Gewussten. Die unbedingte Freiheit und absolute Allmacht Gottes lassen jede Erkenntnis als vorläufig erscheinen, auch die empirische, denn auch die empirische Welt und die empirische Erkenntnis blei-

159 Vgl. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,811.

160 Wilhelm von Ockham, »[W]enn also das göttliche Wesen in sich erkannt wird, wird es von uns entweder intuitiv oder abstraktiv erkannt. Nun aber offenkundig nicht intuitiv, weil dies die beseligende Erkenntnis ist, die uns aufgrund der rein natürlichen Gegebenheiten [ex puris naturalibus] nicht möglich ist. Aber auch nicht abstraktiv, weil [...] keine Sache von uns abstraktiv in sich aufgrund der rein natürlichen Gegebenheiten erkannt werden kann, wenn sie nicht vorher intuitiv [das heißt durch Wahrnehmung] erkannt wird« (zit. n. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,808).

161 Hier ist Habermas zu widersprechen, wenn er von der »Ablösung vom metaphysischen Realismus« spricht. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,821. Die Ablösung vollzieht sich bei Ockham nicht von Metaphysik als solcher, sondern von einer *bestimmten* Metaphysik, nämlich derjenigen der *Patristik und Scholastik*.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ben in jedem Moment von der *potentia absoluta* abhängig. Die Erschütterung der Grundlagen der Erkenntnis wird die neuzeitliche Philosophie dazu drängen, ein neues *fundamentum inconcussum* zu suchen. Nach den Schnitten, die der mit dem Nominalismus vertraute Martin Luther setzt, wird René Descartes dieses Fundament suchen und finden. Der Ort der Gewissheit ist dann aber das Individuum. Der Einzelne wird zum Ausgangspunkt der neuzeitlichen Rekonstruktion von Wissen und Gewissheit. Es ist zu erinnern, dass bereits in der zweiten Epoche der Metaphysik das Wissen und die Gewissheit ihren letzten Halt nicht wie in der griechischen Antike in der Einsicht der an und für sich wirklichen und wirksamen Ideen oder Substanzen fanden. Bei Aristoteles konnte das menschliche Individuum unter Relativierung der eigenen Relativität bis zur partiellen *Identität* mit der höchsten Substanz aufsteigen. Dies ist seit der Rezeption christlicher Offenbarungswahrheit im Neuplatonismus nicht mehr möglich, weil kein Mensch zur Anwesenheit bei Gott gelangen kann. Der göttliche Grund war hier bereits *different* von allem menschlichen Wissen, das Gott nur spekulativ erkennen konnte, gemäß einer hypothetisch denkenden Vernunft. Diese Vernunft unterstellt sich dem göttlichen Wissen, das in Jesus von Nazaret den Menschen geoffenbart wird. Dieses hypothetische Band zwischen Schöpfer und Geschöpf, das seinen Halt einerseits im Gefüge der Natur und andererseits in der Offenbarung fand, ist bei Ockham nun zerschnitten. Die Unterstellung einer gottgegebenen Ordnung in allen Dingen verblasst, denn die Idealität und Substanzialität der ersten Ursache (Gott) spiegelt sich nicht mehr in der Idealität und Substanzialität der Wirkung wider, vielmehr zeichnet sich die Disjunktion von Ursache und Wirkung ab.

Bei Thomas befanden sich die »*scientia Dei*« und die »*scientia humana*« in einem spekulativen Grundverhältnis – gemäß dem subtilen Gefüge von Über- und Unterordnung. Menschliche Wissenschaft war göttlicher Wissenschaft untergeordnet, und zugleich waren beide die Extreme eines Vernunftschlusses, der seine Mitte in der »*revelatio*« fand. Unter den Erkenntnisbedingungen des auf Singularitäten ausgerichteten Nominalismus jedoch darf eine Wissenschaft nicht einer nicht begrifflich *evidenten* Wahrheit untergeordnet werden. Denn das Wissen Gottes und der Seligen sind uns per se ver-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

borgen. Sie können weder intuitiv noch abstraktiv erfasst werden.[162] Doch auch das vermittelnde Offenbarungswissen ist nicht *evident*. Das evidente Wissen muss aus dem unmittelbaren Sehen oder Einsehen der Sache hervorgehen – *ex videre*. Die bloße Mitteilung eines Gewussten leistet dies nicht. Das unmittelbare Sehen des Zeugen kann nicht auf einen Hörer der bezeugten Botschaft übertragen werden. Entsprechend kommt der Empfänger der Botschaft nicht zu einem Wissen im Sinne der Evidenz, weil das Mitgeteilte als solches nicht wissenschaftlich nachvollziehbar wird. Es zeichnet sich hier die Notwendigkeit eines absoluten Glaubens ab, der keine Stütze mehr in der ihm untergeordneten spekulativen Philosophie findet. Im Übergang vom hypothetischen zum disjunktiven Wissensgefüge vertieft sich zunächst die Kluft zwischen göttlichem und menschlichem Wissen – auch da, wo sich Gott dem Menschen mitteilt, in der Offenbarung. Entweder bleibt das Mitgeteilte göttlich und ist nicht verständlich oder es ist verständlich, dann aber nicht göttlich. Demzufolge kann Offenbarungswissen nicht die Basis einer philosophischen Erkenntnis sein.

> »Es ist leeres Geschwätz, wenn man sagt: Ich weiß gewisse Schlusssätze, weil Du die Prinzipien weißt, denen ich Glauben schenke, weil du sie mir sagst. Und desgleichen ist es kindisch zu sagen: Ich weiß die Schlusssätze der Theologie, weil Gott die Prinzipien weiß, denen ich glaube, weil er sie offenbart.«[163]

Glaube beginnt sich aus seiner Verbindung mit dem philosophischen Wissen zu lösen und wird, wie gesagt, *ab-solut*. Dem Glaubenswissen – auch demjenigen der Theologie – fehlt nach Ockham die innere Notwendigkeit und allgemeine Plausibilität. Offenbarung beruht einzig auf der Autorität Gottes, die unter der Perspektive der *potentia Dei absoluta* noch einmal massiv radikalisiert wird. Die Philosophie darf eine derartige Autorität aber nicht anerkennen. Die Theologie, die sich dieser Autorität dennoch unterwirft, ist folglich keine Wissenschaft mehr. Dazu formuliert Ockham: »Jener Habitus, der uneingeschränkt auf Autorität beruht, ist keine wissenschaftliche

162 Siehe hier weiter oben.

163 Wilhelm von Ockham, Scriptum in librum primum sententiarum ordination. Prologus et distinctio prima, Hg. v. Gedes Gal, Opera theologica: Bd. 1, St. Bonaventure 1967, 199; Ders., Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft. Hg., übers. u. kommentiert v. Ruedi Imbach, Stuttgart 1984, 124.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erkenntnis im strengen Sinne; um einen solchen aber handelt es sich bei der Theologie.«[164]

Diese Einsicht hat weitreichende Folgen. Es ist wahr, dass Theologie als Wissenschaft im klassischen Sinn nur von geglaubtem Offenbarungswissen und nicht wie die Philosophie von offenkundig gewussten Prinzipien ausgehen kann. Im patristisch-scholastischen Kontext genügte es, die »*sacra doctrina*« als ein widerspruchsfreies System von Begriffen zu entfalten. Bei Ockham gilt dies in eingeschränktem Maße auch noch, wenngleich hier eindeutig »die Weichen in Richtung eines fideistischen Glaubensverständnisses« gestellt werden.[165] Doch darf an dieser Stelle nicht übersehen werden, dass gerade im Protestantismus, wo sich Glaube und Vernunft radikal trennen, der Raum für eine erneuerte Metaphysik geschaffen wird, die ihrerseits nicht nur die Grenzen zwischen Glauben und Wissen epochal neu bestimmen, sondern sich selbst in neuer Weise der Offenbarung annehmen wird. Deshalb ist es zwar richtig, bei Ockham einen kontinuierlichen »Rückzug« wissenschaftlicher Erkenntnis aus dem Feld des Offenbarungswissens und damit verbunden eine Begrenzung der Leistungsfähigkeit der natürlichen Vernunft festzustellen,[166] doch ist zugleich der innovative Charakter zu bemerken, der die neuzeitliche Beziehung von Glauben und Wissen, wie sie sich im Deutschen Idealismus vollendet, überhaupt erst ermöglicht. Der Rückzug der Philosophie von ihrer Stellung als Dienerin der Theologie ermöglicht ihr, ausgehend vom Prinzip des *Gottes in uns* autonom zu werden. Die autonome Vernunft der Neuzeit kann sich dann aber auf der Basis des disjunktiven Grundverhältnisses der Offenbarung erneut zuwenden und dieser ein Obdach geben, wenn der bloße Verstand der Aufklärung die Religion bedrängt. Insofern wird Hegel im Hinblick auf sein eigenes philosophisches Konzept davon sprechen, dass die Religion die »Flucht in den Begriff« angetreten hat. Und es ist nicht zwingend anzunehmen, dass die flüchtige Religion in der philosophischen Wissenschaft eine schlechte Unterkunft gefunden hat.

Von Wilhelm von Ockham bleibt bis heute Maßgebliches zu lernen. Jürgen Habermas verweist ausführlich darauf, dass Ockhams

164 Ockham, I Sent. prol. q. 7; Ockham, Texte zur Theologie und Ethik, 41.
165 Vgl. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,809.
166 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,809.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

politische Philosophie eine »Schrittmacherfunktion«[167] für die Entwicklung des neuzeitlichen Vernunftrechts hat. Dieses löst sich zwar von der christlichen Offenbarung und wird autonom, bleibt dieser aber aus der Distanz verbunden. Diese Verbindung ist möglich, weil auch das Evangelium selbst nach Ockham unter dem Maßstab der Freiheit zu betrachten ist. Die christliche Offenbarung besteht auch in dem Wissen, »dass keiner irgendeines Menschen Höriger sein darf«.[168] Ockham leistet nicht nur Vorarbeit für ein neuzeitliches Verhältnis von Kirche und Staat, sondern gibt diesem eine neue Begründung aus »evangelischer Freiheit«. Die Verlagerung des Augenmerks auf die Gemeinschaft von göttlicher und menschlicher Freiheit, schöpferischer und geschaffener Vernunft könnte auch für die katholische Kirche, die ja besonders in mittelalterlichen Strukturen verhaftet ist, ein neues, freiheitliches Fundament für das eigene institutionelle Gefüge legen. Bereits Ockham relativiert die monarchische Verfassung der Kirche.[169] Er favorisiert eine konziliare Verfassung der Kirche, hält Mehrheitsentscheidungen für relevant und arbeitet Prozeduren der Wahrheitsfindung aus.[170] Damit könnte gerade Ockham zum Stichwortgeber in den Diskussionen über den synodalen Weg der katholischen Kirche werden.

4. Martin Luther (1483–1546): Entweder Theologie oder Philosophie[171]

Martin Luther prägt die Geschichte der Philosophie nicht unmittelbar, jedoch ist sein mittelbarer Einfluss auf die Entwicklung des neuzeitlichen Denkens und mithin auch der Philosophie kaum zu

167 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,839.

168 Wilhelm von Ockham, Texte zur politischen Theorie. Exzerpte aus dem Dialogus, Ausgew., übers. u. hg. v. Jürgen Miethke, Stuttgart 1995, 85. Vgl. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,843.

169 Ockham, Texte zur politischen Theorie, 116.

170 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,847 und Ockham, Texte zur politischen Theorie, 181 und 183.

171 Als einführende Literatur siehe: Volker Leppin u. a. (Hgg.), Das Luther-Lexikon, Regensburg 2014; Albrecht Beutel (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2017; Otto H. Pesch, und Volker Leppin, Hinführung zu Luther, Ostfildern 2017.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

überschätzen. Luther selbst ist Teil der epochalen Innovationsbewegung. Er ist selbst von der Deutschen Mystik, dem Nominalismus und dem Humanismus geprägt. Er wirkt in einem Umfeld religiöser Erneuerung. Ich erinnere an den Konziliarismus des 15. Jahrhunderts, der eine synodale Verfassung für die Kirche anstrebte, die religiösen Revolutionäre John Wyclif (1330–1384) und Jan Hus (1369–1415) sowie das Wirken des Humanisten Erasmus von Rotterdam (ca. 1466–1536). Doch auch an die Entdeckung Amerikas durch Christoph Columbus (1492) sowie an technische und künstlerische Erneuerungen ist zu denken – exemplarisch sei auf Leonardo da Vinci (1452–1519) verwiesen. Nicht zuletzt befanden sich die Gesellschaften Europas in einem wirtschaftlichen Umbruchsprozess. Nicht nur in den Städten Norditaliens entwickelte sich ein selbstbewusstes Bürgertum, das neue Rechte politischer Partizipation forderte.[172] Luthers Wirken folgt einerseits vorhergehenden Entwicklungen in der epochalen Umwälzung vom Mittelalter zur Neuzeit, andererseits aber ist es selbst Trigger für Innovationsschübe in Religion, – siehe die Ausbildung des reformatorischen Christentums –, in Politik, – es ist auf das Entstehen der konfessionellen Nationalstaaten zu verweisen –, in Kultur – man denke an die neue Bedeutung der Volkssprache in Religion, Dichtung und Gesellschaft –, aber auch in Ökonomie – hier wäre an das protestantische Berufsethos und an den »Geist des Kapitalismus« (Max Weber) zu denken.[173] Eine der für die Neuzeit entscheidenden Dynamiken entwickelt sich im Gefolge des französischen Reformators Johannes Calvin.[174] Aus dem reformierten Christentum werden die entscheidenden Impulse für die Ausbildung der neuzeitlichen Demokratie hervorgehen.[175] Die basisdemokratischen Strukturen der calvinistischen Gemeinden, die jeder Form von klerikaler Hierarchie gegenüber skeptisch sind, beeinflussen die politischen Strukturen in der Schweiz, in den Nieder-

172 Zu Recht spricht Jürgen Habermas davon, dass »Luthers Gedanken zündende Funken in einer weltweit gärenden Situation gewesen sind«, Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,9.

173 Hierzu immer noch interessant: Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Gesammelte Schriften: Bd. 1, Darmstadt 2016, 512–605, bes. 594–605.

174 Siehe Troeltsch, Die Soziallehren, 607–612.

175 Siehe Troeltsch, Die Soziallehren, 762–772 und 790–794.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

landen und in England.[176] Vor allem aber die Vereinigten Staaten von Amerika sind als erstes demokratisches Gemeinwesen der Neuzeit ohne den Einfluss des reformierten Christentums nicht denkbar. Nicht zuletzt ist hier an Jean-Jacques Rousseau zu erinnern. Der als Calvinist erzogene Rousseau wird nicht nur zum Stichwortgeber für die Französische Revolution, sondern auch für die neuzeitliche Philosophie, ist doch Kants Metaphysik der Freiheit ohne Rousseau nicht denkbar.

Was die Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie angeht, bleiben die Weichenstellungen Luthers maßgeblich.[177] Es wird im Folgenden darum gehen, seine radikal neue Bestimmung von Vernunft und Freiheit in den Blick zu nehmen. Zwei oberflächliche Beobachtungen mögen zunächst die immense Bedeutung Luthers für die Geschichte des Denkens hervorheben: Die Philosophie der Neuzeit wird sich mit wenigen Ausnahmen (Descartes, Spinoza, Pascal u.a.) innerhalb des Protestantismus abspielen. Und das neuzeitliche Freiheitsverständnis wird sich immer wieder auf die revolutionäre Tat des Reformators zurückführen. So ist Hegel der Überzeugung, dass die Reformation die Voraussetzung für die Revolution gewesen sei – ohne die religiöse Erneuerung keine politische Wende zur Freiheit. Der Einfluss der Reformation auf die neuzeitliche Philosophie ist umso erstaunlicher, als Martin Luther der philosophischen Vernunft jede Rolle bei der Deutung Offenbarung und der Ausbildung heilsrelevanter Wahrheit ebenso abspricht, wie der menschlichen Freiheit im Rechtfertigungsgeschehen.

Zunächst könnte man bemerken, dass philosophisch betrachtet die Theologie Luthers im Vergleich mit der Differenziertheit und argumentativen Kraft der Hoch- und Spätscholastik einen Verfall darstellt.[178] Ein eigentlicher Fortschritt bezüglich der Qualität logischer Argumentation ist hier nicht festzustellen. Luther löst sich vielmehr vom intellektuellen Programm der patristisch-scholastischen Epoche, das seit Justin dem Märtyrer und spätestens seit Augustinus

176 Dazu Troeltsch, Die Soziallehren, 733–772.

177 Siehe Hans-Christoph Askani und Michel Grandjean (Hgg.), Luther und die Philosophie. Streit ohne Ende?, Tübingen 2021.

178 Wohlwollend spricht Habermas von einer »in gewisser Weise reduzierte[n] Gestalt, die die Theologie bei Luther annimmt«, Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,12.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die christliche Theologie auszeichnet. Anselm von Canterbury hatte diese hypothetische Relation von Glauben und Wissen auf den Begriff gebracht: *fides quaerens intellectum*. Die Philosophie ist hierbei der Theologie unterstellt. Wenn Glaube, dann Einsicht. Wenn Einsicht, dann vertiefter Glaube. Vernunft und Glaube verhalten sich zueinander wie Natur und Gnade. Die erstere wird durch die letztere vervollkommnet. Ohne Vernunft ist der Glaube ebenso wenig zu haben, wie die Gnade ohne die ihr zugrunde liegende Natur. Auch bezogen auf die Freiheit gelten dieselben hypothetischen Verhältnisse: Wenn Gnade, dann Freiheit. Ohne Zweitursache Freiheit gibt es auch keine Erlösung des Menschen. Luther dagegen entlässt die Vernunft aus ihrer Dienstbarkeit für den Glauben, wie er auch die Freiheit von ihrem zweitursächlichen Mitwirken am Heil entlässt.[179] Damit treibt er den Übergang von der hypothetischen zur disjunktiven Relation maßgeblich voran.[180]

Wie die zweite Epoche sich von den kategorialen Aussagen der griechischen Philosophie über Gott löst, so löst sich die dritte Epoche von den hypothetischen Annahmen der mittelalterlichen Theologie. Dabei beginnt Luther den Sachgehalt *des Glaubens* disjunktiv zu entfalten. Für diese Arbeit ist die alte Philosophie unbrauchbar. Die aus dem Glaubensgeschehen zunächst ausgeschlossene Philosophie wird sich im Bewusstsein und Selbstbewusstsein ein neues Prinzip – die Freiheit in absoluter Bedeutung – suchen und sich dann von diesem Standpunkt aus erneut der Religion – jetzt aber selbstbewusst – annähern. Wie wir bei Kant sehen werden, wird der Glaube nicht vom Wissen entkoppelt, wohl aber trägt nun die »Magd« Philosophie der »Königin« Theologie das Licht der Aufklärung voraus, und nicht mehr die Schleppe hinterher.[181]

---

179 Boeder, Topologie der Metaphysik, 370.

180 Habermas deutet diesen epochalen Umbruch jedoch in ganz eigener Art. Der wesentliche Beitrag Luthers in der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Vernunft bestehe darin, dass Luther »den performativen Eigensinn christlicher Glaubenswahrheiten vor deren theoretischer Vergegenständlichung in metaphysischen Grundbegriffen retten« wolle. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,12. Luther gehe es nicht mehr darum, den »propositionalen Gehalt« des Glaubens reflexiv zu klären. Vielmehr ziele er darauf, den »methodischen Vorrang des performativen Sinns« zu Bewusstsein zu bringen (Bd. 2,13). Doch ist hier zu fragen, ob der Gegensatz Propositionalität vs. Performativität wirklich dafür geeignet ist, die Innovation Luthers zu beschreiben.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bereits in seiner frühen »Disputation gegen die scholastische Theologie« stellt Luther fest, dass es keine »Logik des Glaubens« gebe (Nr. 48; WA 1,227; StA 1,170).[182] Denn keine syllogistische Form sei stichhaltig bei Aussagen über die göttlichen Dinge (Nr. 49). Konkret richtet sich Luther hier gegen Pierre d'Ailly und damit gegen die ockhamistische Tradition. Klar unterscheidet Luther Glaube und Wissen. Würde man in göttlichen Dingen mit logischen Schlüssen vorankommen, dann würde etwa der Glaubensartikel von der Trinität *gewusst* und nicht mehr *geglaubt* (Nr. 51). Dies ist nun tatsächlich eine andere Definition des Glaubens als diejenige von Augustinus, die noch Thomas festhält: *cum assensione cogitare*. Das Wissen (*scire*), von dem bei Luther die Rede ist, ist nicht mehr das spekulative Wissen von Augustin und Thomas, in dem sich die göttliche Rationalität – spekulativ – widerspiegelt. Dieses war mit platonischem bzw. aristotelischem Denken kompatibel. Anders jetzt: »Der ganze Aristoteles verhält sich zur Theologie wie die Finsternis zum Licht. Gegen die Scholastiker« (Nr. 52). Doch nicht nur Aristoteles wird von Luther geächtet, sondern auch die neuplatonische Philosophie wie z.B. Porphyrios (Nr. 54). Diese philosophiefeindliche Linie zieht sich im Werk des Reformators durch von den frühen Schriften bis hin zu seinem Hauptwerk »De servo arbitrio« und darüber hinaus, wenn der davon spricht, dass der Teufel mit seiner »Pest aus der Philosophie« die Schrift zu etwas Verachtenswertem mache (WA 18,606).

Martin Luther unterscheidet die natürliche Theologie, die er *theologia gloriae* nennt von der Offenbarungstheologie, die er als *theologiae crucis* bezeichnet. In der Patristik und Scholastik wurde Röm 1,20 als die in der Bibel geoffenbarte Legitimation der philosophischen Vernunfterkenntnis in Sachen Theologie gedeutet: »Das Unsichtbare Gottes konnte von den Geschöpfen der Welt durch das, was gemacht wurde, als intelligibel eingesehen werden, auch

181 Immanuel Kant, Streit der Fakultäten, Berlin 1907, (AA VII), 1–116, 28.

182 Luther wird im Folgenden zitiert nach der von Hans-Ulrich Delius herausgegebenen fünfbändigen Studienausgabe (Berlin 1979) sowie soweit vorhanden nach der Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Unter Mitarbeit von Michael Beyer, hg. und eingeleitet von Wilfried Härle, 3 Bde. Leipzig 2016. Dabei wird auch die Seitenzahl der Weimarerausgabe (WA) angegeben.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seine ewige Macht und Gottheit, so dass sie unentschuldbar sind«.[183] Dagegen schießt nun Luther in seiner »Heidelberger Disputation.« Würdig und weise mache nur eine Theologie, die sich dem »Sichtbaren Gottes« zuwendet. Sichtbar an Gott aber ist nur das Kreuz. Das Kreuz ist zugleich der extreme Gegensatz zu Gott in seiner Herrlichkeit. Luther spricht hier von der »Rückseite« (*posteriora*) Gottes. Nun kommt es darauf an, darin die disjunktive Figur zu sehen. Im Nichtgöttlichen gilt es, Gott zu erkennen, und in der Widervernunft die Vernunft Gottes. Diese Paradoxie entspricht der Paradoxie des Kreuzes. Die darin liegende ganz andere Vernunft Gottes wird im Glauben erkannt. Das bloß menschliche Wissen steht dazu im radikalen Widerspruch. Nur die reine Offenbarung und der reine Glaube können hier vermitteln, nicht aber vernünftiges Wissen. Entweder Glaube oder Wissen, entweder Offenbarung oder Vernunft. Diese ausschließende Disjunktion erscheint zunächst als radikale Negation aller Vernunft und allen Wissens in Glaubensdingen. Doch bleibt auch die *theologia crucis* propositional gefasste Theo-*Logie*.[184] Entsprechend erklärt der Reformator vor dem Reichstag, dass er nur durch die Schrift und gute Argumente überzeugt werden könnte. So wird der neuzeitlichen Religiosität eine dialektische Logik in Bezug auf ihre Verhältnisbestimmung von Glauben und Vernunft eingeschrieben. Freilich wird es gerade im Protestantismus immer wieder radikale Ausprägungen geben, die fideistisch fromm bleiben, denen dann Formen gegenüberstehen, die eine neuartige Rationalität entfalten.[185] In jedem Fall bereitet bei Luther die Negation des natürlichen Wissens ein Wissen vor, das eben nicht mehr natürlich, sondern göttlich ist. Die Disjunktion impliziert eine Spannungseinheit von göttlichem und menschlichem Wissen, die gerade keine reine Trennung ist. Glaube und Wissen befinden sich in einer Gemeinschaft. Göttliches und menschliches Wissen sind dann nicht mehr nur hypothetisch als Ursache und Wirkung aufeinander bezogen, sondern das negierte natürliche Wissen wird sich als seinerseits

183 Röm 1,20: »[…] invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas, ut sint inexcusabiles.« Entscheidend für das mittelalterliche Verständnis ist die Formulierung »intellecta conspiciuntur«. Das Unsichtbare Gottes wird als Vernünftiges betrachtet. Dies ist der Grundsatz aller spekulativer Vernunft.

184 Vgl. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,34 und 37.

185 Siehe dazu Troeltsch, Die Soziallehren, 853–862, 926–940.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

göttliches Wissen im Verlauf der Neuzeit neu formieren. Dazu musste es zunächst aus seiner Unterordnung unter den Glauben befreit und entlassen werden. Schon bei Luthers humanistisch geprägtem Weggefährten Philipp Melanchthon bewegen sich der *reine Glaube* und die mit ihm verbundene Glaubenswissenschaft der Theologie und die *reine Vernunft* im Verlauf der Neuzeit wieder aufeinander zu. Auch die frühe lutherische Theologie, die sich zunächst als reine Auslegung der Offenbarung verstand, wird mehr und mehr die ihr selbst innewohnende Vernünftigkeit erkennen und eine eigene Form der Scholastik ausbilden. Diese altprotestantische Metaphysik wird von Gottfried Wilhelm Leibniz und dem Aufklärungsphilosophen Christian Wolff aktualisiert noch bis zu Immanuel Kants Zeiten an den evangelischen Universitäten gelehrt.

Bei Luther findet sich weder eine Trennung von Glauben und Wissen im Sinn der nachmetaphysischen Moderne noch kann Luther einfach als Wendepunkt zu Säkularismus und moderner Anthropologie verstanden werden.[186] Dagegen gilt es im Folgenden zu zeigen, dass und wie gerade die protestantische Philosophie der Neuzeit Theologie geblieben ist. Dabei tritt das erlebende, erkennende und handelnde Subjekt in die Mitte der philosophischen Betrachtung. Doch im Herzen des neuzeitlichen Subjekts wohnt der Geist Gottes. Denn im Anderen seiner selbst will Gott zu sich kommen. Diese Dialektik des göttlichen Geistes wurde erst durch Luthers Polemik gegen die alten Formen des Wissens ermöglicht. Die innovative Prägung des Wissensgefüges ist eine Konsequenz der Rechtfertigungslehre. Das Neue an Luthers Glaubensverständnis liegt dabei

186 Habermas sieht bereits bei Luther eine Trennung von Glauben und Wissen am Werk, die sich als »treibende Kraft im Prozess der Säkularisierung« (Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,13) entfaltet und einer Ausdifferenzierung der Wissensbereiche in getrennte Subsysteme führt (Bd. 2,36). Doch schießt er mit seiner Bewertung des Reformators weit über das Ziel hinaus und deutet die neuzeitliche und mithin metaphysische Konstellation Luthers einmal mehr mit modernen und nachmetaphysischen Kategorien. Denn weder säkularisiert die lutherische Glaubenswissenschaft das Denken, noch führt die Trennung Luthers von der Metaphysik des Mittelalters zur Trennung von aller Metaphysik und mithin zu einer »*anthropologischen Wende*« (Bd. 2,13), noch zu einer radikalen Trennung von Religion und Wissenschaft bzw. Kirche und Staat (Bd. 2,36). Für Habermas bleibt der metaphysische Anspruch der »aus dem christlichen Horizont gewissermaßen entlassenen Philosophie« in der dritten Epoche, der Neuzeit, generell dunkel (Bd. 2,14).

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jedoch nicht in einer Wendung von der *fides quae* zur *fides qua*. Ein angemessenes Verhältnis von Glaubensinhalt und Glaubensakt war schon bei Augustinus entscheidend. Neu ist hingegen die radikale Gewissheit, die entsteht, wenn *Gott allein* in uns am Werk ist. Gott allein rechtfertigt den Menschen ohne jede Mitwirkung seitens des Menschen. Nur so kann der neue Glaube jene *Gewissheit* gewinnen, die auch für die neuzeitliche Philosophie charakteristisch wird. Bei Luther wird es dazu notwendig, die natürlichen Vermögen des Menschen vollkommen zu negieren, da auf sie anders als auf das Wirken Gottes kein unbedingter Verlass sein kann. Das wird nirgends so klar wie in Martin Luthers zentralem Werk »De servo arbitrio«. Luther radikalisiert die Dynamik, die bereits bei Meister Eckhart, Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham einsetzte. Doch wird hier deutlich, dass genau in dem Moment, wenn Luther ein relatives, weil natürliches und damit ungewisses Vermögen des Menschen zerstört, die absolute, weil göttliche Dimension desselben Vermögens ans Licht tritt. Insofern hat Luther – dialektisch betrachtet – dem Thema der vernünftigen Freiheit, wie es etwa bei Kant und im Deutschen Idealismus entfaltet wird, nicht nur sehr indirekt, sondern deutlich wahrnehmbar zugearbeitet.[187]

Hauptanliegen Luthers ist die Frage nach der *Gewissheit* des Heilswissens. Diese ist nur in der in seinen Augen völlig klaren und deutlichen Bibel gegeben. Nur die Heilige Schrift, die von den Christenmenschen mit aller Festigkeit angenommen werden muss, bietet einen unmittelbaren Zugang zur Wahrheit. Jede Form von Zweifel ist hier unangebracht. Die Christ:innen müssen notwendigerweise feste Behauptungen (*assertiones*) genießen (*delectari*), oder sie werden keine Christen sein (WA 18,603; StA 1,226). Denn der Heilige Geist, der selbst in uns diese Wahrheit eröffnet, »ist kein Skeptiker« (18,605; 1,232). Eine menschliche Erkenntnis nach Art des natürlichen Verstandes hat hier keinen Ort mehr. Zwar mag in der Schrift manches Dunkel bleiben, doch kann gerade »die Pest aus der Philosophie« hier nicht weiterhelfen (18,606; 1,234). Wenn aber alles auf Christus bezogen wird (18,606; 1,236) und Christus allein als Zentrum des Rechtfertigungsgeschehens gedeutet wird, dann liegt alle Wahrheit offen zu Tage (ebd.). Die dunklen Stellen

187 Anders Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,37.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Schrift können mit den klaren gedeutet werden. Die Bibel als ganze ist von höchster Klarheit.

Luther nennt nun die beiden zentralen Punkte, die klar und deutlich sein müssen und deshalb vor allem zu wissen sind. Der Dreh- und Angelpunkt der gesamten Lehre besteht darin zu wissen, dass der freie Wille, »in dem, was sich auf das Heil bezieht« (18,614; 1,246), schlechthin nichts vermag. Das Verhältnis von Natur und Gnade steht hier zur Disposition. Die Natur aber, hier der freie Wille, muss vollkommen negiert werden.

> »Wer das zurückweist oder verachtet, der muss wissen, dass er der größte Feind der Christen ist. Denn wenn ich nicht weiß, was, wie weit und wie viel ich vermag und tun kann gegenüber Gott, wird mir genauso unsicher und unbekannt bleiben, was, wie weit und wie viel Gott an mir vermag und tun kann. Denn Gott wirkt alles in allem. Kenn ich aber die Werke und die Macht Gottes nicht, dann kenne ich Gott selbst nicht. Kenne ich Gott nicht, dann kann ich ihn nicht verehren loben, ihm Dank sagen und dienen. Denn ich habe keine Ahnung davon, wie viel mir zuzuschreiben ist, und wie viel ich Gott schulde. Daher ist es nötig, eine sehr exakte Unterscheidung zu treffen zwischen der Kraft Gottes und unserer, zwischen Gottes Werk und unseren, wenn wir gottesfürchtig leben wollen« (18,614; 1,246).

In diesen Zeilen zeigt sich der propositionale Gehalt in Luthers Lehre klar und deutlich. Luther radikalisiert die Lehre Ockhams von der *potentia absoluta*. Gott wirkt direkt, und er wirkt alles in allem. Sein Handeln richtet sich auf jedes Einzelne, Kontingente. In Sachen Heil ist jede Leistung, jedes Werk, jeder Akt eine Leistung, ein Werk, ein Akt Gottes *allein*. Allein die Gnade ist hier aktiv. Erasmus von Rotterdam, gegen den sich Luther in seiner Schrift »Über den unfreien Willen« richtet, hatte gegen eine derartige Verabsolutierung der Gnade schwere Bedenken geäußert. »Wer würde dann noch sein Leben bessern? Wer würde glauben, von Gott geliebt zu sein? Wer würde gegen sein Fleisch kämpfen?« (18,630; 1,278). Wenn Gott es ist, der das Gute und das Böse in uns wirke, dann werde der Gottlosigkeit ein großes Fenster aufgestoßen (ebd.). Luther hält dagegen, dass niemand sich aus Freiheit bessern *müsse*, weil niemand dies im eigentlichen Sinne *könne*. Wenn der Mensch in Sachen des Heils auf sich vertraute, gäbe es gerade keine Gewissheit des Heils. Das Heil hinge in diesem Fall wie bereits angedeutet vom Menschen und dessen Unzuverlässigkeit und nicht von Gott und dessen Zuverlässigkeit

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ab. Stattdessen verweist Luther auf das göttliche Vorherwissen und die absolute Prädestination. Sie wirken das Heil unfehlbar. Dabei stützt er sich in besonderer Weise auf das neunte Kapitel des Römerbriefs.

Doch nicht nur, *dass* Gott alles in allem wirkt, ist entscheidend, sondern auch, *wie* Gott dieses alles wirkt. So ist der andere Teil der Summe des Christentums, das zweite Stück, das zu wissen ist, dass Gott nichts zufällig, will sagen kontingent vorherweiß. Vielmehr weiß und wirkt Gott alles aus Notwendigkeit (18,614; 1,248). Dass Gottes Wille sich notwendig vollzieht, war bereits der patristisch-scholastischen Philosophie klar, doch wurde dabei unterschieden zwischen der *necessitas consequentiae* und der *necessitas consequentis*. Erstere besagt, dass sich Gottes Wille zwar notwendig vollzieht, doch kann dies entweder kontingent bzw. frei geschehen oder aus unmittelbarer (Natur-)Notwendigkeit bzw. (Gnaden-)Notwendigkeit. Gottes Wirken setzt den freien Willen überhaupt erst frei. Je mehr Gnade, desto mehr Freiheit. Zweitere meint die unmittelbare Notwendigkeit der Folge. Ohne weitere Unterscheidung vollzieht sich der Wille Gottes schlechthin. Freiheit und Kontingenz haben hier keinen Ort. So müssen wir nach Luther glauben,

> »dass er [Gott] alles mit unwandelbarem, ewigem und unfehlbarem Willen vorhersieht, beschießt und ausführt. Durch diesen Blitzschlag wird der freie Wille vollständig zur Strecke gebracht und vernichtet« (18,615; 1,250).

Diese Zeilen, die zu Recht irritieren und befremden können, verdeutlichen – so Luther – nur das Geheimnis und die Fremdheit Gottes. Doch sieht sich der Reformator veranlasst, angesichts der Dunkelheit dieser Lehre wenigstens eine gewisse Aufhellung beizufügen. Dazu entwickelt er die Theorie der drei Lichter. Die Hierarchie von Natur, Gnade und Glorie wird zur Plausibilisierung der absolut notwendigen Prädestination herangezogen. Denn auch Luther ist klar, dass nichts Geringeres als die Gerechtigkeit und Güte Gottes hier in Frage stehen. So leistet er eine gewisse Theodizee avant la lettre. Diese Lehre besagt, dass wir im Licht der Natur nicht einsehen können, warum es in dieser Welt dem guten und frommen Menschen oftmals schlecht ergeht, während der Böse und Gottlose durchaus glücklich leben kann. Im Licht der Gnade hellt sich aber diese Ungerechtigkeit auf, da die ausgleichende Gerechtigkeit Gottes

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im Himmel dafür sorgt, dass der Böse bestraft und der Gute belohnt wird. Im Licht der Gnade aber

> »ist es unlösbar, wie Gott den verdammt, der aus seinen eigenen Kräften nichts anderes tun kann als zu sündigen und schuldig zu sein. Hier behaupten das Licht der Natur ebenso wie das Licht der Gnade, das sei die Schuld nicht des elenden Menschen, sondern des ungerechten Gottes, und sie können nicht anders von Gott urteilen, der einen gottlosen Menschen umsonst ohne Verdienste krönt und einen anderen nicht krönt, vielmehr verdammt, der vielleicht weniger oder doch nicht mehr gottlos ist« (18,785; 1,656).

Erst im Licht der Herrlichkeit offenbart sich,

> »dass Gott, dessen Urteil eben noch von einer unbegreiflichen Gerechtigkeit war, dann von einer ganz und gar gerechten und ganz und gar offenkundigen Gerechtigkeit ist. Dass wir das nur einstweilen glauben, ermahnt und gefestigt durch das Beispiel des Lichtes der Gnade, das ein ähnliches Wunder beim natürlichen Licht vollbringt!« (ebd.).

Luther ist also überzeugt, dass sich im Letzten auch dann die Gerechtigkeit Gottes zeigt, wenn nach menschlichem Ermessen und nach dem Ermessen der begnadeten Einsicht der Glaube am Ende ist. Der absolute Glaube hält an der Gerechtigkeit Gottes gerade gegen den Anschein fest. Was zunächst in die Dunkelheit eines absoluten Glaubens führt, vertieft die neuzeitliche Dialektik zwischen Notwendigkeit und Freiheit. Der tiefste Grund der absolut gewordenen Freiheit wird sich als die göttliche Notwendigkeit erweisen, die selbst nur die andere Seite der menschlichen Freiheit ist.

Kant macht später in seiner Religionsschrift deutlich, dass wir einerseits an der absoluten Freiheit des Menschen und anderseits an der befreienden Wirkung der Gnade festhalten müssen.[188] Denn die Wende zum Guten, die Beharrlichkeit im Guten, die sittliche Vollendung und vor allem die Rechtfertigung angesichts irreversibler Taten kann die Freiheit aus sich nicht leisten. Doch führt dies nicht in den Salto mortale der Vernunft, die sich in den dunklen Abgrund der Gnadenwahl Gottes stürzt, um darin umzukommen. Vielmehr zeigt sich im Primat der Gnade nur die eine Seite der Disjunktion. Die andere Seite ist und bleibt die absolute Freiheit im Wesen des

188 Siehe dazu hier im Kant-Kapitel: 5. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Menschen. Gerade weil Gott die höchste Freiheit und Vernunft *ist*, bedeutet von Gott bestimmt zu werden die höchste Realisierung menschlicher Freiheit und Vernunft. Um zu dieser Einsicht zu gelangen, brauchte es die radikale Tat Luthers, dem eine bloß natürliche oder bloß begnadete Freiheit nicht ausreichte. Bereits hier musste die Freiheit absolut werden. Auch wenn dies zunächst nur um den Preis der Negation ihrer Natürlichkeit möglich war. Gerade der Deutsche Idealismus wird dann die hier angedeuteten dialektischen Verhältnisse ins Reine bringen. Schon in Schellings Freiheitsschrift von 1809 wird deutlich, dass göttliche Allmacht und menschliche Freiheit nach einer »Befreiung aus dialektischer Unmündigkeit« kein Widerspruch sein müssen.[189]

> »Sagen, Gott halte seine Allmacht zurück, damit der Mensch handeln könne, oder er lasse die Freiheit zu, erklärt nichts: zöge Gott seine Macht einen Augenblick zurück, so hörte der Mensch auf zu sein. Gibt es gegen diese Argumentation einen anderen Ausweg, als den Menschen mit seiner Freiheit, da sie im Gegensatz der Allmacht undenkbar ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen, dass der Mensch nicht außer Gott, sondern in Gott sei und dass seine Tätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre?«[190]

So bereitet gerade die radikale Disjunktion von Freiheit und Gnade, Vernunft und Offenbarung, wie wir sie bei Martin Luther sehen, den mystischen Panentheismus der neuzeitlichen Metaphysik vor. Schelling betont, dass die Mystiker und religiösen Gemüter aller Zeiten von der Einheit des Menschen mit Gott überzeugt gewesen seien und dass sich diese Überzeugung auch in der christlichen Offenbarung, etwa in Apg 17,28, unmittelbar finden lasse. Gerade durch Martin Luthers Postulat absoluter Gnade wird absolute Freiheit denkbar. Eben deshalb ist trotz aller Paradoxie bei Luther ein Impuls gegeben, der zur Befreiung des Individuums und zur Ausbildung einer freiheitlichen Gesellschaft sowie zu einem freien, weil demokratischen politischen Gemeinwesen führt,[191] auch wenn die politischen Folgen dieses Impulses sich nicht so sehr in der luthe-

189 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,39.

190 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, Frankfurt 1975, 36.

191 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,60ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rischen Tradition als in der calvinistischen durchsetzen werden.[192] Für die philosophische Realisierung der Freiheit bei Immanuel Kant und im Deutschen Idealismus allerdings bleibt Luthers Impuls entscheidend, sind doch bis auf wenige Ausnahmen die innovativsten Philosophen der Neuzeit Lutheraner.

192 Siehe Troeltsch, Die Soziallehren, 762–772, 946–948, 959–961 und Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,39.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zweites Kapitel.
Rationalismus – Gott und Vernunft

1. René Descartes (1596–1650): Die Philosophie des Subjekts[193]

1.1 Einschätzungen des cartesianischen Beginns

Wenn Martin Luther nach allgemeiner Auffassung am Beginn der Religiosität der Neuzeit steht, so steht René Descartes am Beginn der neueren Philosophie, genauer der neuzeitlichen Metaphysik. Doch wird seine Philosophie und deren Bedeutung in der Geschichte sehr unterschiedlich beurteilt. Innerhalb der Epoche selbst fällt die Bewertung ihres Beginns etwa durch Hegel sehr positiv aus. Mit Descartes sehe die freie Vernunft »nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See« erstmals wieder Land.[194] Erstmals trete wieder eine autonome Philosophie auf, die selbstständig aus der Vernunft komme und die selbstbewusst sei. Die Philosophie knüpfe mit Descartes wieder an die Metaphysik des Aristoteles an, die ebenfalls das reine Denken zum Prinzip habe.[195] Zwar habe nach Hegel bereits die christliche Religion »ihren absoluten Inhalt in die Gemüter gelegt«, doch bleibe dieser Inhalt als göttlicher von der Welt der Menschen im Zeitalter der Patristik und der Scholastik noch verschieden. Ja, es bilde sich eine absolute *Differenz* zwischen der göttlichen und

193 Als einführende Literatur siehe: Dominik Perler, René Descartes, München 2022; Jean-Luc Marion, Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement, Paris 1981; Hans Poser, René Descartes. Eine Einführung, Stuttgart 2003.

194 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III,, Frankfurt 1971, 20,120.

195 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 121.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der irdischen Sphäre aus.[196] Gott bleibt im Jenseits zur Welt der Menschen. Diese Differenz werde zwar von der Theologie bzw. der Philosophie des Mittelalters bedacht, doch könne die religiöse Denkart die Differenz nicht aufheben. Allerdings arbeite die spätmittelalterliche Theologie bereits an der Überwindung – um den Preis der »Verweltlichung des Ewigen«.[197] Wenn der formelle, trockene Verstand die Einheit des Jenseits und des Diesseits setze, dann geschehe dies nur um den Preis der Einseitigkeit, der entweder Gott bedeutungslos macht oder die Welt für unwesentlich und nichtig erklärt. Auch das Christentum habe noch nicht zu sich selbst gefunden. Dieses Selbst bestehe aber gerade in der dialektischen Einheit des Unendlichen und des Endlichen, Gottes und des Menschen. Diese Gegensätze vernünftig zusammenzudenken, sei dem Christentum der ersten eineinhalb Jahrtausende noch nicht gelungen. Hegel ist der Ansicht, dass erst das Denken Martin Luthers die epochale Befreiung der Religion darstelle, insofern hier die Göttlichkeit neu gedacht und zugleich im Inneren des Menschen gesetzt werde. Gott wird nicht mehr außerhalb des Menschen als Objekt des Denkens in die absolute Transzendenz verbannt. Damit wird die Möglichkeit zur wirklichen und das bedeutet für Hegel vernünftigen Versöhnung von Transzendenz und Immanenz eröffnet. Deshalb deutet er die Reformation nicht nur als Erneuerung der Religion, sondern auch der weltlichen Wirklichkeit und der Philosophie.[198] Glaube und Wissen werden dadurch befreit, denn auch dem Endlichen, Gegenwärtigen werde in seiner Vermittlung mit dem Absoluten seine Ehre gegeben.[199] Der eigentliche Gott wird zum »Eigensten des Individuums«. Nun aber ist eine ausgezeichnete »Form des Inneren [...] auch das reine Denken.«[200] Während die Religion den Gott in uns *glaube*, werde er von der neueren Philosophie *gedacht*. Indem aber die Philosophie Gott in neuer Weise spekulativ denkt, trennt sich die Philosophie zunächst von der Theologie, insofern sie ihr nicht mehr unterstellt ist. Die mittelalterliche Unterordnung der Philosophie ist

196 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 61. Diese prinzipielle Differenz der zweiten Epoche der Metaphysik löst die Identität als Prinzip der ersten Epoche ab. Hegel wird Identität und Differenz aufheben.

197 Ebd.

198 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 62.

199 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 63.

200 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

beendet, weil diese sich selbst das Höchste zu ihrer Sache macht. Die Philosophie wird dadurch befreit. Dabei betont Hegel, dass diese befreiende Trennung keinesfalls absolut sei, wie etwa Habermas unterstellt. Hegel formuliert vielmehr: »Das Band bleibt aber deswegen schlechthin an sich. Denn Theologie ist durchaus nur das, was Philosophie ist.«[201]

Hegel sieht die dialektische Verbindung und die inhaltliche Identität von Wissen und Glauben. So kann das neue Verständnis der befreiten Philosophie und der befreiten Theologie als *Selbstentfaltung des christlichen Denkens* gedacht werden. Das christliche Denken der Neuzeit hat sein Prinzip im *Geist*. Der Geist verbindet die Vorstellung des *Vatergottes über uns* und des *göttlichen Sohnes neben uns* zum *vernünftigen Gott in uns*. Damit werden die sich vermeintlich gegenseitig ausschließenden Konzepte der griechischen *Philosophie* und der patristisch-scholastischen *Theologie* in eine höhere philosophisch-theologische Einheit aufgehoben. Das Prinzip der ersten Epoche, die Identität vor aller Differenz, und das Prinzip der zweiten Epoche, die in Christus vermittelte Differenz, werden versöhnt. Hegel bemängelt an der philosophischen Theologie des Mittelalters das Fehlen des freien, von sich ausgehenden Denkens, das keine fremde Autorität anerkennt.[202] Das befreite Denken aber bleibt dem Christentum auch in seiner neuen Form verbunden:

> »Das protestantische Prinzip ist, dass im Christentum die Innerlichkeit allgemein als Denken zum Bewusstsein komme, als worauf jeder Anspruch habe, ja das Denken ist eines jeden Pflicht, alles darauf basiert. Die Philosophie ist so allgemeine Angelegenheit, über die jeder zu urteilen wisse; denkend ist jeder von Hause aus.«[203]

Die neue Rolle von Freiheit und Vernunft findet sich allerdings nicht nur im protestantischen Bereich. Bereits Hegel betont, dass Luther indirekt auch die katholische Kirche reformiert habe.[204] An dieser Stelle ist an den katholischen ›Reformator‹ Ignatius von Loyola (1592–1556) und die Freisetzung des religiösen Subjekts durch die

201 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 64.
202 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 21.
203 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 123.
204 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 60.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Jesuiten zu erinnern.[205] Dieses Eindringen der neuzeitlichen Gedanken in den Raum der alten Kirche ist wohl eine Voraussetzung dafür, dass der *Katholik* René Descartes nach mehr als tausend Jahren Herrschaft der Religion der »wahre Anfänger«[206] auf dem Gebiet der Philosophie werden kann. Hegel betont jedoch, dass das Denken bei Descartes zunächst noch in der Form des »klaren Verstandes« und noch nicht in Form der »spekulativen Vernunft« auftritt. Die Denkbestimmungen Descartes seien noch fest, weil endlich gegeneinander begrenzt. Der Ausgangspunkt der Betrachtungen Descartes sind in der Tat die neueren Naturwissenschaften, die »exakten Wissenschaften« des bestimmten Verstandes. Aus diesem Grund ist sein Ansatz ohne die Vorarbeit eines Nikolaus Kopernikus und eines Galileo Galilei ebenso wenig zu erklären wie ohne die Vorgaben eines Martin Luther und eines Ignatius von Loyola. Das epochale Prinzip ist jedoch sowohl in Wissenschaft als auch in Religion, Freiheit – in absoluter Bedeutung. Das Prinzip von allem liegt nicht mehr jenseits des Denkens, sondern ist wie bei Aristoteles mit dem Denken identisch. Das Identische ist selbst das Prinzip. Aber nicht mehr das vordifferente Identische des Aristoteles (A=A, Denken=Denken), sondern das um die patristisch-scholastische Differenz bereicherte Identische, das sich – dialektisch – als Identität von Identität und Differenz weiß. Doch gerade weil die Transzendenz bzw. Differenz Gottes nicht einfach negiert wird, sondern in die neuzeitliche Identität*[207] aufgehoben ist, und das heißt bewahrt ist, kann der dritte Akt des metaphysischen Dramas ebenfalls als christlich verstanden werden als die Geschichte des Geistes Gottes in uns.

Der positiven Beurteilung der Rolle von Descartes innerhalb der Neuzeit steht allerdings eine eminent negative innerhalb der nachmetaphysischen Moderne gegenüber. Es ist hier auf Martin Heidegger (1889–1976) zu verweisen. Die Auswirkungen der negati-

205 Dazu Karlheinz Ruhstorfer, Das Prinzip ignatianischen Denkens. Zum geschichtlichen Ort der »Geistlichen Übungen« des Ignatius von Loyola, Freiburg u. a. 1998.

206 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 123.

207 Hier ist noch einmal an die epochalen Prinzipien zu erinnern. 1. Identität (Selbstreflexion der Vernunft), 2. Differenz (Transzendenz Gottes), 3. Identität* (Selbstreflexion im Anderen, Identität von Identität und Differenz), 4. Differenz* (Negation Gottes, anthropologische Vernunft), 5. Différance (De-Limitation Gottes und der Vernunft).

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ven Einschätzung der neuzeitlichen Metaphysik durch die Moderne finden sich noch bei Habermas. Anders als Hegel ist Heidegger nicht mehr vom neuzeitlichen Prinzip des *Gottes in uns* gebunden. Er versteht das Prinzip der Neuzeit als Subjektivität und zwar in einem ganz besonderen Sinn. Heidegger deutet den Beginn der Neuzeit von seinem nachmetaphysisch modernen Standpunkt aus als den Beginn der *Anthropologie*. Die Herrschaft des Subjekts der Neuzeit, die Heidegger mit Descartes einsetzen lässt, ist für ihn die Herrschaft des *Menschen*. Der Mensch ist fortan das Maß aller Dinge. Hier verweist Heidegger auf den Sophisten Protagoras, der diese Ansicht pointiert vertritt.[208] Behaftet mit dieser sophistischen Note erscheine in der Neuzeit ein Moment der Unwahrheit bzw. der Verwahrlosung. Die neuzeitliche Freiheit deutet Heidegger als Befreiung *von* der »biblisch-christlichen Offenbarungswahrheit und der Kirchenlehre«. An die Stelle der von Luther eingeforderten »Heilsgewissheit« werde durch die neuzeitliche Philosophie Selbstgewissheit gesetzt. Der endliche Mensch sei sich fortan selbst Gesetz. Die negative Seite der Freiheit sei die Lösung vom Offenbarungsglauben und die positive Seite der Wille, aus sich heraus das Notwendige und Verbindliche zu setzen (127). Der Mensch werde Herr seiner selbst und der Welt. Seine Freiheit ist im Verständnis Heideggers jedoch nichts anderes als der Wille zur Macht.

Damit wird der Beginn der neuzeitlichen Metaphysik mit einer Bestimmung aus der nachmetaphysischen Moderne, konkret aus der antichristlichen Besinnung Friedrich Nietzsches gedeutet, der den Willen zur Macht und zur Steigerung der Macht als das wahre *Proprium humanum* ansieht. Doch erst im 20. Jahrhundert, genauer im Kampf um die Weltherrschaft, wie sie Heidegger während des Zweiten Weltkrieges erlebt, trete dieser metaphysische Wille zur Macht »voll ins offene Spiel« (129). Heidegger sieht ein ungebrochenes Kontinuum beginnend bei Descartes in seine eigene Gegenwart hineinreichen. Eine Dunkelheit und ein prinzipieller Entzug habe sich über die Welt und die Menschen gelegt, die die Menschen nicht mehr von sich aus zu lichten und zu kehren vermögen. Der Grund der alle Verbindlichkeit und alle Wahrheit auflösenden Freiheit sei der Grundsatz des Descartes: »Ego cogito, ergo sum« (131). Cogito,

208 Martin Heidegger, Nietzsche II, Pfullingen 1961, 124f. Die folgenden Angaben innerhalb des Textes beziehen sich auf die Seiten dieser Ausgabe.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Denken aber bedeute »Vor-stellen« (135). Dieses Vorstellen führe zugleich jedoch zu einem Nach-stellen und Ver-stellen. Schließlich werde die nach Heidegger entscheidende Wahrheit des Seins verstellt und dem Menschen so sein Wesen entzogen. Der von Nietzsche diagnostizierte Tod Gottes ist dabei nur eine oberflächliche Folge dieses Geschehens. Dasselbe gilt für den Nihilismus als Entwertung der obersten Werte. Die Dynamik der mit Descartes einsetzenden Neuzeit führe in die Verwahrlosung, zum Gestell als der Entleerung des Seienden und in die Herrschaft der Technik. Was mit Descartes beginnt, endet in der Bestialität: »Das unbedingte Wesen der Subjektivität entfaltet sich daher notwendig als die brutalitas der bestialitas. Am Ende der Metaphysik steht der Satz: Homo est brutum bestiale« (178). Aus den oben ausgeführten Gründen sieht sich Heidegger in einer Gegenstellung zur Neuzeit, doch geht es ihm letztlich darum, Metaphysik überhaupt zu destruieren. Entsprechend wird das Prinzip seines Denkens nicht mehr die göttliche Identität[209] sein, welche alle Differenzen in sich birgt, sondern ein von allem Seienden differentes Sein, das er als die ontologische Differenz von Sein und Seiendem selbst versteht. So wird nicht die als Transzendenz Gottes zu fassende Differenz erneuert, sondern eine epochal neue *Differenz** inszeniert, deren Merkmale die Negation der Metaphysik und die Negation Gottes sind.

Die Denunziation der neuzeitlichen Metaphysik macht in der Mitte des 20. Jahrhundert Schule.[210] Auch der sich in vielen Punkten von Heidegger abgrenzende Theodor W. Adorno folgt jenem in diesem Urteil. Habermas wiederum ist ein Schüler und Nachfolger Adornos. Viele seiner Einschätzungen prägen ihn, wenn auch in abgeschwächter Form. Die Neuzeit wird als Epoche der Subjektivität, der wissenschaftlichen Methodik und der Anthropologie aufgefasst. Für Adorno erscheint mit Descartes das philosophische Prinzip der

209 Weder im Sinne der aristotelischen Identität von Denken und Gedachtem noch im Sinne der hegelschen Identität*, welche auch noch die patristisch-scholastische Differenz bzw. Transzendenz Gottes in sich birgt. Es ist in diesem Kontext zu erinnern, dass in der nachmetaphysischen Moderne das Mittelalter von der Romantik über die Neuscholastik bis zu Carl Schmitt und Martin Heidegger eine neue Wertschätzung erfährt.

210 Siehe Claus-Artur Scheier, Die Selbstentfaltung der methodischen Reflexion als Prinzip der Neueren Philosophie. Von Descartes zu Hegel, Freiburg-München 1973, 9f.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Neuzeit: »Das systemstiftende Ichprinzip, die reine jeglichem Inhalt vorgeordnete Methode«.[211] An deren Ende und Vollendung entfalten sich dann die Systeme totaler Identität, die alles Nichtidentische vernichten.[212] Hinter Adornos Einschätzungen steht die Erfahrung der Shoah. Die Vernichtung des europäischen Judentums wird von Adorno als Versuch gewertet, alles Differente, Abweichende, Nicht-Verrechenbare zu negieren und zu destruieren mit dem Ziel, eine reine Identität herzustellen. Das berechnende Denken ziele auf ein reines, einheitliches identisches und durchrationalisiertes System (sei es ein Volk, eine Rasse, eine Kultur, eine wissenschaftliche Überzeugung). Mit dem Rationalismus des Descartes beginne faktisch der rationale Irrsinn. Wenn Adorno in der Neuzeit eine zerstörerische Ausbildung der Identität und der Identitätssysteme vorstellt, dann ist damit durchaus die Hegelsche Identität von Identität und Nichtidentität mitgemeint.[213] Die Aufhebung der Gegensätze wird als Vernichtung des Nichtidentischen gedeutet. Deshalb führe die Dialektik der Neuzeit geradewegs in die durchrationalisierte Vernichtung des Negativen, Differenten, Nichtidentischen, wie sie in der Shoah ihre abgründigste Verwirklichung gefunden hat.

Mit dem Übergang in die Postmoderne allerdings beginnt die moderne, nachmetaphysische Negation, der Heidegger und Adorno zuzurechnen sind, ihrerseits verdächtig zu werden. Die moderne Differenz entpuppt sich als der Abgrund als solcher, der sich gerade durch das Fehlen des göttlichen Grundes auszeichnet. So ist der Abgrund nur mehr der des Menschen, da Gott selbst ja bereits negiert ist. Aus diesem Abgrund kann sich der Mensch nicht noch einmal durch eine Geste der Negation befreien. Dennoch behält Descartes auch für die Postmoderne eine zentrale Stellung als Ursprung der modernen Rationalität in all ihrer prekären Tendenz zur Ausgrenzung des vermeintlich Negativen. Für Michel Foucault (1926–

211 Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt 1970, 36.

212 Adorno, Negative Dialektik, 33: »Der geringste Rest von Nichtidentität genügte, die Identität, total ihrem Begriff nach, zu dementieren. Die Auswüchse der Systeme seit der Cartesianischen Zirbeldrüse und den Axiomen und Definitionen Spinozas, in die schon der gesamte Rationalismus hineingepumpt ist, den er dann deduktiv herausholt, bekunden durch ihre Unwahrheit die der Systeme selbst, ihr Irres.«

213 Adorno, Negative Dialektik, 19.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1984) steht Descartes am Beginn der »großen Gefangenschaft«.[214] Foucault untersucht am Beispiel des »Wahnsinns« das Feld des Nichtidentischen, nicht Identifizierbaren und nicht Rationalen, weil Abweichenden. Dabei werde dieses Andere durch den Rationalismus der Neuzeit selbst produziert und inkriminiert. Seine Analysen über die »Geschichte des Wahnsinns im klassischen Zeitalter« zielen darauf, diese Ausgrenzungsmechanismen der Vernunft zu dekonstruieren. Das, was bisher als das Differente negiert wurde, wird von ihm und seiner Epoche nun rehabilitiert. Die differente Unvernunft habe, so Foucault, in der vorklassischen Zeit, der Antike, dem Mittelalter bis ins 16. Jahrhundert einen legitimen Ort gehabt. Gerade die Differenz und Transzendenz Gottes, die von keiner Vernunft erfasst werden kann, spiegele sich in der Unvernunft der Narren. Foucault widerspricht hier dem Klischee des dunklen Mittelalters. Es sei gerade der Rationalismus des Descartes, der jene Offenheit gegenüber dem Abweichenden beende: »Durch einen eigenartigen Gewaltakt bringt dann das Zeitalter der Klassik den Wahnsinn, dessen Stimmen die Renaissance befreit, dessen Heftigkeit sie aber bereits gezähmt hat, zum Schweigen.«[215] Descartes' Weg des methodischen Zweifels, der schließlich zur systematisch produzierten Gewissheit führt, schließe neben dem Traum und neben allen Formen des Irrtums auch die Möglichkeit aus, »wahnsinnig zu sein«. Während Traum und Irrtum noch geduldet, weil potentiell überwunden werden können, muss der Wahnsinn ganz ausgeschlossen werden,[216] damit die stets drohende Gefahr der Unvernunft gebannt werden kann. »Der Wahnsinn befindet sich künftig im Exil.«[217] Foucault geht es in einer Gegenbewegung dazu darum, die Geschichte dieses Exils nachzuzeichnen und die Unvernunft wieder in ihr Recht zu setzen.[218] Metaphysisches Denken und dessen Anspruch auf eine allgemeine und rational vermittelbare Wahrheit bleiben der Postmoderne aus diesem Grund suspekt. Gerade der Durchbruch des

214 Michel Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, Frankfurt 1973.
215 Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, 68.
216 Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, 69.
217 Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, 70.
218 Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, 71.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

neuzeitlichen Rationalismus bei Descartes bleibt ein Stein des Anstoßes.[219]

Habermas ist in seiner Einschätzung der neuzeitlichen Metaphysik in vielem noch von den Gedanken Heideggers und Adornos geprägt. So geht er davon aus, dass das Zeitalter der Metaphysik unwiderruflich zu Ende ist, dass wir heute aber andererseits noch in einer geschichtlichen Epoche oder besser Dynamik leben, die mit der Zeit Luthers und Descartes' begann und als »Moderne« zu bezeichnen ist. Die unwiderrufliche Trennung von Glauben und Wissen sei ebenso Signum der Moderne, wie die prinzipielle Bedeutung einer Vernunft, die sich im Verlauf der »Spätmoderne« aber schließlich selbst relativiere und an ihre Grenzen bringe. Bei Descartes, dem Startpunkt neuzeitlicher Philosophie, sieht er sogar einen »fundamentalistischen Anspruch«[220] der Vernunft am Werk. Habermas will wie Heidegger, Adorno und Foucault der Metaphysik entkommen. Zugleich aber stellt er die moderne Negation der Religion ebenso in Frage wie deren postmoderne Dekonstruktion. Vorsichtig zeigen sich bei ihm Spuren einer neuartigen Affirmation der Religion. Und so kann er einerseits Spuren der religiösen Kontamination der neuzeitlichen Vernunft neu bewerten und in gewissen Grenzen affirmativ aufnehmen. Den Umbruch in der Philosophie, der besonders mit dem Namen Descartes verbunden ist, beschreibt Habermas durchaus treffend. Es sind zunächst »die theologischen Diskurse im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzungen«[221], die selbst zur treibenden Kraft in der geschichtlichen Entwicklung geworden sind. Allerdings ist diese Entwicklung meines Erachtens nicht einfach undifferenziert als »Säkularisierung« zu beschreiben. Habermas ahnt dies wohl, wenn er davon spricht, dass man »diese Wende *auch* als einen dialektischen Umschlagspunkt *innerhalb* des jüdisch-christlichen Selbstverständigungsdiskurses«[222] begreifen kann. Doch handelt es sich nicht nur um *einen* dialektischen Umschlag, sondern um eine Wende *zur Dialektik* als logischer Grundfigur, wie bereits mehrfach gezeigt wurde. So löse sich zwar die Personalunion von Theologie und Philosophie zunächst auf, wie ja auch Hegel

219 Vgl. die diversen Studien zu Descartes von Jean-Luc Marion.
220 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,122.
221 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,98.
222 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,98.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

festgestellt hat, doch dies nur kurzzeitig, und um die Übernahme der Sache der Theologie von Seiten der Philosophie vorzubereiten. Die neuzeitliche Philosophie denke dabei gerade nicht schlechthin »unter der methodisch-atheistischen Voraussetzung des ›etsi Deus non daretur‹“[223]. Vielmehr nähere sie sich der Gottes- und auch der Offenbarungsfrage von der Position eines neuartigen Selbstbewusstseins an, um dann, wie Habermas zurecht betont, die Initiative zu übernehmen und das Niveau der Reflexion zu bestimmen.[224]

Die kirchlichen Theologien werden in beiden Konfessionen im Verlauf der Neuzeit sekundär. Die Theologien bzw. die Religiositäten ziehen sich einerseits zurück auf die Ebene der Frömmigkeit und des Herzens – durchaus vergleichbar sind in diesem Bereich Entwicklungen im protestantischen Pietismus mit Ansichten des Katholiken Blaise Pascal –, andererseits folgen sie mehr und mehr den Vorgaben, die etwa Descartes, Spinoza und Leibniz machen. Die dabei sich entfaltende Dialektik von reinem Glauben und reinem Wissen ist das Signum der Neuzeit. Auch Hegel sieht in der Betonung des reinen Wissens am Beginn der neuzeitlichen Philosophie die Einseitigkeit des Anfangs, wenn er anmerkt, dass die Denkart des Descartes gerade dem nicht-dialektischen Verstand zuzuordnen ist. Diese Einseitigkeit zeigt sich auch darin, dass das Offenbarungsthema für Descartes keine Rolle spielt. Einen wichtigen und weiterführenden Hinweis auf die Entflechtung von Glauben und Wissen sowie zur Ursache der Konstitution einer zunächst reinen Philosophie des natürlichen Denkens gibt Heribert Boeder, wenn er feststellt,

> »dass der natürlichen Vernunft ihre vormals höchste Sache entzogen ist. Nicht als ob ›sich‹ diese Vernunft ›verselbstständigt‹ hätte – das ist eine eitle Vorstellung –, vielmehr hat der Glaube sie von der Betrachtung Gottes in seiner absoluten Freiheit ausgeschlossen, nur deshalb findet sie sich selbst«.[225]

An diesem Punkt sieht auch Habermas klar und deutlich die maßgebliche Rolle der innerreligiösen Entwicklung bei Luther für die Philosophie:

223 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,99.
224 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,99.
225 Boeder, Topologie der Metaphysik, 370.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

»Bereits die Luther'sche Entkoppelung des Glaubens vom Wissen hatte das philosophische Denken auf eine weltimmanente Einstellung verwiesen, die sich freilich in der Philosophie erst im Laufe des 17. Jahrhunderts durchsetzte«[226].

1.2 Die cartesianische Revolution

1.2.1 Der Kontext

Der absoluten Philosophie geht nicht nur die Verabsolutierung der Religion, sondern auch der Kunst (Leonardo, Michelangelo) und der Naturwissenschaft (Giordano Bruno, Francis Bacon) voraus. So kann es verwundern, dass gerade der Petersdom, die Hauptkirche des römischen Katholizismus, der in besonderer Weise der patristisch-scholastischen Phase verbunden ist, durchweg vom neuen Geist geprägt ist und mithin das wohl monumentalste Kunstwerk der frühen Neuzeit darstellt. Im Werk Michelangelos etwa zeigt sich das neue Selbstbewusstsein des Künstlers, der nun seinerseits das Absolute zur Darstellung bringen will. Doch ist es nicht die Selbstherrlichkeit des Menschen, die sich hier ausdrückt, vielmehr soll die Herrlichkeit Gottes im Kunstwerk realisiert werden. Gerade der Christus, wie er im großen Weltgericht in der Sixtinischen Kapelle dargestellt wird, veranschaulicht die göttliche Herrlichkeit. Allerdings trägt diese nun ein menschliches Antlitz. Im Wesen des Menschen kommt das Göttliche zur Darstellung. Auch das Motto des neuzeitlichen Ordens der Jesuiten, *Ad maiorem Dei gloriam*, ist genau in diesem Sinn zu verstehen. Die Herrlichkeit will je mehr und mehr im Menschen zur Welt kommen. Das Ziel der jesuitischen Frömmigkeit liegt nicht mehr so sehr in einem mittelalterlich gedachten Jenseits, sondern in einem verklärten Diesseits. Gerade die Kunst des Barocks ist unter diesem Vorzeichen zu begreifen. So soll die sinnfällige Pracht einer Barockkirche die Herrlichkeit bereits in dieser Welt erfahrbar machen.

Auch eine weitere durch Ignatius von Loyola, dem Gründer der Jesuiten, eingeführte Neuerung wird für den Jesuitenschüler Descartes entscheidend. In den »Geistlichen Übungen« kommt der Heiligen Schrift nicht schon als unmittelbar geglaubter (Luther) oder

226 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,112.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als rational durchdrungener (Thomas von Aquin) Bestimmungskraft zu. Die Offenbarung will bis in alle Einzelheiten vorgestellt bzw. imaginiert werden. Diese im neuartigen Raum des Bewusstseins (*conscientia*) imaginierte Realität bekommt erst durch ihre Wirkung auf das Gewissen (*conscientia*) die entscheidende Bedeutung. In der *conscientia* soll der gute vom bösen Geist unterschieden werden. Das in den »Geistlichen Übungen« ganz auf sich und auf Gott zurückgeworfene Individuum kann jederzeit von einem bösen Geist – er begegnet uns bei Descartes als *genius malignus* – in die Irre geführt werden. *Methodisch* soll nun durch die Unterscheidung der Geister eine neue Gewissheit hergestellt werden. Dabei geht es zunächst um nichts anderes als um die Wahrheit der Vorstellungsgegenstände (*realitas obiectiva*). René Descartes erhielt einen wesentlichen Teil seiner Ausbildung im Jesuitenkolleg von La Flêche. Dort dürfte sich auch ihm das Problem der Gewissheit der Wahrheit im Raum der *conscientia* gestellt haben.

Neben Kunst und Religion gewinnen auch die Naturwissenschaften eine neue Bedeutung.[227] Die große Erneuerung (*Instauratio magna*) die der englische Politiker und Forscher Francis Bacon (1561–1626) in seinem »Novum organon« beabsichtigte legt den Grund für die empiristische Linie der neuzeitlichen Philosophie, die von Hobbes bis hin zu Hume führen wird. Auch hier löst sich die Erkenntnis aus den alten Zusammenhängen mit der Offenbarungstheologie und der Lehre der Kirche. Die naturwissenschaftliche Erkenntnis gewinnt prinzipielle Bedeutung. Doch sind diese Wissenschaften von den nachmetaphysisch-modernen Naturwissenschaften radikal zu unterscheiden. Während die moderne Naturwissenschaft jede philosophische und onto-theo-logische Fundierung hinter sich lässt, bleibt neuzeitliche Betrachtung der Natur weitestgehend Natur*philosophie*, mehr noch, sie bleibt eine im weiteren Sinn des Wortes *theo-logisch* orientierte Philosophie der Natur. So ist festzustellen, dass sich noch keine »anthropozentrische Wende« im Denken von Kopernikus, Galilei und Bacon ereignet. Nicht nur waren sie alle Christen, vielmehr bleibt auch ihre Forschung dem christlich theologischen Hintergrund verbunden. Zwar geraten diese Naturforscher mit den überlieferten Weltbildern der Kirchen in Konflikt, was sich im Falle Galileo Galileis besonders tragisch auswirkt, doch geht

227 Vgl. dazu Boeder, Topologie der Metaphysik, 345–369.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

es ihnen selbst immer darum, die göttliche Ordnung in den Naturgesetzen zu finden. Sie verbindet die Vorstellung »einer geometrischen Infrastruktur des von Gott geschaffenen Universums«.[228] Es ist ihr Ziel, im Buch der Natur die Wahrheit Gottes zu entdecken, wobei freilich die Aussagen der Offenbarungsschriften zur Naturordnung in Frage gestellt werden. Wichtig ist es, zu bemerken, dass dieses Wissen nie nur theoretisch bleibt, sondern praktisch und poietisch wird. Durch die Entwicklung der Mechanik, der Optik, aber auch der Medizin und durch zahlreiche technische und künstlerische Erfindungen soll die Natur beherrscht und das Leben der Menschen verbessert werden. Diese Naturbeherrschung darf nicht als ein Durchbruch zur Technik und zur Weltherrschaft im Sinne Heideggers missverstanden werden. Immer bleibt die Naturbeherrschung auch theo-logisch gebunden und mithin gelassen – im oben beschriebenen Heidegger'schen Sinn. Dasselbe gilt für die sich an die Naturphilosophie anschließenden Reflexionen von René Descartes.[229] Man könnte in einer gewissen Parallele zu Ignatius von Loyola sagen: Es ist das Ziel von Descartes, die je größere Herrlichkeit Gottes auf einem methodisch gesicherten Weg zur Welt zu bringen. Die Vollkommenheit Gottes soll sich je mehr in der Vollkommenheit der Welt verwirklichen. Die Menschen sollen weiser und geschickter (*plus sages et plus habiles*) werden. Dies soll allerdings nicht durch die Theologie, sondern die Medizin geleistet werden.[230]

1.2.2 Die Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft und der Diskurs über die Methode

Descartes' Erstlingswerk sind die »Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft«. Dieses wohl kurz nach seiner »Bekehrung« – wir werden darauf zurückkommen – um 1628 verfasste Fragment soll die

228 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,115.

229 Anders Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,119: »Ich begreife die Systementwürfe des 17. Jahrhunderts auch dann, wenn sie wie bei Descartes dem Schöpfergott eine konstruktive Rolle zu schreiben, als Versuche, ein aus Vernunft allein begründetes, also säkulares Selbst-und Weltverhältnis zu entwickeln, das an die Stelle des von Luther zurückgewiesenen scholastischen Weltbildes treten kann.«

230 René Descartes, Discours de la methode. Übers. u. hg. v. Lüder Gäbe Hamburg 1990, 101.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wissenschaftliche Erkenntnis grundlegen und ihr die nötige Gewissheit geben. Dazu sind Regeln erforderlich. Diese Regeln orientieren sich an der Mathematik als Leitwissenschaft. Doch geht bereits hier die methodische Reflexion in eine Tiefe, wo das Denken auf sich selbst reflektiert:

> »Der menschliche Geist [*humana mens*] hat nämlich, ich weiß nicht was, Göttliches, in welches die ersten Samen nützlicher Gedanken so geworfen sind, dass sie oft – wie sehr auch immer sie vernachlässigt und durch abwegige Mühen [*studiis*] erstickt, sie doch spontane Frucht hervorbringen [*producant*].«[231]

Es ist ein nicht näher bestimmter göttlicher Impuls, der dazu führt, dass sich die Einsicht der Wahrheit auch bei widerwärtigen Umständen immer wieder aus sich, ohne weitere Ursache – das ist mit dem Adjektiv *spontanea* gemeint – durchsetzt. Wie wird nun dieses »Göttliche« näher bestimmt?

Auch Descartes' erste publizierte Schrift ist ein »Diskurs über die Methode«. Sie sollte eine grundlegende Selbstverständigung sein, die zusammen mit Abhandlungen über Dioptrik, Meteorologie und Geometrie im Jahre 1637 erschien. Doch wird darin nicht nur eine Fundierung der Naturwissenschaften angestrebt, sondern auch um eine Selbstfindung der neuzeitlichen Vernunft gerungen. Dabei hat dieses *Selbst* zwei Aspekte: zum einen denjenigen eines besonderen menschlichen Individuums, zum anderen denjenigen einer allgemeinen denkenden Substanz, die nicht schon als Epiphänomen des Menschen gedeutet werden kann. Mit Vorblick auf Spinoza und vor allem auf die weitere Entwicklung im Deutschen Idealismus können diese beide Seiten als das empirische oder besondere Ich und das transzendentale oder allgemeine Ich gedeutet werden. Vornehmlich die *res cogitans* befindet sich in seiner abstrakten Allgemeinheit in einer dialektischen Beziehung zum Geist Gottes.

Das Denkvermögen selbst, von Descartes *bon sens* oder *raison* genannt, ist von allgemeiner Natur. Es ist die »bestverteilte Sache der Welt« (3). Dieser Gedanke sollte durchaus nicht ironisch verstandenen werden. Das Vermögen, Wahres von Falschem zu unterscheiden, ist Descartes zufolge von Natur aus bei allen Menschen gleich. Lediglich die Art und Weise des Vernunftgebrauchs führt

231 René Descartes, Regulae ad directionem ingenii. Kritisch revid. u. hg. v. Heinrich Springmeyer, Hamburg 1973, 25.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zur Verschiedenheit der Meinungen. Dabei wird dieser Gebrauch auch von der moralischen Verfasstheit des Menschen mitgeprägt, denn die »größten Seelen sind der größten Laster ebenso fähig wie der größten Tugenden« (5). Descartes entwickelt seine Methode der Fundierung von Gewissheit anhand einer konkreten, intellektuellen Biographie. Doch wie schon bei seinem berühmten Vorbild Augustinus – es ist an die »Confessiones« zu erinnern – ist das besondere Individuum zugleich Paradigma einer allgemeinen Sachlage. Ebenso lässt die Bildungsgeschichte der cartesianischen Vernunft an Hegels »Phänomenologie des Geistes« vordenken. Wie im parmenideischen Beginn der Metaphysik erhalten sich bei Descartes und Hegel narrative und performative Momente des Denkens.

Descartes grenzt sich von einer Theologie ab, die auf Rationalität und Bildung keinen Wert legt und dem »größten Ignoranten« ebenso offensteht wie dem »Gelehrtesten« (15). Diese Gleichgültigkeit des Glaubens gegen die Vernunft wird von dieser Theologie gerade in der Transzendenz des Gewussten begründet. Deshalb müsste man mehr sein als ein Mensch, wollte man die theologische Wahrheit kritisch überprüfen (ebd.). Descartes schreckt vor dieser Aufgabe anders als etwa Spinoza, Leibniz und Locke zurück. Wie sich noch zeigen wird, spiegelt sich in der neuzeitlichen Vernunft in der Tat mehr als nur Allzumenschliches. Der cartesianische Beginn bleibt dabei auf die Konstitution des neuen Zugangs sowohl zur Welt als auch zu Gott konzentriert.

Doch nicht nur das theologische Wissen, auch die Philosophie seiner Zeit kann Descartes nicht überzeugen, zeige sich doch im Streit der Meinungen das Fehlen eines Fundaments der Wahrheit. Es ist an dieser Stelle wohl Vorsicht geboten. Descartes hier rationalistischen Fundamentalismus zu unterstellen, dürfte dessen Anliegen nicht gerecht werden. Deshalb ist es umso wichtiger, das neue Bedürfnis nach Grundlegung angemessen zu deuten. Descartes‘ Narrativ führt ihn zunächst dahin, aller Wissenschaft zu entsagen und nur noch in sich selbst und im »großen Buch der Welt« Wissen zu suchen. Damit erweist sich Descartes als ein Philosoph dem Weltverstande und nicht dem Schulverstande nach. Es geht ihm um das gelebte Leben der Menschen und nicht um theoretische Abstraktionen (17). Doch in aller Lebenserfahrung muss sich gerade das Licht der Vernunft bewähren. So weiß Descartes, dass Weltläufigkeit allein nicht zur Wahrheit führt.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im Zweiten Teil des »Discours« erinnert Descartes an seine »Bekehrung« während des 30jährigen Krieges in Deutschland. Er beschreibt, wie er vier »Vorschriften« (*préceptes*) findet, die er für sich zum Maßstab jeder Erkenntnis nimmt: 1. Nur evidente Sachen dürfen anerkannt werden. Ohne Überstürzung (*précipitation*) und ohne Vorurteil (*prévention*) gilt es, nur das anzuerkennen, was sich dem eigenen Geist (*mon ésprit*) klar und deutlich (*clairement et distinctement*) darstellt. Jegliche Möglichkeit des Zweifels soll ausgeschlossen werden. 2. Die zu untersuchenden Schwierigkeiten werden aufgeteilt. Probleme werden in Teilprobleme zerlegt, um die Lösbarkeit zu erleichtern. 3. In allem wird der Ordnung nach, d. h. methodisch vorgegangen, wobei das Denken mit dem leicht Einsehbaren beginnt und zum Komplexen fortschreitet. 4. Die Vollständigkeit der untersuchten Einzelheiten muss sichergestellt werden, da die Erkenntnis auf Allgemeinheit und Ganzheit ausgerichtet ist.

Allerdings braucht die Ausbildung der neuen Wissenschaft auf der Basis dieser Vorschriften Zeit, schließlich soll dadurch die Gesamtheit des Wissens methodisch rekonstruiert werden. Diese Rekonstruktionsaufgabe darf nicht dazu führen, dass die bisherige Konstruktion, auch wenn sie falsch und jedenfalls nicht gewiss sein mag, eingerissen wird. Mit einem eindrucksvollen Bild spricht Descartes davon, dass man einerseits den Neubau sachgemäß vorbereiten muss, andererseits aber für ein provisorisches Dach über dem Kopf zu sorgen hat, wenn das nicht mehr bewohnbare Haus abgerissen werden soll und man nicht plötzlich im Regen stehen will. Descartes warnt also vor metaphysischer und existenzieller Obdachlosigkeit in Zeiten des Übergangs. Vier Regeln zur provisorischen Moral sollen dem Menschen ein vorübergehendes Zuhause bieten.

Der erste Grundsatz der provisorischen Moral besteht darin, an den Gesetzen und Sitten des Heimatlandes sowie an der Religion festzuhalten, »in der ich durch die Gnade Gottes seit meiner Kindheit unterrichtet worden bin« (39). Das Bewährte bietet zunächst Halt. Damit verbunden ist der Hinweis, sich von Extremen fernzuhalten. Besonders aber warnt Descartes davor, sich radikaler Versprechungen, die etwas von der eigenen Freiheit wegnehmen, zu enthalten. Die Freiheit soll in allem gewahrt bleiben.

Der zweite Grundsatz fordert, einen einmal eingeschlagenen Weg bis zum Ende zu gehen. Die Wahrscheinlichkeit, durch Hin- und Herlaufen im Wald verirrt zu bleiben, ist größer, als auf geradem We-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ge irgendwie der Irre zu entkommen und »am Ende wenigstens irgendwo herauszukommen« (41). Auch bezüglich der eigenen Handlungen soll man sich nicht durch Reue und Gewissensbisse verrückt machen lassen, sondern eine bestimmte Entscheidung oder Praxis einfach durchziehen, denn auch bei Irritationen, die sich in der Folge einstellen, bleibt die Lauterkeit der anfänglichen Absicht davon unberührt. Diese Regel lässt an die ignatianische Unterscheidung der Geister denken, die auch fordert, sich nicht von Zweifeln aus dem Konzept bringen zu lassen.

Descartes' dritte Maxime ist es, eher sich selbst zu überwinden als das Schicksal, und eher die eigenen Wünsche zu modifizieren als die Weltordnung. Das Unmögliche sollte man nicht versuchen. Das Einzige allerdings, das vollkommen in der eigenen Macht liegt, sind die eigenen Gedanken. Hier richten sich Descartes' Überlegungen wieder auf die eigene Freiheit, die zunächst eine innere Freiheit ist. Nicht die Taten sind maßgeblich für die Erlangung der Glückseligkeit, sondern die Absicht. Das erinnert bereits an die kantische Gesinnungsethik, für die allein die Absicht des Handelns und nicht die Tat entscheidend ist für die Sittlichkeit und damit für die Glückseligkeit. Damit ist eine scharfe Trennlinie gezogen zwischen dem inneren Reich der Freiheit und dem äußeren Reich der Notwendigkeit, dem man sich nur unterwerfen kann.

Die letzte Maxime folgt gewissermaßen daraus. Hier geht es um die Tätigkeiten (*occupations*), denen der Mensch nachgehen kann. Die beste Beschäftigung ist für Descartes diejenige, der er bereits sein Leben lang nachging: *cultiver ma raison* – den eigenen Verstand zu kultivieren. Das Verb *cultiver* erinnert nicht nur an das Hegen und Pflegen etwa eines Ackers, damit er seine Frucht bringt, sondern auch an den *cultus Dei*, den Gottesdienst. In der Tat ist die letzte Regel die höchste, und erstmals wird auch Gott erwähnt, denn der Kult der Vernunft fasst die anderen drei Maximen zusammen. Das Licht des Denkens ist die Bedingung der Möglichkeit jeder Erkenntnis und jeden Wollens,

> »denn da Gott jedem von uns ein Licht gegeben hat, Wahres und Falsches zu unterscheiden, so glaubte ich nicht, ich dürfe mich mit den Ansichten andere nur einen Augenblick zufriedengeben, ohne den Vorsatz, mein eigenes Urteil zu ihrer Prüfung zu benutzen, sobald die Zeit reif sein würde (45).«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es ist an das Wort aus den »Regulae« zu erinnern, dass *in uns etwas irgendwie Göttliches* ist.

Um das Fundament für den Neubau des Hauses zu finden, muss sich Descartes allerdings erst in die Einsamkeit zurückziehen. Wie die christlichen Wüstenväter sucht er das Prinzip abseits vom menschlichen Meinen und Beraten. Allerdings findet Descartes seine Einsamkeit nicht in der Wüste, sondern in einer Stadt, in einem fremden Land, dem damals freiesten Gemeinwesen: in Amsterdam, in den Niederlanden. Dort zweifelt er an allem, woran nur die Möglichkeit des Zweifels besteht.

> »Aber wenig später bemerkte ich, dass, während ich auf diese Weise denken wollte, alles sei falsch, es notwendig wäre, dass ich es sei, der dies dächte. Und, in dem ich bemerkte, dass diese Wahrheit – *ich denke, also bin ich* – so fest und sicher ist, dass all die höchst ausgefallenen Unterstellungen der Skeptiker nicht in der Lage seien, sie zu erschüttern, so urteilte ich, dass ich sie ohne Zweifel als erstes Prinzip der Philosophie, die ich suchte, ansehen könnte« (53).

Descartes bewegt sich mit dieser Argumentation in der Tradition des Augustinus, der ebenfalls das Dasein des zweifelnden Ichs für gewiss nimmt.[232] Doch wird dieser Gedanke nicht zum Prinzip der augustinischen Theologie oder Philosophie, deren Maßgabe bleibt die in der äußeren Wirklichkeit gegebene Person Jesu Christi, der *Gott neben uns*. Streng genommen ist der Aufweis der Existenz der Seele auch nur der erste Schritt des Descartes. Es folgt bei ihm der Gottesbeweis. Damit aber bewegt er sich wiederum in der Spur des Bischofs von Hippo, der bereits in einem frühen Werk sagte, dass er sich nur für zwei Dinge interessiere: Gott und die Seele.[233] Anders als beim nordafrikanischen Bischof zeichnet sich beim französischen Philosophen die maßgebliche Vermittlung *Gottes in uns*

232 Augustinus, Soliloquia = Selbstgespräche. Hg. v. Peter Remark, München 1951, 2,1,2; De vera religione = Die wahre Religion, Eingel., übers. u. hg. v. Josef Lössl, Opera: Bd. 68, Paderborn u. a. 2007, 39,73; De civitate Dei = Der Gottesstaat, 2 Bde. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl, Paderborn u.a. 1979 9,26 und De Trinitate, Cura et studio W. J. Mountain auxiliante Fr. Glorie, Aurelii Augustini Opera: Bd. 16,1–2 (Corpus Christianorum / Series Latina 50) Turnholti 1968, 10,10,14 u. 15,12,21 sowie De libero arbitrio = Der freie Wille, Eingel., übers. u. hg. v. Johannes Brachtendorf, Opera: Bd. 9, Paderborn u. a. 2006, 2,3,7.

233 Augustinus, Soliloquia, 1,7,1.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ab. Die konkrete Äußerlichkeit der göttlichen Inkarnation in Jesus Christus spielt bei ihm keine wesentliche Rolle. Dennoch bleibt auch das cartesianische Denken im besonderen Sinn des Wortes theologisch. Die sich im Zweifel ihrer selbst gewiss seiende Seele ist für Descartes zunächst unvollkommen, weil Zweifeln unvollkommener bleibt als Erkennen (*connaître*; 55). Das zweifelnde Ich ist auf sich selbst zurückgeworfen. Doch entdeckt die denkende Sache in sich den Gedanken Gottes. Die Gottesidee steht für ein schlechthin vollkommenes Wesen. Descartes deutet nun die innere Wirklichkeit dieser Idee so, dass der Gedanke eines vollkommeneren Wesens, als der Mensch selbst es ist, nur von diesem vollkommeneren Wesen selbst herkommen könne. Die Frage nach dem Woher der Gedanken erklärt sich aus der Konzeption des Bewusstseins als eines Vorstellungsraumes. Die Gedanken haben einen Ursprung, dieser kann im Falle des Gedankens von Licht und Wärme, also bei unvollkommenen Vorstellungen, im unvollkommenen Subjekt selbst liegen. Bei der Idee eines vollkommeneren Wesens als ich es bin, ist dies aber nicht möglich. Diese Idee kann weder aus dem Nichts noch aus dem weniger Vollkommenen hervorgehen,

> »so dass nur übrigblieb, das sie von einem in Wahrheit vollkommeneren Wesen, als ich es bin, in mich gepflanzt worden ist, von einem Wesen, das sogar die Vollkommenheiten in sich birgt, von denen ich mir eine Idee machen konnte, das heißt, um es mit einem Wort zu sagen, von Gott« (57).

Das unvollkommene Sein (*être*) hängt aber vom vollkommenen Sein ab. Wenn daher das Unvollkommene »existiert«, so gilt dies um so mehr vom Vollkommenen. Gott ist frei von allem Zweifel, aller Unbeständigkeit und aller Traurigkeit. Zugleich aber ist Gott unendlich, ewig, unveränderlich, allwissend, allmächtig usw. All diese Vollkommenheiten können ihren Grund nur in Gott haben, der allein unabhängig ist, während alles andere von ihm abhängt. Und so hängt das denkende Ich mit all seinen endlichen Ideen vom unendlichen Gott ab, dessen Existenz ebenso gewiss ist, wie irgendein geometrischer Beweis es sein kann (61).

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1.2.3 Die Meditationen über die erste Philosophie

Der »Discours de la méthode« war in der Volkssprache verfasst worden, um auch den weniger gebildeten Menschen Zugang zu den neuen Einsichten zu ermöglichen. Ausdrücklich kritisiert Descartes ein Wissen, das auf überlieferten Autoritäten basiert. Jedes Individuum muss für sich den methodischen Weg der Erkenntnis beschreiten. In den »Meditationes de prima philosophia« richtet sich Descartes nun an das gebildete Publikum, genauer an die Theologische Fakultät der Sorbonne in Paris. Der Titel lässt an Aristoteles denken, der seine höchste Wissenschaft ebenfalls »erste Philosophie« oder »Theologie« nannte. Descartes' Absicht ist es, die alte Philosophie des Aristoteles als Grundlage der scholastischen Offenbarungstheologie abzulösen. Auch die Glaubenswissenschaft soll ein neues Fundament erhalten. Dabei gelten das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele als Grundlage der theologischen Erkenntnis. Entsprechend hatte Descartes ursprünglich die »Meditationes« betitelt: *Meditationes de prima philosophia in quo Dei existentia et animae immortalitatis demonstrantur*. Er wollte für die Theologen eine Brücke für sein innovatives Werk bauen: Zwar seien die Christ:innen im Glauben davon überzeugt, dass Gott existiere und die Seele unsterblich sei, doch könnten die Ungläubigen ohne Religion nicht einmal davon überzeugt werden, sich an »irgendeine moralische Tugend« zu halten.[234] Der Gottesbeweis wird also zur Begründung moralischer Ansprüche benötigt. Descartes stellt sich hier dasselbe Problem wie Martin Luther am Ende von »De servo arbitrio«: Ohne Glaube an Gott und die Unsterblichkeit könne die Erfahrung der Ungerechtigkeit in dieser Welt nicht geklärt werden. In diesem Leben würden Laster oft mehr belohnt als Tugenden, weshalb – ohne Glauben – nur wenige das Gute dem Bösen vorzögen.[235] Doch während Luther diese Frage im Licht der natürlichen Vernunft für unbeantwortbar hält, reichen Descartes hier die Einsichten der bloßen Vernunft. Zwar verweist er auf die Autorität der Schrift, wenn er auch hier unter anderem Röm 1,20 – die klassische

234 René Descartes, Meditationes de prima philosophia. Lateinisch-Deutsch. Auf Grund der Ausgabe v. Artur Buchenau neu hg. v. Lüder Gäbe, 2. Aufl., Hamburg 1977, 1. Im Folgenden beziehen sich die Seitenzahlen im Text auf diese Ausgabe.

235 Vgl. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,131.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Belegstelle für die rationale Gotteserkenntnis – zitiert, zwar lobt er den Glauben und die Gnade als Geschenk Gottes, doch bleibt für ihn *allein* die rationale Argumentation bestimmend. Während also Luther auf das *sola gratia* setzt, legt Descartes nun einen Weg der Gotteserkenntnis *sola ratione* frei. Diese Vernunft wird sich in der Folge in einer dialektischen Bewegung auch der Offenbarung annehmen.

Der methodische Zweifel bei Descartes sollte meines Erachtens nicht so sehr das Resultat einer ethischen Verunsicherung in Folge der Reformation, sondern als das Zeichen eines radikalen Neuanfangs verstanden werden.[236] Das Bewusstsein der Freiheit wird seiner selbst gewiss. Der Zweifel ist Ausdruck dieses Freiheitsbewusstseins. Bereits im »Discours de la méthode« fordert Descartes, es komme darauf an, »sich einmal die Freiheit genommen zu haben, an den Prinzipien zu zweifeln, die man erhalten hat«[237]. Und auch in den »Meditationes de prima philosophiae« betont Descartes, dass der Geist (*mens*) von seiner eigentümlichen Freiheit Gebrauch macht (*propria libertate utens*), wenn er alles für nicht existent nimmt, woran nur der geringste Zweifel besteht (23). Das neue Selbstbewusstsein fordert, nichts für schlechthin gegeben zu halten und nichts einfach anzunehmen. Nur so kann sich die neue Freiheit in absoluter Bedeutung ausbilden. Mit der unbedingten Freiheit beginnt auch die unbedingte Vernunft ihr Werk. Descartes ist auf die Seite der Vernunft konzentriert, wie Luther auf die Seite des Willens. Am Anfang steht die Negation des relativen Willens (»De servo arbitrio)« und des relativen Wissens (»Meditationes«). In der Tat zielt Descartes nicht darauf, die alte Autorität des Glaubens wiederherzustellen, sondern dem Glauben ein neues Fundament zu geben und zwar im seiner selbst gewissen Bewusstsein. Genauer betrachtet

236 Habermas betont in seiner Interpretation des radikalen Zweifels, Descartes reagiere darauf, dass die »verwissenschaftlichte Vernunft, die sich auf eine objektivierende Einstellung zur Natur eingrenzt«, der »praktischen Philosophie den Boden der gesetzgebenden Autorität Gottes« entzogen habe. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,120. Die neuere wissenschaftliche Erkenntnis beraube den Glauben seiner Vernünftigkeit und verweise ihn pauschal ins Gebiet des Irrationalen (Bd. 2,124). Der Glaube aber ist für Habermas ein wichtiges Moment in der Begründung »*normativer Handlungsorientierungen*« (Bd. 2,124, vgl. Bd. 2,129).

237 Descartes, Discours de la methode, 24.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geht es darum, die gesamte Wirklichkeit (*realitas*) der äußeren Welt ausgehend vom selbstgewissen Denken zu rekonstruieren. Die »Meditationes« stellen ein solches »Sechstagewerk«[238] dar, durch das alles gewissermaßen neu erschaffen wird. Die Welt ist nicht einfach nur gegeben. Sie will aus Freiheit in Vernunft gesetzt sein.

Diese Konstitution des neuzeitlichen Bewusstseinsraums führt nicht einfach dazu, dass vom »christlichen Weltbild [...] nur die deistische Ontologie einer selbstläufigen Schöpfung« zurückbleibt.[239] Gott ist mehr als bloßer Koordinator der beiden Substanzen Geist und Materie. Der im Bewusstsein auf dem Weg der mühsamen *meditatio* wiedergewonnene Gott wird auch bei Descartes gewissermaßen am siebten Tag mühelos in der *contemplatio* genossen (95). Descartes erwägt nach dem Gottesbeweis in der dritten Mediation eine Weile die Eigenschaften Gottes und mehr noch er betrachtet, bewundert und betet an (*intueri*, *admirari*, *adorare*) »die Schönheit dieses unermesslichen Lichtes, soweit es der Blick meines verdunkelten Denkens ertragen kann« (96). Die *meditatio* ist gemäß einer scholastischen Definition dem Verstand (*ratio*) zugeordnet, sie ist das diskursive Fortschreiten der Einsicht und mithin voller Mühe. Die *contemplatio* hingegen, die der Vernunft (*intellectus*) entspricht, besteht im intuitiven Vernehmen und Betrachten. Wenngleich die »*divinae maiestatis contemplatio*« – so fährt Descartes fort – sich erst im anderen Leben erfüllt, besteht bereits in diesem Leben die größtmögliche Lust und das Glück des Menschen darin, Gott zu betrachten. Freilich ist hier zu bemerken, dass diese *contemplatio* nur vorübergehend ist. Der cartesianische Gedanke bleibt darauf konzentriert, die Herrlichkeit durch die naturwissenschaftlich fundierte Tätigkeit zur Welt zu bringen.

Wie gesagt kann der neue Ansatz beim erkennenden Individuum und die neue Methode der Glaubenserkenntnis nicht äußerlich bleiben, sondern drängt auf grundlegende Veränderung des bisherigen religiösen Denksystems. Die Theologen der wichtigsten Fakultät der Christenheit, der Sorbonne, öffneten sich zunächst nicht für die neue Philosophie. Doch wird die rationalistische Metaphysik des Bewusstseins eine Generation später Einzug in die theologische Wissenschaft halten. Besonders über die Vermittlung der Cartesianer

238 Vgl. Boeder, Topologie der Metaphysik, 376.

239 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,132.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Spinoza und Leibniz wird dann auch die Offenbarungstheologie der Neuzeit von der selbstgewissen Vernunft transformiert. Vor allem die Leibniz-Wolffsche Schulphilosophie, die ebenfalls cartesianische Züge trägt, wird an zahlreichen protestantischen, aber auch an katholischen Fakultäten des 18. Jahrhunderts gelehrt und in gewissem Sinn als neuzeitliche Standardphilosophie die alte Scholastik ablösen.

In den »Meditationes« geht es also nicht nur um den Aufweis Gottes und kaum um die Unsterblichkeit der Seele. Auch die Verschiedenheit der Seele vom Körper, wie in den späteren Überschriften des Werks angekündigt wird, ist tatsächlich weniger die Sache der Untersuchung. Entscheidend ist dagegen die Fundierung der Wahrheit in der Selbstgewissheit des Subjekts.[240] Die Bedeutung des Subjekts bei Descartes changiert in eigentümlicher Weise. Gemeint ist zum einen das menschliche Ich. Eben deshalb haben auch die »Meditationes« einen narrativen Zug und die Person »René Descartes« bringt ihre Geschichte ins Geschehen ein. Genauer betrachtet wird der Mensch in all seiner Kontingenz und Leiblichkeit schließlich zusammen mit der Existenz der gesamten Außenwelt sistiert (45). Wenn schon die sinnliche Gewissheit als solche in Frage steht, wenn die Wirklichkeit als ganze nur geträumt sein könnte, ja, wenn sogar mathematische Gewissheiten erschüttert werden, dann ist leicht einzusehen, dass das »Ich«, das hier zweifelt, und das in seinem Zweifel zunächst seine eigene Existenz sichert, nicht einfach als »menschlich« bezeichnet werden kann. Dies ist deshalb festzuhalten, um die weitverbreitete Rede von der *anthropologischen* Wende in der Neuzeit zu widerlegen. Die Neuzeit bleibt eine im eminenten Sinn *theologische* Epoche.

»*Ego cogito, ego existo, certum est*« (46). Einzig das Denken selbst steht außer Zweifel. Was aber ist dieses »Ich«? Um wessen »Ich« handelt es sich? »Ich bin aber eine wahre Sache und existiere wahrhaft, aber was für eine Sache? Ich habe gesagt, eine denkende« (48).[241] Das »Ich« ist Descartes zufolge zunächst nichts weiter als eine »denkende Sache« – »*res cogitans*«. Diese Sache ist zwar zu-

240 Auch Habermas sieht bei Descartes »den Paradigmenwechsel zur Subjektphilosophie«, Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,126. Doch ist es wichtig zu bemerken, was hinter der spezifisch cartesischen Subjektphilosophie steckt.

241 »*Sum autem res vera et vere existens, sed qualis res? Dixi, cogitans*«.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

höchst individuell. Doch in dieser radikalen Vereinzelung liegt auch der Grund für ihre Allgemeinheit. Gerade wegen der vollkommenen Abstraktion kann die »res cogitans« zugleich als ein besonderes und als ein allgemeines Ich betrachtet werden. Eben deshalb ist der Gedankengang des Individuums René Descartes auch für andere Menschen nachvollziehbar und mehr noch, er ist paradigmatisch. Im Besonderen wird das Allgemeine aufgezeigt. Nur aufgrund ihrer Allgemeinheit kann die »*res cogitans*« zur einzig gewissen Grundlage für alles Wissen und alle Wissenschaft werden. Sie ist »reine Substanz« und als solche unwandelbar. Sie ist Geist (*mens*) und als solche unsterblich (27). Im weiteren Verlauf der neuzeitlichen Entwicklung wird dieses »*ego cogito*« immer wieder auch göttliche Züge annehmen, insofern das zuhöchst Allgemeine göttlichen Charakters ist. Freilich manifestiert sich dieses Allgemeine gerade im Besonderen, weshalb die Synthese des Allgemeinen und Besonderen im Einzelnen prinzipiellen Charakter erhält. Eben dieses allgemeine Einzelne oder einzelne Allgemeine ist das cartesianische Subjekt. Diese dialektische Einheit von Subjekt und Objekt, von Besonderem und Allgemeinem, Menschlichem und Göttlichem ist das Prinzip der Neuzeit. Es kann als »Gott in uns« bezeichnet werden. Die Vorstellung einer fortschreitenden Säkularisierung und Anthropologisierung innerhalb der Neuzeit wäre dann wenig angemessen. Vielmehr wäre von einer *methodischen Theo-Logisierung der Philosophie* zu sprechen. Diese nimmt bei Descartes ihren systematischen Anfang.[242]

Während bei Descartes die allgemeine Seite des Prinzips erst ein Resultat des Denkens ist, lässt Spinoza seinen Gedanken nicht mehr mit der besonderen Substanz, dem Ich, sondern mit der allgemeinen Substanz, d.h. mit Gott bzw. der Natur einsetzen. Dadurch erhält seine Philosophie von vorneherein einen ausgeprägt theo-logischen Grundzug. Gott ist für Spinoza die eigentliche und einzige Substanz.

242 Die theo-logische Fundierung des neuzeitlichen Subjekts zeigt sich besonders deutlich bei Johann Gottlieb Fichte. Der idealistische Philosoph wird das »Ich« als produktiven Grund der gesamten Wirklichkeit setzen. Dieses *allgemeine* Ich bleibt einerseits die innerste Mitte meiner Selbst. Andererseits kann es als eine Chiffre für Gott begriffen werden. Das Ich steht im Zentrum des sich ausbildenden Raums des Bewusstseins. Das Bewusstsein wird mehr und mehr zur Gesamtheit des Wirklichen und mithin zum *Selbstbewusstsein*.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bei Descartes stellt der Gottesgedanke die Mitte dar zwischen dem seiner selbst gewissen Ich und der sinnlichen Außenwelt. Während Außenwelt und Gottesgedanke in ihrer Existenz aufgewiesen werden müssen, steht das Dasein des Ich außer Zweifel. Wie sehen nun die methodischen Schritte zum Aufweis der Existenz Gottes und der *res extensae* aus? Der Zweifel wurde in seiner letzten Konsequenz durch die Annahme eines Anti-Gottes gestützt. Nicht der beste Gott wird als Quelle der Wahrheit angenommen, sondern ein *genius malignus*, der zugleich höchst mächtig und höchst verschlagen sei, als Ursprung der Unwahrheit (37). Seine Absicht sei es, die Zweifelnden in allem zu täuschen. Demgegenüber gilt es nun, das Dasein eines zuhöchst guten Gottes aufzuweisen, der als Garant für die Gewissheit der Wahrheit gelten kann. Bisher gilt nur die Wahrheit des *ego cogito* als gewiss. *Ego existo* meint: Ich stehe außer Zweifel. Das Bewusstsein (*cogitatio*) hat nun gewisse Ideen in sich. Diese können angeboren oder angeeignet oder von mir selbst ausgedacht sein. Die angeborenen und die ausgedachten Ideen stellen nicht das Problem dar, sind sie doch zunächst nur bezogen auf die Innenwelt selbst. Es kann nicht zweifelhaft sein, dass ich mir Hippogreife vorstelle, wenn ich mir welche einbilde. In Frage steht die äußere Existenz der Ideen oder Vorstellungen (67). Als Inhalte des Bewusstseins besteht bei den Ideen keinerlei Unterschied, wohl aber mit Blick auf deren Sachgehalt. Substanzen haben mehr *realitas obiectiva*, das heißt mehr sachlichen Vorstellungsgehalt als beiläufige Zustände (*modi*) oder zufällige Eigenschaften (*accidentia*). Nun stellt Descartes den entscheidenden Grundsatz auf: Die Ursachen der Ideen, seien sie angeboren, angeeignet oder ausgedacht, müssen mindestens so viel Sachgehalt haben wie die Ideen selbst. Sachhaltigkeit (*realitas*) meint eine inhaltliche Bestimmtheit, die eine Idee von der anderen unterscheidet und so die Vielfalt der Gedankeninhalte verursacht. Eine Idee kann weder aus dem Nichts noch aus weniger Vollkommenem hervorgehen. Die Sachhaltigkeit der Ursachen der Ideen nennt Descartes *realitas actualis sive formalis*. Die Sachhaltigkeit der Ideen oder Vorstellungen selbst nennt er *realitas obiectiva* (42). Bezogen auf diese Vorstellungsgehalte kann zwar einer den anderen etwa durch Kombination oder Variation hervorbringen. Aber man kann in der Reihe der objektiven Gehalte nicht ins Unendliche fortschreiten. Irgendwann muss man zu einer ersten Ursache oder einem Archetyp kommen, der alle *realitas for-*

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

malis in sich enthält. Wenn ich nun einen Vorstellungsgehalt in mir finde, den ich nicht selbst verursacht haben kann, weil seine *realitas* meine Möglichkeiten, eine *realitas obiectiva* zu kreieren, übersteigt, dann folgt daraus, dass ich nicht allein in der Welt bin. Es muss dann eine Ursache dieser Idee existieren, die ich nicht aus mir selbst haben kann. Während ich mir die Ideen von Menschen, Tieren und Engel ausdenken kann, sind sie doch aus mir bekannten Vorstellungsgehalten wie körperlichen Dingen, Gott, Tieren usw. zusammengesetzt. Auch Körperliches kann nach Descartes durch die Einbildungskraft des Geistes hervorgebracht sein. Einzig bei der Idee Gottes ist dies nicht möglich, übersteigt doch deren *realitas obiectiva* meine geistige Produktivität. Eine endliche Substanz kann keine unendliche hervorbringen. Das Unendliche kann nicht durch Negation aus dem Endlichen abgeleitet werden. Weil die Idee Gottes nicht aus dem Bewusstsein abgeleitet werden kann, muss sie als dem Bewusstsein eingeboren angenommen werden wie die Idee des Ich selbst (95). Dies ist die cartesianische Fassung *Gottes in uns*:

> »Unter dem Namen Gott verstehe ich eine unendliche, unabhängige, zuhöchst intelligente, zuhöchst mächtige Substanz, von der das Ich selbst sowie alles Übrige, wenn es denn existiert, geschaffen ist. Dieses alles ist gewiss derart beschaffen, dass je sorgfältiger ich darüber nachdenke, desto weniger scheint mir dies aus mir selbst allein hervorgebracht sein zu können. Deshalb muss aus dem Vorhergesagten geschlossen werden, dass Gott mit Notwendigkeit existiert« (83).

Nach dem Dasein Gottes untersucht Descartes das Wesen von Wahrheit und Unwahrheit in der vierten Meditation. Der menschliche Geist, genauer: die *res cogitans* begreift sich als eine vollkommen von Gott abhängige Substanz (97). Die Möglichkeit, sich zu täuschen, liegt dabei gerade in der Unvollkommenheit des geschaffenen Geistes. Von Gott hat der Mensch jedoch die Urteilsfähigkeit (*facultas iudicandi*) erhalten, die als solche durchaus gewisse Einsichten gewinnt, wenn Gott sie nicht täuscht und wenn sie recht gebraucht wird (99). Der Mensch findet in sich aber nicht nur die Idee Gottes als des höchsten und vollkommensten, wirklichen und positiven Seienden, sondern auch des Nichts, das am weitesten von aller Vollkommenheit entfernt, unwirklich und negativ ist. Das denkende Ich ist nun gleichsam zwischen Gott und das Nichts gestellt. Insofern es am Seienden Anteil hat, ist es gut und kann Wahrheit erkennen, insofern es aber nichtig ist, bleibt es störanfällig. Der Irrtum kann

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nun entweder von der Fähigkeit zum Erkennen oder der Fähigkeit zum Wählen ausgehen. Da die Werke des guten Gottes keine Mängel zulassen, liegt es nicht am mangelhaften Intellekt des Menschen, wenn er sich täuscht, sondern an seinem Willen. Denn bezogen auf Einsicht und Freiheit ist das Ich Abbild und Gleichnis Gottes, wie Descartes mit Bezug auf Gen 1,26 formuliert (105).

Bemerkenswerterweise stammt nun die Möglichkeit zu Täuschung nicht aus dem Intellekt, sondern aus der Freiheit. Die menschliche Vernunft, die als geschaffene zwar geringer als die göttliche ist, erkennt bei rechtem Gebrauch das Wahre. Sie kann sich in ihrem ordnungsgemäßen Vollzug nicht irren. Die Dinge liegen bei der Freiheit nun anders. Einerseits überragt sie die Vernunft, denn die Freiheit des Subjekts ist vollkommen wie die göttliche – keine größere ist denkbar. Da Freiheit bedeutet, Ursache zu sein, kann dies im neuzeitlichen Verständnis Descartes' nur ganz oder gar nicht der Fall sein. Es ist nicht die reflektierte Wahlfreiheit als solche, die sich für das Böse und Unwahre entscheiden kann, sondern der unbedachte Gebrauch der Freiheit und in diesem Sinn eine uneigentliche Freiheit. Als Gabe Gottes ist sie die Fähigkeit zum Guten und Wahren und wird durch klare Gedanken und die Gnade Gottes gelenkt. Aber insofern der freie Wille keine Grenzen hat, kann er auch unklaren und undeutlichen Gedanken zustimmen, sich vom Wahren und Guten abkehren und damit sich täuschen und sündigen (107).

Zum Begriff göttlicher Vollkommenheit Gottes gehört es mit Notwendigkeit, dass er »kein Betrüger« ist. Eben deshalb darf nun alles, was ich »klar und deutlich« (*clare et distincte*) einsehen kann, für wahr genommen werden, dies gilt, wie Descartes nach einem zweiten Gottesbeweis, der den anselmschen Gedanken von Gott als dem einzigen Wesen, dessen Existenz aus seinem Begriff – als höchstem Seienden – folgt, deutlich macht (127). Diese klare Einsichtigkeit gilt zunächst von den inneren Realitäten. Doch auch die *res extensae*, die körperlichen Dinge, können nun als möglicherweise gewiss genommen werden. Der gute Gott wird von sich aus die Menschen nicht täuschen und ihnen leere, nicht von äußerer Realität gedeckte Vorstellungen einpflanzen. Er wird dies auch nicht durch eine andere Kreatur tun, die uns täuscht. Damit ist nicht nur die Täuschung durch den bösen Geist, sondern auch die Selbsttäuschung ausgeschlossen, da auch sie letztlich in der trügerischen

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Absicht Gottes ihren Grund hätte. Gott selbst hat uns die starke Neigung eingepflanzt, anzunehmen, dass sinnliche Vorstellungen von sinnlichen Gegenständen verursacht werden. Denn entweder kommt die *realitas obiectiva*, also der Inhalt der Vorstellung, von einer äußeren Wirklichkeit der *realitas formalis* bzw. *actualis* oder von einer höheren Realität, die Vorstellungen produzieren kann, sei es Gott selbst, sei es das endliche Ich. Da aber die letztere Alternative ausgeschlossen wurde, bleibt nur, dass die Dinge selbst existieren. Sie sind vielleicht nicht genau so, wie wir sie wahrnehmen – vieles mag dunkel und verworren bleiben (141–144). Descartes folgert, dass alles, was uns die Natur lehrt, einen gewissen Grad von Wahrheit hat, wobei unter Natur entweder Gott selbst oder die von Gott gesetzte Ordnung der geschaffenen Dinge verstanden werden soll (144). Dies ist insofern bemerkenswert, weil Gott und Schöpfung bzw. Schöpfungsordnung hier stark ineinander geblendet werden. Spinoza, der an die Gedanken des Descartes anschließen wird, beginnt dann auch seine »Ethik«, sein Hauptwerk, mit der Einsicht in das Dasein Gottes oder der Natur – *Deus sive natura*.

2. Baruch de Spinoza (1632–1677): Die Philosophie der Substanz[243]

Während die frühneuzeitliche Religiosität die rationale Erkenntnis der Natur und des Geistes von der Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift trennt und damit den Glauben absolut setzt, sucht die Naturphilosophie etwa eines Francis Bacon das Absolute in der rationalen Erkenntnis der Natur. Dabei nimmt das Wissen seinen Anfang am äußeren Gegenstand des Denkens. Hier ist aber die neuere Vernunft noch außer sich. Sie kommt erst mit Descartes zu sich, indem sie als »denkende Sache« ihrer selbst gewiss wird. Entsprechend hebt die cartesianische Erkenntnis am subjektiven Pol des Denkens an. Erst über die Mitte des Gottesgedankens findet sie zur äußeren Wirklichkeit ihrer Bewusstseinsgegenstände zurück.

243 Als einführende Literatur siehe: Don Garrett (Hg.), The Cambridge Companion to Spinoza, Cambridge u. a. 2022; Wolfgang Röd, Benedictus de Spinoza. Eine Einführung, Stuttgart 2002; Yitzhak Y. Melamed, A Companion to Spinoza, Hoboken (N.J.) 2021.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Das Subjekt erreicht dadurch eine neuartige Gewissheit. Gott und *res cogitans* stehen im Bewusstsein in einer Nähe, die an die Nähe des innertrinitarischen göttlichen Sohnes zum himmlischen Vater denken lässt, wie er in der patristisch-scholastischen Epoche als inkarnierter Gottmensch zum Grund der Erkenntnis wird. Ausgangspunkt ist nun aber nicht mehr die Person Jesu Christi in ihrer sinnlichen Äußerlichkeit (*res extensa*), sondern der *Geist* (*spiritus*) Christi *in uns als denkende Sache*. Der Heilige Geist Gottes ist es, der in der christlichen Tradition die Mitte bildet zwischen dem transzendenten Vater und dem transzendenten *und* immanenten Sohn, der seinerseits den Geist an die immanenten Menschen vermittelt, weshalb in den Menschen der göttliche Geist anwesend ist. Nun aber steht der Geist (*spiritus*) in einer merkwürdigen Spannung zum menschlichen Denken (*cogitare*), genauer zur Vernunft. Während im Mittelalter die Differenz zwischen göttlichem Geist (*spiritus*) und menschlichem Geist (*mens*) betont wird, beginnt sich nun die Differenzeinheit beider abzuzeichnen. Die neuzeitliche *cogitatio* kann nicht mehr schlechthin als ein menschliches Vermögen angesehen werden. Im Geist (*mens*), will sagen, in der *cogitatio* selbst, findet sich seit Meister Eckhart der göttliche Grund des Denkens. Descartes markiert einen Meilenstein in diese Richtung. Gleichwohl bleibt menschliches und göttliches Denken geschieden, da sich der *Gott in uns* noch nicht zur gottmenschlichen Dialektik des Geistes fortbestimmt hat, wie dies im Idealismus geschehen wird. Aber schon bei Descartes sichert die Existenz Gottes in uns als eingeborene Idee die Möglichkeit, von der inneren Gewissheit zur äußeren Wahrheit überzugehen. Ohne den unendlichen Geist Gottes bliebe die endliche denkende Substanz bei sich. Strenggenommen ist aber schon die *res cogitans* nicht menschlich, weil Menschsein als solches eine äußere Körperlichkeit umfasst. Das völlig abstrakte »ich denke«, das zunächst außer Zweifel steht, weiß sich als *endliche* Substanz in Gemeinschaft mit der *unendlichen* Substanz.

Spinoza setzt nun mit der *unendlichen* Substanz selbst, d.h. mit Gott, ein. Damit tritt der göttliche Grund des neuzeitlichen Bewusstseins als solcher auf den Plan. Gott wird sowohl als geistige Substanz als auch als *res extensa* vorgestellt. Er umfasst die Trennung von *res extensa* und *res cogitans*. Genauer betrachtet ist er das einzige, das überhaupt *ist*, in dem alles andere Bestand hat. Insofern wird er zum Grund von Subjektivität (Geist) und Objektivität (Natur).

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Spinoza versöhnt damit nicht nur die neuzeitliche Naturphilosophie mit der Geistphilosophie. Zugleich erhält damit auch die höchste Sache der bisherigen Theologie, Gott, in epochal verwandelter Weise den prinzipiellen Ort in der Philosophie. War der *Gott neben uns*, Jesus Christus, der Ausgangspunkt der patristisch-scholastischen Philosophie, so ist der *Gott in uns* das Prinzip der Neuzeit. Spinoza aber ist es, der als erster zeigt, dass der *Gott in uns* kein bloß *subjektives* Prinzip ist. Er macht wie kein anderer deutlich, dass konsequent gedacht *Alles in Gott* ist. Damit wird Gott schließlich selbst zum *objektiven* Prinzip neuzeitlicher Freiheit. Dieser Gedanke ist über die historischen Fragestellungen hinaus von systematischer Bedeutung für Debatten der Gegenwart bezüglich des Verhältnisses von panentheistischem Gottesbild und der Behauptung unbedingter menschlicher Freiheit. Gerade Spinoza gilt hier als Gewährsmann eines Alleinheitsdenkens, das mit dem Konzept des freien Individuums vermittelbar ist. Beim jüdischen Philosophen wird zudem die politische Dimension von Philosophie und Religion zum Thema.

2.1 Religion und Politik unter dem Vorzeichen der Freiheit

Während Descartes in seinem »Discours de la méthode« die Naturwissenschaften grundlegen will, ist das erste Hauptwerk Spinozas ein »Theologisch-politischer Traktat«. Anliegen dieser Abhandlung ist es, die Grundlagen eines politischen Gemeinwesens rational zu erörtern. Die von Spinoza angestrebte Staatsform wird vom neuzeitlichen Prinzip der Freiheit geprägt. Tatsächlich lebte Spinoza im freiheitlichsten Staat der frühen Neuzeit, in den Niederlanden, wo bereits Descartes Zuflucht gefunden hatte. Die niederländische Demokratie hatte ihre religiösen Wurzeln im calvinistischen Christentum. Und es ist gerade das liberale Gemeinwesen, das die wohl freieste Religionsausübung der damaligen Zeit gewährleistete. Gleichwohl ist Spinoza von der Erfahrung geprägt, dass Religion durchaus auch intolerant und konfliktträchtig ist und das nicht nur bezogen auf seine Auseinandersetzung mit der jüdischen Gemeinde, der er entstammt, sondern auch auf die konfessionellen Konflikte innerhalb des Christentums. Die abendländische Spaltung der Christenheit prägt die politische Lage in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts auch in den Niederlanden. Religion bestimmt mehr und mehr das politi-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sche Handeln der konfessionell organisierten Staaten. Umgekehrt bestimmen politische Interessen auch die Entwicklungen der religiösen Sphäre. Angesichts der konkurrierenden Wahrheitsansprüche der Konfessionen, aber auch der verschiedenen Richtungen innerhalb der Denominationen sowie deren realpolitischer Implikationen wird das religiöse Fundament von Wahrheitsansprüchen fragwürdig. Wahrheitsansprüche haben wiederum weitreichende Auswirkungen auf die Begründungsfiguren der politischen Gemeinwesen.

Für Spinoza kam die schmerzhafte Erfahrung hinzu, im christlichen Umfeld als aufgeklärter sephardischer Jude letztlich doch ein Fremder zu bleiben. Seine offene Geisteshaltung entfremdete ihn auch von seiner eigenen religiösen Gemeinschaft, die ihn im Alter von 24 Jahren ausgeschlossen hat. Dies mag ein persönlicher Grund für seine kritische Haltung gegenüber der konkret verfassten Religion sein.[244] Wenn Spinoza nun von Descartes den Standpunkt einer Philosophie übernimmt, die ihrer selbst gewiss und nicht mehr auf Offenbarungswahrheiten angewiesen ist, dann könnte es nun scheinen, dass Spinoza eine simple Trennung von Religion und Politik bzw. Theologie und Philosophie fordert. Doch wird sich zeigen, dass Offenbarung und Vernunft, Theologie und Philosophie einen gemeinsamen Grund haben: Gott. Religion und Wissenschaft haben das Ziel, dem Menschen den Weg zur Glückseligkeit und zur Freiheit zu zeigen, die offenbarungstheologisch gesprochen nichts anderes als die Herrlichkeit Gottes (*gloria Dei*) sein kann[245] und in der wechselseitigen Liebe von Gott und Mensch besteht. Hier zeigt sich der mystische Grundzug im Denken Spinozas, der an Meister Eckhart zurückdenken lässt.

> »Hieraus folgt, dass Gott, insofern er sich selbst liebt, Menschen liebt, und folglich, dass Gottes Liebe zu Menschen und des Geistes vernünftige Liebe zu Gott (*mentis erga Deum amor intellectualis*) ein und dasselbe sind.«[246]

---

244 Vgl. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,253.

245 Spinoza, Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Neu übers., hg., mit einer Einl. versehen von Wolfgang Bartuschat, Sämtliche Werke: Bd. 2, Hamburg 1999, 581.

246 Spinoza, Ethik, 581, Man vergleiche diesen Gedanken mit Meister Eckhart, DW, Bd. 1, 162: »Daz ouge, dâ inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, dâ inne mich got sihet; mîn ouge und gotes ouge daz ist éin ouge und éin gesiht, und éin bekennen und éin minnen.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wenn Spinoza für eine Trennung von Theologie und Philosophie eintritt, werden wir genau zusehen müssen, was mit diesen Wörtern »Theologie« und »Philosophie« jeweils bezeichnet wird und wie sich das Getrennte zueinander verhält. Einerseits kritisiert Spinoza eine Religion, die auf die Transzendenz Gottes abhebt und die Vernunft aus sich ausschließt, radikal.[247] Eine Frömmigkeit (*pietas*) und eine Religion (*religio*), die Vernunft (*intellectus*) und Verstand (*ratio*) verachten bzw. durch die Ursünde als verderbt betrachten und gerade in der Negation des Geistigen die Göttlichkeit erblicken, lehnt er ab. Andererseits wendet er sich gegen eine scholastische Theologie, die Offenbarung und Vernunft vordergründig zu einem Ausgleich bringt und den spezifischen Zugang der jeweiligen Disziplin verkennt: den Gehorsam in der Theologie versus die Einsicht in der Philosophie. Wir werden darauf zurückkommen. Hier gilt es zunächst zu sehen, dass Spinoza einer verblendeten Religion das wahre göttliche Licht gegenübersetzt. Dieses nämlich lehrt, Gott in kluger Weise (*prudentius*) zu verehren und die Nächsten zu lieben, statt aus religiösem Eifer zu hassen. Damit verbunden fordert Spinoza einen kritischen Umgang mit der Heiligen Schrift, da nicht alles in ihr gleichermaßen wahr und göttlich sei (9). Doch ebenso könne sich in dem, was die Schrift ausdrücklich lehrt, nichts, was der Vernunft zuwider sei, finden. Um nun die Rationalität der Offenbarung aufzuweisen, bedarf es einer neuartigen Kritik der Religion in ihren Gründungsdokumenten. Gerade dadurch könne aber gezeigt werden, dass die eigentliche Lehre der Schrift selbst völlig einfach und klar sei, weshalb sie keine Deutung durch die Philosophie brauche. Spinoza befindet sich damit in reformatorischer Tradition, gemäß der die Offenbarung das philosophische Denken aus seiner Dienstbarkeit entlässt: »Und so kam ich zur Überzeugung, dass die Schrift den Verstand absolut frei lasse« (10).

Formal gesehen haben beide Weisen, von Gott zu sprechen, nichts gemeinsam. Theologie und Philosophie stehen jeweils auf eigenen Beinen, will sagen, beide haben einen je eigenen Zugang zu Gott. Die Schrift beruhe auf Offenbarungen Gottes, die die Imagination der Propheten ansprechen. Der derart geoffenbarte göttliche Geist

247 Spinoza, Theologisch-politischer Traktat. Neu übers., hg., mit Einl. u. Anmerkung versehen von Wolfgang Bartuschat, Hamburg 2012, 8. Im Folgenden beziehen sich die Seitenzahlen im Text auf diese Ausgabe.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fordere Gehorsam, Gerechtigkeit und Nächstenliebe – nichts mehr. Allerdings müsse dieser Kern erst durch eine bestimmte Methode der Schriftauslegung freigelegt werden. Eben deshalb findet Spinoza Regeln für eine Exegese der Bibel, die sich zwar von den strengen rationalen Ableitungen der Philosophie prinzipiell unterscheidet, aber dennoch von eigener historischer und politischer Rationalität ist. Die spekulative Rationalität ist der Philosophie vorbehalten. Die Theologie, konkret die Offenbarungsschrift, aber bedarf einer Kritik durch eine der empirischen und mithin historischen sowie politischen Welt angemessene Vernunft. Der durch diese exegetische Vernunft herausgearbeitete Rest an dogmatisch verbindlichem Inhalt müsse sich in der ethischen Praxis der Menschen bewähren. Entsprechend sind die Gläubigen nach ihren Werken zu beurteilen. Die weiteren, theoretischen Inhalte des Glaubens bleiben der Freiheit des Einzelnen überlassen, denn was den einen zu Gott erhebt, findet der andere lächerlich. Mehrfach betont Spinoza die Freiheit, die das göttliche Gesetz dem Individuum zugesteht (11). Neben der dem besonderen Individuum gewidmeten Dimension der Offenbarung hat diese seit ihren hebräischen Ursprüngen stets auch eine politische, d. h. allgemeine Seite.

Mose wurde das göttliche Gesetz geoffenbart, das er dem ganzen Volk Gottes – angepasst an deren Fassungskraft und Zeitumstände – gewissermaßen als dessen Verfassung weitergibt. Doch auch diese geoffenbarte Rede Gottes an die Propheten bleibt zeit- und kontextabhängig. Diese besonderen Konkretionen des göttlichen Gesetzes müssen stets angemessen verallgemeinert werden. Deshalb kommt der Autorität der politischen Machthaber die maßgebliche Rolle bei der autoritativen Auslegung des normativen Gehalts der Offenbarung zu. Doch auch diesbezüglich fordert Spinoza in aller Entschiedenheit die Freiheit der persönlichen Meinung ein. Die Inhaber der souveränen Regierungsgewalt, die über das bürgerliche und geistliche Recht zu wachen haben, schützen dieses Recht und ihre eigene Autorität am besten dadurch, »wenn einem jedem zugestanden wird zu denken, was er will und zu sagen, was er denkt« (12). *Die Auslegung der Heiligen Schrift bekommt damit eine demokratische Dimension – ein Gedanke von bleibender Relevanz auch für 21. Jahrhundert.*

Spinoza unterscheidet die von Propheten vermittelte Gotteserkenntnis einerseits prinzipiell von der natürlichen Erkenntnis Gottes, insofern erstere auf der Autorität der Offenbarung und letztere

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf der freien Vernunft des Menschen beruht. Andererseits kann er beides auch in einen gemeinsamen Grund zurückreflektieren: *Gott in uns* bzw. *wir in Gott*. Beide entspringen der prinzipiellen Wechselwirkung von Gottheit und Menschheit – durchaus auch in einem panentheistischen Sinn. So kann wiederum einerseits die natürliche Gotteserkenntnis Prophetie genannt und als göttlich bezeichnet werden, weil ihre Sache die bloß menschliche und mithin endliche Sphäre überschreitet. Andererseits muss sich die geoffenbarte Prophetie vor dem Forum der menschlichen Vernunft verantworten. In der humanen Rationalität liegt aber mehr als bloß Menschliches. Dass der *bloße* Mensch in seiner *Besonderheit* und Endlichkeit nicht Ursache der Offenbarung sein kann, ist selbstverständlich. Aber auch unsere *mens* enthält die *allgemeine* Natur Gottes gegenständlich *in sich* und hat an ihr teil, deshalb »können wir zu Recht die Natur des Geistes (*naturam mentis*), insofern wir sie so annehmen, als die erste Ursache der göttlichen Offenbarung betrachten« (15). Damit wird auch im Bereich der Offenbarungsreligion eine prinzipielle Heteronomie unterlaufen. Es zeigt sich die radikale Neuzeitlichkeit der spinozischen Offenbarungsreligion: *Die Wurzel der Offenbarung liegt in uns.*

Dennoch erhält sich in der Religion als Religion ein Moment der Alterität oder Differenz Gottes. In der Religion offenbart Gott uns sowohl natürliche Dinge als auch Dinge, die über die Natur hinaus gehen, wobei auch letztere, wie gesagt, mit dem natürlichen Licht begriffen werden können. Erstaunlicherweise formuliert Spinoza hier dennoch expressis verbis ein reformatorisches »*sola scriptura*« (16). Inwiefern aber werden gewisse geoffenbarte Inhalte dennoch einzig auf die Heilige Schrift zurückgeführt? Insofern die biblischen Geschichten in ihrer Äußerlichkeit nicht in der endlichen Vernunft enthalten sind oder sich aus ihr ableiten lassen. Solche nicht aus der Natur ableitbaren Inhalte aber sind wesentlich kontingente und historische Einkleidungen bzw. Veranschaulichungen des Kerns der Offenbarung. Wollte ein Mensch auch diese Inhalte begreifen, so müsste er einen Geist haben, der die menschlichen Vermögen gänzlich übersteigt und mit dem göttlichen Geist identisch ist, an dem er aber nur Anteil hat.

Die völlige Identität des menschlichen und göttlichen Geistes (*mens*) ist nach Spinoza ausschließlich bei Christus gegeben. Ihm sind folglich alle göttlichen Ratschlüsse, die zum Heil der Menschen

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

führen, bekannt. Christus weiß auch kontingente Tatsachen, die in Gottes ewigem Geist beschlossen sind, über die er uns belehrt. Deshalb kann die Stimme Christi auch Stimme Gottes genannt werden. Spinoza denkt, dass in Christus die göttliche Weisheit, die über der menschlichen ist, menschliche Natur angenommen hat (21). Hier zeigt sich, dass auch Spinozas Gedanke eine christliche Basisinspiration hat, die über ein jüdisches Religionsverständnis hinaus geht. »Wenn Mose mit Gott von Angesicht zu Angesicht sprach, wie ein Mann mit einem Freund zu sprechen pflegt [d.h. mittels zweier Körper], so kommunizierte Christus mit Gott von Geist zu Geist« (22). Spinoza verwendet hier das Wort »*communicavit*«, das auf ein Miteinander (*cum*) und eine Einheit (*unio*) verweist und eine Wechselwirkung auf Augenhöhe im Blick hat. Gott und Mensch befinden sich in Christus in vollkommener Gemeinschaft – *communio*: *Gott in uns – wir in Gott*.

Theologie und Philosophie sind für Spinoza voneinander getrennt wie die menschliche und göttliche Natur in Christus. Doch ist es nicht die Theologie, die der göttlichen Seite entspricht, sondern erstaunlicherweise die Philosophie, da nur sie die Natur Gottes in uns begreift und mithin der *consubstantialitas* (*homoousia*) entspricht. Die Philosophie nimmt an, dass wir unseren Grund in der Substanz Gottes haben, während die Theologie, verstanden als reines Offenbarungswissen, die Naturen trennt, Gott in ein Jenseits verbannt und selbst damit rein menschlich bleibt. Die *Identität* von Gottheit (Identität) und Menschheit (Differenz) zu denken ist Spinoza zufolge Sache der Philosophie, nicht der Frömmigkeit. Die Theologie muss die *Differenz* zwischen Mensch und Gott anerkennen und mithin die menschliche Seite der Offenbarung richtig deuten. Gerade die menschlichen Erfindungen, Veranschaulichungen und Erfahrungen in der Bibel sind als solche zu kennzeichnen und von göttlichen Lehren zu unterscheiden (120), um die Glaubwürdigkeit der Offenbarung zu retten. Methodisch soll die »*sincera historia*« herausgearbeitet werden. Wie die Naturerforschung die Geschichte der Naturtatsachen untersucht, so die Exegese die Geschichtstatsachen. Die Geschichten der Schrift handeln aber von nichts anderem als von der wahren Tugend: »Deshalb muss die Göttlichkeit der Schrift sich allein daraus ergeben, dass sie die wahre Tugend lehrt, und das kann aus der Schrift allein [*sola scriptura*] geschehen« (122). So zeichnet sich bereits bei Spinoza die Ausrichtung

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Schriftverständnisses auf Moral ab, wie sie bei Kant fundamental werden wird.

Die Methode der Schriftauslegung besteht nun im Wesentlichen in drei Regeln:

1. Man muss auf die Natur und Eigentümlichkeit der Sprache eingehen, in der die Bibel geschrieben ist. Das ist für Spinoza die hebräische Sprache. Auch das Neue Testament ist seiner Überzeugung nach ursprünglich auf Hebräisch verfasst.
2. Grundlage jeder weiteren Interpretation muss der historische Sinn des Textes sein, der nicht mit der dogmatischen oder metaphorischen Wahrheit der Sache verwechselt werden darf. Am Wortsinn ist festzuhalten, auch wenn dieser der Vernunft widerspricht. So meinte Mose wohl, dass Gott eifersüchtig sei, auch wenn der Affekt Eifersucht dem Begriff Gottes, will sagen, der göttlichen Unwandelbarkeit und Leidenschaftslosigkeit, zuwiderläuft.
3. Leben, Sitten und Interessen der Verfasser eines bestimmten Buchs müssen zur Kenntnis genommen werden. Dazu gilt es, die jeweiligen Teile der Bibel in ihrer besonderen kulturellen und literarischen Prägung ernst zu nehmen (124). So kann herausgearbeitet werden, was die Propheten tatsächlich gesehen und gehört haben, nicht aber was sie mit ihren oftmals dunklen Bildern bezeichnen wollten. Doch dient die Erforschung der erzählten Geschichte nur dazu, klar und deutlich zu machen, was das höchst Allgemeine, die Basis und Grundlage der ganzen Schrift ist, »zum Beispiel, dass ein einziger und allmächtiger Gott existiert, der allein anzubeten ist, der für alle Sorge trägt und vornehmlich diejenigen liebt, die ihn anbeten und ihren nächsten lieben wie sich selbst usw« (126). Diese heilsrelevanten Glaubensinhalte können mit Gewissheit – *clare et distincte* – erkannt werden. Die restlichen »Kuriositäten« hingegen, die nicht vernünftig begriffen werden können, sind der persönlichen Glaubensfreiheit überlassen (137).

Wie bereits angedeutet wendet sich Spinoza gegen spekulative Bibelinterpretationen, wie sie im jüdischen Bereich – in gewisser Parallele zu Thomas von Aquin – Moses Maimonides geleistet hat (143). Bei den mittelalterlichen Autoren unterstellt sich die zweitrangige menschliche Vernunft der Offenbarung, die in die erstrangige Vernunft Gottes vermittelt. Göttliches und menschliches Denken sind

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durch die Schöpfungsdifferenz absolut geschieden. Diese Scheidung wird bei Spinoza relativiert, wie wir dann bei der Betrachtung der »Ethik« noch sehen werden. Die disjunktive Logik der Neuzeit fordert eine dialektische Entgegensetzung und nicht eine Über- bzw. Unterordnung von Mensch und Gott. Insofern sind Theologie und Philosophie nicht mehr in einem hypothetischen Ordnungsverhältnis, demgemäß die Philosophie der Theologie untergeordnet ist.

Offenbarung erschließt den Heilsweg für die Vielen, die nicht zur wissenschaftlichen Reflexion fähig sind. Dieser Weg gilt aber nur für die jeweilige Gruppe der Empfänger:innen der Botschaft und ist damit kulturell begrenzt, während die Vernunft einen allgemeinen Heilsweg für die Wenigen erschließt. Bemerkenswert ist in diesem Kontext, dass der jüdische Philosoph Spinoza den neutestamentlichen Schriften einen gewissen Vorzug gibt. Während die Propheten des Alten Testaments nur für das jüdische Volk gälten und mithin partikular blieben, zeichne sich das Neue Testament durch seine Allgemeingültigkeit für alle Völker aus. Die Allgemeinheit der Botschaft der Apostel sei ein Zeichen dafür, dass ihre Schriften »allein vom natürlichen Licht diktiert worden sind« (193). Ihre Lehre sei vollkommen mit der natürlichen Erkenntnis vereinbar und deshalb von höherem Rang. In äußerster Verdichtung kann Spinoza den rational greifbaren und universal gültigen Inhalt der Schrift mit dem jesuanischen Doppelgebot zusammenfassen: »Gott über alles lieben und seinen Nächsten wie sich selbst« (205, vgl. auch 209 und 222).

Der Sache nach fordert die Schrift eine Gerechtigkeit, die in Gott gegründet ist. Diese ist aber nicht über Vernunft und Einsicht, sondern über Glauben und Gehorsam zu erreichen (217). Die Theologie, verstanden als die reine Glaubenslehre, reicht insofern über die Vernunft hinaus. Und schon die feste Überzeugung, dass der Glaubensgehorsam Gott gegenüber nur für sich genommen *auch* zum Heil führen, und der Mensch nicht notwendigerweise auf eine nur rationale Ethik verpflichtet werden muss, kann nicht mit mathematischer Gewissheit deduziert werden. Ebenso wenig kann die unbedingte Gabe des Heils als unverdiente Gnade abgeleitet und begriffen werden. Dennoch lehrt *auch* die Philosophie einen Weg zum Heil, der allerdings nur wenigen vorbehalten ist, richtet er sich doch an Menschen, denen es gegeben ist, ihre *Vernunft zu kultivieren*, wie Descartes sagt. In der Eröffnung des Heilswegs für die breite Bevölkerung besteht die bleibende Notwendigkeit und Nützlichkeit

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Offenbarung (236). Doch befinden sich die Wege des Glaubens und des Wissens in einer disjunktiven Gemeinschaft. In Ablehnung der hypothetischen Ordnung der Patristik und Scholastik lehrt Spinoza, dass weder die Philosophie die Magd der Theologie sei noch die Theologie der Philosophie untergeordnet werden dürfe (226–237). Die dialektische Gemeinschaft von Offenbarungswissen und Vernunftwissen lässt beide gewissermaßen auf einer Ebene erscheinen.

> »Da ausnahmslos alle gehorchen können und nur sehr wenige (verglichen mit der ganzen Menschheit) unter der Leitung der Vernunft zu einer tugendhaften Lebensführung gelangen, würden wir, hätten wir nicht das Zeugnis der Schrift, am Heil nahezu aller Menschen zweifeln« (237).

Es ist für Spinoza nun von größter Bedeutung, gerade die Freiheit der Philosophie herauszustellen. Die Freiheit zu denken und zu sagen, was man denkt, ist auch Grundlage des besten Staates (238). Spinoza erarbeitet eine Theorie des liberalen Staates, die weit über seine Zeit hinaus seine Wirksamkeit entfalten wird. Freiheit der Philosophie, religiöse und politische Freiheit sind untrennbar miteinander verbunden. Entscheidend ist, dass das politische Gemeinwesen im natürlichen Recht des Einzelnen begründet wird. Der Einzelne wiederum wird von der Natur bestimmt. Die Natur hat das höchste Recht und die höchste Macht.

> »Denn die Macht der Natur ist Gottes Macht selber, der das höchste Recht zu allem hat. Weil aber die gesamte Macht der ganzen Natur nichts ist als die Macht aller Individuen zusammen, so folgt, dass jedes Individuum das höchste Recht zu allem hat, was es vermag, oder dass sich das Recht eines jeden so weit erstreckt, wie seine bestimmte Macht [*determinata potentia*] sich erstreckt« (ebd.).

Die politische Macht ist also auf das Engste mit der Frage nach Gott verbunden. Gott selbst – so haben wir oben gesehen – manifestiert sich im menschlichen Individuum. Die theo-logische bzw. philosophische Frage nach dem Verhältnis von göttlicher Allgemeinheit und menschlicher Besonderheit und die Frage nach dem Allgemeinen als Sphäre des Staates und den besonderen Individuen hängen zusammen. Vor allem ist zu betonen, dass nach Spinoza bezüglich des Individuums als basalem Rechtssubjekt kein Unterschied zwischen den Menschen besteht. Im Naturzustand sind alle gleich. Doch kommt es

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

darauf an, sich aus der ursprünglichen Bindung an Affekte und Naturkräfte zu befreien und zu Vernunft zu kommen. Menschen sind gehalten, die *Vernunft zu kultivieren*. Noch einmal zitiert Spinoza Descartes (241). Im kultivierten, weil zivilisierten Zustand schließen die Menschen einen Pakt, der die Interessen der Individuen zum Ausgleich bringt und darüber hinaus die Sicherheit und Ordnung des Gemeinwesens sicherstellt. Jeder und jede ist gehalten, seine und ihre ganze Macht der Gesellschaft zu übertragen. Diese Gesellschaft der vom Volk delegierten Macht nennt Spinoza *Demokratie*.

Die philosophiegeschichtliche und politikgeschichtliche Bedeutung dieser frühen Demokratietheorie kann kaum überschätzt werden. Und noch heute kann sie mahnen, dass Religion und Demokratie untrennbar zusammengehören und doch zu trennen sind. Demokratie »wird definiert als die gesamte Versammlung von Menschen (*coetus universus hominum*), die kollegial das höchste Recht zu allem, was sie vermag, hat« (244). In einem demokratischen Gemeinwesen sind absurde Anordnungen am wenigsten zu befürchten, da die Herrschenden für das Gemeinwohl sorgen (*communi bono consulere*) und alles nach dem Spruch der Vernunft lenken (*omnia ex rationis dictamine dirigere*). So sehr dies idealtypisch gedacht ist, verliert Spinoza auch die menschlichen Begrenzungen nicht aus dem Blick. Wegen der prinzipiellen Fallibilität menschlichen Meinens sind die Anordnungen und Beschlüsse in einer Demokratie grundsätzlich reversibel. Zwar kommt ein demokratischer Staat dem natürlichen Zustand – d.h. einer rein vernünftigen Ordnung der Dinge – am nächsten, doch gelangen nicht alle Menschen notwendigerweise zu denselben Einsichten und Schlüssen, und deren Entscheidungen behalten ein kontingentes Moment in sich. Aber weil die Überzeugungen der einzelnen Individuen Grundlage der allgemeinen Entscheidungen bleiben, erhalten demokratische Mehrheitsbeschlüsse eine entscheidende Stellung im Gemeinwesen. Je mehr Freiheit des persönlichen Urteilens den Individuen zugestanden wird und je vernünftiger die Einzelnen urteilen, desto näher ist die Staatsordnung am natürlichen Zustand (314). Der höchste Zweck des Staates ist es eben nicht, die Menschen zu beherrschen, sondern Sicherheit herzustellen, damit jeder und jede nach dem natürlichen Recht leben kann. Der freie Selbstvollzug der menschlichen Leiblichkeit und Geistigkeit soll gewährleistet werden. »Der Zweck des Staates ist also in Wahrheit die Freiheit« (308).

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Religion und Politik sind bei Spinoza auch insofern verbunden, als er vor allem das Alte Testament als eine politische und soziale Geschichte des jüdischen Volkes liest. Die jüdische Religion war konstitutiv für das Gemeinwesen. Mose galt als Gesetzgeber.[248] Es ist nicht zuletzt dieser neuartige »sozialwissenschaftlich-historische Blick« (Habermas) auf die Bibel, der ein radikal neues Verständnis des Offenbarungstextes ermöglicht. Dabei geht es Spinoza nicht um eine Entheiligung des Textes, sondern um das Suchen und Finden des heiligen Kerns der biblischen Texte.[249]

Der Kern der neuzeitlichen Philosophie, Politik und Religion besteht gleichermaßen in der Freiheit. Die Religion belehrt den Menschen über seine wesentlichen Pflichten gegenüber Gott und gegenüber den Nächsten. Offenbarung und Vernunft, Theologie und Philosophie unterscheiden sich nur der *Form*, nicht der *Sache* nach. Nur insofern haben sie »keinerlei Gemeinschaft oder Verwandtschaft«. Philosophie sucht die Wahrheit auf dem Wege der Vernunft, die Offenbarung fordert den Gehorsam und die Frömmigkeit. Die gemeinsame Sache aber ist letztlich nichts anderes als Gott selbst. Und insofern Gott selbst die Natur ist, insofern er die Ordnung der Dinge ist, ja insofern strenggenommen – dies wird noch zu zeigen sein – *nur Gott ist*, berührt die Frage nach Gott auch das politische Gemeinwesen in seinem Innersten, nicht zuletzt, weil der Gottesgedanke das ganze Handeln des Menschen bestimmt. Eben deshalb spricht Spinoza dem Staat die höchste Autorität in allen religiösen Fragen zu. Die aufgeklärte Religion dient der Erhaltung des Friedens und des Staates, weshalb »der Souverän der Interpret von Religion und Frömmigkeit ist« (297). Wohl gemerkt hat nur der »freie Staat« dieses Recht. Und nur dem *demokratischen* Gemeinwesen sind die Religion *und* die Philosophie verpflichtet.[250]

---

248 Vgl. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,156.

249 Habermas formuliert zurecht: »Spinoza ist der erste Philosoph, der die biblische Überlieferung *aus ihrem historischen Kontext verstehen* will, um einen in der Religion selbst verborgenen Wahrheitsgehalt zu rekonstruieren; Spinoza will die *Religion* über ihren *eigenen rationalen Kern* belehren. Damit stiftete er einen neuen Typ von Religionsphilosophie, der auch Kant, Schelling und Hegel inspirieren wird«, Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,156.

250 Habermas konzentriert sich in seiner Rekonstruktion der Philosophie Spinozas nicht auf das eigentliche Hauptwerk, die »Ethik in geometrischer Ord-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2.2 Die Ethik oder aus Einem Alles und aus Allem Eines

Spinozas Philosophie schließt sich, wie gesagt, unmittelbar an Descartes an. Dabei nimmt er die grundlegende Trennung von Geist (*res cogitans*) und Materie (*res extensa*), die auch bei Descartes von Gott vermittelt wird, zurück. Auf den cartesischen *Dualismus* folgt der spinozische *Monismus*. Doch steht auch bei ihm der gesamte Gedankengang unter dem Vorzeichen der Freiheit in absoluter Bedeutung. Deren Absolutheit zeigt sich im Prinzip. Sein Hauptwerk »Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt« beginnt mit einer Definition der Freiheit: Freiheit ist nichts anderes als *Ursache sein*. Absolute Freiheit ist *Ursache ihrer selbst*: *causa sui*.[251] Absolut frei aber ist letztlich nur Gott. Entsprechend setzt die Ethik mit einer rationalen Theo-Logie ein. Doch bevor wir die Ausführungen über Gott näher

---

nung dargestellt«, sondern auf den »Theologisch-politischen Traktat«. Ihm kommt es darauf an, die Neubestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen herauszuarbeiten. Habermas schätzt Spinoza als »Vorkämpfer für Demokratie«. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,154. Der monistischen oder pan(en)theistischen Konzeption der Philosophie Spinozas jedoch kann er nichts abgewinnen (Bd. 2,151f.). Dabei geht Habermas so weit, »Spinozas eigentliche Leistung« nicht in der Philosophie, sondern in seiner »methodisch bahnbrechenden und philologisch untermauerten historischen *Bibelkritik*« zu sehen (Bd. 2,155). Diese betrachtet er zugleich als eine *Religionskritik*, die allerdings als ein Gespräch *mit* Religion angelegt sei. Gewiss kann die Bedeutung Spinozas für die Entwicklung der neuzeitlichen Schriftauslegung kaum überschätzt werden. Doch sollten wir den theo-logischen Gehalt der Philosophie Spinozas in der »Ethik« nicht einfach ausblenden. Denn bei aller Betonung der Trennung von Theologie und Philosophie, bei aller Kritik der Religion etwa als »Aberglaube«, die wohl zum Teil – auch Habermas bemerkt dies – auf persönliche Erfahrungen zurückgehen dürfte, müssen wir bei Spinoza genau sehen, dass »Theologie« *und* »Philosophie« von Gott handeln. Insofern darf Philosophie nicht als »Hüterin einer säkularen Vernunft« betrachtet werden (Bd. 2,154). Habermas erkennt genau, dass die neuzeitliche Autonomie der Philosophie dadurch ermöglicht wurde, dass der protestantische Glaube die Vernunft freigegeben hat. Doch sieht er nicht, dass seitens der Philosophie ein neues Konzept des *Gottes in uns* entsteht, das eine neuartige *Dialektik* von Glaube und Vernunft entfaltet. Diese Dialektik von *Wir in Gott* und *Gott in uns* kennzeichnet das philosophische Hauptwerk, die »Ethik«, die deshalb als ein *theo-logischer* Meilenstein der Neuzeit gelten kann.

251 Spinoza, Ethik, 5. Im Folgenden beziehen sich die Seitenzahlen im Text auf diese Ausgabe.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

betrachten, gilt es die beiden Fragen zu stellen: Warum schreibt Spinoza eine *Ethik*? Und: Wie ist die Ethik *aufgebaut*?

Bereits in seinem frühen Werk »Tractatus de emendatione intellectus« macht Spinoza deutlich, worum es ihm geht. Angesichts der Nichtigkeit (*vanitas*) und Leerheit (*futilitas*), die das gewöhnliche Leben zumeist verfinstern, sucht er ein »wahres Gut«, das den Menschen ewigen Genuss höchster Freude (*laetitita*) erlaube.[252] Die Freudlosigkeit und das Unheil der Menschen komme daher, dass sie das höchste Gut (*summum bonum*) bezogen auf äußere Gegenstände in den Reichtum, bezogen auf die soziale Anerkennung in die Ehre und bezogen auf den eigenen Körper in die sinnliche Lust setzen. Doch Reichtum, Ehre und Lust machen wegen ihrer Unsicherheit und Wandelbarkeit nicht glücklich. Wahres Glück erlangt der Mensch durch ein Leben in Einheit mit der Natur.[253] Dieses höchste Glück resultiert aus der Einsicht in die Einheit des Geistes mit der ganzen Natur.[254] Zwei Dinge sind nun zu bemerken. Erstens, dass es der *intellectus* (Einsicht, Vernunft) ist, der zur Vollendung führt, und zweitens, dass die Vollendung in nichts anderem besteht als in der Einheit mit Gott. Gott aber ist für Spinoza ein anderer Ausdruck für Natur.

Wie Hegel anmerkt, ist das System des Spinoza sehr einfach und im Ganzen leicht zu fassen.[255] Genau betrachtet *ist* nur Eines: Gott oder die Natur – *Deus sive natura*. Hegel betont, dass es das Verdienst Spinozas sei, den Gedanken der »absoluten Identität« in die europäische Philosophie eingebracht zu haben: »der Geist, Unendliches und Endliches identisch in Gott, nicht als in einem Dritten«.[256] Tatsächlich aber erscheint nun *in der Philosophie* jener Gedanke der absoluten Einheit, den wir bereits bei Meister Eckhart am Beginn unseres Denkwegs in Gestalt rationaler Mystik gesehen haben. Hatte Eckhart das Gewicht auf den Gedanken *Gottes in uns* gelegt, so betont nun Spinoza den Aspekt *Alles in Gott*. Anders als in der klassischen Theologie des Mittelalters liegt bei Eckhart und

252 Spinoza, Tractatus de intellectus emendatione. Ethica = Abhandlung über die Berichtigung des Verstandes: Ethik. Hg. v. Konrad Blumenstock, Opera: Bd. 2, Darmstadt 2011, 7.
253 Spinoza, Tractatus, 7.
254 Spinoza, Tractatus, 13.
255 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, 161.
256 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, 158.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Spinoza der Einheitspunkt nicht mehr in absoluter Differenz zu uns. Die Transzendenz Gottes wurde relativiert. Deshalb wird sie relativ unabhängig von der Offenbarung nun in der Philosophie entfaltet.

Wenn Spinoza seine Philosophie in einer »Ethik« entfaltet, so tut er dies, weil er den zunächst von Gott getrennten Menschen auf dem Weg einer Transformation der menschlichen Praxis in die Einheit Gottes führen will. Es geht um ein Handeln aus Freiheit, dessen erste Tat die Befreiung des Handelns ist. Der Mensch muss sich aus der Herrschaft der Affekte und der Unvernunft befreien, um Herr über sich zu werden, was nur möglich ist durch die Einsicht in die eigene – und zugleich göttliche – Natur.[257]

Die »Ethik« legt sich nun in fünf Teile auseinander. Allerdings können dabei die ersten beiden sowie der dritte und der vierte noch einmal zusammengefasst werden. Dem gegenüber steht dann der fünfte Teil als der herausgehobene »andere Teil« der Ethik (227). Im ersten Teil handelt Spinoza von Gott als dem Inbegriff der Freiheit, im zweiten vom Hervorgang des menschlichen Geistes (*mens*) aus Gott. Schon hier ist zu bemerken, dass es sich streng genommen nicht um den Akt einer freien Schöpfung als der Setzung eines absolut Anderen zu Gott handelt, sondern um die innere Differenzierung des Einen. Gott ist nicht einfach nur die Ursache von etwas außer ihm Seienden. Die absolute Differenz zwischen Gott und Welt wurde in die Identität von Identität (Gott) und Differenz (Mensch, Welt) überführt. Der Widerspruch zwischen Gott und Welt ist in Gott aufgehoben. Beide befinden sich in einer dialektischen Spannung. Entsprechend beschäftigt sich der zweite Teil der Ethik mit dem Hervorgang der Differenzen in Gott selbst. Er handelt aber nicht von der gesamten Fülle dessen, was »notwendigerweise« aus dem ewigen und unendlichen Seienden folgen musste, sondern nur von den Dingen, die zur Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes

257 Habermas anerkennt, dass die »Ethik« des Spinoza der Philosophie den Weg zum objektiven Idealismus eröffnet. Wenn Habermas allerdings die Immanenz Gottes in der Natur derart deutet, dass die göttliche »Macht in der gesetzmäßigen Reproduktion aller Dinge *vollständig* aufgeht«, unterschätzt er die Tragweite der Theo-Logik Spinozas. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,152. Es geht nicht nur darum, aufzuweisen, dass Gottes Macht die Einzeldinge im Sein erhält. Ziel der Ethik sind vielmehr die konkrete Freiheit, die gelebte Einsicht und die ewige Glückseligkeit des Menschen, wie sie ihren Grund und ihre Wirklichkeit in Gott selbst haben.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sowie zur höchsten Glückseligkeit notwendig sind (99) und schließlich zur Einkehr des Menschen in den göttlichen Grund führen.

Bedenkt man nun die *ethische* Dimension des Werks, dann handeln die ersten beiden Teile von der Natur Gottes und des Menschen, insofern beide gut sind. Die Bedingung der Möglichkeit des Bösen oder Schlechten erscheint erst im dritten Teil, der vom Ursprung und der Natur der Affekte handelt. Doch gehen die Affekte ebenso aus der Natur hervor, wie der Geist, nur sind sie mit dem Körper verbunden (223). Als natürliche Regungen sind die Affekte zunächst wertneutral. Allerdings mangelt es dem Körper des Menschen an Geistigkeit. Es ist aber der Geist allein, der zu Aktivität und Freiheit führt. Der Mensch verhält sich bezogen auf seine Empfindungen, Passionen, Gemüts- und Gefühlsregungen wegen des Mangels an Geistigkeit eher passiv. Wenn nun die Passivität überhandnimmt, verliert der Mensch seine Freiheit an die Affekte und wird potenziell böse. Insofern sind die Affekte die Voraussetzungen für das Böse und die Unfreiheit, von denen erst der vierte Teil handelt: »Von der menschlichen Unfreiheit oder der Kraft der Affekte« (373).

Hier tritt die Differenz zu Gott ins Offene. Der Mensch unter der Herrschaft der Affekte verliert die Einheit mit Gott, aber auch die harmonische Verbindung mit anderen Menschen, mit seinem Körper und mit seinem Besitz. Die Gier nach Reichtum, Ehre und Lust beherrschen den Menschen und verfinstern seinen Geist (*mens*). Erst die Macht des Verstandes (*potentia rationis*) vermag die Herrschaft der Affekte zurückzudrängen. Wenn der Mensch die Vernunft (*intellectus*) kultiviert und vollendet, wenn er seinen Körper pflegt und heilt, dann eröffnet sich ihm »die Freiheit des Geistes oder die Glückseligkeit« (*mentis libertas seu beatitudo*) (527). Dabei nun manifestiert sich die dialektische Identität des zunächst Unterschiedenen. Gott und Mensch sind versöhnt. Nur in der Einsicht in die differenzierte Einheit von beiden kann der Mensch seine Erfüllung und das heißt seine Freiheit finden.

Es gilt nun noch etwas genauer zu bestimmen, was denn Spinoza unter Gott und Mensch sowie unter Vernunft und Freiheit eigentlich versteht. Gott ist einzusehen (*intelligere*) als »das absolut unendliche Seiende, will sagen als die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige unendliche Essenz ausdrückt« (5f.). Auf die Definition Gottes folgt unmittelbar die

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Definition der Freiheit. Frei ist dasjenige, welches allein aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur heraus existiert und allein von sich aus zum Handeln determiniert wird (7). Freiheit und Notwendigkeit bzw. Determination sind also keine Gegensätze, sondern in Gott fallen beide zusammen, weil Gott selbst die Ursache der Notwendigkeit ist. Entsprechend wird für die Freiheit der Menschen, die ja nicht in sich selbst gründet, gelten, dass sie sich durch die Einsicht in die göttliche Notwendigkeit verwirklicht.

Wie aber verhält sich alles Nichtgöttliche zu Gott? Alles Viele ist ein Attribut oder ein Modus Gottes. Attribute sind Eigenschaften und Zustände des Wesens, die in diesem selbst sind, während Spinoza Zustände, die nicht in sich selbst gründen, »*modi*« nennt. Ein Modus entspricht in etwa einem Akzidens in traditioneller Sprechweise, also eine sichtbare Eigenschaft, die von einer unsichtbaren Substanz gewissermaßen getragen wird. Attribute wiederum sind die Wirklichkeit (*realitas*) in Gott, während die Modi die Wirklichkeit außer Gott meinen, die aber letztlich ebenfalls in Gott wurzelt. Während Gott nun als Substanz aus unendlich vielen Attributen bestehend notwendigerweise existiert und zwar in unwandelbarer Weise (21),[258] sind die Modi veränderlich, endlich und kontingent. Die Substanz ruht in sich und kann nicht von anderem hervorgebracht werden. Ihre Existenz folgt aus der Essenz. Das Dasein folgt generell aus dem Begriff. Das gilt nun in eigentlicher Weise von Gott. Während Descartes' Gottesbeweis das Dasein Gottes außerhalb des Bewusstseins begründen muss, ist dies bei Spinoza nicht nötig, und zwar weil nicht das subjektive Denken der Grund der Gewissheit ist, sondern der objektive Gott. Gott findet sich nicht primär als Idee im Bewusstsein, sondern das menschliche Bewusstsein (*mens*) ist ein Modus in Gott. Es verhält sich zu Gott wie ein Akzidens zur Substanz. Der Grund der Gewissheit liegt in der göttlichen Substanz selbst, die nicht nur der Inbegriff des Seins und die einzige Ursache ihrer selbst ist, sondern auch der Grund aller Erkenntnis. Notwendigerweise ist Gott also die einzige Substanz, die schlechthin ist und erkennt.

Das Subjekt, die *res cogitans*, und das äußere Objekt, die *res extensa*, können als Zustände Gottes oder als Eigenschaft der Zustände Gottes betrachtet werden. Gott selbst legt sich also auseinander in

258 Ebd., 21.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Logik (Denken) und Natur (Sache) (31).[259] Insofern befinden sich Innenwelt und Außenwelt in Gott. Beide sind Attribute Gottes, wenn man deren In-Gott-Sein betont. Blickt Spinoza hingegen auf das Außer-Gott-Sein der endlichen Dinge, dann spricht er von *Modi*. Wobei auch in diesem Fall die Modi von der göttlichen Substanz getragen werden und mehr noch in Gott sind. Deshalb kann Spinoza schließlich formulieren: »Was auch immer ist, ist in Gott und nichts kann ohne Gott sein oder begriffen werden« (ebd.). Alle Dinge gehen mit Notwendigkeit aus Gott hervor (41). Insofern ist Gott die Wirkursache für schlechthin alles (43). Zudem ist Gott nach dem bisher Gesagten die einzige *freie* Ursache (*causa libera*). Diese Freiheit darf nicht mit der Wahlfreiheit endlicher Wesen verwechselt werden. Alles geht mit ewiger Notwendigkeit aus Gott hervor, wie in einem Dreieck ewig notwendig die Summe von drei Winkeln immer gleich der Summe von zwei rechten Winkeln ist (45). Dennoch kommt Gott in eigentümlicher Weise Freiheit zu. Sein freier Wille und seine Vernunft gehören zu seiner Essenz. Insofern sind sie prinzipiell vom menschlichen Einsehen und Wollen unterschieden und haben mit diesen nur den Namen gemeinsam (47). Diese Differenz bezieht sich vor allem darauf, dass Gottes *intellectus* und *voluntas* die Ursache von Essenz und Existenz unserer Vermögen sind (49). Damit wird nun einerseits scheinbar eine radikale Differenz zwischen der Geistigkeit Gottes und derjenige der Menschen ausgedrückt, die an die Transzendenz Gottes im Mittelalter zurückdenken lässt. Doch sind Ursache und Wirkung hier inniger verbunden, eben weil die »besonderen Dinge« (*res particulares*) als Zustände der Eigenschaften Gottes oder eben als Modi (*Dei attributorum affectiones sive modi*) begriffen werden müssen (57).

Damit synthetisiert Spinoza gewissermaßen die Relationen von Gott und Welt bzw. Mensch, wie sie in der ersten oder griechischen Epoche der Philosophie und in der zweiten oder patristisch-scholastischen Phase anzunehmen sind. Schon bei Aristoteles war das Denken des Menschen ein Attribut des göttlichen Denkens. Es war in seiner höchsten Aktualisierung (*kategorisch*) mit diesem identisch. Gott war das ewige sich selbst gleiche Denken des Denkens. In der zweiten Epoche wiederum wird das menschliche Denken, die vom göttlichen Logos differente endliche Vernunft, dem göttlichen

259 Diese Unterteilung lässt an Hegel vorausdenken.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

Wissen (*hypothetisch*) unterstellt. Spinoza nun betrachtet menschliche Vernunft und Freiheit sowohl als Wirkung der göttlichen Ursache als auch als Akzidens der göttlichen Substanz. Einerseits sind menschliche Vermögen von göttlichen unendlich different, andererseits sind sie mit diesen identisch. Beides gilt zugleich in je eigener Hinsicht. Damit zeigt sich bei Spinoza die für die Neuzeit charakteristische Wechselwirkung als *disjunktives* Grundverhältnis von Gott und Mensch. Die Dialektik von göttlicher und menschlicher Geistigkeit wurzelt in Gott selbst, der zwar einerseits nicht denkt und nicht will (67), der aber andererseits absolute Freiheit und reine Vernunft ist (79). In der Vollkommenheit und Ewigkeit Gottes fallen die Gegensätze zusammen (71).

Dies gilt auch für die Widersprüche und Gegensätze der Welt. Die Fülle der irdischen Gegensätze gründet in der Überfülle Gottes. Damit ist auch der Gegensatz von gut und böse, schön und hässlich, wahr und unwahr angesprochen. So kann Spinoza auch erklären, wie »Gestank, ekelerregende Hässlichkeit, Unordnung, Böses und Sünde« sowie die Unvernunft der Menschen mit Notwendigkeit aus Gott hervorgehen. Diese Stufung in den Dingen entspringt nicht dem Mangel an Vollkommenheit Gottes, sondern dessen Überfülle. Gott machte dies,

> »weil es ihm nicht an Materie gemangelt hat, alles zu schaffen, vom höchsten Grad der Vollkommenheit bis zum niedrigsten; oder, um angemessener zu sprechen, weil die Gesetze seiner Natur so umfassend [*amplia*] gewesen sind, dass sie ausreichten, alles hervorzubringen, was von einer unendlichen Vernunft [i*nfinita intellectu*] begriffen werden kann« (95f.).

Von Spinozas Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels in der Welt ist es nur ein kleiner Schritt zur »Theodizée« von Gottfried Wilhelm Leibniz. Auch nach Spinoza leben wir in der mit Notwendigkeit besten aller möglichen Welt, da sich die Vollkommenheit der Welt mit Notwendigkeit aus der Vollkommenheit Gottes ergibt.

In dieser Welt kommt dem Menschen eine besondere Rolle zu, insofern sein Geist (*mens humana*) an der unendlichen Vernunft Gottes (*infinitus intellectus Dei*) teilhat (121).[260] Der menschliche Geist gewinnt seine Wirklichkeit dadurch, dass er Ideen von wirklich existierenden Dingen hat. Doch bedeutet dies folglich nichts ande-

260 »Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

res, als dass Gott selbst – insofern er die Essenz des menschlichen Geistes konstituiert – diese oder jene Idee zukommt. Spinoza kennt drei Gattungen, wie Menschen erkennen können. Zum einen durch Meinung oder Vorstellung, die wiederum von sinnlicher Erkenntnis der Einzeldinge oder Zeichen dieser Dinge ausgehen können. Vor allem die sinnliche Erkenntnis, die meist eine große Rolle spielt, beruht nur auf »vager Erfahrung« (181). Gewisser ist die zweite Gattung, die mit allgemeinen Begriffen (*notiones communes*) und deshalb mit dem menschlichen Verstand (*ratio*) anhebt und deduktiv fortschreitet. Die dritte Gattung nennt Spinoza intuitive Erkenntnis. Sie setzt ein mit dem Vernehmen der »adäquaten Idee dessen, was die Essenz gewisser Attribute Gottes ausmacht«, und schreitet von da aus zu der adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge fort. Die höchste Erkenntnisform beginnt also mit der Gotteserkenntnis und ist wie bereits die zweite Gattung notwendigerweise wahr, weil aus begrifflicher Wahrheit abgeleitet.

Die Erkenntnistheorie ist von größter Bedeutung für Spinozas Fassung der Freiheit. Diese meint, wie gesagt, keine Wahlfreiheit, sondern eine Einsicht in die Notwendigkeit. Von daher hängt die Freiheit unmittelbar mit der adäquaten Erkenntnis der Dinge zusammen (199). Deren Verknüpfung hat Spinoza zufolge große Vorteile. Der größte Nutzen besteht darin, dass wir auf diese Weise »allein nach dem Wink Gottes handeln und dass wir an der göttlichen Natur teilhaben, und dies umso mehr, je vollkommener unsere Handlungen sind und je mehr und mehr wir Gott einsehen (*intelligimus*)« (215). In dieser Erkenntnis Gottes besteht das höchste Glück und die höchste Glückseligkeit. Zudem lehrt uns die notwendige Verbindung von Freiheit und Erkenntnis Liebe und Moralität. Das ist deshalb entscheidend, weil die Tugend und der Dienst Gottes als solcher bereits das höchste Glück und die höchste Freiheit implizieren. Wer gut handelt, ist glücklich. Spinoza vertritt also eine ausgeprägte präsentische Eschatologie. Das bedeutet, dass das ethische Handeln unmittelbar in die Gegenwart Gottes führt. »*Summum mentis bonum est Dei cognitio, et summa mentis virtus Deum cognoscere*« (421)

Dazu freilich muss sich der Mensch von der Herrschaft der Affekte und Leidenschaften befreien, aktiv werden, Passivität ablegen und unter der Leitung des Verstandes (*ductu rationis*) leben (431). Das ist die spinozische Fassung des johanneischen Diktums: »Die Wahrheit

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wird euch frei machen« (Joh 8,32). Nur der befreite Mensch handelt gut. Das Gute wird zwar definiert als das, was uns nützt (381), doch darf dies nicht utilitaristisch oder egoistisch missverstanden werden. Für den Menschen am nützlichsten und mithin für ihn am besten ist wiederum der vernünftige Mensch (433). Und je mehr die Menschen ihren eigenen Vorteil suchen, desto mehr sind sie einander wechselseitig nützlich (ebd.). Also macht die Wechselwirkung oder Gemeinschaft das ethische Gut letztlich aus, denn der Mensch ist ein *animal sociale*. Er realisiert sein Wesen in Gesellschaft und im politischen Gemeinwesen, denn das Gute muss allen nutzen und ist deshalb allgemein. Das führt durchaus zu den wichtigen politischen Konsequenzen, die wir gesehen haben: Demokratie entspricht der auf das allgemeine Wohl bedachten Ethik am meisten. In letzter Konsequenz aber ist das höchste Allgemeine Gott selbst. In demjenigen Menschen, der vernünftig und auf das Allgemeinwohl bedacht ist, begegnet dem Menschen Gott. Deshalb kann Spinoza den berühmt-berüchtigten Satz des Thomas Hobbes, dass der Mensch dem Menschen ein Wolf sei (*homo homini lupus*), umkehren. Spinoza stellt fest, dass idealiter der Mensch dem Menschen ein Gott ist: *homo homini Deus* (433).

Deshalb gilt es, im Leben »die Vernunft oder den Verstand, so viel wir können, zu vervollkommnen«, denn Freiheit, Glück und Zufriedenheit entspringen der intuitiven Erkenntnis Gottes. Sie allein klärt die Dunkelheiten und Unfreiheiten der Leidenschaften und Affekte auf (509 und 533). Affekte sind nichts anderes als verworrene Ideen (*ideae confusae*). Klare und deutliche Ideen helfen folglich am meisten gegen die Macht der Leidenschaften und gegen das Leiden an der Ohnmacht (537). Die höchste Idee aber ist die Gottesidee. Wenn nun möglichst alle Ideen auf sie bezogen werden, klart das Gemüt auf (555). Wer also seine Affekte klar und deutlich einsieht – kraft der Gottesidee – liebt Gott. Gottesliebe wächst also mit zunehmender Einsicht (ebd.). Deshalb muss diese Liebe schließlich den ganzen Geist erfüllen (ebd.). Gott selbst wiederum ist vollkommen frei von jedem Affekt, ist er doch reine Vernunft. Als solche aber hat er auch keine affektive Liebe oder Hass. Deshalb kann Spinoza formulieren, dass Gott im eigentlichen Sinn niemanden liebt oder hasst, keine Freude und keine Trauer kennt (557). Doch darf dies nicht als ein Mangel gedeutet werden, denn die Beziehung Gottes zu den Menschen übertrifft die affektive Liebe.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Darüber hinaus gilt es, den Satz richtig zu verstehen, dass Menschen, die Gott lieben, keine Gegenliebe erwarten dürfen (559). Diese These bezieht sich ebenfalls auf die Affektlosigkeit Gottes. Wohl kennt Gott, mehr noch *ist* Gott die unendliche geistige Liebe (*amor intellectualis*), und diese Liebe richtet sich auf ihn selbst (579). Doch ist diese Liebe, mit der Gott sich selbst liebt, nichts anderes als die vernünftige Liebe (*amor intellectualis*), mit der *wir* Gott lieben (579f.). Wir sind also Teil der Liebe Gottes. Spinoza deutet die göttliche Liebe gemäß dem Paradigma der Neuzeit, d. h. im Sinne der dialektischen Gemeinschaft. Damit verweist er zurück auf Meister Eckharts Diktum, dass durch das Auge mit dem wir Gott sehen, Gott uns sieht, und er greift vor auf Hegels Deutung Gottes als Liebe, in der die Gegensätze versöhnt und aufgehoben sind.

> »Daraus folgt, dass Gott, insofern er sich selbst liebt, die Menschen liebt, und folglich, dass Gottes Liebe zu den Menschen und des Geistes vernünftige Liebe zu Gott ein und dasselbe sind« (581).

Spinoza identifiziert Freiheit und Glückseligkeit als »beständige und ewige Liebe zu Gott, die zugleich Gottes Liebe zu den Menschen ist« (581). An dieser Stelle fügt er eine Anmerkung bei, die auf die Offenbarungsschriften verweist. Er betont, dass in der Bibel diese Liebe oder Glückseligkeit »*gloria*« genannt wird. Dieses Wort, das am besten mit Herrlichkeit zu übersetzen ist, meint die Vollendung, in der Gott alles in allen und alles in allem ist. Damit befindet sich Spinoza in Nachbarschaft zu den beiden großen religiösen Erneuerern der frühen Neuzeit Johannes Calvin und Ignatius von Loyola. Das Motto Calvins lautet »*soli Deo gloria*«, das der Jesuiten »*ad maiorem Dei gloriam*.« Die Herrlichkeit soll für die Menschen mehr und mehr Wirklichkeit werden.

Es kann also in der Philosophie Spinozas in keiner Weise von einer fundamentalen Trennung von Glauben und Wissen gesprochen werden. Wenn die Philosophie Gott nicht begreifen würde, dann erkennten wir doch durch »Frömmigkeit und Religion« (*pietas et religio*), dass unser Geist (*mens nostra*) ewig ist wie Gott. Glaube und Vernunft bedingen sich gegenseitig. Beide lehren, dass wir in Gott sind und dass Gott in uns ist. Wir sind als Vernunftwesen und als Leibwesen in Gott eingebunden (571–573). Der Weise (*sapiens*), dessen Vernunft befreit und dessen Freiheit vernünftig ist, weiß sich bereits jetzt mit Seele und Leib in der Herrlichkeit Gottes aufgeho-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ben. In einem Brief macht Spinoza das wechselseitige In-Sein von Gott und Mensch deutlich. Gott ist die immanente Ursache aller Dinge. Er ist in uns. Doch mit Paulus betont der Philosoph ebenso, »dass wir in Gott sind und in Gott uns bewegen« (Apg 17,28)[261]. Damit weiß er sich eins mit den alten Philosophen, mit den hebräischen Theologen und mit Jesus Christus. Zwar haben die Menschen die Freiheit verloren, doch haben bereits die Patriarchen des Alten Testaments diese wiedererlangt, »geleitet vom Geist Christi [*ducti spiritu Christi*], d. h. von der Idee Gottes, auf der unserem Nachweis zufolge allein beruht, dass der Mensch frei ist und das Gute, das er für sich begehrt, auch für andere Menschen begehrt« (497).

Die panentheistische Spur Spinozas durch die Neuzeit kann in ihrer Bedeutung kaum überschätzt werden. Nicht nur Lessing, Goethe, Fichte, Schelling und Hegel wissen sich dem Alleinheitsdenken des jüdischen Philosophen verpflichtet, auch der Protagonist absoluter Freiheit Immanuel Kant verbindet das Herzstück seiner Philosophie, den kategorischen Imperativ mit dem Gedanken Spinozas, dass wir in Gott sind und das Gott in uns, genauer in unserer Vernunft ist. Nur auf der Basis dieses theologischen Fundaments wird eine autonome Moral denkbar.

> »Wir schauen uns nach dem Transsc. Idealism des Spinoza in Gott an. Der categorische Imperativ setzt nicht eine höchst gebietende Substanz voraus die ausser mir ist sondern in meiner Vernunft liegt«.[262]

261 Brief 73 an Oldenburg, zit. n. Friedrich Überweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie. Dritter Teil. Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts von Max Frischeisen-Köhler und Willy Moog, Darmstatt 1957, 286.

262 Immanuel Kant: Opus postumum. Zweite Hälfte, Berlin 1968, (AA XXII), 56; vgl. 41f.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716): Die philosophische Rechtfertigung Gottes[263]

3.1 Das Wechselspiel von Einem und Allem

Während Descartes mit dem subjektiven Pol der Erkenntnis einsetzte und damit die Philosophie neu grundlegte, begann Spinoza mit dem objektiven Pol, der Natur, die er aber zugleich als Gott fasste: *Deus sive natura*. *More geometrico* wurde Gott nun zum Gegenstand und Prinzip des Wissens. Damit aber wurde auch die Äußerlichkeit der sinnlichen Welt in die Geistigkeit Gottes aufgehoben bzw. Gott in die Materialität der Welt entäußert. Gott ist die einzige Substanz. Streng genommen existiert nur Gott. Alles muss als Gottes Attribut und mithin nur als eine Modalität Gottes betrachtet werden. Damit wird Gott selbst zugleich *res cogitans* und *res extensa*. Hier grenzt sich Leibniz ab. Der deutsche Philosoph, der die Gedanken Spinozas weiterentwickelt, wirft diesem Determinismus vor. Alles werde in dessen Denken durch die göttliche Substanz *more geometrico* determiniert. Deshalb unterscheidet Leibniz in neuer Weise auch Gott und Welt und setzt dem panentheistischen *Monismus* Spinozas einen neuen panentheistischen *Theismus* entgegen. Er wirft den Spinozisten vor, einen Gott zu denken, der sich lediglich durch unendliche Macht, nicht aber durch Vollkommenheit und Weisheit auszeichne.[264] Leibniz grenzt sich aber nicht nur vom Rationalisten Spinoza, sondern auch vom Empiristen John Locke ab. Während die Spinozisten zu gering von Gott dächten, setze der englische Philosoph den Rang des Menschen zu niedrig an. Die menschliche Vernunft reiche weiter als der Empirismus annimmt (III-1,11).

John Locke hatte behauptet, dass die Seele ganz leer sei und einer noch unbeschriebenen Tafel (*tabula rasa*) gleiche. Für Leibniz steht Locke damit in der Linie des Aristoteles, während er sich selbst in

263 Als einführende Literatur siehe: Hans Poser, Gottfried Wilhelm Leibniz zur Einführung, Hamburg 2021; Michael-Thomas Liske, Gottfried Wilhelm Leibniz, München 2000; Maria Rosa Antognazza (Hg.), The Oxford Handbook of Leibniz, New York 2018.

264 Leibniz, Neue Abhandlung über den menschlichen Verstand, in: Ders., Philosophische Schriften. Hg. u. übers. v. Hans Heinz Holz, Darmstadt 2013, Bd. III-1, 11. Die Philosophischen Schriften werden im Weiteren nach Band und Seitenzahl und ggf. auch nach Paragraphen im Text zitiert.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die platonische und auch scholastische Tradition einschreibt. Die äußeren Gegenstände erwecken nur die in der Seele bereits vorhandenen Begriffe und Lehren. Die Wahrheit gründet einzig im Inneren des Geistes, nicht aber in der Äußerlichkeit der Welt. Bemerkenswerterweise rechtfertigt Leibniz seinen Idealismus sogar mit dem Apostel Paulus, wenn er formuliert, dass das Gesetz Gottes in unsere Herzen geschrieben sei (Röm 2,15; III-1, IX). Doch wie der geistige Grund der Außenwelt im Inneren der Seele selbst angesiedelt wird, so finden sich auch die Spuren des Geistigen in der Äußerlichkeit der Welt. Die materielle Welt ist nicht einfach leer, vielmehr manifestieren sich bereits hier Vorformen der Vernunft (III-1, LIf.). Das Eine ist bereits im Vielen präsent. Leibniz geht zwar anders als Spinoza von einem dualistischen Weltbild aus, in dem zwischen Geist und Materie differenziert wird, allerdings arbeitet er eine neuartige Beziehung beider heraus. Die neuzeitliche Wechselwirkung prägt auch bei Leibniz die Relation von Schöpfer und Geschöpf, Philosophie und Theologie, Vernunft und Offenbarung, Natur und Gnade, Determination und Freiheit, endlichem Geist und unendlichem Geist. Leibniz nennt diese Beziehung *prästabilierte Harmonie*. Gott selbst habe das Viele und damit Unterschiedene durch eine vollkommene Harmonie geordnet.

In seiner späten Schaffensphase fasst Leibniz seine Lehre in zwei Werken zusammen: Das erste, »In der Vernunft begründete Prinzipien der Natur und der Gnade«, bietet einen knappen und für das breite Publikum lesbaren Überblick über sein System.[265] Das zweite, »Die Monadologie«, ist eine äußerst verdichtete Zusammenfassung des Systems für Fachkreise.[266] Beide Arbeiten werden vom Schlüsselbegriff der leibnizschen Philosophie getragen: *Monade*. Monaden bilden gewissermaßen die atomare Struktur der Wirklichkeit. Sie sind die kleinsten Einheiten der Wirklichkeit, aber anders als moderne Atome sind sie geistige Entitäten. Auch in den Monaden realisiert sich das prästabilierte Ineinandersein von Einem und Allem. Eingeführt werden die Monaden mit einem Rückgriff auf Spinozas Rede von der Substanz: »Substanz ist ein Seiendes, das der Handlung fähig ist« (Prinzipien, I,415, § 1). Dieser erste Satz der »Prinzipien der Natur und der Gnade« hebt die in allem grundlegende Freiheit in

265 In ders., Philosophische Schriften. Bd. I,214–438.
266 In ders., Philosophische Schriften. Bd. I,438–483.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

besonderer Weise hervor: Die Substanz handelt. Während Spinoza jedoch letztlich nur eine Substanz und eine absolute Freiheit kennt, diejenige Gottes oder der Natur, pluralisiert nun Leibniz die Substanz. Es gibt unendlich viele Substanzen. Eben eine solche einfache, nicht zusammengesetzte Substanz nennt Leibniz »Monade«. In ihrer Gesamtheit sind sie koextensiv mit der Schöpfung. Im Anfang der Zeit beginnt ihre Existenz, und sie enden zusammen mit dem Universum am Ende der Zeit (ebd.). Als die vielen endlichen Einheiten bilden sie die eine unendliche Einheit Gottes ab. Während Gott die substanzielle Einheit im Ganzen ist, repräsentieren die Monaden die substanzielle Einheit im Vielen. Leibniz unterscheidet einfache und zusammengesetzte Substanzen. Die zusammengesetzten Monaden stellen die materielle Basis der Wirklichkeit dar. Sie werden getragen, strukturiert und gegebenenfalls auch belebt von den höheren, einfachen Monaden. Diese einfachen Substanzen sind die Träger des Lebens. Alles Lebendige (*Vies*), alle Seelen (*Ames*) und Geister (*Esprits*) haben in ihnen ihren Kern, »und folglich ist die ganze Natur voller Leben« (ebd.) und Geist.

Die Monaden aber sind in sich geschlossene Entitäten; sie haben keine Fenster nach außen. Wohl aber gibt es eine geistige Verbindung untereinander und zur materiellen Welt. Sie sind voneinander und vom Ganzen insofern nicht isoliert, weil sie Alles *in sich* tragen. Jede Monade ist ein lebendiger Spiegel des Universums und mithin eine Totalität. Zugleich ist jede einzelne ein Zentrum der Ursächlichkeit, der Handlung und mithin der Freiheit (417, § 3). Die einzelne Monade repräsentiert gemäß ihrem jeweiligen Standpunkt (*point de vue*) das ganze Universum. Zwischen den Monaden sowie ihren möglichen Wirkungen nach außen besteht ebenfalls die prästabilierte Harmonie (ebd.).

Doch betrachtet die »Monadologie« die Welt nicht nur unter dem Standpunkt der Physik, sondern vor allem auch der Metaphysik. Die Metaphysik hat mit dem Satz vom Widerspruch und den Satz vom zureichenden Grund (*nihil est sine ratione*) zwei formale Prinzipien (Monadologie, I,453, § 31). Der Satz vom Widerspruch markiert die Grenze der Wahrheit und Wirklichkeit. Selbst Gottes Allmacht hat am Widerspruch ihre Grenze, denn Widersprüchliches kann unmöglich existieren. Der Satz vom zureichenden Grund (*raison suffisante*; Prinzipien, I,427, § 7) wiederum verweist zurück auf das notwendige Sein. Es ist zu bemerken, dass das französische Wort für

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Grund »*raison*« zugleich die Vernunft bezeichnen kann. Das bedeutet, nichts geschieht ohne ausreichenden Grund und entsprechende Vernunft. Im Grund ist alles vernünftig. Zwei metaphysische Fragen schließen sich für Leibniz an den Satz vom Grund an. Die erste: »Warum ist überhaupt etwas und nicht nichts?« (ebd.). Die Frage verweist auf die letzte Ursache des Ganzen. Dass überhaupt etwas existiert, muss einen vernünftigen Grund haben. Aber man muss auch die zweite Frage beantworten: »Warum müssen die Dinge so [!] existieren und nicht anders?« Wohl mit einer Anspielung auf die Redeweise des Thomas von Aquin in den berühmten »Fünf Wegen« (*Summa Theologiae,* 1,2,3) lässt Leibniz seinen kurzen und knappen Gottesbeweis, der die Ursachenkette auf einen ersten nicht mehr von Anderem verursachten Grund zurückführt, mit der Wendung enden: »Und dieser letzte Grund der Dinge wird Gott genannt« (427, § 8). Gott ist nicht nur der Grund dafür, *dass* überhaupt etwas ist, sondern auch dafür, *wie* die Dinge sind und *warum* sie *nicht anders sein können.*

Gott, dem letzten vernünftigen Grund, wird Macht, Wissen und Güte in höchster Vollkommenheit zugesprochen. Alle geschaffene Vollkommenheit in der Welt muss auf diese letzte Ursache von allem zurückgeführt werden, während alle Unvollkommenheit aus der Begrenztheit des Geschöpfs herrührt (429, § 9). Aus der unendlichen Vollkommenheit Gottes aber folgt, dass er das Universum aufgrund des »bestmöglichen Plans« hervorgebracht hat,

> »bei dem es die größte Vielfalt (*varieté*) im Rahmen der größten Ordnung gab, bei dem Raum, Ort und Zeit am besten genutzt, die größte Wirkung mit den einfachsten Mitteln hervorgebracht, den Geschöpfen die meiste Macht, die höchste Erkenntnis, das größte Glück und die größte Güte, die das Weltall aufnehmen konnte, zugeteilt würde« (429, § 10).

Alles in Gottes Verständnis (*entendement*) Mögliche strebt nun im Verhältnis zur je eigenen Vollkommenheit zur Verwirklichung. Das bedeutet, dass nur das Vollkommene verwirklicht wird. Deshalb ist die »Wirkliche Welt [*Monde Actuelle*] die vollkommenste, die möglich ist« (ebd.). Doch muss bereits Leibniz diese Verhältnisse, die schon zu seiner Zeit nicht selbstverständlich waren, belegen. Dies geschieht in seinem eigentlichen Hauptwerk, der »Theodizee«. Bevor aber dieses theologisch-philosophische Opus magnum zur Sprache kommt, ist noch der weitere Gang der Monadenlehre zu

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

betrachten, da sie die Grundlage des Wirklichkeitsverständnisses von Leibniz darstellt.

Die geistigen Monaden, in denen gewissermaßen das Bewusstsein des Alls zu sich kommt, sind die Seelen. Die vernünftigen Seelen sind mehr als nur Spiegel des geschaffenen Alls, sie sind selbst Abbilder der Gottheit (433, § 14). Sie haben eine Perzeption der Werke Gottes in sich. Das meint, sie haben Anteil am Wissen Gottes und nur in diesem Sinne eine Wahrnehmung der Wirklichkeit. Die »Geister« (Esprits), wie Leibniz die vernünftigen Monaden nennt, können nicht nur das System des Universums erkennen, sondern auch durch architektonische Entwürfe etwas davon imitieren, »weil jeder Geist in seinem Bereich gleichsam eine kleine Gottheit ist« (Monadologie, I,479, § 83). Die »Esprits« partizipieren so an der Freiheit und Produktivität Gottes (ebd.). Allerdings ist deren Erkenntnis Gottes und der Welt ebenso verworren und unvollkommen, wie auch ihre Handlungen fehlerhaft sind. Nur Gott, die Zentralmonade, hat eine klare Erkenntnis von allem, da er dessen Grund ist (Prinzipien, I,433, § 13). Nur sein Wirken ist vollkommen. Trotz dieses Unterschiedes zwischen Schöpfer und Geschöpf ist Gott in jeder Seele, da er gleichsam überall der Mittelpunkt ist. Der Körper wiederum, der mit der Seele verbunden ist, kann mit einer »göttlichen Maschine« verglichen werden (Monadologie, I,469, § 63). Aufgrund des Systems der prästabilierten Harmonie sind Körper und Geist aufeinander abgestimmt (477, § 80f.). Wiewohl Körper und Geist vollständig voneinander getrennt sind, handeln sie so, als ob sie sich gegenseitig beeinflussten.

Die prästabilierte Harmonie betrifft nicht nur das Verhältnis von Leib und Seele, sondern auch der Monaden untereinander. »Das bewirkt, dass die Geister [Esprits] in der Lage sind, in eine Art Gesellschaft mit Gott zu treten« (479, § 84). Hier manifestiert sich die ausgeprägt politische Dimension neuzeitlicher Philosophie, die nicht nur bei Hobbes und Locke, sondern auch bei Spinoza und Leibniz zu sehen ist. Während aber Spinoza und Locke zu Vordenkern für ein demokratisches Gemeinwesen werden, bleibt Leibniz einem monarchischen Modell verhaftet. Gott ist nicht nur der Ursprung und das Ziel von allem, vielmehr lenkt und regiert er die Dinge auf die beste aller möglichen Weisen. Die politische Dimension dieser Herrschaft Gottes wird vor allem in der Vollendung deutlich. Leibniz bezeichnet die eschatologische Versammlung aller Geister

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als den »Gottesstaat« (*Cité de Dieu*). Hier, im vollkommensten Staat herrscht Gott wie ein Vater oder Fürst. Die zentrale Monade Gott ist der vollkommenste Monarch. In seiner Herrschaft besteht sein Ruhm und seine Herrlichkeit (*gloire*). Wieder begegnen wir dem Motto, das sich ebenfalls bei Ignatius von Loyola – *ad maiorem Dei gloriam* – und bei Calvin – *soli Deo gloria* – findet. Die eschatologische Glorie Gottes will schon jetzt zur Welt gebracht werden. Diese Verweltlichung und Verwirklichung Gottes vollendet sich im Eschaton. Der Gottesstaat ist das erhabenste und göttlichste Werk (479, § 86), da in ihm die freien und mithin moralischen Geister harmonisch verbunden sind. Damit kommt zu den bisher genannten von Gott gestifteten »Harmonien« noch eine weitere hinzu, diejenige zwischen dem physischen Reich der Natur und dem moralischen Reich der Gnade, zwischen Gott dem Erbauer der Maschine des Universums und Gott dem Monarchen des göttlichen Staates der Geister (479, § 87). Hier findet auch die Gemeinschaft von Allen und Einem, von Gott und den Menschen ihre Vollendung.

Leibniz merkt an, dass die Vernunft uns nicht die Einzelheiten dieser großen Zukunft lehren kann, da dieses Wissen der Offenbarung vorbehalten ist. Doch schon Vernunft und damit die Philosophie geben uns die Gewissheit, dass die Welt in einer Weise eingerichtet ist, die menschliches Wünschen und Wollen übersteigt (Prinzipien, I,435, § 16). Die künftige Glückseligkeit wird jetzt bereits in der Gottesliebe vorweggenommen (437, § 18). Wiewohl die Menschen die Vollkommenheit Gottes nie ganz erreichen, schreiten sie unentwegt fort auf einem Weg der wachsenden Vergnügungen und Vollkommenheiten (439, § 19). Die Liebe zu Gott gewährt schon in unserer Zeit die größtmögliche Lust (*plaisir*). Damit aber steht auch bei Leibniz das christliche Prinzip schlechthin im Brennpunkt seiner Philosophie, denn die *dialektische Gemeinschaft ist nichts anderes als die neuzeitliche philosophische Gestalt der christlichen Liebe*, die das Viele zum Einen verbindet. Der besondere Name für die Liebe ist »Harmonie«.

3.2 Die Theodizee als vernünftige Theo-Logie

Die beiden bisher verhandelten Schriften können als Kurzfassungen der Philosophie von Leibniz gelten. Dabei beziehen sich beide

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ständig auf das eigentliche Hauptwerk, die »Theodizee. Von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels.« Die Absicht der »Theodizee« ist es, die Sache Gottes – *Causa Dei* – zu verteidigen, wie der Titel einer zeitgleich mit dem Hauptwerk im Jahr 1710 erschienenen lateinischen Schrift nahelegt. Die Philosophie, wie sie sich in diesen beiden Werken versteht, ist keineswegs von der Theologie schlechthin getrennt. Theologie und Philosophie sind beide auf die Herrlichkeit Gottes und den Nutzen der Menschen ausgerichtet (Causa Dei, II-2,315, § 1). Ja, die »Theodizee« setzt mit einer Reflexion auf die »echte Frömmigkeit« (*solide piété*) ein (Theodizee, II-1,3). Glaube und Wissen bleiben zwei Seiten derselben Medaille, wenngleich sie zwei verschiedene Perspektiven auf dieselbe Sache freigeben. Mehr als bei Descartes, Spinoza und Locke wird ein theologisches Kernproblem zur Hauptsache der Philosophie: Die Vereinbarkeit von Gottes Allmacht und Güte mit der Existenz des Bösen und der Freiheit des menschlichen Willens. Leibniz geht wie Spinoza von einem starken Gottesbegriff aus. Gott bestimmt die gesamte Wirklichkeit. Doch expliziter als Spinoza hält er an der Persönlichkeit Gottes, an seiner Vernunft, Freiheit und seinem vorsätzlichen Handeln fest. Daraus muss sich ein Widerspruch zur realen Erfahrung des Übels ergeben. Zugleich steht die Freiheit des Menschen in Frage, die ja bereits in der lutherischen Tradition, in der sich Leibniz befindet, durch die Betonung der Allmacht Gottes prekär geworden ist. Schon ein erster Blick auf die »Theodizee« zeigt, dass die Absicht ihres Verfassers nicht auf einen künstlich abgegrenzten bloß ›philosophischen‹ oder gar ›anthropologischen‹ Bereich beschränkt bleibt. Die »Theodizee« ist vielmehr ein theo-logisches Werk ersten Ranges. Leibniz geht breit auf die biblischen Schriften ein, rezipiert Kirchenväter und Scholastiker und mischt sich in die aktuellen akademischen Diskussionen der Theologie seiner Zeit ein. Sein Hauptgesprächspartner ist der französische Aufklärer und protestantische Philosoph Pierre Bayle (1647–1706), von dessen Fideismus er sich distanziert, um die Harmonie von Glauben und Wissen zu betonen.

Die wahre Frömmigkeit besteht für Leibniz gerade nicht in religiösen Förmlichkeiten, sondern in intellektueller Erleuchtung oder Aufklärung (*lumière*) sowie ethischem Handeln (*vertu*). Während nur wenige Menschen für dieses innere Verständnis von Religion offen sind, bleiben die meisten dem Äußeren verhaftet. Die äußerli-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

chen Förmlichkeiten der Gottesverehrung (*formalités de dévotion*) legen sich in zeremonielle Handlungen und Glaubenssätze auseinander (ebd.). Die Zeremonien ähneln der Tugend, und die Formeln des Glaubens tragen den Schein der Wahrheit an sich. Doch können sie Tugend und Wahrheit nicht ersetzen. Leibniz beginnt die »Theodizee« also mit einer deutlichen Kirchen- und Religionskritik, die aber gerade auf eine Erneuerung des wahren Glaubens ausgerichtet ist. Schon Mose hatte nach Leibniz diese ethische Dimension und damit die wahre Frömmigkeit im Blick. Mehr aber noch sei Jesus der »göttliche Stifter der reinsten und aufgeklärtesten Religion« (ebd.). Jesus habe die Unsterblichkeit der Seelen, das Gericht und die Güte Gottes gelehrt und damit die »natürliche Religion« zur allgemeinen Anerkennung gebracht (7). Bemerkenswerterweise sieht Leibniz auch Mohammed in dieser Linie der Lehrer einer »natürlichen Theologie«. Überhaupt zeichnet sich sein Ansatz durch eine höchst aktuelle interkonfessionelle und interreligiöse Offenheit aus. Entscheidend ist nicht die äußere Form der Religion oder Konfession, sondern deren Kern, den Leibniz auch als Liebe bezeichnen kann.

Mit Jesus nun komme die Liebe zur prinzipiellen Geltung. Nur die Liebe gewähre schon jetzt eine Kostprobe künftiger Glückseligkeit (7). Wahre Glückseligkeit bestehe in nichts anderem als in Liebe zu Gott (9). Allerdings müsse es sich um eine »aufgeklärte Liebe« (*amour éclairé*) handeln, deren Glut mit dem Licht (*lumière*) der Vernunft verbunden ist (ebd.). Diese Liebe, die sich in Tugend verwirkliche, beziehe alles auf Gott als das Zentrum und ermögliche so eine Übertragung des Menschlichen ins Göttliche. Wer auf die höchste Vernunft hört und seine Pflicht tut, sein Eigeninteresse aufgibt und nur noch die Interessen der Allgemeinheit im Blick hat, die mit der Herrlichkeit Gottes (*gloire de Dieu*) identisch sind, realisiere folglich das Göttliche in sich. Leibniz lässt hier vorausblicken auf die politische Moral eines Jean-Jacques Rousseau, für den der vernünftige und sittliche Allgemeinwille zum Gesetzgeber des Staates wird, und die moralische Religion eines Immanuel Kant, die alle Offenbarungsgehalte in Moral überführt.

Leibniz ist nun aber überzeugt, dass die Quelle der Frömmigkeit durch die Fixierung auf die religiösen Formalitäten verunreinigt wurde (13). Die ursprüngliche Wahrheit des Christentums sei verdunkelt worden. Folglich gehe es den Menschen heute weniger um

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Vervollkommnung des Willens und der Vernunft, die aber gerade notwendig sind, um die wahre Liebe zu Gott und zum Nächsten zu realisieren. Gegen Jesus Christus und seine Lehre wurde das Christentum auf Glaubensbekenntnisse und Zeremonien reduziert. Die »Theodizee« soll nun dazu beitragen, die »wahre Religion« (12) wiederherzustellen. Dazu ist es nötig, das wahrhafte Verständnis der Güte Gottes, der Freiheit und der Notwendigkeit sowie des Übels zu erlangen. Um zu diesem Verständnis zu gelangen, steht die Frage nach dem Freien (*libre*) und dem Notwendigen (*nécessaire*) im Fokus, da sie alle Menschen und deren praktisches Handeln angeht. Entscheidend im Kontext dieser Frage ist, ob und inwiefern Gott die Zukunft vorherweiß und vorherbestimmt (15).

Leibniz nennt zwei falsche Formen von Schicksalsgläubigkeit und grenzt die christliche Form dagegen ab. Jesus lehrt kein *fatum mahumetum*, das weder Freiheit und Verantwortung noch Einsicht in die Güte der unvermeidlichen göttlichen Fügung kennt. Er lehrt aber auch nicht das *fatum stoicum*, das zwar nicht die Sorge und die Freiheit beseitigt, dem aber ebenfalls tiefere Güte des göttlichen Plans verborgen bleibt und das deshalb lediglich bloße Gleichmut gegenüber dem Schicksal lehrt (17). Das wahre *fatum christianum* allerdings verbindet ein freies und verantwortungsbewusstes Handeln mit dem Wissen darum, dass Gott alles zum Besten gefügt hat (18). Deshalb wird hier eine liebende Annahme der Wirklichkeit möglich. Die christliche Liebe zum Schicksal weiß auch darum, dass Gott die Mittel verfügt hat, die je eigene Freiheit verantwortungsbewusst zum Wohle des Ganzen einzusetzen (23), weshalb sie gerade keine blinde Ergebenheit gegenüber Gott implizieren kann.

In seinem Verständnis des Christentums rückt Leibniz göttliche Verfügung und menschliche Freiheit in eine neuartige Nähe, die das scholastische Ursachengefüge von Erstursache und Zweitursache unterläuft bzw. neuzeitlich wendet. Menschliche Freiheit erscheint selbst in gewisser Weise bereits als unbedingt. Leibniz kritisiert dabei nicht nur Paulus und Augustinus (31 und 33), die die Wirksamkeit der Gnade zu sehr betont hätten, sondern auch die neuzeitliche katholische Lehre von der Eintracht von Gnade und Freiheit, wie sie Luis de Molina entwickelt hat (27 und 37). Gegen Molinas Lehre vom *Concursus simultaneus* von menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade betont Leibniz die Wirksamkeit der Gnade und gegen Paulus und Augustinus die Unbedingtheit der Freiheit. Anders

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als bei Molina laufen bei Leibniz Gottes Wirken und menschliche Freiheit nicht einfach parallel. Der Philosoph kennt sehr wohl eine Notwendigkeit der göttlichen Vorsehung und lehnt deshalb auch Molinas Konzeption des mittleren Wissens ab. Allerdings betrachtet er die Notwendigkeit, die Gott den Dingen auferlegt, als die Mitte zwischen der absoluten, logischen, metaphysischen bzw. geometrischen Notwendigkeit und den willentlichen oder willkürlichen Verfügungen (*décrets arbitraire*) Gottes (35). Auch legt die göttliche Prädestination die Dinge nicht definitiv fest (Causa Dei, II-2, 361, § 105). Es bleibt der Spielraum der Menschen. Gleichwohl geschieht keine heilsrelevante Tat ohne den Beistand der Gnade.

> »Die für den Wollenden zureichende Gnade wird anerkanntermaßen niemandem versagt. Dem, der alles in seinen Kräften Stehende tut, wird die Gnade nicht fehlen, ist ein alter Ausspruch, und Gott verlässt nur den, der ihn verlässt, wie nach den älteren Kirchenvätern selbst Augustinus bemerkt hat« (365, §110).

Anders als bei Augustinus, der Gnade und Natur wie Erst- und Zweitursache voneinander trennt, vervollkommnet die Gnade bei Leibniz die Natur als solche; diese selbst erhält erstursächlichen Rang.[267] Damit werden auch Gnade und Freiheit zwei Seiten desselben Vorgangs. Sie befinden sich in einer Wechselwirkung. Ihr dialektisches Verhältnis ist durch die prästabilierte Harmonie von Gott gesetzt (Theodizee, II-1, 37). Leibniz vertritt zwar die »Sache Gottes«, doch er vertritt ebenso die Sache der Freiheit.[268] So ist er überzeugt, »dass der Beistand Gottes denen nicht fehlt, die es nicht an gutem Willen fehlen lassen« 39).

---

267 Siehe Ulli Roth, Gnadenlehre, Paderborn u. a. 2013, 117: »Die Gnade vervollkommnet die Natur in dieser selbst. Hiermit ist die Gnade in Leibniz' philosophischem System der Freiheit nicht nebensächlich, sondern umgekehrt Kulmination- und Bewährungspunkt für die Synthese von göttlicher und menschlicher, absoluter und geschöpflicher Freiheit. Der Gnadengedanke ist hier ebenso geborgen wie der der Freiheit, und der Gnadengedanke ist notwendig für eine endliche Vernunft, die die Synthese von absoluter und endlicher Freiheit als solche reflektieren und begründen möchte. Denn in der Erwählung müssen Gottes freie Wahl der besten aller Welten und menschliches Freiheitshandeln unmittelbar zusammen gedacht werden.«

268 Vgl. Roth, Gnadenlehre, 115: »Gerade die unmittelbare Abhängigkeit von Gott konstituiert ihre Selbstständigkeit, ebenso wie das Hervortreten vor den Spiegel in einem das Auftreten des Spiegelbildes hervorruft.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Sache Gottes vertritt er insofern, als er dem ersten Teil der »Theodizee« eine Abhandlung über die Übereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft voranstellt. Es geht dabei um den Gebrauch der Philosophie innerhalb der Theologie (69, §1). Die philosophische und die theologische Wahrheit können einander sachlich nicht widersprechen, obwohl sie sich formal unterscheiden. Die theologischen Wahrheiten sind auf eine außerordentliche Weise offenbart (*revelée d'une manière extraordinaire*; ebd.). Sie können verglichen werden mit Reiseberichten, weil sie auf Erfahrungen beruhen. Wenn die Heiligen Schriften etwa von bestimmten Taten Jesu oder von inneren Erleuchtungen der Jünger oder von äußeren Wundern berichten, so handeln sie stets von vergangenem Geschehen und sind somit zeitlich und räumlich von der Gegenwart des Glaubenden getrennt. Diese Distanz wird durch die Tradition überbrückt. Der Glaube hängt damit von der Glaubwürdigkeit der ersten Zeugen und der vermittelnden Tradenten ab. Leibniz schließt aber auch ein unmittelbares und gegenwärtiges Wirken des Heiligen Geistes in den Glaubenden nicht aus (71, § 1). Eine Weise dieses Wirkens ist es, den Glauben selbst zu ermöglichen. Dies geschieht durch die Gabe des »Vermögens des Gehorsams« bzw. »des Entgegenhörens« (*puissance obédientielle*; 73; § 3). Hier erreicht der Einzelne eine Vollkommenheit, die ihm kraft natürlicher Vermögen nicht zukommt.

Anders als das theologische Wissen ist das philosophische immer ganz bei seiner Sache präsent und bedarf keiner übernatürlichen Hilfen. Vernunft ist die Verknüpfung von Wahrheiten (*raison est l'enchaînement des verités*, 69, § 1). Diese Wahrheiten werden auf natürlichem Weg erkannt ohne Hilfe der »Lichter des Glaubens« (*lumières de la foi*). Hier ist noch einmal zu unterscheiden, da sich die Vernunftwahrheiten in zwei Klassen auseinanderlegen. Die erste Klasse bilden die »ewigen Wahrheiten« (71, § 2). Sie sind absolut notwendig, und ihr Gegenteil enthielte einen Widerspruch. Logik, Metaphysik und Geometrie handeln von diesen höchsten Gewissheiten, und nicht einmal Gott ist den absoluten Wahrheiten gegenüber frei. So kann er etwa nicht widersprüchlich handeln oder bewirken, dass die Summe aller Winkel im Dreieck größer ist als 180 Grad. Die andere Klasse bilden die »positiven« Wahrheiten. Ihr Name rührt daher, weil Gott sie setzt (lat. *ponere*) bzw. der Natur einprägt. Sie sind durchaus nicht absolut notwendig und können etwa *a priori* eingesehen werden, indem die Angemessenheit der Gründe

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erwogen wird, die Gott zu dieser oder jener Wahrheit bewegt haben. Leibniz spricht hierbei von physischer oder moralischer, nicht aber von metaphysischer oder geometrischer Notwendigkeit (71, § 2). Die Naturgesetze fallen ebenso darunter wie die moralischen Vorschriften. Nebenbei bemerkt ist die daraus resultierende Relativität der Naturgesetze der Grund dafür, warum Gott im Falle von Wundern diese Gesetze auch suspendieren kann (73, § 3). Ebenfalls in diese Klasse gehören die reinen Erfahrungswahrheiten. Sie gründen in der stets kontingenten sinnlichen Wahrnehmung, sind mithin lediglich *a posteriori* einsehbar und erreichen höchstens wahrscheinliche Gewissheit (71, § 2). Es ist nach dem bisher Gesagten klar, dass alle Offenbarungswahrheiten lediglich auf dieser Stufe angesiedelt sein können.

Im Falle eines Konflikts zwischen Theologie und Philosophie könnten also höchstens metaphysische oder geometrische Wahrheiten einem Offenbarungswissen erfolgreich widersprechen, da nur diesen die notwendige Gewissheit zukommt. Allerdings erreicht die Theologie überhaupt nicht diese Ebene des Wissens und ein Widerspruch ist von vorneherein ausgeschlossen. Die zweite Klasse der philosophischen Wahrheit könnte der Offenbarung widersprechen. Allerdings reicht hier das philosophische Maß an Gewissheit nicht aus, die theologische Einsicht zu widerlegen, da Gott auch noch Herr über Naturgesetze ist und diese gegebenenfalls aussetzen kann. Das physische Wissen ist also zu schwach für eine Widerlegung des Glaubens. Umgekehrt ist es unmöglich, die Mysterien des Glaubens zu beweisen (*prouver*) oder auch nur zu begreifen (*comprendre*), eben weil sie empirischer Natur sind. Wohl aber kann man sie erklären (*expliquer*; 77, § 5). Es können Gründe für die Glaubwürdigkeit (*motifs de crédibilité*) erarbeitet werden, wobei sich eine gewisse moralische Gewissheit (*certitude morale*) ergeben kann. Darüber hinaus ist es auch möglich, die physischen oder moralischen Einwände gegen die Offenbarungswahrheiten aufzulösen (ebd.).

Als Lutheraner ist es Leibniz sehr wichtig, die neue Rolle der Philosophie für die Religion zu rechtfertigen. Dabei schwächt er Luthers Skepsis gegenüber der Philosophie, die dieser als »Feindin des Glaubens« bezeichnet habe (91; § 12), deutlich ab und stellt sich in die Tradition von Melanchthon und der Confessio Augustana, die sich bereits deutlich affirmativer gegenüber der Philosophie ausgesprochen haben. Dennoch bleibt festzuhalten, dass das alte Hier-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

archiegefüge von Theologie und Philosophie auch bei Leibniz trotz aller Bezugnahme auf Patristik und Scholastik nicht einfach restituiert wird. Faktisch spricht sich bei ihm ein starkes Bewusstsein der Überlegenheit der neuzeitlichen Philosophie aus. Er ist Philosoph und bleibt es, auch wenn er sich der »Sache Gottes« annimmt. Die religiösen Wahrheiten werden mehr und mehr von einer langsam selbstbewusst werdenden Vernunft durchdrungen. Dabei wird der rein rationale Gehalt der Religion von der Philosophie unmittelbar aufgenommen, der rein historische Gehalt dagegen mittelbar reflektiert. So kommt es zu einer Unterscheidung der Religion in reine Vernunftreligion und Kirchenglauben. Diese Unterscheidung darf aber nicht mit einer säkularistischen Trennung von Vernunft und Glaube verwechselt werden. Denn auch der Kirchenglaube kann der Philosophie nicht äußerlich bleiben. Insofern der Kirchenglaube aber in eine gewisse historische und empirische Äußerlichkeit gesetzt wird, hängt das Maß der Aufnahme des Offenbarungsglaubens durch die Philosophie davon ab, wie sehr die Philosophie sich grundsätzlich der sinnlichen Wahrheit annehmen kann.

Es liegt nun aber in der Dynamik der neuzeitlichen Philosophie, vom Gegebensein der Wirklichkeit zum Gesetztsein derselben überzugehen. Die absolute Freiheit der Neuzeit fordert, dass alles aus Freiheit gesetzt ist. Deshalb wird sukzessive alles in den Raum des Bewusstseins und schließlich des Selbstbewusstseins aufgehoben. Den nächsten Schritt in dieser idealistischen Dynamik geht Immanuel Kant (1724–1804), wenn er das Ding an sich von der Erscheinung trennt. Die gegebene Welt an sich verliert damit an Bedeutung und das Bewusstsein wird dadurch faktisch absolut. Damit aber kommen Freiheit und Vernunft zu sich. Dass dies nicht die bloß menschliche Freiheit und Vernunft sein können, liegt auf der Hand. Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) hat dies über Kant hinausgehend gezeigt und damit das absolute *Selbstbewusstsein* des Geistes als »Ich« gesetzt. Demgegenüber bleibt die Philosophie von Leibniz noch auf der Stufe des *Bewusstseins*. Doch wird gerade seine aufgeklärte philosophische Theologie im weiteren Verlauf zur neuen Schulphilosophie des aufgeklärten Christentums im deutschsprachigen Raum. Christian Wolff (1679–1754) stiftet diese neuzeitliche Form der Scholastik. Die Leibniz-Wolffsche Metaphysik ist es, die Immanuel Kant vor Augen hat, wenn er sich kritisch gegenüber der Möglichkeit metaphysischen Denkens äußert.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gerade weil die Freiheit aber auch schon bei Leibniz den Konstruktionspunkt seines Systems bildet, stellt sich für ihn die Frage nach dem Übel in prinzipieller Weise. Das Böse oder das Übel (*malum*) resultiert nämlich entweder aus der Freiheit Gottes oder aus der Freiheit der Menschen. Da auch die Freiheit des Menschen mit dem Wirken oder Verhalten Gottes (*conduite de Dieu*) verbunden ist, konzentriert sich das Problem letztlich auf die absolute Freiheit, die mit der göttlichen assoziiert bleibt. Gott scheint deshalb zum moralischen, zum physischen und zum metaphysischen Übel beizutragen. Aber inwiefern? Zunächst ist zu unterscheiden: »Das *metaphysische Übel* besteht in der bloßen Unvollkommenheit, das *physische Übel* im Leiden und das *moralische Übel* in der Sünde« (241; § 21). In allen drei Fällen gilt, dass das »*fundamentum mali*« zwar notwendig ist, nicht aber dessen tatsächliches Entstehen (Causa Dei, II-2,347; § 69). Das Fundament des Bösen ist dessen pure Möglichkeit. In den Worten Leibniz':

> »Es ist notwendig, dass die Übel möglich sind, zufällig [*contingens*] aber, dass sie wirklich [*actualia*] sind. Nicht zufällig jedoch geht das Übel infolge der Harmonie der Dinge von der Möglichkeit in die Wirklichkeit über, weil es zu der besten Folge der Dinge [*ob convenientiam cum optima rerum serie*] passt, deren Teil es ist« (ebd.)

Damit setzt die prästabilierte Harmonie auch bestimmte Formen des Übels als unvermeidbar für das Herbeiführen des Weltbesten. Diese Notwendigkeit betrifft vor allem das metaphysische Übel, das ja in der Differenz zwischen der Unendlichkeit des Schöpfers und der Endlichkeit der Geschöpfe begründet ist. Dass die Welt weniger gut ist als Gott selbst, ist notwendig. Denn wäre die Vollkommenheit der endlichen Dinge mit der göttlichen identisch, dann wären diese von der Präfiguration der Welt im Geist Gottes nicht unterschieden und somit letztlich mit der Natur Gottes identisch. Ohne ein Übel gäbe es keine Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf. Allerdings ist nach Leibniz eben auch das Gefüge der endlichen Dinge als solches sehr gut, um genau zu sein, das bestmögliche (Theodizee, II-1,241; § 20f.). Metaphysisch betrachtet ist das Übel als solches lediglich ein Mangel an Gutem – in diesem Fall an absoluter Güte Gottes. Das metaphysische Übel hat streng genommen keine Wirkursache (*cause efficiente*), sondern lediglich eine Fehlursache (*cause déficiente*; § 21). Dennoch will Gott, dass die Welt als das Nichtgöttliche entsteht.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Anders verhält es sich beim physischen und moralischen Übel. Beide beruhen rein auf der Kontingenz der Welt. Gott will sie in keiner Weise, nimmt sie aber in Kauf. Das physische Leiden kann auf die Endlichkeit und kontingente Schwäche der Naturabläufe zurückgeführt werden – etwa als Krankheit – oder selbst die Folge eines moralischen Bösen sein, wenn Menschen etwa andere verletzen. Gleichwohl kann gerade das physische Übel ein Mittel zum Zweck der Verhinderung eines größeren Übels oder der Hervorbringung eines höheren Gutes sein. Auch ist es denkbar, dass physisches Leid die Strafe für ein böses Handeln ist (234; § 23).

In jedem Fall zu missbilligen ist das moralische Übel. Leibniz ist der Überzeugung, dass Gott das moralische Übel verhindern hätte können. Allerdings bestreitet er, dass die Welt dann besser wäre. Mit Paulus hält Leibniz fest, dass man keinesfalls Böses tun dürfe, um Gutes bewirken zu wollen (Röm 3,8; 223; § 11), wohl aber betont er ebenfalls mit dem Römerbrief, dass da, wo die Sünde reichlich gewesen ist, die Gnade überreichlich wurde (Röm 5,20; 225; § 11). Bemerkenswerterweise zitiert Leibniz in diesem Kontext das Exsultet aus der katholischen Osterliturgie: »*O felix culpa, quae talem ac tantum / Meruit habere Redemptorem*!« (223; § 11). Die Welt, in der Gott Gutes aus Bösem hervorbringt, ist besser als die Welt, die nur Gutes kennt. Leibniz hält mit der christlichen Tradition daran fest, dass die Erlösung vor allem vom moralischen Bösen durch Jesus Christus geschieht (222; § 18). Er geht ebenso traditionell davon aus, dass die Zahl der Erlösten diejenigen der Verdammten übertrifft (237; § 19). Gleichwohl betont er in neuer Weise den universalen Heilswillen und die Menschenliebe (*philanthropia*) Gottes (Causa Dei, II-2,367; § 116)). Dessen Fürsorge richtet sich auf die alltägliche Kleinheit der Menschen und seine Gnade ist keineswegs willkürlich. Er muss von jeder Tyrannei und Ungerechtigkeit freigesprochen werden (369; § 118f.). Leibniz verteidigt die höchste Menschenliebe bei Gott,

> »der offenkundig gewollt hat, dass alle zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, alle von der Sünde zur Tugend bekehrt, alle errettet werden, und der diesen Willen durch vielfache Hilfen der Gnade bekundet hat. Wenn aber die Taten hier nicht immer die sind, die er gewollt hat, so ist das der widerstrebenden Bosheit der Menschen anzulasten« (371; § 123).

Zwar hätte Gottes Allmacht auch diesen Widerstand der Geschöpfe brechen können, doch lässt genau das die gottgewollte, freiheitlich

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

begründete Vernünftigkeit des Menschen nicht zu (§ 124). Normalerweise respektiert Gott die Freiheit. Wiederum mit Paulus (Röm 11,33) verweist Leibniz auf die höchste Weisheit Gottes, welche der von ihm gesetzten Ordnung der Dinge gerade keinen Zwang antut (§ 126). Dieser »universalen Harmonie« gemäß müssen alle Menschen ihrer Freiheit, manche Menschen darüber hinaus ihrer Schlechtigkeit überlassen werden (ebd.). Lediglich ausnahmsweise kommt es vor, dass Gottes triumphierende Gnade auch den härtesten Widerstand überwindet, »damit man nie glaubt, an jemandem verzweifeln zu müssen – wenn man daraus auch keine Regel ableiten darf« (372; § 129). Von Gott ist jede Form des »Despotismus« und des »Partikularismus« fernzuhalten (§ 131). Leibniz hebt immer wieder die Allgemeinheit der göttliche Liebe hervor. Die Gnade Gottes ist bei Leibniz zwar einerseits mit der Person Jesu Christi (375; § 134) und so mit der kirchlichen Gemeinschaft verbunden. Doch weitet Leibniz die Gnadenzuwendung Gottes universal. Alle Menschen unabhängig davon, ob sie zu den »erwählten« Gläubigen gehören, können das Heil erlangen. Ebenso bleibt es eine erfahrbare Wirklichkeit, dass bereits Getaufte gewissermaßen rückfällig werden können. Ebenso wie alle Menschen gesündigt haben (377; § 138), sind alle in die vollkommene Menschenliebe Gottes eingeschlossen. In allem aber erfüllt sich der zuhöchst vernünftige und zuhöchst gute Plan Gottes. Dieser Plan kann von uns zwar nicht im Detail, wohl aber in seinem Grundsatz eingesehen werden. Auch wenn bei Leibniz »der vortrefflichste Teil der Dinge«, der Gottesstaat (*Civitas Dei*), uns erst später, im Licht der Herrlichkeit (*gloriae lumine*) in aller Schönheit aufgeht, schon jetzt haben wir die wissenschaftlich verbürgte Gewissheit, in der besten aller möglichen Welten zu leben. Noch einmal mit Paulus (1 Kor 13,13) betont Leibniz, dass wir erst mit den Augen des Glaubens diese Vollendung erfassen können. Doch ist es für uns jetzt schon entscheidend, die Güte der göttlichen Vernunft zu erkennen und dadurch die Liebe zu erlangen.

> »[J]e mehr wir dabei nicht nur ein Walten der Macht und der Weisheit, sondern auch der Güte und des höchsten Geistes erkennen, um so mehr werden wir in der Liebe zu Gott entbrennen und zur Nachahmung der göttlichen Güte und Gerechtigkeit entflammt werden« (381; § 144).

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Drittes Kapitel.
Empirismus – Gott und Erfahrung

1. John Locke (1632–1704): Die demokratische Erfahrung der Philosophie[269]

1.1 Die empiristische Einhegung des Glaubens

Die cartesianische Revolution prägt auch die empiristische Philosophie, deren Neuansatz ebenso von der neuzeitlichen Fassung des christlichen Grundgedankens geprägt und mehr noch bedingt ist. Der Geist bestimmte sich als Bewusstsein. Das Bewusstsein hat eine subjektive und eine objektive Seite. In beiden Richtungen weiß sich das Bewusstsein als Geist der Freiheit. Dies wird gerade bei John Locke immer wieder deutlich. Auch in der objektiven Welt soll und will der Mensch frei sein. Freiheit und Vernunft behalten auch im Empirismus ihre prinzipielle Stellung. Manifestiert sich im Rationalismus Gott vornehmlich in uns, so ist er:sie im Empirismus eher außen zu finden und zwar in der Äußerlichkeit der Offenbarung und in der Äußerlichkeit der Natur und ihrer Ordnung. Doch bleibt es die Aufgabe der Vernunft als des Göttlichen in uns zwischen innen und außen, aber auch zwischen der Natur und dem Evangelium zu vermitteln. Das »Licht der Natur« und die »Offenbarung des Evangeliums« sind zwei Seiten derselben Medaille.[270] So zeigt sich

269 Als einführende Literatur siehe: Matthew Stuart (Hg), A companion to Locke, West Sussex 2016; Walter Euchner, John Locke zur Einführung, Hamburg 2011; Peter R. Anstey, The Philosophy of John Locke. New Perspectives, Florence 2004.

270 John Locke, The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures, in: John Locke, Writings on Religion. Hg. v. Victor Nuovo, Oxford 2002, 91–210. Die Seitenangabe bezieht sich auf die am Rande angegebene Seitenzahl der Originalausgabe.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gerade in der Verschiebung der Perspektive von der Subjektivität des Bewusstseins zur Objektivität der Natur und der Offenbarung die Dialektik der Neuzeit. Der Empirismus ist der dialektische Gegenschlag zum Rationalismus. Dieser bildet mit jenem eine Gemeinschaft, die dann vor allem bei Kant und im Idealismus als dialektische Wechselwirkung von Erscheinung und Ding an sich, Geist und Materie, Gott und Welt, Logik und Natur, aber auch von Wissen und Glauben begriffen wird.

Es ist üblich geworden, auch bei John Locke einen weiteren Schritt der Trennung von Glauben und Wissen anzunehmen.[271] Doch könnte man bei Locke eher davon sprechen, dass sein Anliegen die demokratische Bändigung eines absolut gewordenen Glaubens durch eine erfahrungsbasierte Philosophie ist. Diese von der Herrschaft der Theologie befreite Philosophie findet ihren Grund in der Erfahrung und ihren Zweck in der Befreiung der Menschen, allerdings nicht vom Glauben, sondern durch den Glauben und im Glauben. Die bereits bei Descartes selbstgewiss gewordene Philosophie hatte sich in der Folgezeit des religiösen Glaubens angenommen, bei Spinoza des jüdischen, bei Leibniz des lutherischen, bei Locke nun des calvinistischen. Locke stammt aus einer puritanischen Familie, wobei er sich in einem durchaus spannungsreichen Verhältnis zu seiner Herkunftsreligion befand, wie dies bereits bei Spinoza der Fall war. Dennoch weisen ihm gerade die calvinistischen Vorgaben einer basisdemokratischen Gotteserfahrung den Weg zu seiner religiösen Philosophie und seiner politischen Theorie. So bleibt auch die empiristische Philosophie der Freiheit Theologie.

Locke ist wie sein Landsmann Hobbes geprägt von einem gesellschaftlichen und politischen Umfeld, in dem die verschiedenen christlichen Konfessionen einen gewaltgeladenen Konflikt von einem bis dahin unbekannten Ausmaß heraufbeschworen haben. Der konfessionalisierte Glaube ist dabei eine Allianz mit der Politik

271 Nach Habermas »zerreißt [mit Locke] das Band, das bis dahin zwischen den philosophisch artikulierten Formen des Welt- und Selbstverständnisses und dem von der breiten Bevölkerung ausgeübten Kultus, also der nach wie vor wichtigsten Quelle der sozialen Integration bestanden hatte«, Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,191. Psychologisierend gesteht Habermas zu, dass auch die »säkular denkenden Philosophen« durch ihre religiöse Sozialisation religiöse Motive aufgenommen haben und durch deren philosophische Übersetzung auch das säkulare Denken geprägt (ebd.).

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eingegangen. Und der Staat macht sich die Sache des jeweiligen Glaubens zu eigen. Schon Hobbes spricht davon, dass er während der Bedrohung des protestantischen Englands durch das katholische Spanien unter dem Vorzeichen der Angst geboren worden sei.[272] Der Konflikt zwischen Protestantismus und Katholizismus hatte gerade Deutschland und Mitteleuropa 30 Jahre lang verwüstet. England selbst litt einerseits unter dem Streit zwischen der neuen und der alten Konfession, da die Stuart-Regenten noch immer den Protestantismus in Frage stellten und den Katholizismus favorisierten. Andererseits ging der Riss durch den Protestantismus selbst, da die anglikanische Hochkirche durch den Puritanismus bedroht wurde und der Puritanismus die Hochkirche bekämpfte. Gerade der Puritanismus, dem John Locke verbunden ist, zeichnet sich einerseits durch eine radikale Gottunmittelbarkeit und damit Selbstgewissheit des biblisch fundierten Glaubens aus. Andererseits führt gerade die Selbstgewissheit des Geistbesitzes durch das glaubende Individuum zu antihierarchischen, ja basisdemokratischen Gemeindestrukturen.[273] Lockes Lebensthema ist es zunächst, den menschlichen Verstand über sich selbst aufzuklären. Dieses aufgeklärte Wissen, kann sich dann aber auch des Glaubens annehmen und ihm seinen Geltungsbereich zuweisen. Doch schwingt sich das menschliche Denken damit nicht über das göttliche auf oder wendet sich gar – säkularistisch – gegen dieses. Vielmehr weiß sich auch der selbstgewisse Verstand auf den Gottesgedanken und mehr noch auf die biblische Offenbarung angewiesen. Das philosophische Denken, das sich in Wechselwirkung oder Gemeinschaft mit der Religion

272 Siehe Thomas Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates. Hg. u. eingel. v. Iring Fetscher, Berlin 1966, Einleitung XI.

273 Siehe dazu Troeltsch, Die Sozialformen 699f. Troeltsch rückt Locke in kritische Distanz zum orthodoxen Calvinismus, aber in die Nähe des neucalvinistischen »Sektentypus«, und 702f.: »So ist der Calvinismus diejenige Form des Christentums, die heute mit der modernen Demokratisierung innerlich verwachsen ist und ohne jeden Schaden an seiner religiösen Idee auf sie eingehen kann. Zugleich sind gerade durch seine religiös-metaphysische Begründung des Individuums, durch seine Festhaltung der wesentlichen Ungleichheit der Menschen und durch seinen konservativen Sinn für Ordnung und Gesetz die gefährlichsten Folgen der Demokratie, die Herrschaft der bloßen Zahl und die abstrakte Egalität, vermieden.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

betrachtet, kann dann nicht nur zur religiösen Toleranz aufrufen, sondern auch eine neue Theorie der Regierung entwerfen.

Lockes theoretisches Hauptwerk ist der »Essay Concerning Human Understanding« (1690). Der Grund für dessen Abfassung ist, dem Denken seine Grenzen aufzuzeigen, was nach der cartesianischen Selbstsetzung des Denkens dann notwendig wird, wenn das Denken primär als Vermögen des endlichen, empirischen Menschen aufgefasst wird – anders als bei Descartes selbst. Denn, wenn der menschliche Verstand die Grenzen seiner Kapazität überschreitet, gerät er ins Bodenlose und eine unbegründbare Vielzahl von Meinungen bildet sich aus. Die Grundlosigkeit verschiedener Behauptungen wiederum führt zu Streit. Der nicht entscheidbare Streit über verschiedene Wahrheiten endet schließlich im Skeptizismus.[274] Angesichts dieser Gefahr des bodenlosen Skeptizismus will Locke dem Denken einen neuen Grund geben, dies jedoch ohne auf ein rein vernünftiges Prinzip in einer vorgängigen Idee zu bauen, wie die rationalistische Linie der Neuzeit dies tut.

Die basale Einsicht Lockes besteht nun darin, dass es keine angeborenen Prinzipien gibt – weder theoretische noch praktische. Damit wendet sich Locke gegen Descartes und Spinoza, aber auch die Cambridger Platoniker wie Henry More (1614–1687), Ralph Cudworth (1617–1688) oder John Smith (1616–1652). Sämtliche spekulative Prinzipien, die mathematischen, logischen und geometrischen, entstammen nicht der Vernunft selbst, sondern der Erfahrung (1, 1, §§ 1–52). Ebenso wenig sind alle praktischen moralischen Prinzipien angeboren (1, 2, §§ 1–27). Als höchstes praktisches Prinzip nennt Locke das Gebot, Gott zu verehren (1, 3, § 7). Da aber auch die spekulative Idee Gottes nicht angeboren ist, kann auch die praktische Verehrung Gottes nicht in einer *idea innata* gründen (§ 8).

In gewissem Sinn hebt die Erkenntnis auch bei Locke mit der Reflexion auf die eigene Existenz an. »Denn nichts kann uns mehr einleuchten als unsere eigene Existenz« (4, 9, § 3). Doch ist es weniger der rationale Zweifel, der zum Wissen um das eigene Dasein führt, als die empirischen Empfindungen Freude und Schmerz, die das *intuitive Wissen* um uns selbst generieren (ebd.). Das Subjekt

274 John Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, 2 Bde., Hamburg 2006, hier Bd. I, Einleitung, 27. Im Weiteren zitiert nach Buch-, Kapitel- und Paragraphenangabe.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

des Erfahrungswissens bleibt anders als das cartesianische ein empirisches Ich in seiner physischen Existenz. Das diesem Subjekt entsprechende Objekt nennt Locke erstaunlicherweise »Idee« (Einleitung, § 8 und 2, 1, § 1). Doch auch der empiristisch generierte Begriff der Ideen muss neu gefasst werden. Locke nennt als Beispiele für Ideen: »Weiße, Härte, Süßigkeit, Denken, Bewegung, Mensch, Elefant, Armee, Trunkenheit« (ebd.). Die Ideen Lockes sind also eher menschliche Gedanken als göttliche Ideen wie im Platonismus. Sie gründen in der sinnlichen Erfahrung und entstehen durch die Verstandestätigkeit, auch Reflexion genannt. Der menschliche Geist als solcher ist eine *tabula rasa*.

> »Nehmen wir also an, der Geist sei, wie man sagt, ein unbeschriebenes Blatt ohne alle Schriftzeichen, frei von allen Ideen; wie werden ihm diese dann zugeführt? […] Ich antworte darauf mit einem einzigen Worte: aus der *Erfahrung* (*experience*). Auf sie gründet sich unsere gesamte Erkenntnis, von ihr leitet sie sich ausschließlich her« (2, 1, § 2).

Die Erfahrung resultiert aus der Beobachtung (*observation*), die sich auf sinnliche Objekte oder die Operationen des Geistes selbst erstrecken kann. Die Erkenntnis (*knowledge*) nun besteht in nichts anderem als in der Wahrnehmung der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zweier Ideen (*perception of agreement or disagreement of two ideas*; 4, 1, § 1).

Locke befindet sich gewissermaßen in der Tradition des Nominalismus seines Landsmanns Wilhelm von Ockham. Die Ideen sind keine Realitäten. Sie sind nicht der Inbegriff wahren Seins, sondern vielmehr Abstraktionen oder semantische Einheiten. Auf dieser Basis unterteilt Locke die Wissenschaften in *physische,* – sie handeln von den wirklichen, materiellen Dingen – *praktische* – ihre Sache ist das menschliche Handeln – und *semiotische*, die sich mit Logik und dabei auch mit den Ideen befassen (4, 21, § 2). Die Ideen sind also nicht die Sachen selbst bzw. deren wahres Sein, vielmehr sind sie die Gedanken, die sich in den sprachlichen Zeichen realisieren. Entsprechend richtet sich Locke gegen den Substanzbegriff, wie er von Descartes kommend bei Spinoza entfaltet wird.

> »Wir können uns nämlich, wie gesagt, nicht vorstellen, wie diese einfachen Ideen für sich bestehen *können;* deshalb gewöhnen wir uns an, irgendein *Substrat* vorauszusetzen, in dem sie bestehen, aus dem sie hervorgehen. Dies nennen wir deshalb *Substanz*« (2, 23, § 1).

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Substanzen sind aber nichts als Kombinationen aus einfachen Ideen, die wir mit einem Gegenstand als gegeben ansehen (2, 23, § 14). Ideen wiederum sind die Bezeichnungen der physischen Dinge selbst, aus denen sie abstrahiert werden. Ideen und Substanzen bleiben gegenüber der Wirklichkeit sekundär.

Dennoch bilden drei Substanzen die Eckpfeiler des empiristischen Wissensgefüges. Die Basis-Substanz ist die Materie bzw. der Körper, den Locke mit Descartes auch als *res extensa* bezeichnet – »solid thing without thinking, i.e. *matter*« (2, 32, § 32). Dieser äußeren Wirklichkeit gegenüber steht der Geist, die *res cogitans*, als zweite Substanz gegenüber – »a thinking thing without solidity, i.e. *immaterial*« (ebd.). Körper und Geist können durchaus aufeinander Einfluss nehmen. So rufen die ausgedehnten Dinge »*sensations*« hervor, und die denkenden Dinge wiederum bewegen die Körper. Dem Geist (*mind*) kommen die Vermögen des Denkens, des Wollens und der Freiheit zu (2, 23, § 17; I, 381). Der dritte, nunmehr metaphysische Baustein ist Gott als die höchste geistige Substanz. Den Gottesgedanke, der wie gesagt nicht angeboren ist, stammt ebenfalls aus Sensation und Reflexion, das bedeutet, er wird aus den ersten Substanzen beider abgeleitet:

> »Wenn wir die Idee prüfen, die wir von dem unbegreiflichen höchsten Wesen haben, so finden wir, dass wir sie auf dieselbe Weise erlangen und dass die komplexen Ideen, die wir sowohl von Gott als auch von den für sich bestehenden geistigen Wesen haben, aus den einfachen Ideen gebildet werden, die wir von der Reflexion empfangen« (2, 23, § 33).

Die Gottesidee entsteht durch Steigerung empirisch verifizierbarer Ideen ins Unendliche. So wird aus der Existenz endlicher Dinge das *Dasein* Gottes, aus der zeitlichen Dauer die *Ewigkeit*, aus Erkenntnis *Allwissenheit*, aus Kraft *Allmacht* und aus Freude *göttliche Glückseligkeit.*

> »Wenn wir uns dann eine möglichst angemessene Idee vom höchsten Wesen bilden wollen, so erweitern wir jede dieser Ideen Mithilfe unserer Idee der Unendlichkeit; in dem wir sie zusammenschließen, bilden wir auf diese Weise unsere komplexe Idee von Gott« (§ 34).

Da aber Gott eigentlich seinem Wesen nach einfach und nicht zusammengesetzt ist, von uns aber nur durch komplexe Ideen erkannt werden kann, bleibt er seinem Wesen nach unerkennbar (ebd.).

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Denkende Substanzen zeichnen sich durch das Vermögen des Verstandes und des Willens aus. Bemerkenswert ist, dass Locke diese Vermögen unter dem Stichwort Kraft bzw. Macht – *power* – verhandelt. Traditionellerweise ist die Macht eine *operatio ad extra*. Während Vernunft und Wille innen wirksam bleiben, richtet sich die Macht nach außen. Das empiristische Setting Lockes verlangt nun gerade diese Konzentration auf die Äußerung der inneren Tätigkeiten. Die Realisierung der geistigen Vermögen richtet sich auf ein Ziel, in dem alle Bemühung des menschlichen Tuns ihre Erfüllung findet. Die letzte Erfüllung bietet das Glück. Folglich wird auch das Glück als Zweck menschlicher *power* in diesem Kontext analysiert. Die menschlichen Kräfte können nun aktiv oder passiv sein, wobei die aktiven höher einzuschätzen sind. So verwundert es nicht, dass die klarste Idee einer aktiven *power* die Betrachtung Gottes bietet (1, 21, § 2). Gott ist *actus purus* und als solcher reine Macht. Vor allem aber wird die Erfüllung aller menschlichen Aktivität im Glück untrennbar mit dem Gottesgedanken verbunden.

Locke definiert den menschlichen Verstand (*understanding*) zunächst als das Vermögen der Wahrnehmung (*power of perception*; 1, 21, § 5). Dabei ist zu bemerken, dass nicht nur Sinnesdinge wahrgenommen werden können, denn auch Ideen, die Bedeutung von Zeichen und die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung von Ideen sind Sache der (inneren) Wahrnehmung. Der menschliche Wille wiederum besteht primär darin, die verstandesgemäße Betrachtung, Erwägung oder Vorziehung irgendeiner Idee anzuordnen bzw. schlicht die Bewegung eines Körperteils der Ruhe desselben vorzuziehen (ebd.). Von diesem Konzept des Willens unterschieden ist die *Freiheit*. Diese bezieht sich auf die äußere Verwirklichung einer inneren Entscheidung.[275] Freiheit ist letztlich keine Eigenschaft des Willens, sondern eine *Kraft der Person*. Der *Mensch* ist frei, nicht der Wille (1, 21, § 21)

> »Freiheit ist also nicht eine Idee, die die Willensäußerung oder das Vorziehen betrifft; sie betrifft vielmehr die Person, in deren Macht es

275 I, 283, § 8 »Folglich ist der Mensch insoweit frei, als er die Kraft hat, gemäß der Wahl oder Bestimmung des eigenen Geistes zu denken oder nicht zu denken, sich zu bewegen oder sich nicht zu bewegen. Sobald man Ausführung oder Unterlassung nicht gleichermaßen in seiner Macht hat, sobald das Tun oder Nichttun nicht gleichermaßen auf die bestimmende Entscheidung des Geistes folgt, ist man nicht frei, obwohl die Handlung vielleicht willkürlich ist.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> steht, gemäß der Wahl oder Verfügung des Geistes etwas zu tun oder zu unterlassen. Unsere Idee der Freiheit reicht so weit wie diese Macht, aber nicht weiter« (1, 21, § 10).

Um Lockes Konzept der Freiheit und letztlich auch seine Ethik zu verstehen, kommt es darauf an, zu sehen, dass der Wille oder auch die Freiheit nicht in absoluter Spontaneität oder unbedingter Selbstursächlichkeit bestehen, sondern eine Reaktion sind auf die »drängendste Unbehaglichkeit« (*the most pressing uneasiness*, 1,21, § 31) oder auf das Begehren (*desire*). Damit kommt der Freiheit ein Moment der Passivität zu. Sie wird von einem Mangel bewegt, »denn das Begehren ist ein Unbehagen des Geistes, das durch den Mangel eines abwesenden Gutes veranlasst wird« (ebd.). Der Wille bzw. die Freiheit richten sich also nicht auf ein Gut oder gar das höchste Gut, sondern zunächst auf ein Übel oder einen Mangel an Gutem (1,21, § 35). Die Überwindung dieser fehlenden Anwesenheit von Gutem, wird zur Aufgabe des Menschen, ja er findet darin seine Erfüllung und sein Glück. Denn wenn ein Unbehagen beseitigt wird, so ist dies der erste Schritt zum Glück (§ 36). Doch befinden sich himmlisches und irdisches Glück in einer seltsamen Spannung. Der direkte Blick auf die himmlischen Freuden bleibt uns verstellt, weil diese Freuden abwesend sind und unsere Vorstellungen davon nur defizient und abstrakt sein können, während die Erfahrung des Unbehagens gegenwärtig und konkret ist (§ 38). Dennoch und deshalb streben alle Menschen nach Glück, und das *Streben nach Glück* (*persuit of happiness*) wird bei Locke zu einem basalen Menschenrecht, das durch Thomas Jefferson auch Eingang finden wird in die Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika.

Mit 1 Kor 2,9 (Jes 64,3) macht Locke deutlich, dass das Glück letztlich ein Geheimnis bleibt. Die Grenze zwischen Glück und Unglück ist das, was »kein Auge noch gesehen, kein Ohr gehört hat und was zu verstehen noch in keines Menschen Herz gekommen ist« (1,21, § 42). Locke bricht das Zitat an dieser Stelle ab. Paulus allerdings fährt fort, indem er dieses Geheimnis als das bestimmt, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben. Zugleich ist dies für den Apostel der Inhalt der christlichen Verkündigung. Wir dürfen annehmen, dass der Schriftkenner und Pauluskommentator Locke um diese Zusammenhänge wusste. Locke – ein ausgeprägter Polyhistor – dürfte auch gewusst haben, dass Thomas von Aquin mit diesem

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zitat begründet, warum es außer den philosophischen Disziplinen noch die theologischen geben muss.[276] So führt seine Freiheitstheorie zunächst zur Frage nach dem Glück, dann aber zur Frage nach dem höchsten Gut und damit zur Religion und zum Glauben.

Der erste Schritt zum Glück ist die Suspension des Begehrens, hier liegt die »Quelle aller Freiheit« (1, 21, § 47). Die ungeordneten Neigungen, wie Ignatius von Loyola die unverständigen Begierden genannt hat, müssen neutralisiert werden. Dadurch entsteht überhaupt erst der Raum für vernünftige Erwägungen. Wenn dann aber die rationale Erwägung stattgefunden hat, kann und muss sich die Freiheit festlegen. Insofern führt die ruhige Reflexion zur Entscheidung. Wenn wir durch etwas anderes als durch unsere rationale Selbstbestimmung determiniert würden, wären wir nicht frei. Die vernünftige Bestimmung zum Guten ist ein Moment der Freiheit und damit des menschlichen Selbstvollzugs. »Der Endzweck unserer Freiheit besteht gerade darin, dass wir das Gute erreichen, das wir wählen« (§ 48). Damit kommt ein Moment der Notwendigkeit ins Spiel, denn der Mensch muss schließlich notwendig dem folgen, was er für gut befunden hat. Das gilt auch für die »höheren Wesen«. Die unendliche Weisheit Gottes ist ebenfalls auf das Gute verpflichtet. Deshalb kann Gott selbst nicht wählen, was nicht gut ist. Er ist gewissermaßen gezwungen, das Gute zu tun, ohne dass dadurch die Freiheit des Allmächtigen beeinträchtigt wird (§ 49), denn die Freiheit ist auch bei Locke die Einsicht in die Notwendigkeit. Zu den Notwendigkeiten, denen die Menschen unterworfen sind, gehört der Tod. Wir sterblichen Menschen sind folglich gehalten, bei der Wahl des Besten »über das Grab hinaus« zu blicken (§ 55; I). Nur so kann es einen letzten Orientierungspunkt auch für das sittliche Handeln geben. Wieder mit Paulus sagt Locke, dass wir ohne die Aussicht auf das ewige Leben uns jetzt besser auf das Essen und Trinken konzentrieren sollten, »denn morgen sind wir tot« (1 Kor 15,32).

Beim Überstieg zum Glauben verlässt das Denken jedoch den sicheren Boden der empirisch basierten Vernunfterkenntnis. Doch gerade deshalb ist es von höchster Dringlichkeit, eine Verhältnisbestimmung von Glauben und Vernunft vorzunehmen. Denn dort, wo Vernunft oder Glauben maßlos werden, drohen »gewiss heftige Streitigkeiten und wohl auch schwere Irrtümer« (4, 18, § 1). Deshalb

276 Thomas von Aquin, Summa Theologiae, p.1, q.1, a.1, co.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

muss geklärt werden, wie weit wir uns von der Vernunft und wie weit wir uns vom Glauben leiten lassen müssen.

Zwei disjunktive Größen, Glaube (*faith*) und Vernunft (*reason*) verweisen wechselseitig aufeinander. Die höhere *Gewissheit* der Wahrheit kommt der Vernunft zu, die größere *Reichweite* der Wahrheit allerdings dem Glauben. Nun gibt es aber verschiedene Arten von Wahrheit. Zum einen gibt es Wahrheiten, die vernunftgemäß sind, will sagen, die aus der Vernunft abgeleitet werden. Sodann finden sich Wahrheiten, die vernunftwidrig sind, weil sie mit unseren klaren und deutlichen Ideen unvereinbar sind. Und schließlich existieren Wahrheiten, die übervernünftig sind. Letztere widersprechen der Vernunft nicht, können aber auch nicht aus ihr abgeleitet werden. Bei aller Differenz sind Glaube und Vernunft für Locke durchaus keine Gegensätze, sondern beides sind essenzielle Selbstvollzüge des menschlichen Geistes, die sich innerlich berühren. Lediglich unser Sprachgebrauch bringt sie in eine Opposition, wenn er beide voneinander abgrenzt. Doch bleibt auch für Locke bestehen, dass der Glaube zwar die Vernunft übersteigt und deshalb auf die Zustimmung des Willens angewiesen ist – mit dieser Definition schreibt sich Locke in die augustinische Tradition ein, die Glauben als *cum assensione cogitare* definiert.[277] Aber die Zustimmung des Glaubens kann ihrerseits niemals gänzlich auf die Vernunft verzichten. Auch damit bleibt Locke Augustinus verbunden, der davon spricht, dass nicht jeder, der denkt, glaubt, aber jeder, der glaubt, denkt. Ein Glaube ohne Denken widerspricht nach Locke der Schöpfungsordnung und der Würde des Menschen als Vernunftwesen.[278] Deshalb formuliert er, dass die »feste Zustimmung des Geistes […], wie es unsere Pflicht erfordert, nur auf stichhaltige Vernunftgründe hin erteilt werden darf« (4, 17, § 24). Während freilich bei Augustin und in der patristisch-scholastischen Tradition die Relation von Glaube und

277 Augustinus, De praedestinatione sanctorum, 2,5, in: Sankt Augustinus, Der Lehrer der Gnade, 7. Schriften gegen die Semipelagianer. Deutsche Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften, 2. Aufl., Würzburg 1987, 240–327.

278 Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, 4, 17, § 24; II, 391: »[...] also kann sie [die Glaubenszustimmung] der Vernunft nicht widersprechen. Wer glaubt, ohne einen vernünftigen Grund zum Glauben zu haben, mag ihn seine eigenen Einbildungen verliebt sein. Aber er sucht weder die Wahrheit so, wie er sollte, noch erweist er seinem Schöpfer den schuldigen Gehorsam; denn es ist die Absicht des Schöpfers, dass der Mensch die Erkenntnisfähigkeit, die ihm verliehen wurde, anwenden soll, um Irrtum und Täuschung zu vermeiden.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vernunft als *hypothetisches* Gefüge gesehen werden kann (vgl. Jes 7,9 LXX), bei dem die Vernunft eindeutig als sekundär eingestuft wird, ist dies im neuzeitlichen Kontext anders. Die Relation ist *disjunktiv* und beide Vermögen befinden sich *auf gleicher Augenhöhe*. Bezogen auf die Gewissheit der Wahrheit allerdings übertrifft die Vernunft den Glauben, und es ist ihre Aufgabe, ihn einzuhegen.

Dass der gesamte »Essay on Human Understanding« mit dieser Verhältnisbestimmung endet, ist kein Zufall, vielmehr hat die Dynamik des Werks in dieser Aufgabe ihren Fluchtpunkt. Locke spricht von Vernunft und Glaube als von zwei *Provinzen*, die gegeneinander begrenzt sind, die aber eben deshalb einander bestimmen und damit aufeinander angewiesen bleiben. *Vernunft* wird definiert als Ermittlung der Gewissheit oder Wahrscheinlichkeit von Wahrheiten, die aus Ideen abgeleitet werden, aber aus Sensation und Reflexion stammen (4, 18, § 2). Der *Glaube* dagegen ist die Zustimmung zu einem Satz, der im Vertrauen auf die Glaubwürdigkeit einer weiteren Person (*credit of the proposer*) gerechtfertigt wird. Dieser Satz wird auf außerordentliche Weise von Gott mitgeteilt und ist Teil der Offenbarung (*revelation*). Allerdings gibt es bestimmte Bedingungen für die *Glaubwürdigkeit* der Offenbarung. Locke unterscheidet drei mögliche Formen von Offenbarungsinhalten.

1. Privatoffenbarungen von vollkommen übervernünftigen Wahrheiten, die keinen Begriff erlauben. Kein von Gott inspirierter Mensch, kann anderen Menschen »neue einfache Ideen«, mitteilen, falls diese nicht schon vorher durch eigene Sensation und Reflexion angelegt waren. Derartige Offenbarungsgehalte sind aber schlechthin unverständlich. Insofern aber Glaube ein Traditionsgeschehen ist, bei dem es um die Glaubwürdigkeit der Inhalte geht, bleibt die menschliche Kommunikation auf Verständlichkeit angewiesen. Deshalb kann eine solche radikal übervernünftige singuläre Offenbarung nicht tradiert, weil nicht mitgeteilt werden. Dennoch bestreitet Locke nicht, dass eine ursprüngliche Offenbarung, wie Paulus sie bei seiner Entrückung in den dritten Himmel erfahren haben mag, geschehen kann, und dass Eindrücken, die Gott im Geist des Menschen unmittelbar hervorruft, keine Grenzen gesetzt sind (4, 18, § 3). Doch können diese entgrenzten Offenbarungen nicht die Grundlage einer gesellschaftlich verfassten Religion sein, eben weil sie sich einer intersubjektiven und mithin vernünftigen Bestimmung entziehen.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. Offenbarung von vollständig vernunftkonformen bzw. vernunftwidrigen Inhalten. Locke behauptet, dass auch Wahrheiten, die wir auf natürlichem Weg durch die Vernunft erhalten, durch Offenbarung enthüllt werden können. Allerdings kommt diesen dann nicht dieselbe Gewissheit zu, weshalb sie letztlich überflüssig sind (4, 18, § 4). So reicht es, dass das Wissen um die Winkelsumme eines Dreiecks, die immer 180 Grad beträgt, aus Sensation und Reflexion abgeleitet wird. Neben den Inhalten, die vollkommen deckungsgleich mit Vernunftwahrheiten sind, nennt Locke hier noch Offenbarungen, die der Vernunft radikal widersprechen. Diese sind nicht nur überflüssig, sondern notwendig falsch und schädlich. Es wäre vollkommen unverständlich, dass Gott, der »gnädige Urheber unseres Daseins«, derartiges mitteilen sollte. Diese Offenbarungen würden »alle Prinzipien und Grundlagen der Erkenntnis, die er uns selbst verliehen hat, umstoßen« (§ 5). Gott würde sich in diesem Fall in einem Selbstwiderspruch befinden, was nicht sein kann, da dieser seinem Begriff als zuhöchst vernünftigem Wesen widerspricht. Weder unmittelbare Privatoffenbarungen noch mittelbare, weil überlieferte Offenbarung dürfen also »unserer klaren intuitiven Erkenntnis« widersprechen (§ 5).
3. Offenbarung von möglicherweise vernunftkonformen Inhalten. Der eigentliche Gegenstand des Glaubens, sind Dinge, die einerseits die Vernunft übersteigen, die aber andererseits von der Vernunft geprüft werden können. Von diesen Inhalten haben wir nur sehr unvollkommene oder gar keine Begriffe (*notions*). Es ist zu bemerken, dass hier die *sprachliche Form* der Wahrheiten defizient ist. Wohl aber können diese Sätze prinzipiell zu Ideen werden, wenn deren Wahrscheinlichkeit geprüft wird. Gemeint ist hier etwa die Auferstehung von den Toten, die durchaus denkbar ist, wenngleich wir heutigen Menschen davon *bis dato* keine eigene Erfahrung haben. Sowohl Vergangenes als auch Gegenwärtiges oder Künftiges kann Inhalt der Offenbarung werden. Die Glaubwürdigkeit hängt einerseits an der überliefernden Person. Wenn wir glauben, dass sie nicht irren kann oder nicht trügen wird, dann steigt die Wahrscheinlichkeit. Sie hängt aber andererseits daran, ob der Inhalt einer Prüfung durch die Vernunft standhält. Auch wenn diese im positiven Fall nur die Wahrscheinlichkeit der Wahrheit bestätigen kann, so kann sie doch im negativen Fall die

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Irrationalität einer Offenbarungsaussage feststellen und erreicht somit wenigstens die Gewissheit der Unwahrheit. Selbst wenn der *sachliche Gehalt* der Offenbarung der Vernunft eine Grenze zieht, weil jene diese übersteigt, bleibt es doch dabei, dass die *Faktizität der Offenbarung* geprüft werden muss.

»Alles, was Gott geoffenbart hat, ist sicherlich wahr; daran ist jeder Zweifel ausgeschlossen. Das bildet den eigentlichen Gegenstand des Glaubens. Ob aber etwas als *göttliche* Offenbarung anzusehen ist oder nicht, darüber muss die Vernunft entscheiden« (4, 18, § 18).

Lockes Einhegung des absolut gewordenen Glaubens durch die Vernunft steht vor dem Hintergrund seiner geschichtlichen Erfahrung. Der selbstgewisse Glaube neigt zum Enthusiasmus oder zur Extravaganz. Wenn sich das Individuum gewiss wird, dass in ihm der Heilige Geist am Werk ist, droht der Konflikt zwischen den Individuen und den Gruppen, wenn es keine überindividuellen Kriterien der Wahrheit gibt. Im Katholizismus der Neuzeit übernimmt das Lehramt in der Person des Papstes diese Funktion. Der Papst wird zugleich individuelles und allgemeines Prinzip und mithin der unfehlbare Garant der Wahrheit. Die Jesuiten haben diese absolute Wahrheitsrelevanz des Papstamtes in der frühen Neuzeit inszeniert und damit ein Gegengewicht geschaffen zur ebenfalls von ihnen propagierten Absolutheit des Individuums.[279] Die besondere Mitte zwischen einzelnem Individuum und allgemeiner Kirche bildet der Orden, als die Gesellschaft Jesu. In bestimmten Formen des Protestantismus der frühen Aufklärung übernimmt die *Vernunft selbst* diese Funktion. Die Vernunft gilt als Mittel gegen einen entgrenzten Enthusiasmus des Glaubens. Die vernunftkonformen Elemente des Glaubens können auch vom Staat eingefordert und kontrolliert werden. Was sich aber der Kontrolle der Vernunft entzieht, muss auf die private Sphäre der jeweiligen Konfessionsgemeinschaft beschränkt werden. Damit beginnt der Glaube einerseits eine von ihm selbst unabhängige politische Dimension auszubilden und andererseits eine von der Politik unabhängige Position innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft und deren Glaubensgemeinschaften einzunehmen.

279 Siehe Ruhstorfer, Das Prinzip ignatianischen Denkens.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1.2 Die rationale Freilegung der Offenbarung

Die Offenbarung und die auf sie hin ausgerichtete Religion stellen nicht nur eine mögliche oder eine irgendwie wirkliche Vertiefung des Vernunftwissens dar. Sie sind vielmehr notwendig und zwar einerseits bezogen auf das Heil der Menschen und andererseits mit Blick auf die Realisierung der Moral. Moral und Heil wiederum sind innerlich verknüpft, da erstere die Bedingung für letzteres ist. Doch gerade die Moral ist auch eine Basis für das politische Gemeinwesen. Deshalb kommt der Religionsschrift Lockes auch eine fundamentale politische Rolle zu. Das Spätwerk »The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures« (1695)[280] widmet sich der Darstellung der Offenbarungsreligion auf der Basis der bisher erarbeiteten empiristischen Vernunfteinsichten. Auch hier will die rationale Betrachtung der Offenbarung zwischen den bisherigen Auslegungen einer absoluten Religion vermitteln. Den zeitgenössischen Religionskonflikt, der zu einem politischen Konflikt wurde bzw. die politischen Machtkämpfe, die sich als religiöse Auseinandersetzungen tarnen, gilt es zu befrieden. Dazu wird es auch nötig, die Differenzen in den Religionssystemen zu überwinden. So fühlt sich Locke – unbefriedigt von der fehlenden Konsistenz der »*Systems of Divinity*« – dazu gedrängt, sich selbst *allein der Bibel* zuzuwenden, um den rationalen Kern der Offenbarung freizulegen. Wenn er sich allein auf die Heiligen Schriften konzentriert – »*sole Reading of the Scripture*« (A2, *Preface*), so befindet er sich damit in guter protestantischer Tradition – *sola scriptura*. Locke meidet die Bezugnahme auf Bekenntnisschriften, theologische Interpretationen und kirchliche Lehren, weil diese gerade nicht mehr zu einer allgemeinen Verbindlichkeit führen können, anders als die bleibend religiöse Philosophie.

Der Philosoph setzt mit einer Reflexion auf die paulinische Adam-Christus-Typologie ein. Dass die Menschheit in einem Zustand der Distanz zu Gott steht, dass das höchste Gut nicht direkt angestrebt werden kann und dass die Freiheit durch die »*most pressing uneasiness*« motiviert wird, lässt diesen Beginn mit dem ursprünglichen

280 John Locke, The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures, in: John Locke, Writings on Religion. Hg. v. Victor Nuovo, Oxford 2002, 91–210. Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf die am Rande angegebenen Seitenzahlen der Originalausgabe.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Fall des Menschen plausibel erscheinen. Christus wird als Antithese zu Sünde und Tod eingeführt (10; mit Verweis auf 1 Kor 15,22). In reformatorischer Tradition arbeitet Locke die Bedeutung des Glaubens für die Rechtfertigung des Sünders heraus. Doch fällt seine Wertschätzung für das Gesetz auf. Nicht die kultischen oder politischen Normen im Sinne des Judentums sind relevant, wohl aber die moralischen Vorschriften (20f.). Den ethischen Teil des Gesetzes identifiziert Locke mit dem Naturrecht, das immer und überall gilt, für Christen und für ausnahmslos alle Menschen (22). Der Glaube besteht generell im vollkommenen Vertrauen auf Gott (23) und speziell im Glauben an Jesu Messianität, die durch seine Wundertaten und Selbstauskunft bezeugt ist (26). Das entscheidende Wunder aber ist die Auferstehung (31). Der Glaube, der über die reine Moralität hinausgeht, hat die Hoffnung über den Tod hinaus zum Inhalt. Locke betont mit Röm 3,31, dass der Glaube das Gesetz nicht aufhebt, sondern aufrichtet (19). Der einzige Unterschied zwischen dem Gesetz des Glaubens und dem moralischen Gesetz besteht darin, dass letzteres über keine Verstöße hinwegsieht, während der Glaube die verzeihende Barmherzigkeit Gottes impliziert (22). Der Glaubende kann also ohne die vollkommene Erfüllung des Gesetzes, die den Menschen nicht möglich ist, erlöst werden, nicht aber ohne das *menschliche Bemühen* um Sittlichkeit gemäß dem allen Menschen offenbaren Naturrecht.

Locke muss sich aber nicht nur gegen eine schwärmerische Religiosität abgrenzen, die das ethische Gebot abschwächt, sondern auch gegen eine Aufklärung, die den Glauben als Fixierung auf rein historische Ereignisse und damit auf eine kontingente Äußerlichkeit betrachtet (191). Deshalb macht er deutlich, dass die geoffenbarte Botschaft Jesu nichts anderes als das auch ethisch relevante Wissen von der Liebe Gottes sowie von der Liebe zu Gott und zum Nächsten beinhaltet. Zugleich wird damit die Forderung an die Glaubenden nach heilsrelevanter Umkehr und Buße verbunden, die wiederum sittlich nicht gleichgültig ist (194f.). Dem:der Glaubenden in diesem Sinn ist verheißen, mit Christus auferweckt zu werden (205). Locke dehnt aber nun den heilsrelevanten Glauben so aus, dass potentiell *alle Menschen* die Möglichkeit haben, durch ihn das Heil zu erlangen, sowohl diejenigen, die vor Christus gelebt haben und nicht von ihm hören konnten, als auch diejenigen, zu denen das Evangelium bis heute noch nicht vorgedrungen ist (251ff.) –

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»*according to what a man hath, and not according to what he hath not*« (252). Locke leistet damit einen wichtigen Beitrag zur Theorie eines universalen Heilswillen Gottes, der auf die gesamte Menschheit bezogen ist und nicht nur auf die Glaubenden.

Gott hat das »Licht der Vernunft« der gesamten Menschheit geoffenbart. Dieser Funke der göttlichen Natur und des göttlichen Wissens im Menschen, das ihn zum Menschen macht, zeigt ihm nicht nur die sittlichen Normen, sondern die *göttliche Vernunft in uns* zeigt uns auch den versöhnenden und gnädigen Schöpfer und Vater, der allen Menschen den Weg zum Heil eröffnet hat (252).[281] Das »Licht der Natur« und die »Offenbarung des Evangeliums« sind zwei Seiten derselben Medaille (253f.). Locke weiß, dass er damit die Offenbarung überflüssig zu machen scheint, deren historische Konkretion er lang und breit aufgewiesen hat: »*It will here possibly be asked, ›Quorsum perditio hæc?‹ What need was there of a Saviour? What advantage have we by Jesus Christ?*« (255).

In fünf Punkten macht Locke nun deutlich, warum es des Messias Jesus bedurfte. 1. Jesus offenbart in einer wirksamen und populären Weise den Monotheismus. Zwar kann auch die Vernunft das Dasein des einen guten und allmächtigen Gottes beweisen (256f.), doch konnten nicht einmal die griechischen Philosophen Sokrates und Platon den Eingottglauben in ihrer Zeit durchsetzen (259). Wohl aber gelang es Jesus und seiner einfachen Botschaft, ein für alle Mal den Polytheismus zu überwinden und der Erkenntnis des Schöpfers aller Dinge zum Durchbruch verhelfen (263). 2. Durch Jesus kam das »klare Wissen ihrer Pflicht« an die gesamte Menschheit. Auch hier räumt Locke ein, dass philosophisch Gebildete durchaus auch die Sittlichkeit ableiten könnten, doch für die große Masse der Be-

281 »[…] yet God had, by the light of reason, revealed to all mankind, who would make use of that light, that he was good and merciful. The same spark of the divine nature and knowledge in man, which making him a man, showed him the law he was under, as a man; showed him also the way of atoning the merciful, kind, compassionate Author and Father of him and his being, when he had transgressed that law. He that made use of this candle of the Lord, so far as to find what was his duty, could not miss to find also the way to reconciliation and forgiveness, when he had failed of his duty: though, if he used not his reason this way, if he put out or neglected this light, he might, perhaps, see neither.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

völkerung bleiben diese komplexen Ableitungen unverständlich.[282] Mit einem gewissen Pessimismus stellt Locke fest: »Die meisten Menschen können nicht erkennen, sie müssen glauben«. Zudem habe die natürliche Vernunft die natürliche Religion, zu der die vollendete Moralität gehört, niemals vollständig entwickelt (265).[283] Das Evangelium dagegen enthält kein Wort zu viel und keines zu wenig und stellt doch eine vollständige und vollkommene Lebensregel auf (282). 3. Jesus lehrt, dass Gott im Geist und in Wahrheit anzubeten sei. Damit habe er äußere Formen des Gottesdienstes definitiv abgeschafft. Es kommt auf Anstand, Demut, Ordnung und Auferbauung, kurz auf eine vernunftgemäße Sittlichkeit an.[284] 4. Durch die Auferstehung Jesu wurde das beste Beispiel für die allgemeine Auferstehung der Toten gegeben. Nicht nur lässt der Ausblick auf Himmel und Hölle die flüchtigen Freuden und Leiden des aktuellen Lebens in ihrer Nichtigkeit erscheinen. Vielmehr führt der Ausblick auf

282 279f.: »And you may as soon hope to have all the day-labourers and tradesmen, the spinsters and dairy-maids, perfect mathematicians, as to have them perfect in ethics this way. Hearing plain commands, is the sure and only course to bring them to obedience and practice. The greatest part cannot know, and therefore they must believe. And I ask, whether one coming from heaven in the power of God, in full and clear evidence and demonstration of miracles, giving plain and direct rules of morality and obedience; be not likelier to enlighten the bulk of mankind, and set them right in their duties, and bring them to do them, than by reasoning with them from general notions and principles of human reason?«.

283 267f.: »Or whatever else was the cause, it is plain, in fact, that human reason unassisted failed men in its great and proper business of morality. It never from unquestionable principles, by clear deductions, made out an entire body of the »law of nature.« And he that shall collect all the moral rules of the philosophers, and compare them with those contained in the New Testament, will find them to come short of the morality delivered by our Saviour, and taught by his apostles; a college made up, for the most part, of ignorant, but inspired fishermen.«

284 284: »Decency, order and edification, were to regulate all their public acts of worship, and beyond what these required, the outward appearance (which was of little value in the eyes of God) was not to go. Having shut indecency and confusion out of their assemblies, they need not be solicitous about useless ceremonies. Praises and prayer, humbly offered up to the Deity, were the worship he now demanded; and in these every one was to look after his own heart, and to know that it was that alone which God had regard to, and accepted.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gericht und ewiges Leben zur Stärkung der Tugend und Moral.[285] 5. Christus verheißt den Menschen den Heiligen Geist als Beistand. Wenn Locke nun als abschließenden Grund für den Glauben an die Messianität Jesu den Heiligen Geist nennt, verweist dies darauf, dass im neuzeitlichen Kontext der *Geist* Gottes die primäre und prinzipielle Fassung *Gottes in uns* ist.

Auch wenn Locke den Geist Gottes noch von der Vernunft unterscheidet, so ist doch auch im empiristischen Kontext angelegt, dass das Unendliche in uns der faktischen Schwachheit des endlichen Geistes aufhilft. Lockes »Naturrechtslehre« ist in keiner Weise gescheitert, wie Walter Euchner behauptet und Jürgen Habermas wiederholt.[286] Nur wenn ein säkularer Atheismus als Bedingung für das Gelingen philosophischer Reflexion angesetzt wird, kann von einem Scheitern Lockes gesprochen werden. Doch vollzieht sich bei Locke erst ein weiterer Schritt in der Entfaltung der neuzeitlichen Dialektik von Glauben und Wissen, Religion und Philosophie, Kirche und Staat. Und es ist der unbedingte Geist in uns, der auch zur Bedingung neuzeitlicher Demokratie wird. Freilich muss sich dieser Geist von konfessionalistischer Engführung befreien.

1.3 Die politischen Konsequenzen: Freiheit und Demokratie

Die politischen Konsequenzen der rationalen Einhegung der absoluten Religion betreffen zunächst die Kirchen selbst. Locke gibt eine überraschende Definition der »wahren Kirche«: *Toleranz*. Darunter versteht er die wechselseitige Toleranz der Christ:innen von ver-

285 289: »Open their eyes upon the endless, unspeakable joys of another life, and their hearts will find something solid and powerful to move them. The view of heaven and hell will cast a slight upon the short pleasures and pains of this present state, and give attractions and encouragements to virtue which reason and interest, and the care of ourselves, cannot but allow and prefer. Upon this foundation, [151] and upon this only, morality stands firm, and may defy all competition. This makes it more than a name; a substantial good, worth all our aims and endeavours; and thus the gospel of Jesus Christ has delivered it to us.«

286 Walter Euchner, John Locke zur Einführung, Hamburg 2011, 172; Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,175.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schiedenem religiösem Bekenntnis (*profession of religion*).[287] Weder die Berufung auf Alter und Tradition noch auf Neuheit und Reformation und ebenso wenig auf Orthodoxie kennzeichnen die wahre Kirche. Da auch die Behauptung des orthodoxen Glaubens jedes Bekenntnis auszeichnet und mithin zum Konflikt im Streit um Macht und Herrschaft führen kann, bedarf es eines anderen Kriteriums der »Kirche Christi«. Locke nennt nun noch Mildtätigkeit, Sanftmut und guten Willen gegenüber allen Menschen – auch Nichtchristen. Die Kirchen müssen sich von politischer Macht unmittelbar fernhalten. Mit einem Zitat aus dem Lukasevangelium weist Locke darauf hin, dass die »Könige der Völker« herrschen wollen. So soll es unter den Jüngern Jesu gerade nicht sein (vgl. Lk 22,25). Weder äußerer Pomp noch geistliche Herrschaft und schon gar kein gewaltsamer Zwang sind mit dem Evangelium vereinbar. Dieses erfordert hingegen, einen Krieg zu führen, gegen sich selbst, die eigenen Begierden und Laster, um ein frommes, sittliches Leben zu ermöglichen. Damit rückt freilich der Selbstvollzug der Religion in die Nähe eines vernunftkonformen Lebenswandels auf der Basis natürlicher Moral. Das Evangelium Jesu und die genuine Vernunft stehen sich nahe (11).

Locke fordert seine Zeitgenossen dazu auf, Gewissensbedenken gegen kirchliche Lehrentscheide ebenso zu respektieren wie eine Separation vom öffentlichen Gottesdienst. Dadurch wird der Glaubensvollzug der Maßgabe persönlicher Freiheit unterstellt (7). Locke kennt wohl aus eigener Anschauung, wohin »brennender Eifer« (*burning zeal*) in religiösen Dingen führen kann: zu Feuer und Scheiterhaufen (ebd.). Doch gerade damit sich nicht die religiöse Verfolgungswut der Eiferer und unchristliche Grausamkeit als Sorge für das öffentliche Wohl tarnen können, muss zwischen dem Geschäft der bürgerlichen Regierung und der Religion unterschieden (*distinguish*) werden (11). Das zivile Gemeinwesen (*commonwealth*) ist eine Gesellschaft von Menschen (*society of men*), deren verfassungsgemäßer Zweck in der Förderung der bürgerlichen Interessen besteht. Unter diesen versteht Locke: Leben, Freiheit, Gesundheit, Unversehrtheit des Körpers und Besitz äußerer Dinge wie Geld, Ländereien, Häuser usw. (13).

287 John Locke, Ein Brief über Toleranz = A Letter Concerning Toleration. Englisch – Deutsch. Übers., eingel. u. in Anmerkungen erläutert v. Julius Ebbinghaus, Hamburg 1996, 3. Im Folgenden beziehen sich die Seitenzahlen im Text auf diese Ausgabe.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Über das Heil der Seelen (*salvation of souls*) darf die staatliche Gewalt keinesfalls ausgedehnt werden. Denn erstens kommt keinem Menschen, auch nicht den staatlichen Autoritäten, die Macht zu, in religiösen Dingen Zwang auszuüben. Die Sorge für das eigene Heil darf kein Mensch aufgeben und kann kein Mensch einem anderen übertragen (15). Das Leben und die Macht wahrer Religion bestehen in der inneren und vollen Überzeugung des Geistes (*persuasion of the mind*). Diese bleibt Sache des Einzelnen. Zum zweiten erstreckt sich staatliche Macht generell nur auf äußere Angelegenheiten, in denen sie dann durchaus Zwang ausüben dürfen (ebd.). Sich der Religion des Hofes zu unterwerfen führt ebenso wenig zum Heil wie die Anpassung an die religiösen Gepflogenheiten eines bestimmten Landes oder Staates (19). Eine Kirche ist und bleibt »*a voluntary society of men, joining themselves together of their own accord, in order to the public worshipping of God*« (ebd.). Explizit wendet sich Locke auch gegen die Vorstellung, als Kirchenmitglied geboren zu werden oder eine bestimmte Religionszugehörigkeit zu erben. Religion ist Sache der persönlichen Freiheit.

Zwar akzeptiert der Denker, dass die Religionsgemeinschaften in sich das Recht haben, den gemeinsamen Glauben einzufordern. Im staatlichen Kontext jedoch darf einer Privatperson durch ihren Glauben keinerlei Nachteil entstehen (29). Der religiöse Pluralismus bleibt in der irdischen Welt unaufhebbar. Wenn jede Konfession sich selbst für die wahre hält und halten darf, dann kann es keine übergeordnete Instanz geben, die hier zwischen den Denominationen entscheiden könnte. »Die Entscheidung dieser Frage steht nur dem obersten Richter über alle Menschen zu« (33). In dieser Welt kann nur das Diktat des persönlichen Gewissens den Weg zum Heil vorschreiben. Gegen das Gewissen allerdings führt kein Weg in die »Wohnung der Seligen« (53).

Gemäß einer weit verbreiteten Überzeugung bildeten sich Aufklärung und politische Befreiung gegen den erklärten Widerstand der christlichen Religion aus. Dies ist zwar richtig mit Blick auf gewisse Hauptlinien der katholischen, lutherischen und durchaus auch anglikanischen Strömungen. Doch darf dabei nicht übersehen werden, dass bereits um 1500 im Italien des Humanismus und der Renaissance die norditalienischen Stadtstaaten durchaus gewisse demokratische Strukturen ausbildeten und eine wissenschaftliche und

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

künstlerischen Blüte ersten Ranges ermöglichten – durchaus auch mit Förderung durch einen Teil der kirchlichen Machtstrukturen. Das lutherische Deutschland wird zu einer Kernregion europäischer Aufklärung mit einer wissenschaftlichen Blüte ersten Ranges. Die Frontlinien der Auseinandersetzung liefen quer durch das kirchliche Establishment. Die neuzeitliche Demokratie nun entsteht nicht nur durch den gezielten Rückgriff auf griechische Traditionen der Antike, sondern ebenso aus den basisdemokratischen Strukturen des reformierten Christentums.[288] Hier ist vor allem an Calvins »Institutio Religionis Christianae« zu denken, das mit Ausführungen über die bürgerliche Gesellschaft endet. Die neuartige Gottunmittelbarkeit des Individuums, die sich in allen christlichen Denominationen findet, trägt ihre politischen Früchte wie bereits angedeutet vor allem im Calvinismus aus. Nicht nur in Calvins Genf und in den Niederlanden zu Spinozas Zeiten, sondern auch im England des 17. Jahrhunderts. So sind die politischen Schriften des Puritaners John Locke nicht zu trennen von seinen Ausführungen über Religion. Seine Religiosität ist nicht ein unaufgeklärter Rest, der Aufklärung und Befreiung entgegensteht, sondern das Movens für die Erneuerung auch der Politik.

Dass eine Trennung von religiöser und politischer Gewalt zu erfolgen hat, ist eine alte Grundüberzeugung des Christentums, die auf Jesu Trennung der Bereiche des Kaisers und Gottes zurückgehen mag (Mt 20,21) und in der mittelalterlichen Unterscheidung von päpstlicher und kaiserlicher Macht ihre epochal eigene Auslegung findet.[289] Die Gottunmittelbarkeit des Individuums, das sich gewiss ist, Gottes Geist in sich zu haben, führt zur Auflösung alter kirchlicher Hierarchien. Deshalb müssen aber nicht nur neue religiöse, sondern auch neue politische Machtstrukturen gefunden werden. Die konfessionelle Pluralisierung konnte dort, wo sich das reformierte Christentum durchgesetzt hatte, nicht mehr einfach rückgängig gemacht werden – anders als im katholischen Frankreich oder Spanien. Die überkonfessionelle Begründung der politischen

288 Troeltsch, Soziallehren, 702f., ebenso Georg Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte, München-Leipzig 1895 und kritisch dazu Hans Joas, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Frankfurt 2011, bes. 17 und 40ff.

289 Heinrich A. Winkler, Geschichte des Westens, Bd. 1, Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert, München 2009, 19.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Herrschaft, erfordert aber einerseits eine gewisse Neutralität und andererseits eine unmittelbare Entsprechung zur religiösen Wechselwirkung oder Gemeinschaft von Schöpfer und Geschöpf. Die Souveränität kann nicht mehr mit Bezug auf das Gottesgnadentum der Monarchen, gewissermaßen von oben nach unten durchgesetzt werden, sondern die Bürger tragen – nicht nur in religiöser, sondern auch in politischer Hinsicht – das Prinzip in sich.

Vor allem Lockes »Zweite Abhandlung über die Regierung« (1690) fordert eine neuartige Souveränität der Bürger und wird damit zu einem maßgeblichen Einfluss auf die Amerikanische und die Französische Revolution und darüber hinaus auf die liberalen Demokratien der Gegenwart. Wie bereits Hobbes geht Locke davon aus, dass die politische Gewalt durch einen *Vertrag der Bürger* zustande kommt.[290] Die *einzelnen* Menschen sind die Grundlage des Staates. Wie Hobbes geht Locke zurück auf einen Urzustand der Menschheit, den er aber deutlich anders als der Verfasser des »Leviathan« einschätzt. Locke gewinnt seinen Gegenstand, die politische Macht (*Political Power*), zunächst durch die Abgrenzung des Herrschers eines Gemeinwesens (*Ruler of a Common-wealth*) von einem Familienvater oder einem Galeerenkapitän. Unter politischer Macht soll das Recht, Gesetze zu machen, verstanden werden. Als erster Zweck der Gesetze wird die Regulierung und Erhaltung der Eigentumsverhältnisse genannt (2, 1, § 3)[291]. Damit ist der prekäre kapitalistische Grundzug aller liberaler Staatsordnung der Neuzeit angesprochen, der schließlich den Widerstand der modernen Weltanschauungen hervorrufen wird, um hier nur an Karl Marx zu erinnern.[292] Doch nicht nur die Legislative, sondern auch die Exekutive ist ein Moment der politischen Macht. So dient die Kraft der Gemeinschaft der Anwendung der Gesetze und der Verteidigung des Gemeinwesens nach außen. Legislative und Exekutive haben ihre Zielvorgabe im allgemeinen öffentlichen Gut (*Publick Good*). Daran müssen sie sich messen lassen.

Vorausgesetzt wird dabei, dass die einzelnen Bürger prinzipiell frei und gleich sind. Alle Menschen befinden sich von Natur aus

290 Thomas Hobbes, Leviathan. Form und Macht eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens (1651), Hamburg 2004, bes. Kap. 13.

291 John Locke, Zwei Abhandlungen über die Regierung, Frankfurt 1977. Zitiert wird nach Buch, Kapitel und Paragraph.

292 Vgl. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,182f.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in einem »*Zustand vollkommener Freiheit*«, der lediglich von den Grenzen des Gesetzes der Natur gehalten ist (2, 2, § 4). Die freie Regelung aller Handlungen, Besitzungen und persönlichen Angelegenheiten kann von keinem anderen Menschen eingeschränkt werden, da sich jeder und jede Einzelne in einem unmittelbaren Verhältnis zum herrschenden Prinzip des Naturrechts befindet. Die Unmittelbarkeit zum sittlichen Prinzip und die Absolutheit der Freiheit bedingen sich gegenseitig. Aus der absoluten Freiheit folgt direkt der »*Zustand der Gleichheit*, in dem alle Macht und Jurisdiktion wechselseitig sind« (2, 2, § 4). Es gibt keinerlei Subordination oder Subjektion unter den Bürgern. Die epochale Disjunktion bzw. *Wechselwirkung* hat sich damit auch im politischen Bereich durchgesetzt. So führt die Gleichheit der Bürger unmittelbar zur *Gemeinschaft* des Staates.

Lediglich Gott könnte durch eine manifeste Deklaration seines Willens jemandem das Recht zur Herrschaft und Souveränität übertragen. Damit erhält sich zwar bei Locke die formale Möglichkeit des Gottesgnadentums, doch wird diese Stelle des Souveräns zugleich leer gelassen, sodass Freiheit und Gleichheit aller Bürger als von Gott gesetzt gelten kann (2, 7, § 77 und § 87). Die Legitimität einer konstitutionellen Monarchie wird formell offengelassen (vgl. 2, 10, § 132).[293] Die zur Zeit Lockes übliche absolute Monarchie allerdings ist mit der bürgerlichen Gesellschaft definitiv unvereinbar (2, 7, § 90).

Die politische Gemeinschaft basiert auf der Zustimmung aller ihrer Mitglieder. Verbindlich werden kann nur das, was eine Mehrheit in der Gesellschaft beschließt. Der pragmatische Empirismus lehrt, dass niemals alle Menschen zu den gleichen Einschätzungen kommen. Deshalb reicht die verbindliche Entscheidung der Mehrheit für die politische Willensbildung des »politischen Körpers« aus (2, 8, § 96). Der Einzelne hat im Gesellschaftsvertrag dieser Konstitution zugestimmt und bleibt ihr deshalb unterworfen. Dennoch und deshalb wird gerade bei Locke ein Widerstandsrecht ausgebaut (2, 19, § 212). Eine Regierung, die ihre Macht missbraucht, verliert ihre Legitimität. Legitim kann nur eine vom Volk gewählte und ernannte legislative Macht sein (2, 11, § 134). Politische Macht kann

293 Locke hält verschiedene Staatsformen für legitim, solange sie das freiheitliche Grundprinzip der Verfassung nicht behindern.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

niemals absolut und willkürlich sein (§ 135), vielmehr hat sie ihr Maß am vernünftigen Naturrecht.

»Der Zweck der Regierung ist das Wohl der Menschheit« (§ 229). Damit richtet sich die politische Verantwortung auf die gesamte Menschheit. Jede:r ist primär verpflichtet, sich selbst zu erhalten, denn das Individuum ist die Basis der Gesellschaft. Doch sollte der:die Einzelne nach Möglichkeit »auch die *übrige Menschheit erhalten*.« Die Politik und die bürgerliche Gesellschaft haben ihre Grundlage in allgemeinen unveräußerlichen Menschenrechten, zu denen Freiheit, Gleichheit, Gesundheit, Besitz und das Streben nach Glück gehören. Schon die natürliche Vernunft gebietet die wesentlichen ethischen Grundsätze. Und die Vernunft verweist bei der Begründung der unantastbaren Rechte der Menschheit auch zurück auf den absoluten Grund. Denn alle Menschen sind »das Werk eines einzigen und unendlichen weisen Schöpfers« (2, 1, § 6). So gründen die unveräußerlichen Rechte aller Menschen in der Allgemeinheit und Unverfügbarkeit Gottes. Religion und Politik sind unterschieden (*distiguished*) nicht aber radikal getrennt (*separated*).

2. David Hume (1711–1776): Die metaphysische Negation der Metaphysik[294]

Nach weit verbreiteter Überzeugung habe mit der Aufklärung der Prozess der Säkularisierung begonnen, der zunächst nur eine kleine Gruppe von Intellektuellen des Westens tangierte, aber schließlich vor allem in den westeuropäischen Gesellschaften zu religiöser Indifferenz und Massenatheismus führte.[295] In dieser Dynamik realisiere sich das Ende der Symbiose von Glauben und Wissen und der Untergang der Metaphysik. Nachmetaphysisches Denken sei per se säkular, begrenzt auf endliche, menschliche, innerweltliche Wissenskonfigurationen. Als die ersten beiden wegweisenden Gestalten nachmetaphysischen Denkens werden David Hume und Immanuel

294 Als einführende Literatur siehe: Heiner F. Klemme, David Hume zur Einführung, Hamburg 2013; David F. Norton (Hg.) The Cambridge Companion to Hume, Cambridge 1999; Gerhard Streminger, David Hume. Der Philosoph und sein Zeitalter, München 2011.

295 Vgl. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,191.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kant vorgestellt.[296] Wir werden freilich noch prüfen müssen, ob diese Charakterisierung der beiden Philosophen tatsächlich zutrifft.[297] In der Tat ist Hume gewissermaßen die radikalisierte Antithese zur rationalistischen oder dogmatischen Metaphysik, wie wir sie etwa bei Descartes, Spinoza und Leibniz kennengelernt haben. Diese Denker waren davon ausgegangen, dass wahre Erkenntnis in der Vernunft und deren Ideen gründen, zugleich bejahten vor allem Spinoza und Leibniz durchaus das religiöse Erbe. Hume verschärft nun die empiristische Kritik von Bacon, Locke und Berkeley. Dabei wird er anders als Locke ein skeptisches Verhältnis gegenüber der

296 Siehe dazu Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,26 und 75, sowie Bd. 2,204–211 und 213–374.

297 Jedenfalls erreicht die Philosophiegeschichte von Habermas mit diesen beiden Positionen einen entscheidenden Kipppunkt, der zugleich eine Weichenstellung impliziert. Einerseits komme zwar beim englischen Empiristen und beim deutschen Transzendentalphilosophen das nachmetaphysische Denken zum Durchbruch, andererseits zeichneten sich beide Positionen durch eine je eigene Wegweisung für die Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen aus. Beide Denker radikalisieren zunächst den subjektphilosophischen Ansatz der Neuzeit, um dann aber zu unterschiedlichen Ergebnissen in Sachen Religion zu kommen. Zwar spielen religiöse Überzeugungen nach Habermas für beide Denker keine systematisch tragende Rolle mehr (Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,204) und die theoretische Objektivierung der Welt schreite voran, allerdings geschieht dies bei Hume und Kant doch in entgegengesetzter Weise. Hume negiere alles, was die Philosophie aus der Verarbeitung religiöser Motive gelernt habe (Bd. 2,209). Der englische Philosoph »dekonstruiere« bzw. »reduziere« die normativen Gehalte der transzendierenden Begriffe des Gerechten, Guten und Schönen, wie sie sich die Philosophie aus dem christlichen Erbe angeeignet habe (Bd. 2,207). Der deutsche Denker hingegen ergänze die theoretische subjektive Vernunft um das Vermögen der praktischen Vernunft, die aus innerer Autonomie ein weltliches Äquivalent für die transzendente Gesetzgebung Gottes erarbeite (Bd. 2,207). Damit schlage Kant das Erbe der christlichen Philosophie nicht aus, sondern verwandle es unter der Maßgabe des säkularen Denkens. Er verwandle mit seinem revolutionären, von Rousseau inspirierten Begriff der Autonomie »das christliche Thema der Willensfreiheit des Menschen, der sein Schicksal in der Vorsehung eines allmächtigen Gottes so oder so aufgehoben weiß« (Bd. 2,209).
Habermas konstruiert also einen fundamentalen Gegensatz zwischen Hume, dessen quasi atheistische Grundhaltung in die nachmetaphysische Moderne und deren naturwissenschaftlichen, letztlich naturalistischen Wissensbegriff vorausdeute, und Kant, der ein Modell biete, wie die semantische Osmose zwischen Motiven der Religion und reiner Vernunft unter den Bedingungen nachmetaphysischen Denkens funktionieren könnte.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Religion entwickeln. Sowohl der Rationalist Leibniz als auch der Empirist Locke affirmierten die christliche Offenbarung und deuten sie vernünftig. Hume negiert nicht nur die rationalistische Erkenntnis, sondern auch das erfahrungsbasierte Offenbarungswissens als Sache der empirischen Vernunft. Er bildet damit nicht nur die innermetaphysische Antithese zum Rationalismus und der *philosophischen* Affirmation des Christentums. Damit aber bezieht er sich in protestantischer Tradition auf die dialektische Negation der Einheit von Glauben und Wissen, wie sie die Reformatoren vorgegeben haben. Negiert wird die Vernunftgemäßheit des Glaubens, nicht aber der von aller Rationalität unabhängige Glaube selbst. Offenbarung wird bei Hume noch einmal Sache eines reinen Glaubens, der aber nicht seine Sache ist. Dabei steht der Empirist Hume uns heute nicht näher als Descartes oder Spinoza, vielmehr bleibt er ein besonderes Moment in der Dialektik des neuzeitlichen Denkens. Seine negative Haltung gegenüber einer rationalistischen Metaphysik trägt dazu bei, die transzendentale Metaphysik Immanuel Kants auf den Weg zu bringen (1). Aber auch seine Ablehnung einer vernünftigen Offenbarungsreligion bewirkt im dialektischen Prozess der Neuzeit rational die Rekonstruktion maßgeblicher Inhalte der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (2).

2.1 Die Negation des Rationalismus

Bereits im Beginn der »Enquiry concerning Human Understanding« (1748/1758/1777), wo Hume eine populäre eher praktische Philosophie und eine die Vernunft mehr beanspruchende spekulative Philosophie unterscheidet,[298] versucht der Philosoph, ein eigenes Verständnis von Metaphysik zu bestimmen, wenn er deutlich macht, er wolle für ein »profound reasoning, or what is commonly called *me-*

298 David Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Hamburg 2015 (=UMV), 5. Die englische Fassung: An Enquiry concerning Human Understanding (=EHU), in: Hume Text online, davidhume.org., 5. Im Folgenden beziehen sich die Seitenzahlen im Text auf diese beiden Ausgaben. Die englische Ausgabe wird jeweils mit der ersten, die deutsche Ausgabe mit der zweiten Seitenzahl zitiert.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

taphysics« argumentieren.[299] Doch tut er dies im Bewusstsein, dass ein beträchtlicher Teil der Metaphysik in die Irre führt und Volksaberglauben, religiösen Ängsten und Vorurteilen Tür und Tor öffnet, sodass diese die Vernunft überwältigen und unterwerfen könnten (11/11). Deshalb komme alles darauf an, das eigentliche Gebiet der »menschlichen Vernunft« (*reason*) zu erschließen, was nur durch eine methodische Kritik der »Natur des menschlichen Verstandes« (*understanding*) geschehen könne. Nur so werde es möglich, die echte Metaphysik zu befördern und die schlechte zu zerstören (ebd.). Was bisher dem Aberglauben – nicht zuletzt dem religiösen – Obdach und der Absurdität und dem Irrtum Deckung gegeben habe, werde nun aufgedeckt und überwunden (16/17).

Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Frage nach der Herkunft der *Ideen*. Humes Empirismus bleibt dem Primat des Geistes verbunden. Die Gegenwart der Objektwelt ist auch bei ihm bereits neuzeitlich und das heißt subjekttheoretisch vermittelt. Nicht die reale Dingwelt als solche steht am Beginn der Erkenntnis, sondern verschiedene »*perceptions of the mind*« (17/18). Hier ist nun zwischen den primären, lebhafteren Eindrücken (*impressions*) und den sekundären, schwächeren Ideen oder Gedanken (*ideas or thoughts*) zu unterscheiden. Während die ersteren ein unmittelbares Erleben, etwa eine Verliebtheit, meinen, sind letztere lediglich die nachträgliche Reflexion auf das unmittelbare Empfinden. Nun aber kann der Geist seine Inhalte nicht nur aus der Empfindung von etwas Äußerem ziehen, sondern auch durch »*imagination*« selbst in seinem Inneren konzipieren. In diesem Fall werden bereits im Geist vorhandene Ideen durch das Denken zu neuen Vorstellungen verbunden und kombiniert. Auf diese Weise kann die Einbildungskraft alles Mögliche imaginieren, was dann allerdings nicht mehr in seinem Wahrheitsgehalt durch die Wahrnehmungen des Geistes und Eindrücke abgesichert ist. Definitive Grenzen finden diese Einbildungen (*imaginations*) zunächst nur am logischen Widerspruch, der sich durch die Kombination von verschiedenen Ideen oder Gedan-

299 EHU 9/UMV 9: »But as the matter is often carried farther, even to the absolute rejecting of all profound reasonings, or what is commonly called metaphysics, we shall now proceed to consider what can reasonably be pleaded in their behalf.« Im Folgenden bezieht sich die erste Zahl auf das englische Original und die zweite auf die deutsche Übersetzung.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ken ergeben kann. Diese scheinbar fast unbegrenzten Möglichkeiten werden allerdings auch dadurch stark beschränkt, dass das Denken auf das durch »*senses and experience*« ursprünglich gelieferte Material verwiesen bleibt. Alles Material des Denkens und das heißt alle Ideen sind von äußerer oder innerer Wahrnehmung (*sentiment*) abhängig.[300]

Als erstes Beispiel für eine Ideenkombination wählt Hume den Gottesgedanken. Die Idee Gottes als eines zuhöchst weisen, wissenden und guten Wesens, entsteht durch nachträgliche Reflexion auf die Tätigkeiten (*operations*) unseres eigenen Geistes (*mind*) und deren Steigerung ins Unendliche (19–20/20). Damit nimmt Hume einen Gedanken auf, der sich bereits bei Augustinus findet und der bei Thomas von Aquin weiterentwickelt wird: Die *operationes* der menschlichen *mens* – Gedächtnis, Einsicht, Wille, Macht – sind die spekulative Grundlage für die Gotteserkenntnis. Der unendliche Gott spiegelt sich in unseren endlichen geistigen Vermögen – vor allem in Freiheit und Vernunft. Der Geist im freien Willen und der Sohn im Denken. Der höchste Gegenstand der Vernunft, die Gottesidee ist bei Hume allerdings gerade nicht eingeboren wie bei Descartes, sondern »eingebildet« – imaginiert – durch das Denken selbst. Über ihre äußere Wahrheit ist durch die innere Produktion der Gottesidee zunächst noch nichts gesagt. Doch macht Hume deutlich, dass die sinnlichen Eindrücke (*impressions*) und Wahrnehmungen (*sensations*) immer viel klarer und lebendiger sind als Ideen, die notwendigerweise dunkel und unbestimmt bleiben. Dies gilt auch für den Gottesgedanken, der deshalb relativ schwach bleibt. Generell muss sich ein philosophischer Ausdruck (*term*) daran messen lassen, »*from what impression is that supposed idea derived?*« (21–22/23). Kann eine Idee nicht an eine Wahrnehmung rückgebunden werden, wird deren Status in Sachen Wahrheit problematisch.

Hume negiert die rationalistische Stellung des Substanzbegriffs als Ausgangspunkt von Wissen und Selbstgewissheit. Während etwa für Descartes gerade die denkende Substanz als Grund der Gewiss-

300 (19/20), »In short, all the materials of thinking are derived either from our outward or inward sentiment: The mixture and composition of these belongs alone to the mind and will. Or, to express myself in philosophical language, all our ideas or more feeble perceptions are copies of our impressions or more lively ones.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

heit gesetzt ist und für Spinoza die eine Natur als eine göttliche Substanz begriffen werden muss, negiert Hume die Vorstellung einer bleibenden rein ideellen Substanz generell. Damit werden aber auch die Idee einer unkörperlichen Seele[301] und der Gedanke der persönlichen Identität problematisch.[302] Die Folgen nicht nur für das alltägliche Selbstverständnis des Menschen, sondern auch für ein religiöses Denken liegen auf der Hand. Wir werden darauf zurückkommen.

Allerdings kann nach Hume auch die bereits vorgestellte Verbindung von Gedanken – *association of ideas* – in gewissem Rahmen zum Erkenntnisgewinn führen. Hier macht sich die Freiheit der produktiven Einbildungskraft geltend, deren neuartige Stellung in Literatur, Kunst und Religion hier nur angedeutet werden kann. Die Kreativität des menschlichen Geistes macht sich auch in Humes Philosophie geltend, denn »nichts ist so frei wie die menschliche Imagination« (47–48/57), die diese Verbindung von Ideen herstellt, und daraus neue Ideen generiert.[303] Diese Verknüpfung kann entweder ohne Rückbindung an empirische Fakten geschehen, wie dies etwa in der Mathematik der Fall ist, oder aber mit Bezug auf Tatsachen (*facts*) in der sonstigen Erkenntnis. Weil ja eine reine Erkenntnis *a priori* – etwa in der prästabilierten Harmonie, wie Leibniz sie denkt, – ausgeschlossen bleibt, führt die Erkenntnistheorie von Hume zu einer empirischen und mithin *a posteriori* erschlossenen prästabilierten Harmonie zwischen dem Lauf der Natur und unseren Ideen (54–55/64).[304] Diese Verbindung von Geist und Materie, Denken und Wahrnehmung muss in der empirischen Erkenntnis selbst

301 David Hume, Ein Traktat über die menschliche Natur, Band 1: Über den Verstand, Hamburg 2013 (= TMN), 1.3.5., 286–306. A Treatise on Human Natur, (THN) Vol 1., 232–250.

302 THN 251–262/TMN 307–321.

303 »Nothing is more free than the imagination of man; and though it cannot exceed that original stock of ideas, furnished by the internal and external senses, it has unlimited power of mixing, compounding, separating, and dividing these ideas, in all the varieties of fiction and vision.«

304 »Here, then, is a kind of pre-established harmony between the course of nature and the succession of our ideas; and though the powers and forces, by which the former is governed, be wholly unknown to us; yet our thoughts and conceptions have still, we find, gone on in the same train with the other works of nature. Custom is that principle, by which this correspondence has been effected; [...]«.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erarbeitet und gesichert werden, um einen verlässlichen Übergang von der Sinnlichkeit zur Erfahrung zu ermöglichen. Alle Übergänge vom Einen zum Anderen können aber erst *a posteriori* stabilisiert sein. Erst durch diese Stabilisierung wird es auch möglich, verschiedene Erkenntnisse miteinander zu verknüpfen und das Wissen zu erweitern. Drei Prinzipien ermöglichen und strukturieren das empirische Wissen: »To me, there appear to be only three principles of connexion among ideas, namely, *Resemblance*, *Contiguity* in time or place, and *Cause* or *Effect*« (24/25). Von besonderer Bedeutung für einen möglichen Erkenntnisgewinn ist das Prinzip von Ursache und Wirkung. Der Konnex von Ursache und Wirkung liegt allerdings einzig im mentalen Bereich der Ideen und in der Außenwelt als solcher. Deshalb sind wahre Erkenntnisse über die Wirklichkeit und ihre Struktur niemals über reine kausale Vernunftschlüsse möglich, sondern nur durch erfahrungsbasiertes Wissen (43/44). Ein von Gott der Welt eingestifteter Kausalzusammenhang wird dadurch obsolet. Die Gültigkeit der Erkenntnisprinzipien und damit auch der Ordnung der Dinge werden wie gesagt durch Erfahrung und mehr noch Gewohnheit abgesichert. Nur durch Gewohnheit werden Regelmäßigkeiten in den Abläufen der Dinge und Ereignisse festgestellt. Allein die Gewohnheit hilft den Menschen, sich in der Welt zu orientieren.

> »Custom, then, is the great guide of human life. It is that principle alone, which renders our experience useful to us, and makes us expect, for the future, a similar train of events with those which have appeared in the past. Without the influence of custom, we should be entirely ignorant of every matter of fact, beyond what is immediately present to the memory and senses. We should never know how to adjust means to ends, or to employ our natural powers in the production of any effect. There would be an end at once of all action, as well as of the chief part of speculation« (44–45/54).

Hume neigt in seiner Erkenntnistheorie zu einer skeptischen Grundhaltung. Der Wahrheitsgrund, der die Zustimmung zu einem Urteil nahelegt, liegt dogmatisch betrachtet im Äußeren – wie etwa in der Stoa – und skeptisch betrachtet im Inneren des Menschen. Die Gewohnheit aber ist nach Hume eine entsprechende innere Einstellung. Damit hat alle Empirie ihren letzten Halt im Inneren des Menschen und nicht im bloßen Äußeren. Dies ist das letzte Residuum des Gottes in uns als Grund des Wissens. Die ausreichende Gewohn-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

heit bietet beim alltäglichen und beim wissenschaftlichen Erkennen genügend Sicherheit, um von Vorstellungen auf Tatsachen oder real existierende Gegenstände zu schließen bzw. um einen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang zu unterstellen.[305] Entscheidend ist für die Unterstellung aber ein mit der Gewohnheit verbundenes Gefühl. Erst dieses Gefühl (*feeling*) oder diese Empfindung (*sentiment*) lässt den Unterschied zwischen Phantasie und Wirklichkeit, Erdichtung (*fiction*) und Glaube (*belief*) erkennen.[306] Streng genommen unterliegt dieses *feeling* nicht dem freien Willen, vielmehr kann es von der Natur in einem gewissen Zustand erregt werden. Das Gefühl für die Sache bewirkt den Glauben an sie. »I say then, that belief is nothing but a more vivid, lively, forcible, firm, steady conception of an object, than what the imagination alone is ever able to attain« (48–50/59). Damit aber wird die Erkenntnis der Dinge zu einem Gefühlsglauben, jenseits von Freiheit des Willens und Notwendigkeit in der Sache. Alles Wissen bleibt lediglich wahrscheinlich und damit dem Zufall unterworfen (6. Abschnitt).

Wenn es aber lediglich eine unterstellte und keine in der Sache selbst einsehbare Folge von Ursache und Wirkung geben kann, dann bleibt auch die Notwendigkeit in der Abfolge der Dinge auf Erfahrung und Wahrscheinlichkeit reduziert.[307] In diesem Kontext schwindet dann auch der klassische Gegensatz zwischen Freiheit und Notwendigkeit (8. Abschnitt). So sind für Hume große traditionell metaphysische Diskussionen über Freiheit und Determination nur Scheingefechte (95/106). Freiheit leitet sich zu einem gewissen Maß aus Motiven, Neigungen und Umständen ab und ist daher nie unbedingt oder absolut. Sie bleibt lediglich als eine irgendwie gearte-

305 EHU 46f./UMV 56: »What then is the conclusion of the whole matter? A simple one; though, it must be confessed, pretty remote from the common theories of philosophy. All belief of matter of fact or real existence is derived merely from some object, present to the memory or senses, and a customary conjunction between that and some other object.«

306 EHU 48/UMV 58: »It follows, therefore, that the difference between fiction and belief lies in some sentiment or feeling, which is annexed to the latter, not to the former, and which depends not on the will, nor can be commanded at pleasure.«

307 EHU 82/UMV 93: »Beyond the constant conjunction of similar objects, and the consequent inference from one to the other, we have no notion of any necessity, or connexion.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

te »Macht zu handeln oder nicht zu handeln«[308]. Nur das Dass des Entschlusses steht zur autonomen Disposition, das Wie der konkreten Handlung wird in gewissem Sinne heteronom bewirkt. Da aber Ursache und Wirkung generell lediglich aufgrund von Gewohnheit und Glauben angenommen werden können, bleibt der Wirkungszusammenhang seinerseits kontingent und der Zufall spielt in die Verursachung der Freiheit durch die Motive, Neigungen etc. hinein. In letzter Konsequenz wird Freiheit als Gegensatz zur Notwendigkeit (*necessity*) und nicht als Gegensatz zum Zwang (*constraint*) schließlich identisch mit Zufall (*chance*). Da es aber nach Hume Zufall streng genommen nicht gibt, gibt es in letzter Konsequenz auch keine Freiheit:

> »And if the definition above mentioned be admitted; liberty, when opposed to necessity, not to constraint, is the same thing with chance; which is universally allowed to have no existence.« (96–96/107f.)

Freiheit ist an kontingente quasi-Ursachen gebunden (Motive, Neigungen, Umstände) und wurzelt daher zu Unfreiheit. Ebenso reichen die Wurzeln der Vernunft bis in den vorvernünftigen Boden des Lebens. Wie die Spontaneität der Freiheit wegen dieser Fremdbestimmungen nicht absolut sein kann, bleibt auch die Vernunft vom unvernünftigen Anderen zu ihr bestimmt. Sie kann – anders als bei Kant – niemals »reine« Vernunft werden. Es gibt deshalb eine Analogie bezüglich der Erkenntnisvermögen aller Sinneswesen (*animalia*). Alle tierischen Orientierungsvermögen gleichen irgendwie der Vernunft. Damit aber entfällt die Vernunft als spezifische Differenz des Menschen als *animal rationale*. Denn unvermeidlich und fortwährend ist die Erkenntnis mit affektiven Neigungen verbunden. Sogar die Wissenschaft findet so analoge Phänomene im

308 EHU 95/UMV 106: »We cannot surely mean, that actions have so little connexion with motives, inclinations, and circumstances, that one does not follow with a certain degree of uniformity from the other, and that one affords no inference by which we can conclude the existence of the other. For these are plain and acknowledged matters of fact. By liberty, then, we can only mean a power of acting or not acting, according to the determinations of the will; that is, if we chuse to remain at rest, we may; if we chuse to move, we also may. Now this hypothetical liberty is universally allowed to belong to every one, who is not a prisoner and in chains. Here then is no subject of dispute.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tierreich.[309] So lernen auch Tiere aus Erfahrung, und auch sie verbinden ihre Instinkte und Affekte mit einer gewissen Intelligenz. Die »experimentelle Vernunft« (*experimental reasoning*) haben die Menschen mit den Tieren (*beasts*) gemeinsam. Das bedeutet, dass sie in letzter Konsequenz auch nichts anderes ist als »eine Art von Instinkt oder mechanische Kraft [...], die uns selbst unbekannt, in uns wirkt«.[310] Das Licht der menschlichen Vernunft bleibt sich selbst dunkel und führt in die Abgründigkeit des Triebhaften. Damit aber hat Hume den Rationalismus der Aufklärung vollends aufgelöst und stellt die Metaphysik vor die Aufgabe, sich radikal bis in ihre letzten Verwurzelungen aus einem geistigen Prinzip zu erneuern. Diese Erneuerung wird Immanuel Kant in einer dialektischen Gegenbewegung zu Hume leisten.

2.2 Die Negation der vernünftigen Offenbarungsreligion

Nicht weniger gründlich negiert Hume den *vernunftbasierten* Offenbarungsglauben. Er tut dies zunächst im Kontext einer Analyse der Glaubwürdigkeit sowie Vernunftgemäßheit von Wundern. In einer traditionellen Theologie spielt der Wunderglaube eine zentrale Rolle, um die übernatürliche Herkunft der Offenbarung begründen zu können. Gerade in der christlichen Religion kommt es auf die Verbindung von Gottheit und Menschheit, Logos und Fleisch, Schöpfer und Geschöpf, Ewigkeit und Geschichte an. Wie aber lässt sich die Präsenz Gottes in der Welt belegen? Traditionell geschieht dies ebenfalls durch Zeichen und Wunder, die den Rahmen des Menschenmöglichen und Natürlichen sprengen. Gerade die Wundertaten Jesu sollen seine göttliche Natur und die Wahrheit der Offenbarung bestätigen. Das Zentralwunder zur Bestätigung der göttlichen

309 EHU 104/ UMV 116: »These analogical observations may be carried farther, even to this science, of which we are now treating; and any theory, by which we explain the operations of the understanding, or the origin and connexion of the passions in man, will acquire additional authority, if we find, that the same theory is requisite to explain the same phænomena in all other animals.«

310 EHU 108/UMV 120: »But our wonder will, perhaps, cease or diminish; when we consider, that the experimental reasoning itself, which we possess in common with beasts, and on which the whole conduct of life depends, is nothing but a species of instinct or mechanical power, that acts in us unknown to ourselves; [...].«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sendung des Gottessohnes ist seine Auferstehung von den Toten. Gleichwohl behauptet die klassische Theologie auch die Vernunftgemäßheit dieser Glaubensbegründung durch Wunder. Daran macht sich nun auch die empiristische Skepsis Humes geltend.

Hume markiert nun einen Punkt radikaler Negation des rational verantworteten Offenbarungsglaubens seitens der empiristischen Vernunft, die sich gerade hier als rein endliche und geschöpfliche Vernunft versteht, wobei die spekulative Kraft des Denkens abgeblendet wird. So wird für die Vernunft Humes die »reale Gegenwart« des *Gottmenschen unter uns* undenkbar (109/121). Das Wissen um Jesus ist nur über menschliche Vermittler zugänglich. Die Autorität von Schrift und Tradition beruht auf dem Zeugnis der Apostel, »welche Augenzeugen von jenen Wundern unseres Erlösers waren, durch die er seine göttliche Sendung bewies« (ebd.). Die Evidenz dieses Überlieferungsgeschehens ist aber schwächer als unmittelbare sinnliche Wahrheit, weil die Gewissheit beim Übergang von den Ursprungszeugen zu den nachfolgenden Generationen abnimmt. Da die eigene unmittelbare sinnliche Erfahrung immer höher einzuschätzen ist als die fremde mittelbare, und da das vermittelte Erfahrene den eigenen unmittelbaren Erfahrungen diametral widerspricht, kann die vom Glauben geforderte Zustimmung (*assent*) keinesfalls auf Vernunftkonformität hoffen. Die noch bei Leibniz postulierte »*Conformité de la Foy avec la Raison*« ist aufgekündigt. Der Glaube kann sich nicht auf eine wie auch immer geartete Vernünftigkeit stützen. Er ist das schlechthin andere zu ihr. Aber als solches ist er möglich und zwar aufgrund einer denkbaren, wenn auch nicht einsehbaren unmittelbaren Wirksamkeit des Heiligen Geistes im Inneren des Glaubenden.[311] Dieser absolute, durch *Gott in uns* bewirkte Glaube muss eine direkte und unmittelbare Gewissheit fordern, welche die Vernunft nie beibringen kann, ist doch die Erfahrung unser einziger Führer Tatsachen betreffend; doch gerade die

311 EHU 109/UMV 121: »But a weaker evidence can never destroy a stronger; and therefore, were the doctrine of the real presence ever so clearly revealed in scripture, it were directly contrary to the rules of just reasoning to give our assent to it. It contradicts sense, though both the scripture and tradition, on which it is supposed to be built, carry not such evidence with them as sense; when they are considered merely as external evidences, and are not brought home to every one's breast, by the immediate operation of the Holy Spirit.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erfahrung ist fehlbar und zu Irrtümern geneigt (110/122), während der reine Glaube eine andere, eben absolute Gewissheit fordert.

Glaubensbegründende Wunder sind wie gesagt eine Verletzung von Naturgesetzen. Naturgesetze wurden aber durch eine »feststehende und unveränderliche Erfahrung« gegeben (114–115/126). Zwar beruht diese Erfahrung auf Gewohnheit, doch die gewöhnliche Erfahrung und damit die feste Gewohnheit lässt gerade keine Durchbrechung von Naturgesetzen erkennen – im Gegenteil, sind doch Wunder per se unwahrscheinlich und damit ungewöhnlich. Wie sollte man also dem Bericht einer singulären, der Erfahrung und Gewohnheit widersprechenden Erfahrung Glauben schenken? Hume wird konkreter, wenn er feststellt, dass zu keiner Zeit und in keinem Land je beobachtet wurde, dass ein Toter ins Leben zurückkehrt (115/127). Damit wird durch die empiristische Wende der Vernunft die rational verantwortete Glaubwürdigkeit von zentralen Inhalten der Religion, die Hume mit der damals üblichen Theologie an sinnlich erfahrbare Wunder bindet, prinzipiell ausgeschlossen. Denn Erfahrung und Gewohnheit lehren, dass es immer wahrscheinlicher ist, dass derjenige, der mir berichtet, er habe einen Toten auferstehen sehen, lügt, als dass sein Zeugnis wahr sei.[312]

Damit leistet Hume im Rahmen der Dialektik der Neuzeit – wohl gegen seinen Willen – einen wichtigen Beitrag zur Fortbestimmung der christlichen Lehre als solcher, die sich im Zuge der Kritik der Offenbarung durch die Aufklärung dahin entwickelt, nicht mehr an der heteronomen historischen Glaubensbegründung des patristisch-scholastischen Wissenskomplexes festzuhalten und die je eigene Erfahrung sowie die je eigene Einsicht höher gewichtet als jedes Autoritäts- und Traditionsargument. Zunächst freilich erscheint die Kritik Humes als Negation des christlichen Glaubens, und als solche wurde seine Argumentation auch wahrgenommen. Seine Argumen-

312 EHU 116/ UMV 128: »The plain consequence is (and it is a general maxim worthy of our attention), That no testimony is sufficient to establish a miracle, unless the testimony be of such a kind, that its falsehood would be more miraculous, than the fact, which it endeavours to establish: And even in that case there is a mutual destruction of arguments, and the superior only gives us an assurance suitable to that degree of force, which remains, after deducting the inferior. When any one tells me, that he saw a dead man restored to life, I immediately consider with myself, whether it be more probable, that this person should either deceive or be deceived, or that the fact, which he relates, should really have happened.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tation aber hat Widerspruch erfahren – durch Kant und in seinem Gefolge durch den Deutschen Idealismus, die eine autonome Rekonstruktion der christlichen Glaubensgehalte innerhalb der neuen Vernunftkonstellation darstellen.

Hume aber bleibt in seinem empirischen Paradigma den empirischen Momenten der traditionellen Glaubensbegründung verhaftet. Dabei geht er von der Maxime aus, »that no human testimony can have such force as to prove a miracle, and make it a just foundation for any such system of religion« (127/142). Religionen können also nicht auf empirischem Faktenwissen basieren. Gleichwohl stellt Hume die eigene Religionskritik so dar, als ob er damit die Religion als solche vor ihrer Vermischung mit Vernunft retten wolle. Gut calvinistisch postuliert er: »Unsere allerheiligste Religion gründet sich auf Glauben, nicht auf Vernunft.«[313] Nicht ohne eine gewisse Pikanterie räumt Hume ein, dass zwar die Vernunft nicht die Wahrheit der christlichen Religion überzeugen könne, wohl aber leiste dies ein Glaube, der sich selbst als ein Wunder begreift. Dieser Glaube ist die Antithese zur Vernunft.

> »Mere reason is insufficient to convince us of its veracity: And whoever is moved by Faith to assent to it, is conscious of a continued miracle in his own person, which subverts all the principles of his understanding, and gives him a determination to believe what is most contrary to custom and experience.« (EHU 131/UMV 146)

Hume kritisiert aber nicht nur eine vor der Vernunft verantwortete Schriftbasis des Glaubens, vielmehr greift er »religiöse Philosophen« an, die sich nicht mit Offenbarungsglauben begnügen und den Versuch unternehmen, eine auf Vernunftprinzipien basierte Religion zu etablieren (135/150). Dabei scheint Hume einem reinen Traditionsglauben zuzustimmen und sich ihm zu unterwerfen, während er gleichzeitig eine Ableitung etwa der göttlichen Vorsehung oder eines künftigen Daseins im ewigen Leben aus Vernunftgründen bestreitet (135/150). Diese unmögliche Ableitung sei ein rein spekulati-

313 EHU 129/UMV 145: »I am the better pleased with the method of reasoning here delivered, as I think it may serve to confound those dangerous friends or disguised enemies to the Christian Religion, who have undertaken to defend it by the principles of human reason. Our most holy religion is founded on Faith, not on reason; and it is a sure method of exposing it to put it to such a trial as it is, by no means, fitted to endure.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

ves Problem, das die »*foundation of society*« durch Religion nicht unterlaufe (ebd.). Hier verweist Hume erstaunlicherweise auf die gesellschaftsbegründende Rolle der Religion, die er durch seine Kritik rationaler Religionsbetrachtung gerade nicht in Frage gestellt sieht. Eine gänzlich religionslose Gesellschaft liegt außerhalb seines Horizonts.

Im Übrigen könne auch die bloße Existenz Gottes, von der Hume ebenfalls behauptet, dass er sie nicht bestreite, nicht aus Vernunftgründen bewiesen werden. Dafür bedürfe es einen Rückschluss aus der Wirkung in die Ursache, konkret aus der Ordnung der Natur zum Dasein einer ordnenden Instanz. Da aber die Ursache-Wirkungs-Relation ihrerseits von der physischen Außenwelt in die psychische Innenwelt verlagert wurde, muss auch ein kausaler Rückschluss von der Schöpfung und ihrer Ordnung auf einen vernünftigen Schöpfer problematisch bleiben.[314] Die Denkgewohnheit, dass wir von Wirkungen auf Ursachen schließen, kann nicht die objektive Realität Gottes als höchster Ursache beweisen, eben weil der Gottesbegriff ja den Gedanken der Vollkommenheit impliziert, der gerade nicht von der unvollkommenen Welt her erschlossen werden kann. Die Welt ist unvollkommen. Macht, Intelligenz und Wohlwollen einer potentiellen göttlichen Ursache bleiben den endlichen Wirkungen dieser göttlichen Tätigkeiten (*operations*) angemessen und damit selbst endlich und unvollkommen (137/152).[315] So erscheint Gott letztlich als ein Sprößling des Gehirns.[316] Diese Imagination namens »Gott« kann nicht für die mangelnde Vollkommenheit der

314 EHU 144–145/UMV 159: »The Deity is known to us only by his productions, and is a single being in the universe, not comprehended under any species or genus, from whose experienced attributes or qualities, we can, by analogy, infer any attribute or quality in him. As the universe shews wisdom and goodness, we infer wisdom and goodness. As it shews a particular degree of these perfections, we infer a particular degree of them, precisely adapted to the effect which we examine.«

315 »Allowing, therefore, the gods to be the authors of the existence or order of the universe; it follows, that they possess that precise degree of power, intelligence, and benevolence, which appears in their workmanship; but nothing farther can ever be proved, except we call in the assistance of exaggeration and flattery to supply the defects of argument and reasoning.«

316 EHU 137–138/UMV 152f.: »You find certain phænomena in nature. You seek a cause or author. You imagine that you have found him. You afterwards become so enamoured of this offspring of your brain, that you imagine it impossible, but he must produce something greater and more perfect than the

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schöpfung verantwortlich gemacht werden, da er selbst nicht in rationaler Weise als vollkommen gedacht werden kann, bleibt doch der Rückschluss auf die Ursache immer nur von der real existierenden Wirkung in ihrer konkreten Verfasstheit her möglich. Weil also Gott keine Vollkommenheiten zugeschrieben werden können, die nicht bereits in der Welt vorgefunden werden, entfällt die Theodizee-frage (138–139/153f.). Die imaginierte Ursache kann nicht vollkommener sein als die doch recht durchwachsene Wirkung, wie sie die Welt darstellt.

Doch nicht nur die Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels kann unmöglich rational geleistet werden, auch der Gedanke einer ausgleichenden Gerechtigkeit bleibt unbegründbar und mehr noch überflüssig. Hume bestreitet eine jenseitige Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen durch das göttliche Gericht. Ihm reicht es, dass tugendhafte Menschen bereits in dieser Welt zu mehr Seelenfrieden finden. Besonders »die Freundschaft [ist] der Hauptgenuss des Lebens und Mäßigkeit der einzige Quell der Ruhe und des Glücks« (140–141/155).[317] Die Tugend begründet sich aus sich selbst, sodass ein »wohlgearteter Geist« die innerweltlichen Vorteile der Sittlichkeit stets vor Augen hat. Damit aber entfällt – anders als bei Kant – auch das Bedürfnis nach einem seinerseits moralischen Weltenlenker, der für eine Harmonie von Sittlichkeit und Glückseligkeit sorgt (141/155f.).

> »All the philosophy, therefore, in the world, and all the religion, which is nothing but a species of philosophy, will never be able to carry us beyond the usual course of experience, or give us measures of conduct and behaviour different from those which are furnished by reflections on common life.« (146/161f.)

present scene of things, which is so full of ill and disorder. You forget, that this superlative intelligence and benevolence are entirely imaginary, or, at least, without any foundation in reason; and that you have no ground to ascribe to him any qualities, but what you see he has actually exerted and displayed in his productions.«

317 »I am sensible, that, according to the past experience of mankind, friendship is the chief joy of human life, and moderation the only source of tranquillity and happiness. I never balance between the virtuous and the vicious course of life; but am sensible, that, to a well disposed mind, every advantage is on the side of the former.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Thema Religion erscheint nicht nur prominent in Humes erkenntnistheoretischen Hauptschriften, vielmehr widmet er sich in mehreren weiteren Arbeiten dem Glauben und seinen Inhalten. In der Abhandlung über »Die Naturgeschichte der Religion« (1757)[318] wird deutlich, dass Hume die Religion selbst als ein empirisches Phänomen auffasst, das einer natürlichen Geschichte unterworfen ist wie die Entwicklung von Tieren und Pflanzen. Anders als in seiner Zeit üblich, nimmt er den Polytheismus als ursprüngliche Religionsform an. Gerade in der Aufklärung gab es die Überzeugung, dass am Anfang der Religionsgeschichte ein natürlicher Vernunftglaube im Sinne des reinen Monotheismus steht, der dann durch geschichtliche Entwicklungen verfälscht worden sei und nun in der Aufklärung wieder zu ursprünglicher Klarheit geführt werde. Hume aber postuliert gerade keinen vernünftigen Eingottglauben, der allein durch seine Rationalität den Polytheismen überlegen sei. Religion bleibt für Hume eine im letzten Kern vernunftlose Sache, die Menschen helfen könne, mit den Widerwärtigkeiten des Lebens klarzukommen. Dieses Bedürfnis nach Kontingenzbewältigung sei es auch, dem die Religion entspringe. Doch komme die bloße Vernunft diesem Bedürfnis in unvergleichlicher Weise besser entgegen.

Die posthum publizierten »Dialoge über die natürliche Religion« (1779),[319] wo Hume noch einmal ausführlich die gängigen Gottesbeweise kritisiert, scheinen explizit ein affirmatives Verhältnis zur Offenbarungsreligion jenseits von Vernunft und Wissen anzudeuten. Kritisch wendet sich Hume gegen das dogmatische Denken etwa der Stoa. Sie huldige einem Vernunftglauben, der »mit ausschließlicher Hilfe der Philosophie ein vollständiges theologisches System errichten zu können meint« (227/138). Doch eben diesen Versuch hatte Hume in aller Entschiedenheit negiert. Hume zeigt in diesem Zusammenhang seine Sympathie für die antidogmatische Skepsis und eine entsprechende Religion. Ein Skeptiker wisse um die Unvollkommenheit der Vernunft, deshalb werde er »äußerst wissbegierig nach der offenbarten Wahrheit greifen« (ebd.) – freilich, ohne

318 David Hume, Die Naturgeschichte der Religion. Über Aberglaube und Schwärmerei. Über die Unsterblichkeit der Seele. Über Selbstmord. Übers. u. hg. v. Lothar Kreimendahl, Hamburg 2000.

319 David Hume, Dialoge über die natürliche Religion, Hamburg 2016. Die erste Seitenangabe bezieht sich auf die genannte englische Onlineausgabe diesen Text, die zweite auf den deutschen Text.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihnen irgendeine Form von Rationalität und Begründetheit anzusehen. Die Skepsis verweist auf den inneren Glauben und die Zustimmung zur geglaubten Sache. Damit zeigt sich nicht nur einmal mehr die Strukturverwandtschaft von Humes Skeptizismus mit dem reformatorischen »*sola fide*«, vielmehr scheint Hume hier geradezu zum christlichen Glauben hinführen zu wollen. Freilich bleibt zu fragen, wie weit hier die Camouflage des Aufklärers in unaufgeklärten Zeiten reicht. Der gebildete Mensch im humeschen Sinne muss jedenfalls seine Vernunft ablegen, um zum Glauben kommen zu können. Ob dieser Schritt wirklich von Hume empfohlen wird, darf mit einigem Recht bestritten werden.

> »A person, seasoned with a just sense of the imperfections of natural reason, will fly to revealed truth with the greatest avidity: While the haughty Dogmatist, persuaded, that he can erect a complete system of Theology by the mere help of philosophy, disdains any farther aid, and rejects this adventitious instructor. To be a philosophical Sceptic is, in a man of letters, the first and most essential step towards being a sound, believing Christian« (228/139).

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Viertes Kapitel.
Idealismus – das begriffene Evangelium

1. Immanuel Kant (1724–1804): Die allein rechtfertigende Gesinnung[320]

1.1 Metaphysik des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung

Immanuel Kant bewegte sich vor seiner Begegnung mit Hume in der Tradition der dogmatischen oder rationalistischen Schulphilosophie leibnizscher Prägung. Es ist wichtig zu bemerken, dass Hume Kant zwar aus dem »dogmatischen Schlummer« geweckt hat, ihn aber keinesfalls der metaphysischen Denkart überhaupt entfremdet hatte, sondern nur von deren rationalistischer Spielart. Genauer betrachtet erarbeitet die Philosophie Immanuel Kants eine doppelte Synthese. Kant vermittelt einerseits zwischen der reinen Vernunft des Rationalismus und dem Erfahrungswissen des Empirismus. Darüber hinaus aber bietet er andererseits eine neuartige, freiheitsbasierte Synthese von Glauben und Wissen, will sagen von Affirmation der christlichen Offenbarung und kritischer Begrenzung menschlicher Erkenntnis. Damit ist in einem gewissen Sinn auch die kantische Transzendentalphilosophie Theologie. Das soll im Folgenden gezeigt werden.

Kants berühmte Bezugnahme auf Hume findet sich in der Schrift »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können« aus dem Jahr 1783. Der Kontext ist also sein eigener Versuch, Metaphysik als Wissenschaft überhaupt erst angemessen zu begründen. Dies ist deshalb umso bemerkenswerter, als Kant zusammen mit Hume als erster nachmetaphysischer

320 Als einführende Literatur siehe: Gerd Irrlitz, Kant-Handbuch. Leben und Werk, Stuttgart 2015; Heiner F. Klemme, Immanuel Kant, Frankfurt-New York 2004; Norbert Fischer (Hg), Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die »Kritik der reinen Vernunft«, Hamburg 2010.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Denker gilt. Doch sieht sich der Königsberger Philosoph gerade nicht am Ende der Geschichte der Metaphysik, sondern an *deren Anfang* (IV,257).[321] In der Tat fällt er damit aber ein vernichtendes Urteil über die bisherige Disziplin selbigen Namens. Schon Hume postulierte – so Kant –, »es gebe überall keine Metaphysik und könne auch keine geben« (258). Der Königsberger Philosoph verweist in einer Fußnote allerdings darauf, dass Hume seine eigene Philosophie, die Metaphysik zerstörende »Metaphysik« nenne und ihr hohen Wert beilege. Entscheidender als dieser Streit um Worte ist für Kant die Sache, dass nämlich durch Humes Kritik der bisherigen Metaphysik »der Vernunft die wichtigsten Aussichten genommen werden, nach denen allein sie dem Willen das höchste Ziel aller seiner Bestrebungen ausstecken kann«. Der menschliche Wille gerät dadurch aber selbst in höchste Gefahr. Eben deshalb wird es notwendig, dass eine *neue* Metaphysik eine neue *Zielbestimmung der menschlichen Freiheit* erarbeitet wird. So bleibt Kant Hume dankbar, seinen »Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung« gegeben zu haben (260).

Kant erneuert in seiner kritischen Philosophie die Metaphysik auf der Basis des Prinzips absoluter Freiheit.[322] Eben deshalb ist bereits die theoretische oder spekulative Metaphysik auf die praktische Vernunft ausgerichtet (260). Es geht um das Handeln des Menschen, mehr noch es geht um die *allein rechtfertigende Gesinnung*, die dem menschlichen Tun zugrunde liegt. Diese wird in der praktischen Vernunft systematisch bedacht. Deshalb ist die »Kritik der praktischen Vernunft« für Kant der Schlussstein seines gesamten Theoriegebäudes.[323] In dieser neuen, auf die Moral ausgerichteten Ordnung der Dinge wird das metaphysische Denken einer reinigenden Kritik unterzogen. Moralische Metaphysik als solche ist für den Menschen lebensnotwendig:

321 Immanuel Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, AA IV,253–384. Kants Werke werden im Folgenden direkt im Text nach der Ausgabe der Preußischen Königlichen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902ff. (= AA) mit Angabe von Band und Seitenzahl zitiert.

322 Siehe dazu Kant, Prolegomena, und ders., Grundlegung der Metaphysik der Sitten, IV,385–464.

323 Siehe dazu Kant, Kritik der praktischen Vernunft, V,1–164.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

> »Dass der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist ebenso wenig zu erwarten, als dass wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden.« (367).

Kant errichtet ein radikal neuartiges System transzendentaler Metaphysik als Synthese von Rationalismus und Empirismus. Zum einen ist die Idee der Freiheit der Konstruktionspunkt des Baus. Freiheit ist aber nur denkbar, wenn wir Menschen nicht in eine durchgehenden Kausalitätskette eingefügt sind. Positiv formuliert muss die Idee der Freiheit ihrer Wirklichkeit aufgewiesen werden. So richtet sich Kants Kritik nicht nur gegen den Dogmatismus der alten Metaphysik, sondern auch gegen den Skeptizismus Humes. Für Hume war weder eine *reine* Vernunft noch *absolute* Freiheit möglich. Zudem trennte Hume Glauben und Wissen in einer Weise, dass der Glaube als schlechthin irrational erschien und in keiner Weise Sache der Vernunft werden konnte. Hier berühren wir nun den zweiten Fokus der kantischen Metaphysik.

Kant erneuert die *reine* Vernunft als von der Empirie unabhängiges »Vermögen der Prinzipien« (Kritik der reinen Vernunft, III,238), das sich zugleich in neuer Weise für die Gottesfrage öffnet. Dabei wird die Vernunft zum absoluten Grund des Selbstbewusstseins,[324] der auch für die Gottesidee bestimmend wird, denn bei Kant werden Vernunft und Freiheit des Menschen ihrerseits absolut. Sie bleiben zwar als menschliche Vermögen von göttlichem Denken und Wollen prinzipiell unterschieden. Jedoch sind sie im Letzten auf Gott in einer Weise ausgerichtet, die es Kant selbst erlaubt, von *Gott in uns* zu sprechen.[325] Die gesamte Dynamik des kantischen Vernunftsystems ist auf Gott als die höchste Vernunftidee ausgerichtet, die unter der Maßgabe der Freiheit zur Wirklichkeit kommen soll. So ist die Freiheit das höchste Vermögen des Menschen und zugleich die Erscheinung des schlechthin Unbedingten in uns.

---

324 Boeder, Topologie, 446ff.

325 Vgl. Immanuel Kant, Opus postumum. Erste Hälfte (Convolut I bis VI), XXI,41: »Gott der innere LebensGeist des Menschen in der Welt.«; Kant, Opus postumum. Zweite Hälfte, XXII,56: »Wir schauen uns nach dem Transsc. Idealism des Spinoza in Gott an. Der categorische Imperativ setzt nicht eine höchst gebietende Substanz voraus die ausser mir ist sondern in meiner Vernunft liegt.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der eine Anstoß für Kant, die Freiheit in absoluter Bedeutung zu denken, ging von Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) aus. Rousseau hatte dem epochalen *Gefühl* absoluter Freiheit und damit unbedingter Sittlichkeit einen neuen Ausdruck verliehen. In seinem Roman »Julie oder die Neue Heloïse« (1761) schildert er das Leben einer Frau von radikal neuem moralischen Selbstbewusstsein. Die systematische Bildung dieses Bewusstseins sittlicher Freiheit entwirft Rousseau in »Emile oder über die Erziehung« (1762). Und als politisches Programm wird die neuartige Freiheit im »Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts« (1762) weltgeschichtlich wirksam, ist der »Contrat social« doch gewissermaßen das Grundbuch der Französischen Revolution. Kant ließ nie einen Zweifel daran, was er Rousseau verdankte. Er schrieb: »Rousseau hat mich zurecht gebracht«.[326] Fortan sollte es für den leidenschaftlichen Forscher Kant darum gehen, die »Rechte der Menschheit wiederherzustellen«. Recht und Würde des Menschen gründen in seiner unbedingten Freiheit.[327]

Der andere Anstoß für Kant ist der christliche Glaube. Die christlichen Motive von Freiheit, Schuld und Erlösung bilden die religiöse Tiefenstruktur des philosophischen Gesamtentwurf Kants. Seine Philosophie der Freiheit befindet sich in der Spur von Paulus, Augustinus und Luther.[328] Einen ersten Hinweis hierzu mag ein Brief an den Philosophen Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) geben. Kant macht darin deutlich, dass das Evangelium die »allgemeinen sittlichen Gesetze in ihrer ganzen Reinigkeit«[329] zuerst und vollkom-

---

326 Immanuel Kant, Handschriftlicher Nachlass, XX,44: »Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den gantzen Durst nach Erkentnis u. die begierige Unruhe darin weiter zu kommen oder auch die Zufriedenheit bey jedem Erwerb. Es war eine Zeit da ich glaubte dieses allein könnte die Ehre der Menschheit machen u. ich verachtete den Pöbel der von nichts weis. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren u. ich würde mich unnützer finden wie den gemeinen Arbeiter wenn ich nicht glaubete daß die Betrachtung allen übrigen einen Werth ertheilen könne, die rechte der Menschheit herzustellen.«

327 Siehe dazu Boeder, Topologie, 472–480.

328 Siehe Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,311.

329 Immanuel Kant in einem Brief an Friedrich Heinrich Jacobi vom 30.08.1789: »Denn man kan eben sowohl einräumen, daß, wenn das Evangelium die allgemeinen sittlichen Gesetze in ihrer ganzen Reinigkeit nicht vorher gelehrt hätte, die Vernunft bis jetzt sie nicht in solcher Vollkommenheit würde eingesehen

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

men gelehrt und damit die reine Vernunft inspiriert hat. *Ohne den vorausgehenden Impuls des Evangeliums hätte es Kants Philosophie absoluter Freiheit nach seinem eigenen Bekunden nie gegeben.* Aber nachdem der biblische Impuls einmal erfolgt ist, vermag die »bloße Vernunft« aus sich selbst dem Menschen klarzumachen, was er zu tun hat. Die Offenbarung wird also in ihrer Relevanz für die Gegenwart relativiert. Sie wird bezogen auf Moral. Der vormals *außen vorgestellte* göttliche Gesetzgeber wird nun *in uns gedacht*. Dadurch erlangt das sittliche Gewissen seine Autonomie. Kants radikale Gesinnungsethik deutet eine paulinische Intuition. Für den Apostel Paulus führt nicht das Gesetz als solches zur Rechtfertigung des Menschen, sondern der Glaube an Jesus Christus (Röm 3,23ff.). Der Glaube bewirkt eine Unterscheidung des Menschen von sich selbst. Der alte gesetzesförmige Mensch stirbt, und Christus wird mein neues und wahres Selbst (Röm 13,13; Gal 20,2). Kant wird diesen Gedanken in Vernunftbegriffe übersetzen. Der neue, christusförmige Mensch ist der autonome Mensch, der das Prinzip der Freiheit in sich trägt und sich deshalb selbst das Gesetz gibt. Allein die Gesinnung aus dieser neuen Sittlichkeit handeln zu wollen, macht den Menschen gerecht. Das gesamte kritische Werk Immanuel Kants ist auf diesen praktischen Gedanken der *allein rechtfertigenden Gesinnung* ausgerichtet. Entsprechend leisten die drei Kritiken eine Selbstbegrenzung der Vernunft, die zu einem neuartigen Vernunft*glauben* hinführt.[330]

Kants Übersetzung christlicher Grundgedanken ist zweifellos moralisch enggeführt, gewiss kommt es – wie in jeder vernünftigen Aktualisierung des christlichen Glaubens – zu Umdeutungen und Einschränkungen, aber auch zu neuen Perspektiven und Weitungen des bisherigen Blickfeldes. Insgesamt jedoch bleibt es dabei, dass sein Werk als *eine zeitgemäße metaphysische Deutung der paulinischen Rechtfertigung allein aus Glauben* verstanden werden kann. Der zentrale Glaube an Christus erscheint dabei als die *Gesinnung, das eigene Handeln, allein aus reiner Sittlichkeit bestimmt sein zu las-*

---

haben, obgleich, da sie einmal da sind, man einen jeden von ihrer Richtigkeit u. Gültigkeit (anjetzt) durch die bloße Vernunft überzeugen kann.« Immanuel Kant, Briefwechsel, Bd. II, 1789–1794, XI,76.

330 Siehe Robert Pfeiffer, Einheit und Limitation. Zur Funktion der Grenzbegriffe ›intellektuelle Anschauung‹ und ›intuitiver Verstand‹ in der Transzendentalphilosophie (Inaugural-Dissertation, Manuskript).

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sen. Freilich wird in der kantischen Gesinnungsethik dieser Glaube als eine Möglichkeit aller Menschen unabhängig von deren Religion ausgeweitet. Alle Menschen können allein durch die sittliche Gesinnung gerettet werden. Damit bereitet Kant den Boden für die neueren Lehren der großen Kirchen über den universalen Heilswillen Gottes.[331]

Philosophie der Neuzeit wird damit als Liebe zur Weisheit verstanden. Die gegebene Weisheit ist das Wissen der christlichen Offenbarungsschriften, dem sich die Vernunft zwar nicht mehr wie im Mittelalter unterordnet, doch weiß sich die neuzeitliche *philo-sophía* dem *Geist* der christlichen Offenbarung verbunden. Sie verteidigt diese vor den Angriffen eines kahlen Verstandes und rekonstruiert ihre zentralen Gehalte auf der Basis reiner Vernunft. In diesem Sinn begreift sich die Philosophie als Theologie. Ich werde diese These nicht nur bei Immanuel Kant, sondern auch bei Johann Gottlieb Fichte und Georg Wilhelm Friedrich Hegel erproben. Während *Kant auf die paulinische Rechtfertigungslehre* bezogen bleibt, wird der sich daran anschließende *Fichte dann den johanneischen Grundgedanken* der Differenzeinheit von Wort und Gott zum Leitmotiv haben. Schließlich wird *Hegel die Geschichte Jesu bzw. die Inkarnation Gottes in der Weltgeschichte und die Versöhnung durch den Sohn Gottes*, wie ihn v. a. die synoptischen Evangelien entfalten, zum wesentlichen Grundgedanken seines philosophischen Systems machen.

Wenn sich diese vielleicht überraschende Behauptung der *philosophischen Konzeption* einer vorgegebenen christlichen Weisheit bei Kant, Fichte und Hegel bewahrheitet, dann kann die klassische deutsche Philosophie der Neuzeit als Abschluss jener Geschichte gedeutet werden, in der Glauben und Wissen in epochal je unterschiedlicher Weise als zwei Seiten einer Medaille betrachtet wurden. Die Philosophie der Neuzeit ist allerdings nicht mehr die Magd der Theologie. Sie ordnet sich der Offenbarung nicht mehr unter. Vielmehr wird sie letztlich den Namen Philo-sophie ablegen und selbst *sophía*, Weisheit werden. Die Philosophie wird -wie in der Antike – selbst zur ersten Wissenschaft. Die Philosophie wird noch einmal zur Theologie, doch nun zu einer christlichen Theologie. Die aristotelische Verhältnisbestimmung von göttlicher und mensch-

331 Siehe exemplarisch für die Katholische Kirche die »Dogmatische Konstitution über die Kirche. Lumen Gentium«, in: DH, 4101–4179, Nr. 16.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

licher Vernunft als Substanz und Akzidens, wobei Gott als das ewige sich selbst gleiche Denken betrachtet wurde, an dem der Mensch Anteil hat, wird mit dem mittelalterlichen Gedanken des Verhältnisses von Ursache und Wirkung verschmolzen. Dadurch wird der Gott der Neuzeit nicht mehr eine absolut transzendente Ursache, die der Vermittlung durch die Offenbarung in Jesus bedarf, sondern Christus selbst tritt als der *Gott in uns* mit seinem Vater in eine *Wechselwirkung*. Diese *Dialektik von göttlicher und menschlicher Vernunft* bildet den *Geist* neuzeitlicher *Philosophie oder Theologie*. Die Vorgabe der geoffenbarten, jedoch vernünftigen Weisheit wird ganz in das Vernehmen der offenbaren Wahrheit in absoluter Freiheit aufgehen.

Die vorgestellte Deutung Kants orientiert sich wie bereits gesagt an drei berühmten Fragen (III,522): Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Die erste Frage ist bloß »spekulativ« oder theoretisch, die zweite »bloß praktisch« und die dritte »praktisch und theoretisch zugleich«. Die erste Frage wird in der »Kritik der reinen Vernunft« (1781/1787) verhandelt und die zweite in der »Kritik der praktischen Vernunft« (1788). Die »Kritik der Urteilskraft« (1790) verbindet die beiden ersten Kritiken und bereitet die Beantwortung der dritten Frage vor. Die Frage nach der Hoffnung betrifft die Religion, der sich Kant in »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« (1793/1794) widmet. In seiner »Logik« nennt Kant als vierte Frage noch: »Was ist der Mensch?«. Damit ist aber nicht so sehr die Schrift »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« (1796/1797) gemeint, sondern das gesamte System der Philosophie, da die ersten drei Frage in der letzten zusammengefasst sind.[332] Die gesamte Philosophie Kants führt in der Beantwortung der Frage nach dem Menschen zugleich zur Frage nach Gott.

Die »Kritik der reinen Vernunft« liefert die theoretische Grundlage des gesamten Systems als eine metaphysische Methodenlehre. Ihre Sache ist die Erkenntnis der Natur. Dabei wird das Wissen um die Natur und deren Gesetze eingeschränkt und einem neuartigen Vernunftglauben Platz gemacht. Die abschließenden Inhalte oder Ideen dieses Glaubens sind die drei höchsten Gegenstände der alten *Metaphysica specialis* Gott, Welt und Seele. Sie bilden als regulative

332 Immanuel Kant, Logik, IX,105–150 und 25.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ideen die höchsten Punkte der theoretischen Vernunft. – *Glaube. Was kann ich wissen?*

Die »Kritik der praktischen Vernunft« bildet, wie bereits angedeutet, den Schlussstein des gesamten Systems. Hier wird die gesetzgebende Freiheit auch als konstitutive Idee erwiesen, die dem menschlichen Handeln Würde und Weisung gibt. Die Idee der Freiheit wird in ihrer Wirklichkeit vorgestellt, woraufhin auch das Dasein Gottes als ein Postulat der praktischen Vernunft gesichert und die Unsterblichkeit der Seele in ihrer moralischen Notwendigkeit begründet wird. – *Liebe. Was soll ich tun?*

Die »Kritik der Urteilskraft« arbeitet die Einheit von Theorie und Praxis heraus und schließt damit das kritische Geschäft ab. Die spekulativen Naturbegriffe beruhen auf der Gesetzgebung des Verstandes, bleiben aber als Erkenntnis auf die Erfahrung der Sinne angewiesen, um den Begriffen die nötige Anschauung zu geben. Der praktische Freiheitsbegriff beruht auf der Gesetzgebung der Vernunft, wobei zwar die rechtfertigende Dimension der Moral unabhängig von aller Sinnlichkeit ist. Und doch ist der Mensch als Sinnenwesen auf die Verwirklichung seiner Gesinnung in der Natur verwiesen.[333] Dazu wird die Möglichkeit von Zweckmäßigkeit in der Natur aufgezeigt werden, da geistige Ziele auch in der sinnlichen Welt verwirklicht werden sollen. Das ist aber nur möglich, wenn ein vernünftiger Schöpfergott gedacht wird. Die kritische Philosophie wird so zur Propädeutik für die Theologie und die Religion.[334] -*Glaube. Was kann ich wissen? – Liebe. Was soll ich tun?*

»Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« kann schließlich als letzte Erweiterung des kritischen Systems vorgestellt werden. Kant führt die Vernunft einmal mehr an ihre Grenzen und zeigt auch die Möglichkeiten einer methodisch kontrollierten Grenzüberschreitung auf. Dabei begründet er die untrennbare Gemeinschaft von Offenbarungswissen und Vernunft. Gemäß der Dialektik von Glauben und Wissen können elementare Inhalte der christlichen Religion nach der Aufklärung nicht nur ihre Gültigkeit behalten, vielmehr erscheinen sie radikal neu im Licht der Metaphysik absoluter Freiheit. – *Hoffnung. Was darf ich hoffen?*

333 Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft, V,165–486, hier 176f.
334 Kant, Urteilskraft, 399 und 417.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1.2 Kritik der reinen Vernunft

1.2.1 Der transzendentalphilosophische Glaube

Kants »Kritik der reinen Vernunft« beginnt mit einer Feststellung der Krise der Metaphysik, der er jedoch zugleich seine Absicht hinzufügt, nicht in den »Modeton des Zeitalters« einzustimmen, Metaphysik zu verachten (IV,7). Metaphysik gilt Kant als die reine Vernunftwissenschaft. Anders als die Erfahrungswissenschaften, deren Procedere Kant als *a posteriori* bezeichnet, soll Metaphysik aus reinen Vernunftbegriffen ihr Wissen vor aller Erfahrung *a priori* hervorbringen. Zwar ist es leicht einsichtig, dass aus einem bestimmten Begriff analytisch gewisse Einsichten gezogen werden. So etwa die Einsicht, dass ein Schimmel weiß ist. Doch generiert nach Kant dieses analytische Vorgehen kein entscheidend neues Wissen. Um einen Erkenntnisfortschritt zu machen, bräuchte es die Verbindung zweier Gedanken oder Ideen. Kant nennt diese Gedankenverbindung ein synthetisches Urteil. Soll ein synthetisches Urteil aber im Kontext der Metaphysik möglich sein, muss es vor aller Erfahrung also *a priori* gefällt werden. Derartige synthetische Urteile vor aller Empirie sind die Sache der Metaphysik: »Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist nun in der Frage enthalten: *Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*« (III,39). Kant will damit das Anliegen des Rationalismus, ideelle Erkenntnis zu denken, retten.

Während Mathematik und Physik als Wissenschaften erstaunliche Fortschritte gemacht haben, sei dies allerdings bei der Metaphysik nicht so. Deshalb muss sie als Wissenschaft neu begründet werden. Dazu fordert Kant zunächst eine Revolution der Erkenntnis. Wenn Wissen nur darauf beruht, dass sich die Erkenntnis nach der Beschaffenheit der Gegenstände richtet, dann ist eine reine Vernunftwissenschaft im Grunde nicht möglich, weil dann Erkenntnis stets von der Begegnung mit dem Gegenstand *a posteriori* bedingt und rein begriffliche Einsicht *a priori* nicht möglich ist. Die berühmte kopernikanische Wende Immanuel Kants ist nichts Geringeres als eine erkenntnistheoretische Revolution, die er als eine wesentliche Bedingung für die Möglichkeit von Metaphysik ansieht. Kant postuliert, dass sich »der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens« zu richten habe (14). Nicht die Sonne dreht sich um die Erde, sondern die Erde um die

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sonne. Die Erkenntnis gründet nicht in deren Objekt, sondern der Gegenstand wird als solcher vom Bewusstsein und dessen Erkenntnisstrukturen bedingt. Damit wird reine Vernunfterkenntnis a priori – will sagen Metaphysik – überhaupt erst möglich. Zugleich aber – und das ist das empiristische Erbe – hält Kant daran fest, dass Erkenntnis nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen kann (13). Sie bleibt auf ein empirisches Moment angewiesen. Allerdings ist dieses nicht mehr die »Sache an sich selbst«, sondern deren »Erscheinung«, wie sie zwar von der Sache selbst ausgelöst wird, aber dann doch erst von unserem Erkenntnisvermögen für das Bewusstsein konstituiert wird. Das »Ding an sich« bleibt für uns unerkennbar (13).

Unerkennbar bleiben zunächst die Gegenstände, die nicht unmittelbar erfahren werden können, wie etwa der transzendente Vernunftbegriff des Unbedingten, will sagen, Gottes. Indem Kant nun jede Erkenntnis vom Subjekt her bestimmt sein lässt, wird die menschliche Vernunft von nichts, das außerhalb ihrer selbst ist, direkt bestimmt. Sie ist also nicht fremdbestimmt – weder von den Naturdingen unterhalb des Menschen noch vom Gott über ihm. Kant spricht direkt an, was ihn zu dieser Revolution der Metaphysik drängte: die Freiheit in absoluter Bedeutung. Zwar ist der Mensch bezogen auf seine empirische Erscheinung in den sichtbaren Handlungen nicht frei, aber als einem »Ding an sich selbst angehörig« ist Freiheit sehr wohl denkbar, weil es auf dieser Ebene nichts Erkennbares gibt, keine Notwendigkeit, die sie einschränkte. Freilich bleibt die Freiheit selbst damit auch in theoretischer Hinsicht unerkennbar, aber denkbar wird sie sehr wohl (17).

Die eigentliche Sache der reinen Vernunft sind nicht einfach empirische Gegenstände. Sie handelt von weit Erhabenerem (31). Die drei höchsten Gegenstände der »Kritik der reinen Vernunft« entnimmt Kant wie gesagt der alten *Metaphysica specialis*. Es sind dies: Gott, Welt und Seele. Anders gewendet: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit (18f.). Letztlich sind für den Menschen nicht diejenigen Wissensgegenstände entscheidend, über die ein Erfahrungswissen möglich ist, sondern diese drei Ideen. Es geht dabei um nichts Geringeres als um den Endzweck der menschlichen Vernunft. Alles andere Wissen ist diesem letzten Zweck untergeordnet und fügt sich

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

in ihm zur Einheit.[335] Entsprechend versteht sich Kants Metaphysik als eine »Philosophie nach dem Weltbegriffe«[336], die nicht auf Nützlichkeit und Geschicklichkeit abhebt, sondern auf die höchste Bestimmung des Menschen. Jeder Mensch muss wissen, wie es mit Gott, der Freiheit und der Unsterblichkeit bestellt ist.[337] Hier zeigt sich das wesentlich *theo-logische* Anliegen der Philosophie Kants. Kant hat mit dem christlichen Glauben die letzte Zielbestimmung des Menschen gemeinsam: die ewige Glückseligkeit.

Auch in formaler Hinsicht nähert sich Kant bereits in der »Kritik der reinen Vernunft« dem Glauben an. Seine Vorstellung des reinen Vernunftglaubens zeigt, wie sehr der Philosoph auf eine Synthese von reinem Glauben, wie er in der lutherischen Tradition gedacht wird, und reinem Vernunftwissen, wie es in der Philosophie der Neuzeit gedacht ist, drängt. Damit grenzt er sich nicht nur vom skeptischen Empirismus Humes ab, für den Glaubensinhalte schlechthin irrational sind und in keiner Weise Sache der Vernunft werden können, sondern auch vom rationalistischen Dogmatismus, der theo-logische Inhalte in einer Weise aus der menschlichen Vernunft ableitet, dass die Freiheit in absoluter Bedeutung damit Schaden nimmt. Um der praktischen Freiheit des Menschen willen bedurfte es dieser Einschränkung des theoretischen Wissens durch die kritische Vernunft:

> »Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen, und der Dogmatism der Metaphysik, d. i. das Vorurtheil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist. – Wenn es also mit einer nach Maßgabe der

335 Kant, Logik, IX,24.

336 Kant, Logik, IX,24.

337 »Und gerade in diesen letzteren Erkenntnissen, welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfaden, noch Berichtigung geben kann, liegen die Nachforschungen unserer Vernunft, die wir der Wichtigkeit nach für weit vorzüglicher und ihre Endabsicht für viel erhabener halten als alles, was der Verstand im Felde der Erscheinungen lernen kann, wobei wir sogar auf die Gefahr zu irren eher alles wagen, als daß wir so angelegene Untersuchungen aus irgend einem Grunde der Bedenklichkeit, oder aus Geringschätzung und Gleichgültigkeit aufgeben sollten. Diese unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst sind *Gott, Freiheit und Unsterblichkeit.* Die Wissenschaft aber, deren Endabsicht mit allen ihren Zurüstungen eigentlich nur auf die Auflösung derselben gerichtet ist, heißt *Metaphysik*, [...]« (III,30f.).

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Kritik der reinen Vernunft abgefaßten systematischen Metaphysik eben nicht schwer sein kann, der Nachkommenschaft ein Vermächtniß zu hinterlassen, so ist dies kein für gering zu achtendes Geschenk; [...]« (19).[338]

Der Glaube hält die Mitte zwischen Skepsis und Dogmatismus und damit zwischen unbestimmtem Meinen und bestimmtem Wissen. Während das erstere ein Fürwahrhalten meint, das sowohl subjektiv und objektiv nicht überzeugen kann, letzteres aber ein subjektiv und objektiv überzeugendes und deshalb gewisses Wissen ist, liegt dem Glauben eine freie, subjektive Überzeugung zu Grunde, der lediglich die objektive Gewissheit und mithin die Notwendigkeit fehlt. Doch lässt genau dieser Vernunftglaube dem menschlichen Individuum die ihrerseits nötige Freiheit (532f.). Damit aber ist die vermeintliche Schwäche der theoretischen Metaphysik als eine Stärke aufgezeigt. Mit einer Anspielung auf die Rede des Paulus von Stärke und Schwäche des Glaubens könnte man sagen, dass in der *theoretischen* Schwäche die *praktische* Stärke der Vernunft angelegt ist. Diese Ordnung der Dinge, die aus Freiheit für Freiheit gesetzt ist, kann Kant auch der »weislich uns versorgenden Natur« zuschreiben. Wenn man aber weiß und bedenkt, dass Kant durchaus mit Spinoza und dessen Naturbegriff vertraut war, dann wird deutlich, dass es die göttliche Ordnung der Dinge ist, welche die Freiheit ermöglicht, und dass es zugleich die absolute Freiheit ist, welche die Ordnung der Dinge setzt.

> »Die ganze Zurüstung also der Vernunft in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennen kann, ist in der That nur auf die drei gedachten Probleme gerichtet. *Diese* selber aber haben wiederum ihre entferntere Absicht, nämlich *was zu thun sei*, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist. Da dieses nun unser Verhalten in Beziehung auf den höchsten Zweck betrifft, so ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich nur aufs Moralische gestellt« (520).

Kant nennt seine neuartige Wissenschaft Transzendentalphilosophie. Damit ist auf die alte Lehre von den Transzendentalien angespielt. Die mittelalterliche Philosophie war der Überzeugung, dass

338 Dazu Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,317: »An dieser Stelle des Vorwortes Kant lässt zwar listig offen, ob er den ›doktrinalen‹ oder den ›moralischen Glauben‹ [...]«.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gewisse Allgemeinbegriffe gegeben sind, die wirklichkeitskonstituierenden Charakter haben. Transzendentalien waren etwa das Sein, das Eine oder das Gute. Bei der Vorstellung der Idee seiner besonderen Wissenschaft gibt Kant eine Definition seines Begriffs transzendental an. Transzendental ist diejenige Erkenntnis, die nicht mit Gegenständen befasst ist, »*sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll*« (43). In Kants »kopernikanischer Wende« der Philosophie wird die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis zugleich die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände der Erkenntnis. Die äußere Sache, auf die alle Erkenntnis bezogen ist, bleibt nun jedoch schlechthin unerkennbar. Alles, was wir erkennen können, ist von unserem eigenen Erkenntnisvermögen konstituiert. Damit wird die äußere Gegebenheit von Dingen und damit von Realität überhaupt auf das Minimum reduziert, dass der an sich unerkennbare Gegenstand in uns die Erfahrung auslöst. Das Ding an sich ist kein Gegenstand des Wissens, da alles Wissen seinen Ort im Raum des Bewusstseins hat. Damit geht Kant einen ersten Schritt in Richtung idealistisches Denken.

Der Raum des Bewusstseins hat einen dreistufigen Aufbau. Kant übernimmt dieses Grundschema, das zugleich das Bauprinzip der »Kritik der reinen Vernunft« ist, ebenfalls aus der scholastischen Tradition. Dort wurde unterschieden zwischen innerer Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft. Die *sensualitas* meint hier die innere Abbildung (*phantasma*) des äußeren Gegenstandes (*res*) oder die Vorstellung (*imaginatio*) einer Sache. Mit diesen aus der Sinnlichkeit stammenden Inhalten beschäftigt sich dann die *ratio* oder der Verstand, der die Vorstellungen ordnet. Das höchste Denkvermögen aber ist der *intellectus*. Es handelt sich hier um eine vernehmende Vernunft. Sie geht von Prinzipien aus und ordnet und strukturiert auch die Abläufe und Argumentation der *ratio*.

Die »Kritik der reinen Vernunft« legt sich in die transzendentale Elementarlehre und die transzendentale Methodenlehre auseinander. Erstere bildet den weitaus größten Teil des Werks. Darin bestimmt Kant das »Bauzeug« der Transzendentalphilosophie, das der menschlichen Erkenntnis ein angemessenes »Wohnhaus« bauen und bieten solle (465). Zwar sollte dieser »Turm« eigentlich bis zum Himmel reichen, doch bescheidet sich Kant mit einem unseren Bedürfnissen und dem Vorrat unserer Baumaterialien, wie sie einerseits aus der Vernunfterkenntnis und andererseits als der Erfahrungser-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kenntnis stammen, angemessenen Erkenntnisgebäude. Hier werden die inneren Vermögen, Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft sowie ihre Gegenstände analysiert. Die transzendentale Methodenlehre, die das Werk beschließt, handelt von der »Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft« (466). Dabei wird die Transzendentalphilosophie als Methode, die sie ja sein soll, zusammenfassend systematisiert.

1.2.2 Analytik von Sinn und Verstand

Die Elementarlehre hat ihrerseits zwei Teile: die transzendentale Ästhetik und die transzendentale Logik. Die Unterscheidung ergibt sich aus den beiden »Grundquellen des Gemüts« (74) nämlich der Rezeptivität der Eindrücke (Sinnlichkeit) und der Spontaneität der Begriffe (Geistigkeit). Inwiefern beide Stämme des menschlichen Erkennens eine gemeinsame Wurzel haben, lässt Kant bewusst im Dunklen (45). Der erste Stamm ist Kants Fassung der alten Lehre von der *sensualitas*. Genauer gesagt handelt es sich um die transzendentale Theorie der Prinzipien der Sinnlichkeit. Diese Prinzipien, die sinnliche Gegenstände und sinnliche Wahrnehmungen überhaupt erst ermöglichen, sind Raum und Zeit. Es ist erstaunlich, dass Kant auch diese Grundbegriffe der sinnlichen Wirklichkeit nicht in der realen Außenwelt ansiedelt, sondern durch die geistige Innenwelt des Menschen konstituiert sein lässt. Gleich im Beginn des Werks macht sich damit die Wucht bemerkbar, mit der die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung in die Verfassung der Wirklichkeit eingreift. Dies entspricht der Absicht, die äußeren Vorgaben der Erkenntnis zu minimieren und den Raum des Bewusstseins als alleinigen Raum der Erkenntnis zu definieren. Jede Form von Fremdbestimmung bedeutete Heteronomie und damit das Ende der Freiheit in absoluter Bedeutung.

Die transzendentale Logik analysiert die Spontaneität der Begriffe, die notwendig auf die Sinnlichkeit verwiesen bleibt, denn »Gedanken ohne Inhalt sind leer. Anschauungen ohne Begriffe sind blind« (75). Die erste Abteilung schreitet unter dem Titel »transzendentale Analytik« die Sphäre des Verstandes aus. Kant entwickelt hier diejenigen Begriffe, die sinnliche Erkenntnis überhaupt erst ermöglichen. Diese Begriffe sind die Kategorien des Verstandes. Insofern aber der Verstand dazu neigt, kraft eigener Spontaneität Begriffe

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu bilden, die über die Erfahrung hinausgehen, bedarf es einer Kritik des dialektischen Scheins, auch diese Begriffsdinge erkennen zu können. Kant nennt die zweite Abteilung der transzendentalen Logik nun »transzendentale Dialektik«. Hier geht es um jene drei Vernunftbegriffe oder Ideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, deren theoretische Unerkennbarkeit mit deren notwendiger Denkbarkeit in Übereinstimmung gebracht werden muss. Das Denkvermögen, das diese Dialektik leistet, ist die reine Vernunft im engeren Sinn. Sie ist das Vermögen der Prinzipien, das mit nichts anderem als mit sich selbst, will sagen, den eigenen Ideen befasst ist.

Bei der transzendentalen Analytik kommt es auf folgende Stücke an: 1. Dass es sich um reine metaphysische und nicht um empirische Begriffe handelt. 2. Dass diese Begriffe nicht zur inneren Anschauung und Sinnlichkeit (Raum und Zeit) gehören, sondern zum reinen Verstandesdenken. 3. Dass es sich um ursprüngliche elementare Begriffe handelt, von denen die daraus abgeleiteten bzw. daraus zusammengesetzten unterschieden werden können. 4. Dass diese Tafel von Begriffen vollständig sei, und diese sich über das gesamte Feld der reinen Verstandestätigkeit erstrecken (83). Kant will nun diese »reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen« (84). Das bedeutet, dass sie im Verstand entdeckt (Erster Abschnitt) und dann noch aus dem Verstand selbst abgeleitet werden müssen (Zweiter Abschnitt). Kant nennt diese Ableitung transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien. Anders als die rezeptive Anschauung ist die Verstandestätigkeit diskursiv und nicht intuitiv. Die Verstandesbegriffe gründen in der Spontaneität des Denkens (85). Gleichwohl verbindet der Verstand verschiedene Begriffe zu einem Urteil, »so dass der *Verstand* überhaupt als ein *Vermögen zu urteilen* vorgestellt werden kann« (86). Damit aber vermittelt der Verstand Verschiedenes zu einer Einheit. Eben das ist seine Funktion: die Einheit in den Urteilen darzustellen (ebd.).

Kant nennt nun zwölf Urteilsformen, die in vier Gruppen angeordnet sind (87):

- bezüglich der *Qualität* der Urteile: allgemeine (alle S sind P), besondere (einige S sind P), einzelne (ein S ist P);
- bezogen auf die *Qualität*: bejahende (S ist P), verneinende (S ist nicht P), unendliche (S ist Nicht-P);

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– es folgt die *Relation* der Urteile: kategorische (S ist P), hypothetische (wenn S P ist, dann ist Q R), disjunktive (S ist P oder S ist Q);
– und schließlich die *Modalität*: problematische (es ist möglich, dass S P ist), wirkliche (S ist tatsächlich P), notwendige (S ist notwendigerweise P).[339]

Diese Urteile stellen eine Synthesis *a priori* dar. Wie die Anschauungsformen Raum und Zeit bereits ein Mannigfaltiges der Anschauung zu einer reinen Anschauung zusammenbringen (90), so bringen die Urteile Begriffe zusammen. Die Begriffe aber leiten sich aus der von der Einbildungskraft synthetisierten Anschauung ab, die zunächst noch roh und verworren sein kann. Hier kann bereits die Analyse des Inhalts klärend wirken, allerdings bringt erst die Synthesis, die die Elemente zur Erkenntnis verbindet, ein Wissen hervor. Es ist die Spontaneität des Denkens, welche aus der Mannigfaltigkeit der Erfahrung die Einheit der Erkenntnis hervorbringt (91). Jedoch erst der Verstand vermag es, »diese Synthesis *auf Begriffe* zu bringen.« Erst diese reinen Verstandesbegriffe bieten eine Erkenntnis im eigentlichen Sinn (ebd.). Der Verstand nun bietet mit seinen Kategorien die begriffliche Klärung des von der sinnlichen Wahrnehmung vorgegebenen Materials.[340] Kant nennt wieder zwölf den Urteilen analoge Kategorien:

1. *Qualität*: Einheit, Vielheit, Allheit;
2. *Quantität*: Realität, Negation, Limitation;

339 Siehe erläuternd dazu und zu den hier angegebenen Formalisierungen: Hans Michael Baumgartner, Kants »Kritik der reinen Vernunft«. Anleitung zur Lektüre, Freiburg ^{3}1991, 73 und Holm Tetens, Kants »Kritik der reinen Vernunft«. Ein systematischer Kommentar, Stuttgart 2006, 90f.

340 III,92: »Dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem *Urtheile* Einheit giebt, die giebt auch der bloßen Synthesis verschiedene Vorstellungen in *einer Anschauung* Einheit, welche, allgemein ausgedruckt, der reine Verstandesbegriff heißt. Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelst der analytischen Einheit, die logische Form eines Urtheils zu Stande brachte, bringt auch, vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transscendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objecte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. *Relation*: Inhärenz und Subsistenz (*substantia et accidens*), Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung), Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelenden und Leidenden);
4. *Modalität*: Möglichkeit – Unmöglichkeit, Dasein – Nichtsein, Notwendigkeit – Zufälligkeit (B 106).

Es ist in unserem Kontext nicht nötig und auch nicht möglich, die Kategoriendeduktion nachzuzeichnen,[341] doch soll auf einen Aspekt hingewiesen werden. Im zweiten Abschnitt der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe stellt Kant die grundsätzliche Frage, inwiefern überhaupt die Verbindung von Mannigfaltigem geleistet werden kann (106). Die Synthesis *a priori* des Vielen führt zur »ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption« (108). An dieser Stelle kommt das cartesianische *Cogito* erneut ins Spiel: »Das: *Ich denke*, muss alle meine Vorstellungen begleiten *können*« (ebd.). Das »Ich denke« ist das eine Subjekt, in dem das Viele angetroffen wird (ebd.). Dieses Subjekt kann auch als »*reine Apperzeption*« oder als »*ursprüngliche Apperzeption*« bezeichnet werden, weil es die Bedingung der Möglichkeit von Wahrnehmung und mehr noch von Erkenntnis ist. Diese »*transzendentale* Einheit des Selbstbewusstseins« bringt das »Ich denke« hervor. Das Selbstbewusstsein garantiert die durchgängige Identität der Wahrnehmung und des Wahrnehmenden (109).

Es ist hier zu bemerken, dass dieses transzendentale »Ich« sehr wohl von einem empirischen und damit seinerseits mannigfaltigen »Ich« zu unterscheiden ist. Das transzendentale Subjekt ist das allgemeine Selbstbewusstsein, das allerdings gerade als solches das je individuelle und mithin empirische »Ich« konstituiert. Diese Spannung zwischen transzendentalem und empirischem Ich wird maßgeblich für die Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik. Als reine allgemeine Denkbestimmung ermöglicht dieses Subjekt seinerseits allgemeine Erkenntnis *a priori*. Der diesem Subjekt eigene Verstand ist seinerseits Verstand im allgemeinen Sinn, der auch von einem besonderen *a posteriori* erfahrbaren Subjekt beansprucht werden kann. Wie der theoretische Verstand und auch die spekulative

341 Dazu siehe Baumgartner, Kants »Kritik der reinen Vernunft«; Tetens, Kants »Kritik der reinen Vernunft«; Wilhelm Metz, Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vernunft als reine Vermögen die Spannung von Allgemeinheit und Besonderheit austarieren müssen, so wird auch die praktische Vernunft die Spannung zwischen Besonderheit und Allgemeinheit mit dem kategorischen Imperativ zum Ausgleich bringen, wenn sie in sittlicher Hinsicht Besonderheit (der Maxime; bzw. des Menschen) und Allgemeinheit (der Gesetzgebung; bzw. der Menschheit) vermittelt.

> »Der oberste Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauung in Beziehung auf die Sinnlichkeit war laut der transsc. Aesthetik: daß alles Mannigfaltige derselben unter den formalen Bedingungen des Raums und der Zeit stehe. Der oberste Grundsatz eben derselben in Beziehung auf den Verstand ist: daß alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception stehe« (111).

1.2.3 Dialektik der drei Vernunftideen (Seele, Welt, Gott)

Beim Übergang in die transzendentale Dialektik stellt Kant zunächst noch einmal den unvermeidlichen transzendentalen Schein vor, der darin besteht, dass wir notwendigerweise unsere subjektive Erkenntnis des Bewusstseins für objektives Begreifen der Dinge an sich selbst nehmen (236). Dies geschieht, wenn wir die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien nicht ausschließlich auf die Erkenntnis möglicher Erfahrung anwenden, sondern über jegliche Erfahrung hinausschreiten und damit die Grenzen des Erkennbaren »überfliegen« (235). Wir projizieren gewissermaßen reine Begriffserkenntnis in ein leeres Jenseits. Kant nennt diese bloßen Begriffe »transzendente Grundsätze« (ebd.). Diese verstehen sich nicht mehr als Bedingung der Möglichkeit von erfahrungsbasiertem Wissen – und d. h. transzendental, sondern sie reißen die dem Erkennen von Kant gesetzten »Grenzpfähle« nieder und werden schrankenlos, weil sie die Schranke des Bewusstseins, das sich bei Kant noch stets als das menschliche begreift, überschreiten. Doch selbst einmal aufgedeckt, erhält sich diese Projektion der Subjektivität in die Objektivität (236). Sie ist unvermeidlich.

Es kommt nun der Vernunft zu, den Widerspruch, der in diesem transzendentalen Schein liegt, immer wieder aufzudecken. Es gilt die Ordnung des Erkennens einzuhalten, das bei den Sinnen beginnt,

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zum Verstand fortschreitet und bei der Vernunft endet. Kant deutet die Vernunft als die oberste Erkenntniskraft.[342] Sie ist einerseits das Vermögen, zu schließen und andererseits das Vermögen, Begriffe zu bilden. Im transzendentalen Verständnis vereinigt Kant diese beiden Aspekte, und sie wird zum Vermögen der Prinzipien.[343] Prinzipien sind »synthetische Erkenntnisse aus Begriffen« (238), wie sie nicht der Verstand, wohl aber die Vernunft hervorbringen kann. Damit aber ordnet die Vernunft auch noch die Verstandeserkenntnis: »Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln seyn, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Principien« (239). Damit aber wird es zur Aufgabe der Vernunft, zu den bedingten Erkenntnissen des Verstandes das Unbedingte zu finden, und dadurch die Einheit des Verstandes zu vollenden (242).

Kant bestimmt die Begriffe der reinen Vernunft im ersten Buch der transzendentalen Dialektik als Ideen. Eine Idee ist ein »Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann« (253). Die Ideen aber entspringen der Vernunft selbst (257). Drei Klassen von transzendentalen Ideen werden eingeführt, »davon die *erste* die absolute (unbedingte) *Einheit* des *denkenden Subjects*, die *zweite* die absolute *Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung*, die *dritte* die absolute *Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt* enthält« (258).[344] Diese drei Klassen betreffen also die *Seele*, die in der metaphysischen Psychologie untersucht wird, die *Welt* als den Inbegriff aller Erscheinungen und *Gott* als »das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält (das

342 III,237: »Alle unsere Erkenntniß hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen.«

343 III,238: »Wir erklärten, im erstern Theile unserer transscendentalen Logik, den Verstand durch das Vermögen der Regeln; hier unterscheiden wir die Vernunft von demselben dadurch, daß wir sie das *Vermögen der Principien* nennen wollen.«

344 III,258: »Das denkende Subject ist der Gegenstand der *Psychologie*, der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) der Gegenstand der *Kosmologie*, und das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält, (das Wesen aller Wesen) der Gegenstand der *Theologie*.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wesen aller Wesen)« (258).[345] Der transzendentale Schein, von dem Kant sprach, konkretisiert sich hier als eine Übertragung der subjektiven Ideen in objektive Realität. Es ergeben sich aufgrund der Verwechslung von Subjekt und Objekt nun je konkrete Fehlschlüsse der reinen Vernunft:

Im ersten Hauptstück des zweiten Buchs der transzendentalen Dialektik erörtert Kant die vier so genannten »Paralogismen der reinen Vernunft«. Der erste Fehlschluss ist hierbei, dass das absolute Subjekt aller unserer Urteile, das »Ich denke«, als Substanz aufgefasst wird, das heißt als ein »anderes Ding« in der objektiven Welt (IV,219). Der zweite Paralogismus betrifft die Einfachheit der Seele bzw. ihre Singularität (221). Der dritte handelt von der Personalität, die sich aus der selbstbewussten numerischen Identität der Seele ergibt (227). Der vierte Paralogismus spricht der Seele ein ideelles oder immaterielles, von aller äußeren Wirklichkeit getrenntes Dasein zu (230). Aus diesen Fehlschlüssen folgen schließlich die Unverderblichkeit und vor allem die Unsterblichkeit der Seele. Ergebnis der Untersuchung aber ist, dass die hier behaupteten Eigenschaften zwar nicht bewiesen, aber eben auch nicht widerlegt werden können.

Im zweiten Hauptstück geht es um die »Antinomie der reinen Vernunft«. Hier werden vier Behauptungen aufgestellt, die ebenso wie ihr kontradiktorisches Gegenteil bewiesen werden können. So kann bewiesen werden, (1) dass die Welt einen Anfang in der Zeit hat und zugleich, dass sie unendlich ist, (2) dass die Welt aus einfachen Bestandteilen zusammengesetzt ist und zugleich, dass es überhaupt nichts Einfaches in der Welt gibt, (3) dass neben der Naturkausalität die Freiheit notwendigerweise angenommen werden muss und zugleich, dass Freiheit in der Welt wegen der durchgehenden Naturkausalität unmöglich ist, und schließlich, (4) dass es innerhalb oder außerhalb der Welt ein schlechthin notwendiges Wesen (*ens necessarium*) als erste Ursache geben müsse und zugleich, dass dieses Ursache – die mit Gott identifiziert wird – nicht existiert. Durch die Antinomien wird – bezogen auf die Totalität Welt (die Reihe der Bedingungen der Erscheinung) – der Begriff der Notwendigkeit selbst zur Sache der Freiheit. Es ist aber vor allem die dritte

345 III,258: »Also giebt die reine Vernunft die Idee zu einer transscendentalen Seelenlehre (psychologia rationalis), zu einer transscendentalen Weltwissenschaft (cosmologia rationalis), endlich auch zu einer transscendentalen Gotteserkenntniß (theologia transscendentalis) an die Hand.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Antinomie, die für den weiteren Gang der kantischen Überlegungen wegweisend bleibt. Die absolute Freiheit als solche kann zwar theoretisch weder bewiesen noch widerlegt werden, allerdings eröffnet die Unentscheidbarkeit den Freiraum dafür, die Frage nach der Freiheit praktisch zu beantworten.

Kant verhandelt den Begriff Gottes unter dem Titel »Ideal der reinen Vernunft« (III,383). Das Ideal ist nicht nur bestimmt als eine konkrete Idee, sondern als eine Idee »in individuo, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding«. Nicht von ungefähr bringt Kant hier als Beispiel die »Menschheit in ihrer ganzen Vollkommenheit«, die entsprechend als »Idee des vollkommensten Menschen« gedacht werden müsse (ebd.). Unschwer ist hier die christologische Fundierung herauszuhören. In der Religionsschrift wird dann entsprechend der Begriff Christi als Ideal der Menschheit abgeleitet. Doch zunächst betrachten wir das »transzendentale Ideal«. Es geht hier um die *Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens*. Kant untersucht die Frage nach der durchgängigen Bestimmung eines Dings. Um diese zu erreichen, bedarf es letztlich eines Rückbezugs auf alle möglichen Prädikate der Dinge, soll Vollständigkeit erreicht werden. Dieser Gedanke führt zu einer Idee, genauer zu einem Ideal, das alle möglichen Prädikate, die sich nicht widersprechen, auf sich vereint. Das Ideal entspringt damit dem disjunktiven Vernunftschluss. Als disjunktiver Grundsatz enthält dieser Gedanke alle Möglichkeiten, die das Material für die Wirklichkeit abgeben. Allerdings ist hier eben nicht nur ein Begriff gemeint, welcher die objektive Gegenständlichkeit ausschließt, sondern der diese vielmehr umfasst und auch bedingt und bestimmt. Damit ist die Sachheit – *Realität* – des Ideals angesprochen, die zum Urbild aller objektiven Wirklichkeit wird.

> »Wenn also der durchgängigen Bestimmung in unserer Vernunft ein transscendentales Substratum zum Grunde gelegt wird, welches gleichsam den ganzen Vorrath des Stoffes, daher alle mögliche Prädicate der Dinge genommen werden können, enthält, so ist dieses Substratum nichts anders, als die Idee von einem All der Realität (omnitudo realitatis)« (387f.).

Kant bezeichnet dieses alle Realität umfassende Individuum auch als »Urbild (*Prototypon*) aller Dinge« (389). Alle Dinge, die es gibt, nehmen aus dieser Allwirklichkeit den Stoff zu ihrer Möglichkeit.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Insofern sind alle Dinge »mangelhafte Kopien (*ectypa*)« des individuellen Urdings. Im Weiteren werden noch andere der traditionellen Metaphysik entstammende Gottesbegriffe auf dieses Ideal übertragen. Es ist das »Urwesen (*ens originarium*), sofern es keines über sich hat, das höchste Wesen (*ens summum*), und, sofern alles, als bedingt, unter ihm steht, das Wesen aller Wesen (*ens entium*)« (ebd.). Damit aber ist der Begriff Gottes »im transzendentalen Verstande« erreicht und das Ideal der reinen Vernunft als Gegenstand der transzendentalen Theologie aufgezeigt (390). Einerseits ist damit »der Begriff *eines Dinges an sich selbst*« aufgewiesen (388), das alle anderen Dinge an sich bedingt. Doch bleibt es andererseits dabei, dass die Existenz der Dinge an sich nur durch Erfahrung belegt werden kann. Also bleibt auch die Existenz dieses höchsten Dings ungeklärt. Gleichwohl ist dieses Ideal des allerrealsten Wesens personifiziert zu denken, d. h. ihm müssen als höchstem Ideal auch die Vollkommenheiten der Freiheit und der Intelligenz zugesprochen werden (392).

Kant untersucht in der Folge die Möglichkeit der spekulativen Vernunft, Gottes Dasein zu beweisen. Dabei werden drei Beweisarten genannt: der physikotheologische, der kosmologische und der ontologische. Kants Kritik des ontologischen Beweises beruht auf seiner radikalen Grundunterscheidung von objektivem Ding an sich einerseits und Erscheinung, Verstand, Vernunft andererseits. Die Erkenntnisbewegung geht nur von der Erfahrung eines Dinges aus und schreitet von hier über die Sinnlichkeit zu den höheren Vermögen fort. Ein umgekehrter Schluss vom Denken auf das Sein bzw. die Existenz ist nach Kant unmöglich. Der a priori erschlossene Begriff Gottes als des unbedingten, notwendigen, vollkommenen Wesens beinhaltet den Begriff des Seins. Dies ist der Grundgedanke des ontologischen Gottesbeweises. Allerdings behauptet nun Kant, dass dabei nur vom Sein als logischer Bestimmung die Rede sein kann. Eine Existenzbestimmung müsste durch sinnliche Erfahrung gedeckt sein. Ob ein Ding real vorhanden ist oder nicht, kann ausschließlich auf Erfahrung basieren. Gott kann aber in Kants Konzeption gerade nicht erfahren werden, ist er doch das subjektive erfahrungskonstituierende Ideal der reinen Vernunft, das nie selbst objektiv werden kann (403). Eben deshalb ist »Sein« als logische Bestimmung nach Kant gerade kein reales Prädikat (400). Das bedeutet, es trägt keine weitere Vollkommenheit bei. Es ist gerade kein »Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hinzukommen könnte« (ebd.). Die vollkommene Idee Gott ist als bloß gedachte um nichts begrifflich größer als diejenige Gottesidee, die ein äußeres Dasein impliziert. Der Begriff einer Sache, die als begriffene bloß möglich ist, enthält um nichts mehr als der diesem Begriff entsprechende Gegenstand, der wirklich ist.

Kant veranschaulicht diesen Sachverhalt mit dem berühmten Beispiel, dass hundert wirkliche Taler nicht das mindeste mehr enthalten als hundert bloß gedachte (ebd.). Dass freilich der Besitz von 100 Talern in der Tat zwar nicht die Summe *an sich* erhöht, wohl aber *für mich*, lässt Kant nicht gelten. *Für mich* macht es aber durchaus einen Unterschied, ob ich die Summe besitze oder nicht. Zudem hinkt der Vergleich Gottes mit 100 Talern. Denn inwiefern dem gedachten Gott, der selbst reines Denken ist, überhaupt »äußeres« Dasein nach Art eines Dings zukommen kann, wäre zu fragen – auch wenn ein univoker Seinsbegriff angesetzt wird. Das Sein Gottes ist höherer Art als das Sein der Taler. Ist nicht, wie die Idealisten dann zeigen werden, das Dasein der Idee als Idee vom Dasein der äußeren Dinge zu differenzieren? Will sagen, nur als gedachter Gott kann Gott für mich überhaupt anwesend sein. Eine sinnliche Existenz widerspricht dem Begriff Gottes als Idee. Gerade weil und wenn sich Gott in mir denkt, ist er da. Die Argumentation Kants steht und fällt zudem damit, ob die Grenze zwischen Ding an sich und Erscheinung aufrechterhalten wird. Schon Fichte nimmt jedoch dem Ding an sich seine Selbstständigkeit, indem er es als Nicht-Ich durch das Ich gesetzt sein lässt. Fällt aber die absolute Grenze zwischen Denken und Ding, dann ist das Dasein Gottes im Denken nicht nur als subjektiv und defizitär zu denken, sondern als *eigentliches* Dasein des geistigen Gottes.[346] Dann aber ist Gott auch noch einmal in anderer Weise der Grund der Freiheit in absoluter Bedeutung.

346 Hier ist anzumerken, dass auch Anselm von Canterbury, von dem dieser Gedanke stammt, jene radikale Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Sein nicht kennt. Auch setzt die anselmsche Argumentation – anders als diejenige von Thomas von Aquin – voraus, dass das uns bekannte Sein und das Sein Gottes nicht absolut unterschieden werden müssen.
Leibniz wiederum, der in der cartesianischen Tradition der Aktualisierung des anselmschen Gedankens steht, geht von einer prästabilierten Harmonie von Innen und Außen aus. Das Novum des kantischen Settings ist, dass hier die menschliche Freiheit selbst absolut gesetzt ist, anders als bei Anselm und Thomas, aber auch Descartes und Leibniz, die zwar unterwegs sind zur Freiheit in absoluter Bedeutung, diese aber noch nicht erreichen. Kant musste aber

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Für Kant allerdings kann die Freiheit – im moralischen Sinn – nur dann absolut sein, wenn sie theoretisch nicht durch den Beweis des Daseins Gottes eingeschränkt wird. Die theoretische Gewissheit des Daseins Gottes würde die Reinheit der sittlichen Motivation stören, wie wir noch bei der Betrachtung der »Kritik der praktischen Vernunft« sehen werden.

Bei der Besprechung der anderen beiden Gottesbeweise wiederholt sich im Grunde dieselbe Argumentation. Der kosmologische Beweis schließt aber nicht mehr von einem reinen Begriff auf die Existenz, sondern beginnt mit der weltlichen Erfahrung. Erfahren aber wird das Dasein zumindest des »Ich denke«. Doch gleich, ob nur das Dasein des Subjekts angenommen wird oder die Fülle von kontingenter Wirklichkeit, die sein kann oder auch nicht sein kann, entscheidend ist der Rückschluss von zufälligem auf notwendiges Sein. Alles Zufällige muss eine Ursache haben usw. bis ich zu einem Ersten komme, das selbst nicht mehr zufällig, sondern notwendig ist. Der Gedanke beruht also auf dem »vermeintlich transzendentalen Naturgesetz der Kausalität« (Anmerkung 404f.). Der Obersatz des Schlusses lautet: »Wenn etwas existiert, so muss auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren« (404). Der Untersatz: Zumindest ich existiere. Der Schlusssatz: »[...] also existiert ein absolut notwendiges Wesen« (ebd.). Doch auch hier greift wieder die Grenze zwischen Innenwelt, zu der die Naturkausalität zu zählen ist, und der realen Außenwelt. Wenn die Kausalität aber eine Kategorie des Verstandes ist, dann kann ich damit niemals das Dasein eines außerhalb des Denkens befindlichen Dings an sich begründen. Die Annahme Gottes als eines »regulativen Prinzips« des Denkens wird zu Unrecht verwechselt mit einen »konstitutiven Prinzip«, das in der äußeren Sache selbst seinen Ort hat. Zwar ist es geboten, so zu tun »als ob« alle kontingente Wirklichkeit in einem notwendigen Prinzip entspringe, doch erlaubt diese Betrachtung nicht, die Tatsächlichkeit dieser Ursache anzunehmen.[347]

---

gerade um dieser Freiheit Willen Ding an sich und Erscheinung, Kategorie und Idee für mich unterscheiden.

347 III,412f.: »Das Ideal des höchsten Wesens ist nach diesen Betrachtungen nichts anders, als ein regulatives Princip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen nothwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der physikotheologische Beweis schließt nun von der Ordnung der Welt auf einen weisen Welturheber zurück, »auf das Dasein einer *ihr proportionierten* Ursache« (417). Wenn aber durch Steigerung der Macht und Weisheit schließlich der Welturheber in seinem Dasein erschlossen werden soll, wird wiederum eine Grenze überschritten, weil nach Kant der »Schritt zu der absoluten Totalität [...] durch den empirischen Weg ganz und gar unmöglich« ist (418). Das Verhältnis der von uns »beobachteten Weltgröße (nach Umfang sowohl als Inhalt) zur Allmacht, der Weltordnung zur höchsten Weisheit, der Welteinheit zur absoluten Einheit des Urhebers, usw.« ist gerade nicht mehr proportioniert und bleibt von daher unbestimmt, sodass »der Begriff von der obersten Weltursache« unbestimmt bleiben muss, sodass gerade kein bestimmter Begriff vom Dasein Gottes erreicht werden kann. Letztlich führt Kant auch diesen Beweis auf die ontologische Schlussfigur zurück. In jedem Fall besteht für ihn ein Missverhältnis zwischen Erfahrungswirklichkeit, die in der objektiven Realität gründet und begrifflicher Wirklichkeit, die allein im subjektiven Bewusstseinsraum ihre Berechtigung hat.

Doch auch wenn Kant die herkömmliche Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft radikal kritisiert, zielt diese Kritik weder auf eine Negation des Gottesgedankens noch auf eine Negation der Metaphysik. Kant geht es darum, die Berechtigung der drei Ideen Seele, Welt, Gott im regulativen Gebrauch aufzuweisen und zugleich den konstitutiven Gebrauch abzulehnen (441). Nur so vermeidet es die theoretische Vernunft, »überfliegend (transzendent)« (427) zu werden. Die Vernunft bleibt mit nichts anderem als mit sich selbst, will sagen, mit ihren Ideen, dem Verstand und der inneren Sinnlichkeit befasst. Da Kant aber am Begriff einer vernunftunabhängigen Realität (Ding an sich) festhält, muss er jeden Übergriff von der theoretischen Vernunft zur Außenwelt hin ablehnen. Spekulative Erkenntnis bleibt wie Naturwissenschaft vom empirischen Impuls des Dings an sich abhängig. Kant reduziert aber diese Abhängigkeit auf ein äußerstes Minimum, bleibt doch die Wirklichkeit an sich selbst unerkennbar. Doch gerade damit schafft er den Freiraum für die Gotteserkenntnis unter der Maßgabe absoluter Freiheit. Die theo-logische Metaphysik der Freiheit wird dann in der »Kritik der

Gesetzen nothwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen, und ist nicht eine Behauptung einer an sich nothwendigen Existenz.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

praktischen Vernunft entfaltet«. Metaphysik bleibt für Kant »die Vollendung aller *Kultur* der menschlichen Vernunft« (549). Als bloße Spekulation dient sie mehr dazu, Irrtümer abzuhalten, als Erkenntnis zu erweitern (ebd.). So kann die theoretische Vernunft zwar nicht mehr die »Grundfeste der Religion« sein, wohl aber muss sie doch »als die Schutzwehr derselben stehenbleiben« (548)[348] und dadurch der praktischen Vernunft zuarbeiten.

1.3 Kritik der praktischen Vernunft

»Der Begriff der Freiheit, so fern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den *Schlußstein* von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen Vernunft aus, und alle anderen Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche als bloße Ideen in dieser ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn an und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objective Realität, d. i. die *Möglichkeit* derselben wird dadurch *bewiesen*, daß Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbart sich durchs moralische Gesetz« (Kritik der praktischen Vernunft, V,3f.).

Wenn Immanuel Kant die »Kritik der praktischen Vernunft« bzw. die in diesem Werk bewiesene Freiheit als den Schlussstein seines gesamten Systems bezeichnet, dann wird die Beantwortung der Frage »Was soll ich tun?« auch das Fundament für die Frage nach der menschlichen Hoffnung legen. Dadurch wird eine Erweiterung des Systems bezogen auf die Frage nach der Hoffnung des Menschen und mithin auf die Religion gerade nicht ausgeschlossen, vielmehr wird dem nächsten Schritt damit der Weg gewiesen. Die reine theoretische Vernunft erarbeitete einen Vernunftglauben, der zur praktischen Vernunft führt. Die praktische Vernunft bringt eine

348 III,548f.: »Aus dem ganzen Verlauf unserer Kritik wird man sich hinlänglich überzeugt haben: daß, wenn gleich Metaphysik nicht die Grundfeste der Religion sein kann, so müsse sie doch jederzeit als die Schutzwehr derselben stehen bleiben, und daß die menschliche Vernunft, welche schon durch die Richtung ihrer Natur dialektisch ist, einer solchen Wissenschaft niemals entbehren könne, die sie zügelt und durch ein scientifisches und völlig einleuchtendes Selbsterkenntnis die Verwüstungen abhält, welche eine gesetzlose speculative Vernunft sonst ganz unfehlbar in Moral sowohl als Religion anrichten würde«.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

völlig neue Deutung des christlichen Liebesgebots hervor. Und die auf dem Liebesgebot bzw. auf der Moral fußende Religionstheorie bietet eine neue Perspektive der Hoffnung.

Wenn es stimmt, dass Kants revolutionäre Erneuerung der Philosophie eine Rekonstruktion »der auf Paulus und Augustin gestützten Rechtfertigungslehre Luthers« ist – wie Jürgen Habermas postuliert[349] – dann gilt es, vor allem in der praktischen Vernunft als dem innersten Punkt des kantischen Systems, jenes auf Jesus und auf Paulus zurückgehende christliche Grundprinzip – die Liebe – als einzigen Rechtfertigungsgrund aufzuzeigen. Zwar wird Kant erst in der Religionsschrift bzw. im »Streit der Fakultäten« ausführlich auf sein Verhältnis zum christlichen Erbe eingehen, doch ist bereits die »Kritik der praktischen Vernunft« in ihrem obersten Prinzip eine Übersetzung eines paulinischen Gedankens.

Paulus geht es um das ewige Heil des Menschen bzw. um seine Erlösung. Um dieses Heilsgutes, das in der Vereinigung mit Gott besteht (1 Kor 15,28), teilhaftig zu werden, muss der Mensch gerechtfertigt werden. Der Mensch, der nach Paulus seit Adam sein Heil verwirkt hat und in der Sünde befangen ist, kann die Unsterblichkeit (1 Kor 15,53) nur erlangen, wenn er diesen alten Menschen ablegt und den neuen Menschen, Christus anzieht (Röm 13,14). Dadurch wird der Mensch wesentlich befreit: »Zur Freiheit hat uns Christus befreit« (Gal 5,1). Diese Befreiung geschieht dadurch, dass der Mensch im Glauben mit Christus vereint wird. Nicht mehr das besondere, sündige Ich lebt, sondern das allgemeine, gerechte Ich, »doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20). So wird der Mensch aus der Gnade Christi gerecht (Röm 3,24) »ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben« (Röm 3,28). Das Gesetz wird verstanden als eine heteronome Größe, deren Zweck es überhaupt nicht sein kann, den Menschen gerecht zu machen, sondern das Unrecht und die Unfreiheit aufzudecken (Röm 7). Zudem wird das Gesetz der Äußerlichkeit des Fleisches zugeschlagen, die radikal von der Innerlichkeit des Geistes unterschieden werden muss (Röm 8). Dieser Geist ist der Geist Gottes, der in uns wohnt (Röm 8,9). Gerecht werden kann der Sünder nur durch seine innerste Vereinigung mit dem Gesetzgeber selbst. Gesetzgeber aber ist Gott,

349 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,298.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der sich im Geist Christi den Menschen maßgeblich mitteilt (Röm 5 u. 8).

Auch bei Kant geht es um das ewige Leben, das als »höchstes Gut« erscheint – zu verstehen als Vereinigung von Glückseligkeit und Sittlichkeit. Den Weg dahin bereitet allein das Sittengesetz, wie es verbunden ist mit Freiheit. Auch bei Kant kommt es darauf an, dass das Prinzip in mir ist und dass ich aus diesem Prinzip mir selbst das Gesetz geben kann. Sache der praktischen Vernunft ist es nun zu zeigen, »dass Freiheit wirklich ist« (4). Diese Idee »offenbart sich durch das moralische Gesetz« (4). Damit wird die Wirklichkeit der Freiheit durch eine *Offenbarung* eigener Art eingesehen. Es ist hervorzuheben, dass Kant hier von Offenbarung spricht. Die beiden anderen Ideen, Gott und Unsterblichkeit, sind zwar keine Bedingungen des moralischen Gesetzes, aber sie erhalten in der Folge »vermittelst des Begriffs der Freiheit objektive Realität und Befugnis, ja subjektive Notwendigkeit (Bedürfnis der reinen Vernunft)« (4). Die in der theoretischen Vernunft nur aufgewiesene Möglichkeit von Freiheit wird nun zur besicherten Wirklichkeit (4f.). Der Begriff der Freiheit wird zusammen mit den Konsequenzen, die aus ihm folgen, zum »Stein des Anstoßes für alle Empiristen« (7). Kant überwindet hier endgültig die empiristische Skepsis, indem er zeigt, dass die praktische Vernunft unmittelbar mit einer Vernunfterkenntnis a priori einsetzen kann. Deshalb beginnt die »Kritik der praktischen Vernunft« anders als die »Kritik der reinen Vernunft« nicht mit der Erfahrung, nicht mit der inneren Sinnlichkeit, um von hier aus zu Verstand und Vernunft fortzuschreiten. Vielmehr wird Kant in der »Analytik der praktischen Vernunft« unmittelbar mit »Grundsätzen« anfangen, um unmittelbar zu »Begriffen« überzugehen und erst von diesen dann – wo möglich – zu den »Sinnen« fortzuschreiten (16).

1.3.1 Analytik der freien Liebe zur Pflicht

Dieser Dreischritt vollzieht sich in den drei Hauptstücken der »Analytik«. Der erste Schritt ist die Vorstellung der Grundsätze, der zweite die Erarbeitung eines Begriffs vom Gegenstand der praktischen Vernunft, der dritte schließlich die Nennung der moralischen Triebfedern der Vernunft. Die darauffolgende Dialektik widmet sich wieder dem unvermeidlichen Schein, der sich abermals durch einen

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ausgriff der Vernunft auf das Unbedingte ergibt (107). Wieder werden Erscheinung für mich und Sein an sich selbst verwechselt. Der Gegenstand aber, um den es geht, ist das höchste Gut. Dieses markiert eine höhere Ordnung der Dinge, in der wir im Grunde jetzt schon sind, die aber erst für uns erschlossen werden muss. Sie zu erreichen erfordert *Weisheit*. Kant bestimmt daraufhin die praktische Metaphysik zuhöchst als Philosophie, als *Liebe zur Weisheit*. Und auch hier findet sich ein christologischer Unterton, wenn Kant »einen Meister in Kenntnis der Weisheit« fordert, der als Beispiel der Vollendung dienen kann (108f.). Es ist unschwer zu sehen, dass mit diesem Meister Jesus Christus gemeint ist. Er ist bei Paulus das Exempel, dem sich die Glaubenden angleichen sollen.

In dieser Hinsicht ist Christus gewissermaßen das allgemeine Individuum, mit dem die besonderen Individuen vereinigt werden. Was bei Paulus die Vereinigung des Individuums mit Christus im reinen Glauben war, zeigt sich bei Kant als die Vereinigung des Subjekts und seiner Maximen mit der allgemeinen Gesetzgebung im kategorischen Imperativ. Christus anzuziehen, weise zu werden heißt nun: sittlich zu sein oder handeln aus Pflicht. Und wie der Glaube von jeder äußeren Gesetzeserfüllung zu unterscheiden war, so ist die sittliche Gesinnung von jedem äußeren Erfüllen der Gesetze zu trennen und von jedem bloß pflichtgemäßen Handeln zu unterscheiden. Was bei Paulus das Handeln aus dem Geist Christi war, wird bei Kant zum Handeln aus den a priori geltenden Prinzipien der praktischen Vernunft. So können Freiheit und Vernunft in ihrer absoluten Bedeutung als die Erscheinung des *Unbedingten in uns* aufgefasst werden. Das Unbedingte aber ist in letzter Konsequenz das Vollkommene, die moralische Vollkommenheit, die nur von Gott bzw. vom göttlichen Menschen erreicht werden kann.

Doch zurück zur Analytik: Die zweite Kritik setzt also unmittelbar mit den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft ein. Unter Grundsätzen versteht Kant Sätze, die eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten und dabei mehrere praktische Regeln unter sich befassen (19). Entweder gelten diese Grundsätze subjektiv, wenn sie nur den Willen eines Subjekts bestimmen wollen und heißen Maximen, oder sie sind objektive praktische Gesetze, wenn sie für jedes vernünftige Wesen schlechthin als gültig angesehen werden. Bereits in dieser ersten Erklärung zeigt sich, dass Kants Metaphysik

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durchaus nicht anthropologisch misszuverstehen ist.[350] Die praktische Vernunft ist nicht bloß ein menschliches Vermögen, sondern sie gilt allgemein und absolut – auch Gott ist ihr unterworfen. Wenn Gott aber zugleich als Gesetzgeber vorgestellt wird, rückt die praktische Vernunft als solche in ihrer gesetzgebenden Aufgabe in die Nähe Gottes. Die besagten Grundsätze der praktischen Vernunft treten nun bei Wesen, deren Willen *nicht* allein durch Vernunft bestimmt ist – wie dies bei Gott der Fall ist –, als Imperativ auf, das heißt, sie fordern ein Sollen mit objektiver Nötigung der Handlung (20). Die Imperative selbst werden noch einmal als hypothetische und kategorische differenziert. Hypothetische Urteile hängen in ihrer Geltung vom Objekt der Vorschrift ab und berühren damit die empirische Sphäre der sinnlichen und kontingenten Wirklichkeit. Kategorische Imperative dagegen gelten unbedingt; »sie bestimmen nur den Willen, er mag zur Wirkung hinreichend sein oder nicht« (20).

Entsprechend besagt der erste Lehrsatz, dass alle praktischen Prinzipien, die auf konkrete objektiv materiale, weil in die Erfahrungsdimension a posteriori reichende Inhalte ausgerichtet sind, keine praktischen Gesetze abgeben können. Nicht nur bleiben diese empirischen Prinzipien kontingent, sondern sie sind auch mit Lust und Unlust als Bestimmungsgrund des subjektiven Willens verbunden. Diese Empfindungen sind und bleiben stets subjektiv. Deshalb werden auch im zweiten Lehrsatz alle materialen Prinzipien ausgeschlossen, weil sie ihrerseits auf dem Prinzip der Selbstliebe und eigener Glückseligkeit basieren. Menschen haben sehr unterschiedliche Vorstellungen davon, was sie glücklich macht. Eben darum kann ein Bestimmungsgrund des Willens letztlich nur formalen Charakter haben, wie der dritte Lehrsatz deutlich macht. Damit hat Kant seine erste Aufgabe klar definiert: Sein Ziel ist es, unter der Voraussetzung, dass nur »die bloße gesetzgebende Form der Maximen allein der zureichende Bestimmungsgrund eines Willens sei, die Beschaffenheit desjenigen Willens zu finden, der dadurch allein bestimmbar sei« (28). Das ist der Punkt, an dem Kant die absolute Freiheit im transzendentalen Sinn als diese Beschaffenheit des Willens einführt.

350 Zum hier verwendeten Begriff »anthropologisch« sei bemerkt, dass er von mir in besonderer Weise für die nachmetaphysische Moderne verwendet wird, die ich als »Bio-Anthropo-Logie« bezeichnet habe, da hier das Leben des weltlichen Menschen an die Stelle des Seins Gottes der »Onto-Theo-Logie« oder Metaphysik tritt.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Dieser freie Wille selbst ist von nichts anderem bestimmt als von sich selbst und von der bloßen Form seiner eigenen Maxime. Nur so kann die Autonomie der gesetzgebenden Vernunft gewahrt bleiben.

Die zweite Aufgabe besteht darin, das zu dieser Maxime passende Gesetz zu finden. In der Anmerkung zur Aufgabe II weist Kant darauf hin, dass Freiheit und unbedingt praktisches Gesetz sich in einer Wechselwirkung befinden (29). Das Sittengesetz nötigt uns die Freiheit auf. Und die Freiheit ermöglicht das Sittengesetz (30). Hier ist einmal mehr daran zu erinnern, dass die dritte Relationskategorie, der das disjunktive Urteil entspricht, die epochale Grundrelation der Neuzeit beschreibt. Freiheit und Sittengesetz bedingen und bestimmen sich gegenseitig. Eines ist ohne das andere nicht denkbar. Wie die Freiheit so hat nun auch das allgemeine Gesetz seinen Ort im innersten Selbst jedes Bewusstseins und damit jedes Menschen. Der unbedingte Gesetzgeber ist die innerste Mitte des Ich wie auch die Freiheit in dieser absoluten Bedeutung zugleich eins ist mit praktischer Vernunft und Selbstbewusstsein. Diese revolutionären Verhältnisse sind in ihrer ganzen Fremdheit für Menschen des 21. Jahrhundert wahrzunehmen. Eine philosophische Anthropologie unserer Tage ist Lichtjahre von kantischen Intuitionen entfernt – oft gerade auch in expliziten Bezugnahmen. Für das nachmetaphysische Denken ist gerade diese Verinnerlichung des Absoluten eine Vereinnahmung des je Anderen durch Ansprüche des Einen und Allgemeinen.

Die radikale Gesinnungsethik Kants lebt von ihrem christlichen Hintergrund, der freilich in metaphysische Kategorien übersetzt wird. Dafür ist auf jenen paulinischen Satz zu verweisen: nicht mehr ich – als bloß besonderer Mensch – lebe, sondern Christus – als Inbegriff des allgemeinen Menschseins – lebt in mir (Gal 2,20). Kants Gedanke wird von einer vorgängigen Unterscheidung des Menschen von sich selbst getragen. Der Mensch muss sich von seiner bloßen Besonderheit unterscheiden und – auch – zu seiner reinen Allgemeinheit finden. Gerade diese Spannungseinheit von Besonderheit und Allgemeinheit ist das Göttliche in uns. Dies lässt noch einmal an die epochale Bestimmung des neuzeitlichen Gottesbegriffs denken: *Gott in uns*. Der »Gott in uns« ist aber der das Besondere des individuellen Menschen und das Allgemeine der Menschheit vermittelnde Geist, der religiös als Geist Christi identifiziert werden kann und der

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

philosophisch unter den beiden Namen »Vernunft« und »Freiheit« begriffen wird.

In der besagten Anmerkung zur Aufgabe II findet sich auch das berühmte Beispiel (30). Eine Todesdrohung wird einen Menschen höchstwahrscheinlich davon abhalten, sinnlichen Lüsten nachzugehen, aber ob sie gleichermaßen von einer sittlichen Handlung – etwa einen ehrlichen Menschen nicht zu verleumden – abhalten kann, darf nicht in gleicher Weise als gesichert gelten. Jede:r nimmt in sich die Stimme der Sittlichkeit wahr, die fordert, den Menschen nicht zu verraten, auch wenn es das eigene Leben kostet. Mit Sittlichkeit verbunden ist notwendig Freiheit. Entscheidend ist hier nicht das faktische Tun, sondern lediglich die sittliche Gesinnung und die damit verbundene Freiheit, besagten ehrlichen Mann nicht zu denunzieren. Diese Möglichkeit des freien und sittlichen Handelns wird im Spruch des Gewissens wahrnehmbar. *Ratio essendi* geht die Freiheit voran, denn sie ist die Bedingung der Möglichkeit sittlichen Handelns. *Ratio cognoscendi* kommt der Sittlichkeit ein Vorrang zu, denn ihre Forderung verweist uns auf die Pflicht sittlichen Handelns.

Kant nennt unmittelbar nach diesem Beispiel das »Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft«: »Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne« (30). Er betrachtet diesen kategorischen Imperativ als einen synthetischen Satz a priori, der allein durch seine Form die Individualität des Menschen und seiner Maxime mit der Allgemeinheit der Vernunft und deren Norm vermittelt. Dieses Grundgesetz gilt nicht nur für alle endlichen freien und vernünftigen Wesen, sondern auch für das »unendliche Wesen« (32). Es nötigt die endlichen Wesen als Imperativ, weil die »pathologisch affizierte« Willkür des Menschen dazu neigt, subjektiven Beweggründen nachzugeben und die Abweichung von der Pflicht immer wieder zu billigen.

Kant spielt an dieser Stelle bereits an den religiösen Gedanken des Sündenfalls an, der endliche Wesen dazu geneigt macht, böse zu handeln. Deshalb wird in aller Schärfe von dieser leidenschaftlich-sinnlichen – pathologischen – Freiheit der Menschen die Freiheit Gottes unterschieden. Die »oberste« oder »allergenugsamste Intelligenz« kennt diese gelegentliche Abweichung der eigenen Maxime vom allgemeinen Gesetz nicht, weshalb sein Wille als »heilig« zu gelten hat. Diese göttliche »Heiligkeit des Willens« ist für uns

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine praktische Idee, die uns als Urbild dazu dient, selbst Gott in einem unendlichen Prozess immer ähnlicher zu werden (33). Noch einmal ist auf den christologischen Grundton hinzuweisen, der in der Religionsschrift dann offen angesprochen wird: Der Mensch ist dazu bestimmt, dem göttlichen Ideal in letzter Konsequenz gleich zu werden. Der von der Sünde bestimmte Mensch soll mehr und mehr absterben. Christus soll in mir leben. Wird aber dieses allgemeine Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit als die Wirklichkeit des göttlichen Gesetzgebers in mir mit meinem innersten Selbstbewusstsein identifiziert, dann resultiert der vierte Lehrsatz Kants unmittelbar. Er besteht darin, dass die »Autonomie des Willens« das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten ist (33). Ich selbst bin in meinem sittlichen Urteil frei von allen heteronomen Bestimmungen und sinnlichen Einflüssen und frei zu »eigener Gesetzgebung« (ebd.). Der Gesetzgeber bin ich.

In der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft nimmt Kant die alte Lehre von der Doppelnatur des Menschen wieder auf. Dabei steht nicht nur die platonische Unterscheidung von sinnlicher und intelligibler Welt im Hintergrund, sondern auch die paulinische Unterscheidung von Fleisch und Geist sowie die lutherische Differenzierung von innerem Menschen, der frei ist, und äußerem Menschen, der unfrei ist. Der Begriff Natur besagt nach Kant Existenz unter Gesetzen (43). Der Mensch gehört nun einerseits der sinnlichen Natur an, in der er der Heteronomie der Naturgesetze unterworfen ist. Als übersinnliche oder intelligible Natur ist der Mensch aber autonom und somit frei, weil er nur seinen eigenen Gesetzen unterstellt ist. Die reine Verstandeswelt beschreibt Kant als urbildliche Natur (*natura archetypa*), während die Sinnenwelt dieser lediglich nachgebildet (*natura ectypa*) und deshalb auch untergeordnet ist (43). Für die praktische Vernunft wird es nun aber erheblich zu wissen, ob die rein intelligible Kausalität der Freiheit auch einen Einfluss hat auf die sinnliche Kausalität der Natur, da wir als intelligente Sinnenwesen eben in beiden Welten leben und unsere Vollkommenheit, das höchste Gut, nur in einer Verbindung von Freiheit und Natur finden können. Die Frage ist also: Hat unser sittliches Handeln Auswirkungen auf unsere sinnliche Wirklichkeit? Kant wird sich dieser Frage noch einmal ausführlich in der »Kritik der Urteilskraft« widmen.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Theoretisch ist bezogen auf diese Kausalität aber nichts zu erkennen, weshalb die Erweiterung der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch eigens geklärt werden muss (50). Kant erinnert in diesem Kontext noch einmal an seine basale Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung. Alle Fragen der Erfahrung betreffen nicht die Dinge an sich selbst, sondern nur deren Erscheinung, ist doch Kausalität selbst eine Kategorie des bloßen Verstandes und nicht der Dinge an sich selbst (53). Doch auch Dinge, die nicht Gegenstände möglicher Erfahrung sind, können mit der Kategorie der Kausalität beschrieben werden (54). Solche Gegenstände werden als »Noumenen« gefasst, die von den »Phänomenen« unterschieden werden müssen. Der freie Wille selbst ist so ein Noumenon. Bezüglich dessen, was nun dieser Wille bewirkt, müssen wiederum zwei Ebenen unterschieden werden: zum einen seine Wirksamkeit auf noumenaler (intelligibler), sodann auf phänomenaler (sensibler) Ebene.

Das zweite Hauptstück der Analytik der praktischen Vernunft handelt nun von solchen intelligiblen Gegenständen als mögliche Wirkungen der Freiheit. Für die praktische Vernunft sind zunächst allein die intelligiblen Wirkungen relevant. Die Unterscheidung der Effekte des Freien geschieht »in Ansehung der Begriffe des Guten und des Bösen« (66f.). Das Regelwerk der verschiedenen Arten und Aspekte von moralischer Normierung entfaltet Kant in einer Tafel der Kategorien der Freiheit (66).[351]

Mit der auf Paulus zurückgehenden Unterscheidung zwischen Geist und Buchstaben des Gesetzes macht Kant im dritten Hauptstück der Analytik deutlich, dass es auf die richtige Triebfeder der reinen praktischen Vernunft ankommt. Entscheidend ist die Moralität und nicht die Legalität. Die Buchstaben des Gesetzes allein töten (2 Kor 3,6), nur der Geist macht lebendig und rechtfertigt den Menschen (72). Während es bei Paulus und Luther darauf ankommt, allein aus Glauben zu handeln, will sagen, Christus in sich zu haben, ist bei Kant allein maßgeblich, dass das moralische Gesetz unmittel-

351 V,66: »Qualität: subjektiv, nach Maximen (Willensmeinungen des Individuums); objektiv, nach Prinzipien (Vorschriften); a priori objektive sowohl als subjektive Prinzipien der Freiheit (Gesetze) / Quantität: praktische Regeln des Begehens; des Unterlassens und der Ausnahmen / Relation: auf die Persönlichkeit; auf den Zustand der Person; wechselseitig einer Person auf den Zustand der anderen / Modalität: Das Erlaubte und das Unerlaubte. Die Pflicht und das Pflichtwidrige; vollkommene und unvollkommene Pflicht.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bar den Willen bestimme (71). Doch ist der kantische Gedanke eine philo-sophische Übersetzung der christlichen Weisheit, denn das moralische Gesetz in sich zu haben, heißt auch bei Kant – wie wir noch sehen werden – nichts anderes als Christus in sich haben. Nur der Geist Christi in mir, die autonome Gesetzgebung des Gottes in uns, rechtfertigt, nicht das äußere Erfüllen des Gesetzes.

In diesem Kontext und nur hier spricht Kant von der bestimmenden Kraft eines *Gefühls*, eines Gefühls, das mit der sittlichen Gesinnung einhergeht. So sehr sich Kant gegen jede Bestimmung des Willens durch ein Gefühl stemmt, so sehr betont er, dass nur ein *einziges Gefühl* rechtfertigend sein kann. Es ist das Gefühl der »*Achtung*« des Gesetzes. Wie der Glaube bei Paulus, Augustinus und Luther jeden Hochmut (*superbia*) zunichte macht und Demut fordert, so schlägt bei Kant das Gefühl der Achtung jede Überheblichkeit, Selbstliebe und Eigendünkel des endlichen Menschen nieder (73) und gebietet Demut (ebd.). Auch bezogen auf dieses Gefühl der Achtung hat Kant stets die gemeinschaftliche Dimension im Blick. Achtung ist eine zwischenmenschliche Angelegenheit. Sie ist verbunden mit Personen, die sittlich sind. Deshalb schulden wir sittlichen Personen und ihnen allein Achtung (76f.).

Kants Verständnis des christlichen Liebesgebots – Gott über alles und seinen Nächsten wie sich selbst zu lieben – steht zur Achtung als alleiniger Triebfeder in keinem Widerspruch, geht es doch auch hier um die Relation der Menschen zueinander und zum göttlichen Inbegriff aller Heiligkeit. Eine pathologisch-sinnliche Liebe zu Gott, dem heiligen intelligiblen und auch gesetzgebenden Wesen, ist prinzipiell ausgeschlossen und für Menschen sittlich nicht geboten. Schließlich kann eine Liebe aus Neigung nach Kant überhaupt nicht geboten werden. Deshalb ist das Doppelgebot der Liebe so zu verstehen: »Gott lieben heißt in dieser Bedeutung seine Gebote *gerne* tun; den Nächsten lieben heißt: alle Pflicht gegen ihn *gerne* ausüben« (83). Gleichwohl kommt es hier in letzter Konsequenz allein auf den Gebotscharakter an. Wir sollen danach streben, *gerne* sittlich zu handeln, gleich ob wir dieses Gebot der Heiligkeit erreichen oder nicht. Doch auch wenn wir *nicht gerne* sittlich handeln, bleibt das Gebot bestehen. Das Liebesgebot stellt uns eine Vollkommenheit als Ideal vor Augen, das wir anstreben sollen:

> »Jenes Gesetz aller Gesetze [das Liebesgebot] stellt also wie alle moralische Vorschrift des Evangelii, die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Vollkommenheit dar, so wie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch das Urbild ist, welchem wir uns zu nähern und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus gleich zu werden streben sollen« (83).

Ein möglicher Einwand aus heutiger theologischer Perspektive, dass doch Kants Interpretation nicht den ursprünglichen Sinn des christlichen Doppelgebots treffe, vermag hier nicht zu greifen. Denn genau betrachtet handelt es sich bei jedem sogenannten »ursprünglichen Sinn« um eine Rekonstruktion aus der je eigenen geschichtlichen Gegenwart. Die unterschiedlichen Interpretationen dieses jesuanischen Wortes beginnend bei Paulus über Augustinus, Thomas von Aquin, Martin Luther bis hin zu Schleiermacher, Karl Barth, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner usw. haben nicht prinzipiell mehr Recht als die Deutung Immanuel Kants. Dessen Beitrag ist eine spezielle, extrem wirkmächtige und durchweg legitime Deutung des christlichen Grundsatzes der Liebe. Zugleich ist Kants Deutung der Liebe *als* Pflicht deutlich von jeder nachmetaphysischen Interpretation des Gebots zu unterscheiden. Wenn Kant die »Pflicht« in einem durchaus hymnischen Ton preist und dabei nach der »Wurzel ihrer edlen Abkunft« fragt (86),[352] dann verweist er auf die übersinnliche und deshalb auch metaphysische Dimension des Menschseins. Er unterscheidet hierbei die metaphysische Persönlichkeit von der physischen Person. Die Persönlichkeit aber ist identisch mit der Freiheit selbst (87). Die freie Persönlichkeit oder persönliche Freiheit, die der Ursprung der Pflicht ist, kann zwar als besondere und mithin endliche Identität von der Pflicht abweichen, aber als allgemeine Persönlichkeit und Freiheit ist sie die *Menschheit in mir*, welche nichts anderes ist als die *Gottheit in mir*. Sie ist als moralische

352 V,86: »*Pflicht*! Du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, wasEinschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern blos ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich ingeheim ihm entgegen wirken: welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachlaßliche Bedingung desjenigen Werths ist, den sich Menschen allein selbst geben können?«.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gesetzgeberin selbst »heilig« im Sinne von »unverletzlich«. Die Freiheit der menschlichen Persönlichkeit ist deshalb heilig.

> »Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die *Menschheit* in seiner Person muß ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch *blos als Mittel* gebraucht werden, nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist *Zweck an sich selbst.* Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit« (87).

Wenn Kant die Persönlichkeit und die Menschheit in mir zum Selbstzweck erklärt, dann geht ein altes Gottesprädikat auf den Menschen, genauer auf die Menschheit über. Die Menschheit ist letzter Selbstzweck, und sie ist als Trägerin der autonomen Freiheit schlechthin heilig und mithin göttlich. Auch hier ist die christologische Dimension entscheidend. Christus ist die Verkörperung der Menschheit in ihrer ganzen Vollkommenheit. Dies wird in der Religionsschrift eindeutig geklärt. Gerade weil die Freiheit keine (physische) Erscheinung, sondern ein (metaphysisches) Ding selbst ist, kann sie nicht als ein Phänomen in Raum und Zeit aufgefasst werden, vielmehr ist ihr Grund über Raum und Zeit erhaben (95).

1.3.2 Dialektik des höchsten Guts

Mit der Dialektik der praktischen Vernunft erreicht das kantische System seine eigentliche Sache im Sinne des Gegenstandes: *das höchste Gut* (109). Diese Idee zu bestimmen ist Aufgabe der Philosophie im Sinne der wissenschaftlichen Weisheitslehre. Damit kommt die kantische Philosophie zu sich selbst. Sie wird *weisheitliches Wissen von der Bestimmung des Menschen*. Entscheidend freilich bleibt es, die Ordnung der Begriffe nicht aus den Augen zu verlieren, und das heißt, den Primat der Gesinnung als Kants Fassung des allein seligmachenden Glaubens zu sichern (110). Kant führt das höchste Gut über den Gedanken der Vollkommenheit ein. Es widerspricht dem »vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens«, sich einen Menschen einerseits glücksbedürftig sowie glückswürdig und andererseits unglücklich vorzustellen (111). Eine derart eingerichtete Ordnung der Dinge wäre schlechthin unvernünftig. Sittlichkeit und Glückseligkeit werden in einem synthetischen Urteil als Grund und

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Folge dargestellt. Aus Ersterer folgt Letztere. Damit aber ist das höchste Gut a priori durch Freiheit des Willens hervorzubringen (113). Die Antinomie der praktischen Vernunft besteht nun darin, dass beide möglichen Anordnungen von Grund und Folge unmöglich sind. Dass Glückseligkeit die Bewegursache zu moralischen Maximen ist, wurde schlechthin ausgeschlossen. Doch in gewisser Weise auch unmöglich ist die Folge, dass eine Maxime der Tugend Glückseligkeit bewirkt. Weil die Welt in ihrer sinnlichen Dimension in keiner Weise sittlichen Gesetzen gehorcht und ein notwendiger Übergang vom übersinnlichen Reich der (sittlichen) Freiheit zur Welt der (sinnlichen) Natur seinerseits nicht eingesehen werden kann, bleibt die Folge von Sittlichkeit und Glückseligkeit in der Schwebe (113f.).

Die Auflösung der Antinomie geschieht einmal mehr über die Unterscheidung der beiden Naturen des Menschen. Da ich als freies Noumenon »am moralischen Gesetze einen rein intellektuellen Bestimmungsgrund meiner Kausalität (in der Sinnenwelt), habe« (115), ist es nicht unmöglich, einen Zusammenhang von Sittlichkeit als Ursache und Glückseligkeit als Wirkung zu denken. Dieser Zusammenhang ist nach Kant sowohl notwendig als auch vermittelt. Die beiden Sphären der Freiheit und der Natur werden »vermittelst eines intelligiblen Urhebers der Natur« überbrückt. Dieser Urheber ist einerseits als Noumenon nicht nur Ding an sich, sondern auch ein sittliches und freies Wesen. Andererseits aber ist er der Grund der Naturwelt. Seine Kausalität ist sittlich bestimmt und reicht in die Sphäre der Natur. Gott steht im Grund des Reiches der Freiheit und des Reiches der Natur. In unserer Gewalt bleibt freilich allein die Moralität der Handlung, nicht aber, was die Vernunft uns vermittelst der möglichen Folge von Sittlichkeit und Glückseligkeit in Aussicht stellt (119). Hier kommt ein Moment der Unverfügbarkeit in den Blick, das Paulus und Luther »Gnade« nennen würden. Auf die gnadenhafte Ergänzung zu unserer Sittlichkeit dürfen wir freilich – nur – hoffen.

Bevor Kant nun die beiden anderen offen gebliebenen Ideen – Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes – explizit behandelt, klärt er noch einmal das Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft (119–121). Wenn er die Beschränkung des theoretischen, spekulativen Wissens und den Primat der praktischen Vernunft einschärft, dann verweist er zurück auf die im Beginn der

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Kritik der reinen Vernunft« gemachten Einschränkung des Wissens auf den Glauben. Allein der praktische Vernunftglaube führt zur Glückseligkeit, nicht aber irgendeine Form von theoretischer Erkenntnis. Allein der Glaube macht selig, nicht das auf der Empirie basierte Wissen. Auf das Tun der Wahrheit kommt es an. Doch ist daran zu erinnern, dass die Begriffe Theorie und Praxis bei Kant stets in einem sehr speziellen systematischen Kontext verwendet werden. Daraus lässt sich gerade keine theoriefeindliche antimetaphysische Tendenz ableiten, vielmehr finden wir bei Kant eine ganz auf die praktische Metaphysik abhebende Deutung paulinischer Grundgedanken.

Die Unsterblichkeit der Seele postuliert Kant nicht mit Blick auf den unendlichen Genuss der Seligkeit in einer wie auch immer gearteten endzeitlichen Vollendung, wie es in einer herkömmlichen Verwendung des Begriffs erwartbar wäre. Es kommt ihm darauf an, »die *völlige Angemessenheit* der Gesinnungen zum moralischen Gesetz« als Bedingung der Möglichkeit der Glückseligkeit immer mehr zu erreichen. Kant nennt diese moralische Vollendung »*Heiligkeit*«. Sie ist aber von keinem Menschen zu irgendeinem Zeitpunkt seines sinnlichen Daseins erreichbar. Deshalb fordert er einen »ins *Unendliche* gehenden *Progressus*« als fortschreitende Heiligung des endlichen Wesens. Dazu ist aber eine unendliche Fortdauer des Lebens notwendig, die Kant als Unsterblichkeit der Seele bezeichnet. Kant gibt keine genaue Vorstellung von der Art dieser Unsterblichkeit über dieses Leben hinaus. Ihm kommt es in diesem Kontext allein darauf an, die unendliche Heiligung des Menschen begrifflich sicherzustellen. Diese Unendlichkeit wird allein von Gottes Ewigkeit her umfasst und von Gottes zeitlosem Wissen überblickt, was für die Rolle Gottes als richtendem Vermittler zwischen Freiheit und Glück unerlässlich ist. Schon hier ist darauf hinzuweisen, dass Kant in seiner Religionsschrift diesen Gedanken der Unsterblichkeit als unendlicher Annäherung an die Vollkommenheit fallen lässt. Vielmehr wird er dort einen eigentümlichen Ort der Gnade und der göttlichen Nachsicht einräumen, der in der praktischen Vernunft noch nicht vorhanden ist. Hier richtet Gott noch gnadenlos »ohne Nachsicht oder Erlassung« (124).

Mit dem Postulat des Gottesgedankens wird Kants Rede vom »höchsten Gut« differenziert. Damit nähert er sich der traditionellen Sprechweise an, die Gott selbst als »höchstes Gut« bezeichnet. Wenn

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kant die Harmonie von Sittlichkeit und Glückseligkeit »höchstes abgeleitetes Gut« nennt, Gott aber als »höchstes ursprüngliches Gut« einführt, dann wird dadurch die innere Verwiesenheit beider deutlich (125). Sie sind zwei Seiten einer Medaille, die in einem ganz bestimmten Verhältnis stehen. Gott als die von aller Natur unterschiedene Ursache der Natur wird (125) in seinem Dasein postuliert, um die Fügung von reiner Moralität oder Pflicht und der dieser sittlichen Güte angemessenen Glückseligkeit sicherzustellen. »*Glückseligkeit* ist ein Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz *alles nach Wunsch und Willen* geht« (124). Ohne das Dasein Gottes wäre gerade auch der sittliche Mensch in einer entfremdeten und unglücklichen Existenz befangen. Die Welteinrichtung wäre unvernünftig. Gott ist aber ein »Wesen, das durch *Verstand und Willen* die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist« (125) und die intelligible und moralische Harmonie von allem in letzter Konsequenz sicherstellt. Die Annahme Gottes wird so zu einer ihrerseits moralischen Notwendigkeit, die allerdings subjektiv bleibt und nicht zur objektiven Pflicht werden kann.

Dabei wird Kant nicht müde, darauf hinzuweisen, dass die objektiven Pflichten von der Existenz Gottes nicht berührt werden. Auch wenn es Gott nicht gäbe, wäre der Mensch zur Moralität verpflichtet. Als »Grund aller Verbindlichkeit überhaupt« ist Gott *zunächst* nicht notwendig. Dennoch führt Kant in diesem Kontext bereits das subjektive Bedürfnis des *Glaubens* ein, eines Glaubens, welcher der reinen Vernunft entspringt und deshalb *Vernunftglaube* heißt (126). Die rein moralische Sittenlehre kann für sich keine Glückseligkeit »verheißen« (128). Diese Verheißung wird nun durch die »christliche Sittenlehre« ergänzt. Der christliche Glaube verheißt mit dem Gedanken von der Ankunft des »*Reiches Gottes*«, die von Gott gewährte Harmonie von Sittlichkeit und Glückseligkeit. Im Gottesreich, das in diesem Leben bereits anbricht, ist dem Menschen die Heiligkeit der Sitten geboten. In dessen Vollendung wird die Seligkeit als erreicht oder jedenfalls »in einer Ewigkeit erreichbar vorgestellt« (129). Diese Vorstellung wird von der Vernunft gefordert. Deshalb führt die reine praktische Vernunft notwendigerweise zur Religion. Gott wird als ursprüngliches höchstes Gut eingeführt, indem Sittlichkeit und Glückseligkeit von jeher vereint sind, weil er nicht nur die vollendete Sittlichkeit als Heiligkeit verwirklicht. Genau aus diesem Grund kann er als vollendeter Ursprung auch

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als Quelle der Sittlichkeit gedacht werden. Deshalb können die sittlichen Gebote der praktischen Vernunft *auch* als von Gott geboten angenommen werden. Religion ist nach Kant die

> »*Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanctionen, d.i. willkürliche für sich selbst zufällige Verordnungen eines fremden Willens*, sondern als wesentlicher *Gesetze* eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch vollkommen (heiligen und gütigen), zugleich auch allgewaltigen Willen das höchste Gut [...] dazu zu gelangen hoffen können« (129).

Der Überstieg zur Religion ist notwendig, weil uns die Moral nur aufzeigt, wie wir der Glückseligkeit würdig werden. Wie wir glücklich werden können, zeigt uns allein die Religion, weil sie uns die Perspektive der Hoffnung auf vollendetes Glück in Aussicht stellt. Damit bestätigt sich die Annahme, dass die drei Fragen nach Wissen, Tun und Hoffen die innere Dynamik des kantischen Werks abbilden. Der letzte Zweck der Transzendentalphilosophie, wie sie in der Metaphysik der praktischen Vernunft ihre Mitte hat, ist es, die Bestimmung des Menschen aufzuzeigen. Diese führt zum letzten Zweck der Schöpfung, die im höchsten Gut besteht. Darunter ist aber die Einheit von ursprünglichem und abgeleitetem höchsten Gut gemeint. Diese ist aber nichts anderes als Gott selbst. So kann Kant den letzten Zweck der Schöpfung auch als »Ehre Gottes« bezeichnen. Damit ist einerseits die Ehre (*gloria*) als vollendete Gegenwart Gottes gemeint und andererseits die Tätigkeit des Verehrens. Gott zu ehren bedeutet allerdings nichts anderes, als sein Gebot zu erfüllen und dadurch Glückseligkeit zu erlangen (131). Dadurch wird kein heteronomer letzter Zweck eingeführt. Vielmehr trägt der Mensch »und mit ihm jedes vernünftige Wesen« seine letzte Zielbestimmung in sich selbst. Aus der Forderung, dass der Mensch »*Zweck an sich selbst*« ist, folgt, dass »also die Menschheit in unserer Person uns selbst heilig sein müsse«, weil jeder Mensch Subjekt des Sittengesetzes ist, das allein als Norm der Heiligkeit gelten kann (131). Jeder besondere Mensch trägt das allgemeine Prinzip der Heiligkeit in sich. In der christlichen Religion wird dieses Prinzip als Jesus Christus vorgestellt. Durch Christus kommt Gott im Menschen zur Gegenwart.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dass die reine spekulative Vernunft nicht bis zur Erkenntnis der Freiheit, der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes vordringen kann, könnte nun als ein Mangel gedeutet werden. Doch hat uns die »Natur« – eine Chiffre Gottes – nach Kant durchaus nicht »stiefmütterlich« behandelt (146). Gerade in der Schwäche unserer Erkenntnisvermögen liegt eine Stärke. Diese an Paulus erinnernde Paradoxie von Schwäche und Stärke verweist darauf, dass vor allem die Schwäche der theoretischen Erkenntnis Gottes, seiner Ewigkeit und seiner »furchtbaren Majestät« (147) uns den notwendigen Freiraum lässt, unsere sittlichen Kräfte zu entfalten, die andererseits Schaden nehmen würden. Gott wollte aber, dass die Menschen – und mit ihnen alle vernünftigen Wesen – in der Spannung von selbstbewusster Freiheit und gottesbewusster Hoffnung die Kräfte ihrer Sittlichkeit zur vollen Entfaltung bringen. Mit einer Anspielung auf den hymnisch vorgetragenen Gedanken des Paulus,[353] der den langen Abschnitt über das Verhältnis der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit mit einem Verweis auf die unerforschliche Weisheit Gottes beendet (Röm 9–11), schließt Kant die Dialektik der reinen praktischen Vernunft:

> »Also möchte es auch hier wohl damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menschen sonst hinreichend lehrt, dass die unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zuteil werden ließ« (148).

1.4 Die Kritik der Urteilskraft

Kant beabsichtigt durch seine Kritik der Vernunft den sicheren Boden zu bereiten für eine künftige, neue Metaphysik (Kritik der Urteilskraft, V,168). Dafür bedarf es der sicheren Erforschung der Grundlagen für dieses Gebäude, wie sie aller Erfahrung vorausgehen. Die »Kritik der reinen Vernunft« konnte die drei Vernunftprinzipien – Seele, Welt, Gott – lediglich als *regulative* Ideen in ihrer Möglichkeit aufweisen. Allerdings konnte gezeigt werden, dass und

353 Röm 11,33: »O welch eine Tiefe des Reichtums, beides, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege«.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wie die Verstandesprinzipien a priori – die Kategorien – gesetzgebend und mithin *konstitutiv* werden für die theoretische Erkenntnis der Natur. Der »Kritik der praktischen Vernunft« gelang es wenigstens für *eine* Idee, deren *konstitutiven* Charakter herauszuarbeiten. Die Freiheit konnte in ihrer Wirklichkeit als Prinzip a priori dargelegt und damit die (praktische) Vernunft als Gesetzgeberin für das Wollen aufgewiesen werden, wenngleich der theoretischen Erkenntnis auch hier die Anschauung der Freiheit versagt war. Die Natur als die Sphäre des gesetzgebenden *Verstandes* und die Freiheit als Sphäre der gesetzgebenden *Vernunft* blieben durch eine »unübersehbare Kluft« getrennt. Damit blieben aber auch die natürliche Welt und die »Gebiete des Freiheitsbegriffs«, will sagen, das »Sinnliche« und das »Übersinnliche« geschieden (175). Im erst noch zu errichtenden Gebäude der Metaphysik müssen diese Räume aber verbunden sein (170), zumal sich beide auf den gemeinsamen Boden möglicher Erfahrung und mehr noch auf den *einen* Menschen als *Weltwesen* beziehen. Im Menschen kommen die sinnliche und die übersinnliche Welt zusammen. Bezogen auf die Theorie affiziert die Natur den Menschen durch die sinnliche Erfahrung, und in Sachen Praxis *soll* die Gesetzgebung der Vernunft aber auch auf die Natur einwirken können,

> »nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur muss folglich auch so gedacht werden können, dass die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme« (176).

Zwar gebietet die Pflicht unbedingt und unabhängig von der Verwirklichung der sittlichen Gesinnung, doch fordert die Vernunft, wie wir gesehen haben, eine Harmonie zwischen Freiheit und Natur. Der Grund der Einheit zwischen beiden Sphären muss also aufgezeigt werden. Dieser Grund kann nur übersinnlich sein, er muss ein Prinzip a priori darstellen und zugleich als »Ding an sich« gedacht werden können. Schon hier sei gesagt, dass dieser Einheitsgrund, der sicherstellt, dass die Kausalität der Freiheit auch in der Natur zu ihrem Ziel kommt, nichts anderes sein kann als der *eine* schöpferische Grund der sinnlichen *und* der übersinnlichen Welt.

Entsprechend beantwortet die »Kritik der Urteilskraft« die Frage nach der »Zweckmäßigkeit der Natur« (181) mit Vorblick auf den Gottesgedanken. Es geht um die Lehre von den letzten Zwecken

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Zielen der Freiheit. Die »Kritik der Urteilskraft« betrachtet die Zweckmäßigkeit zunächst *ästhetisch*. Sie klärt dabei die Frage nach dem Schönen und Erhabenen in der Natur und in der Kunst (169). Diese ästhetische Vermittlung von Passivität und Aktivität, Theorie und Praxis im Gefühl wird nicht zuletzt für Friedrich Schiller zum Anstoß für seine eigene poetische Vermittlung von Natur und Freiheit. An die ästhetische Urteilskraft schließt sich die *teleologische* an, die sich noch einmal der logischen Beurteilung nach Begriffen verschreibt (170). In deren logischer Suche nach Zweckmäßigkeit in der Natur und ihrer Gesetzmäßigkeit vollendet sich Kants »ganzes kritisches Geschäft« (170).

Die Urteilskraft ist das mittlere Vermögen zwischen Verstand und Vernunft. Kant nennt sie auch den »gesunden Verstand« (169) im Sinne eines Vermögens, in der Welt zurechtzukommen. Die Urteilskraft vermittelt zwischen den allgemeinen Gesetzen des Verstandes, die der Natur ihre Ordnung geben, und den unendlich mannigfaltigen empirischen Gesetzen, die für unsere Einsicht dennoch zufällig bleiben (183). Die Urteilskraft muss in ihrer Praxis a priori annehmen, dass »das für die menschliche Einsicht Zufällige in den besonderen (empirischen) Naturgesetzen dennoch eine für uns zwar nicht zu ergründende, aber doch denkbare gesetzliche Einheit« besitzt (183f.). Sie muss also die Natur »nach einem *Prinzip der Zweckmäßigkeit* für unser Erkenntnisvermögen denken« (184). Dieses Prinzip kann aber nur eine subjektive Maxime für die Urteilskraft bleiben, da eine objektive Erkenntnis in diesem Kontext nicht möglich ist. Kant wird auch hier an der prinzipiellen Stellung der Sittlichkeit und damit der praktischen Vernunft festhalten.

Für das Weitere entscheidend wird nicht die *bestimmende* Urteilskraft, die gegebene allgemeine Verstandesgesetze auf konkrete besondere Dinge anwendet, sondern die *reflektierende* Urteilskraft, deren Aufgabe es ist, ausgehend vom besonderen Befund in der Welt die allgemeinen Gesetze aufzufinden. Auf dem induktiven Weg der reflektierenden Urteilskraft bekommen die Gefühle der Lust und der Unlust einen wegweisenden Charakter, da die Erreichung eines besonderen Zwecks immer mit dem Gefühl der Lust verbunden ist und dieses Gefühl wiederum nicht willkürlich entsteht, sondern seinerseits nach einem Grund a priori für jedermann gültig bestimmt ist (187). Vor allem die Verbindung verschiedener besonderer Gesetzmäßigkeiten zu einer übergeordneten erfüllt das theoretische

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gemüt mit Lust. Der Mensch als Vernunftwesen erfreut sich an der gesetzmäßigen Ordnung der Dinge. Vernimmt er diese Ordnung bloß *subjektiv*, dann ist die *ästhetische* Urteilskraft gefordert. Hier ist zu erinnern, dass das griechische Wort *aísthēsis* sowohl die sinnliche Wahrnehmung als auch die Frage nach dem Schönen in der Sinnlichkeit betrifft. Geht es aber um die Bestimmung des Gegenstandes für die *objektive* Erkenntnis, so kommt die *logische* oder *teleologische* Urteilskraft ins Spiel.

1.4.1 Der Zweck von Schönheit und Lust

In der *ästhetischen* Vorstellung der Zweckmäßigkeit erweckt ein Gegenstand, der in seiner konkreten Verwirklichung der ihm von einem besonderen Naturgesetz vorgegebenen Form entspricht, das Gefühl der Lust (189). Wir nennen diesen Gegenstand, dessen Form wir als in diesem Sinn zweckmäßig und damit als angenehm empfinden, *schön* (190). Das Schöne ist nach Kant die ästhetische Vorstellung der Zweckmäßigkeit. Hier wirkt die gefügte Form des Gegenstandes direkt auf das reflektierende Empfinden des Subjekts. Diese Reflexion bildet die Mitte zwischen dem unmittelbaren sinnlichen Empfinden etwa des Angenehmen und dem bestimmten Begriff, der das Wohlgefallen am sittlich Guten begleitet (244). Das entsprechende Vermögen, das Schöne wahrzunehmen, ist der Geschmack (190). Ästhetische Urteile sind also Geschmacksurteile. Übersteigt nun aber der Sinneseindruck jede Form oder ist selbst unförmig oder formlos, dann spricht Kant vom Erhabenen (244). Insofern hier die Unbegrenztheit oder Totalität als solche vorgestellt werden, betrifft das Erhabene die Vernunft als das oberste, auf die Totalität gehende Seelenvermögen an, während das Schöne mit dem Verstand und seinen formalen Kategorien, die durch das Erhabene gerade gesprengt werden, verbunden bleibt. Sowohl bezogen auf das Schöne als auch auf das Erhabene ist es die reflektierende Urteilskraft, die zwischen dem passiven Erkenntnisvermögen, sei es Verstand oder Vernunft, und dem aktiven Begehrungsvermögen, das sich dann in der Zweckmäßigkeit am Naturgegenstand selbst geltend macht, vermittelt. Das Urteil der Schönheit und das Urteil der Erhabenheit sind bezogen auf die Qualität des Urteils mit dem Moment der *Einzelheit* verbunden. Auch wenn jede/r Einzelne zu diesem Urteil kommen kann, bleibt die Erkenntnis des Schönen und des

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erhabenen auf das vereinzelte »Gefühl der Lust und der Unlust« beschränkt und ist somit keine allgemeine, theoretische Erkenntnis des Gegenstandes (244).

Die Kritik der ästhetischen Urteilskraft legt sich wie bereits die theoretische und die praktische Vernunft in einen analytischen und einen dialektischen Teil auseinander. Hier findet sich sogleich eine zentrale Bestimmung der Schönheit und des entsprechenden Geschmacks. Kant bezeichnet das Wohlgefallen, wie durch das Geschmacksurteil bestimmt ist, als »interesselos« (204). Schönheit ruft interesseloses Wohlgefallen hervor. Es geht nicht um die konkreten Interessen von Menschen bezogen auf die Existenz des Gegenstandes, der als schön empfunden wird, sondern nur um den formalen Eindruck, den die Vorstellung auf meinen Geschmack macht. Während angenehme Dinge, aber auch das moralisch Gute stets mit einem bestimmten Interesse verbunden sind, ist dies beim Schönen nicht der Fall. Für das Angenehme und das Gute ist es maßgeblich, dass die Dinge auch existieren, um benutzt, genossen oder auch nur sittlich anerkannt zu werden. Das Schöne bildet als Sache des bloßen Gefallens zugleich die Mitte zwischen dem Vergnügen, welches das Angenehme bereitet, und der Wertschätzung, der das Gute unterliegt (210).

Von größter Bedeutung bleibt es nun, auch im Kontext der Ästhetik festzustellen, dass die Wirkung zwar irgendwie von Objekten an sich ausgeht, doch maßgeblich wird allein die durch die Einbildungskraft hervorgebrachte Vorstellung des Schönen (203, 240). Nur so bleibt auch die Schönheit letztlich eine Sache der Freiheit, denn als »Urheberin« der Formen möglicher Anschauung ist sie es, die die Schönheit des Gegenstandes »productiv und selbstthätig« setzt (240). Dies gilt bereits beim so genannten Naturschönen, das zwar in der Produktivität der Natur selbst gründet, aber in der ästhetischen Urteilskraft als solcher erst wahrgenommen und als schön beurteilt wird (279ff.). Umso mehr aber zeigt sich die Freiheit der Ästhetik im Kunstschönen, da hier der Mensch selbst als Künstler der Grund für das Schöne des Gegenstandes und den Gegenstand der Schönheit ist.

Im eigentlichen Sinn können nur die Hervorbringungen durch Freiheit und Vernunft Kunst genannt werden, während etwa die Schönheit der von Bienen gebauten Wachsscheiben nur im übertragenen Sinn Kunst zu nennen ist (303). Aber auch von der Wissen-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schaft ist Kunst zu unterscheiden, die nach Kant das Können der Menschen betrifft und eben nicht das Wissen. Schließlich ist Kunst auch vom Handwerk zu unterscheiden, da letzteres eine auf Lohn und Notwendigkeit ausgerichtete Tätigkeit meint, während erstere ein rein selbstzweckhaftes Tun aus Freiheit bezeichnet (304) und deshalb nicht so sehr mit Arbeit als vielmehr mit *Spiel* assoziiert wird. Schöne Kunst ist zuhöchst sogar noch befreit vom bloßen Befolgen von Regeln. Denn schöne Kunst ist Sache des Genies (307). Das Genie gibt sich selbst und seinem künstlerischen Tun die Regel vor. Insofern das Talent des Genies angeboren ist, verweist das Tun des genialen Künstlers in die Natur selbst zurück. Insofern nun aber die Natur selbst eine Chiffre für die göttliche, weil absolute Produktivität darstellt, berührt die poetische Produktivität sowohl die sittliche als auch die religiöse Dimension. Die Moral steht im Kunstverständnis Schillers im Vordergrund, das Heilige im Schaffen etwa Hölderlins. Für beide Dichter war das Kunstverständnis Kants wegweisend. Für Kant selbst ist es die Moral, die schließlich zur Religion führt.

Entsprechend befinden sich auch Ästhetik und Moral in einer engen Verbindung. Schönheit ist das Symbol der Sittlichkeit (351). Wie sich die Vernunft bezogen auf die Begehrungsvermögen selbst die Gesetze gibt, so die Urteilskraft bezogen auf die Gegenstände des »reinen Wohlgefallens« (353). In beiden Fällen werden Begriffe leitend, die zunächst subjektiv und besonders sind – in der praktischen Vernunft als Maximen des Willens –, dann aber objektiv und allgemein gelten – so die praktischen Gesetze der Vernunft. Allerdings erreicht die Urteilskraft nicht dieselbe allgemeine Verbindlichkeit wie die praktische Vernunft. Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft führt zunächst zu einer Antinomie des Geschmacks, die besagt, dass man einerseits über den Geschmack nicht disputieren, andererseits gerade über den Geschmack streiten kann (338). Einerseits können Geschmacksurteile nicht auf Begriffe zurückgeführt werden, sonst könnte über das Schöne rein durch rationale Beweise disputiert werden. Andererseits können Geschmacksurteile doch auf Begriffe zurückgeführt werden, dass andernfalls nicht einmal ein Streit über das Schöne möglich wäre. Die Auflösung der Antinomie des Geschmacks geht über die Unterscheidung von Begriffen, die mit einer Anschauung verbunden sind, wie dies bei empirischen Gegenständen der Fall ist. Wie in der theoretischen Vernunft kön-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nen hier wahre Begriffe gebildet werden, bei denen Begriff und Anschauung einander entsprechen. Allerdings gibt es auch Begriffe, die keine Anschauung mit sich führen, wie alle übernatürlichen Ideen oder Dinge an sich selbst, die gleich wohl vorausgesetzt werden müssen, aber nicht selbst erfahrbar sind. Geschmacksurteile basieren auf Begriffen, die wie etwa die Rede vom »übersinnlichen Substrat der Menschheit« keine Anschauung erlauben, aber dennoch eine regulative Funktion ausüben. Geschmacksurteile gründen also nicht auf empirisch überprüfbaren und damit *bestimmten* Begriffen, sondern auf *unbestimmten* regulativen oder postulatorischen Begriffen. Anders ausgedrückt: die Geschmacksurteile sind analog zu den Vernunftbegriffen der reinen praktischen Vernunft, nicht aber zu den Verstandesbegriffen der reinen theoretischen Vernunft. Trotz der Analogie zwischen der Rede von der Schönheit, die subjektiv begründet werden kann, und der sittlichen Güte, die ebenfalls subjektiv begründet werden kann, bleibt der Unterschied darin bestehen, dass die praktische Vernunft wegen des rein setzenden Charakters der Sittlichkeit von den Maximen zu allgemein verbindlichen Gesetzen fortschreiten kann, während dies im Bereich der Urteilskraft unmöglich ist. Diese bleibt auf die subjektive Begründung der Schönheit begrenzt, obwohl dieselbe Empfindung mit guten Gründen durchaus auch anderen Subjekten unterstellt werden kann, auch wenn die dabei implizierte Allgemeinheit des ästhetischen Urteils niemals allgemein verbindliche Gesetzeskraft erlangen kann. Menschen haben bezüglich schöner Gegenstände häufig dieselbe Einschätzung, obwohl Abweichungen von dieser Meinung unvermeidlich sind.

1.4.2 Der Zweck der Natur und die Hoffnung

Während sich die Ästhetik mit der subjektiven Zweckmäßigkeit und der *Form* der Dinge befasst, ist die objektive Zweckmäßigkeit das Thema der teleologischen Urteilskraft, die danach fragt, wie und mit welchen Zwecken *reale* Naturgegenstände selbst gestaltet sind. Die teleologische oder logische Urteilskraft handelt von der Übereinstimmung der Form eines einzelnen Gegenstandes mit der

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Möglichkeit des Dinges selbst.[354] Hierbei geht es nicht mehr um Geschmacksurteile und das Gefühl der Lust und Unlust, sondern theoretischer Verstand und praktische Vernunft werden als Vermögen für die Zweckmäßigkeit der Natur selbst ins Spiel gebracht (193). Die teleologische Urteilskraft untersucht, wie im einzelnen und kontingenten Naturding eine allgemeine Gesetzgebung so wirkt, dass schließlich ein letztes Ziel und ein letzter Zweck der Natur überhaupt ausfindig gemacht werden kann (194). Hier ist nun daran zu erinnern, dass es um die Vermittlung der Zweckmäßigkeit gemäß Naturbegriffen und der Zweckmäßigkeit gemäß Freiheitsbegriffen geht. Auch die Natureinrichtung muss so gedacht werden können, dass sie sich nach dem sittlichen Endzweck richtet (196).

Diese Denkbarkeit aufzuzeigen ist Sache der reflektierenden Urteilskraft, da eben nicht in den Dingen an sich ein allgemeines Gesetz a priori aufgefunden werden kann, das dann im Einzelnen appliziert wird. Deshalb kann auch die teleologische Urteilskraft nur in regulativer Hinsicht die Kausalverbindungen der objektiven Gegenstände beschreiben. Die einzelnen Naturgegenstände haben einen Zweck für jeweils andere Gegenstände. So dient der Boden dazu, Pflanzen hervorzubringen und die Pflanze dazu, Tiere zu ernähren. Doch besitzen die Naturdinge nicht nur eine äußere, relative, sondern auch eine innere absolute Zweckmäßigkeit, was deutlich wird, wenn die innere Organisation der Wesen eine gewisse Selbstzweckhaftigkeit besitzt.[355] Kant definiert: »*Ein organisiertes Product der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist*« (376). Damit redet Kant von einer Naturordnung, die allem und jedem einen bestimmten Selbstzweck zuspricht. Auch die Natur und die Naturgegenstände dürfen niemals nur Mittel für anderes sein. Alles erhält so einen bestimmten Wert und eine Würde. »Alles in der Welt ist irgend wozu gut; nichts ist in ihr umsonst« (379).

Schönheit und Zweckmäßigkeit gelten von der Natur im Ganzen und im Einzelnen (381). Das Hervorbringen der so betrachteten Naturgegenstände kann nicht nur mechanisch oder physisch erklärt werden, vielmehr bedarf es einer technischen oder teleologischen Erklärung, die mit dem Wirken eines vernünftigen ›Technikers‹

354 Zum Folgenden siehe Pfeiffer, Einheit und Limitation, 203f.
355 Pfeiffer, Einheit und Limitation, 205.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

oder eben Künstlers rechnet. Das Prinzip der Teleologie wird damit zum inneren Prinzip der Naturbetrachtung und mehr noch der Naturwissenschaft selbst (381–384), auch wenn die Naturwissenschaft die Frage nach dem vernünftigen »Werkmeister« nicht stellt. Die Analytik der teleologischen Urteilskraft endet damit, dass Kant die theologische Dimension der Frage nach dem Endzweck der Natur berührt, obwohl er in aller Schärfe ausschließt, dass von der theoretischen Erkenntnis der Naturordnung – auch durch die reflektierende Urteilskraft – auf einen konstitutiven Grund der Natur namens Gott geschlossen werden kann. Die »Kritik der Urteilskraft« erreicht hier eine Grenze, die wir bereits aus der »Kritik der reinen Vernunft« kennen (383). Damit leitet Kant zur Dialektik der teleologischen Vernunft über, die einmal mehr einen Widerspruch aufzulösen hat.[356]

Die in der Dialektik entdeckte Antinomie der teleologischen Urteilskraft besteht darin, dass einerseits behauptet wird, die Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen könne allein nach mechanischen Gesetzen erklärt werden, und andererseits, dass dies für einige Produkte der materiellen Natur nicht zureichend ist, weil hier eine finale Kausalität und damit ein Gesetz der Endursachen und Endzwecke notwendig wird (387). Die Auflösung des Widerspruchs wird dadurch vorbereitet, dass auf die Verwechslung von bestimmender und reflektierender Urteilskraft hingewiesen wird. Die Erklärung der Teleologie kann aber nicht durch eine bestimmende Urteilskraft, die allgemeine Verstandesgesetze letztlich den Dingen an sich selbst vorschreibt, erfolgen, sondern nur durch die reflektierende Urteilskraft, die die Endursachen und deren Kausalität ausgehend von den besonderen Erfahrungsgesetzen lediglich für den subjektiven Vernunftgebrauch annimmt (389).

Kant grenzt sich im Folgenden sowohl von einem dogmatischen Theismus à la Leibniz als auch von einem dogmatischen Pantheismus nach Art Spinozas ab. In beiden Fällen würde ein *dogmatischer* Vernunftgebrauch die subjektiven Erkenntnisgrundlagen als objektive Gesetze betrachten. Dazu müsste aber die Einsicht in die Unmöglichkeit einer bloß mechanischen Erklärung der Naturdinge *an sich* möglich sein. Kant verweist die Erkenntnis einer notwendigen teleologischen Zielursache allerdings *kritisch* in die »Schranken unserer

356 Pfeiffer, Einheit und Limitation, 204.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Erkenntnißvermögen« (395). Nicht *an sich*, wohl aber *für uns* und das bedeutet für die reflektierende Urteilskraft wird die Erzeugung der Natur, ihrer Produkte und ihrer Naturzwecke nicht anders erklärbar als »durch einen obersten Verstand als Weltursache« (ebd.). Der Urgrund der Natur kann allerdings nicht konstitutiv aufgewiesen werden, wohl aber regulativ. So kann der Begriff Gottes als eines vernünftigen Schöpfers der Welt zwar widerspruchsfrei gedacht werden, aber nicht in seiner objektiven Wirklichkeit dogmatisch bestimmt werden. Dennoch ist der Gottesbegriff »für den Erfahrungsgebrauch unserer Vernunft eine schlechterdings nothwendige Maxime« (398). Für unsere reflektierende Urteilskraft ist diese Maxime notwendig, »weil selbst der Gedanke von ihnen [den Naturprodukten] als organisierten Dingen, ohne den Gedanken einer Erzeugung mit Absicht damit zu verbinden, unmöglich ist« (ebd.). Kurz: ohne Gott keine organische Natur.

Nun zeichnet sich ab, »dass also die Teleologie keine Vollendung des Aufschlusses für ihre Nachforschungen als in einer Theologie findet« (399). Das bedeutet nichts anderes, als dass das kritische Geschäft Kants mit der »Kritik der Urteilskraft« insgesamt zur Vorbereitung einer theologischen Metaphysik dient, auch wenn damit noch immer keine objektive Erkenntnis des »verständigen Urwesens« möglich wird (399). Als regulatives Prinzip ist die Annahme dieses Prinzips »für jedermann«, wenn auch nur subjektiv, geboten (404). Für unsere menschliche Urteilskraft ist das Dasein Gottes als verständiger Weltgrund ebenso notwendig, »als ob es ein objectives Princip wäre« (404).

Für unseren diskursiven Verstand, der vom »Analytisch-Allgemeinen« ausgehen muss, um zum Besonderen und Einzelnen in der Erkenntnis fortzulaufen (*discurrere*), bleibt die Verbindung des a priori Allgemeinen mit dem a posteriori Empirischen stets vom Zufall beherrscht, da dem Verstand gerade keine bestimmende Kraft innewohnt, das Mannigfaltige und Besondere der Naturdinge zu determinieren. Deshalb bleibt auch die begriffliche Erfassung der Natur durch den theoretischen Verstand notwendigerweise kontingent. Doch es ist auch ein Verstand denkbar, der *nicht diskursiv* fortschreitet und sich nicht zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen durch Reflexion hin und her bewegt, sondern *intuitiv* die Dinge erfasst. Für ihn existiert die bloße Zufälligkeit der Naturdinge nicht, weil er alles in einem Augenblick unmittelbar durch Anschau-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ung erfasst (406). Dieser *intuitive Verstand* muss das allgemeine Naturgesetz nicht erst ableiten, sondern er schaut das »Synthetisch-Allgemeine« unmittelbar und sieht es zugleich in dessen Verbindung mit dem je Besonderen und Einzelnen in der Natur. Dieser Verstand ist »*urbildlich*«, weil die Beziehung von Ganzem und Teil in ihm vorbestimmt ist. Doch ist damit noch nicht die real existierende Ursache der Dinge an sich selbst oder der Phänomene als solcher angesprochen, sondern lediglich »die unserem Verstande mögliche Beurtheilung derselben« (408).

> »Es ist hiebei auch gar nicht nöthig zu beweisen, daß ein solcher *intellectus archetypus* möglich sei, sondern nur daß wir in der Dagegenhaltung unseres discursiven, der Bilder bedürftigen Verstandes (*intellectus ectypus*) und der Zufälligkeit einer solchen Beschaffenheit auf jene Idee (eines *intellectus archetypus*) geführt werden, diese auch keinen Widerspruch enthalte« (408).

Zwar ist es nicht unmöglich, die organisierten Wesen der Natur und deren zweckrationales Gefüge, rein aus mechanischen, und das bedeutet, blinden, weil geistlosen Prozessen hervorgehend zu erklären. Doch verpflichtet uns diese Möglichkeit, in der Betrachtung der Natur auf die Existenz und das Wirken eines urbildlichen Verstandes zu verzichten, nicht dies tatsächlich zu tun. Ja, die Annahme, den Grund der Welt »in einem ursprünglichen Verstande als Weltursache zu suchen« (410) ist geradezu notwendig, denn

> »schlechterdings kann keine menschliche Vernunft (und keine endliche, die der Qualität nach der unseren ähnlich wäre, sie aber dem Grade nach noch so sehr überstiege) die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus bloß mechanischen Ursachen zu verstehen hoffen« (409).

Dieses »Übersinnliche« muss als der gemeinsame Grund sowohl der mechanischen als auch der teleologischen Deutung der Welt angenommen werden. Wir sind zwar angehalten, alle Produkte und Ereignisse der Natur so weit wie möglich mechanisch zu erklären, doch dürfen wir nicht aus dem Auge verlieren, dass wir bei einer eingehenderen und höheren Betrachtung gewisser Gegenstände und Vorgänge durchaus berechtigt sind, eine göttliche Ursache der Welt anzunehmen (415). Mit dieser Feststellung endet die Dialektik der teleologischen Urteilskraft.

In der abschließenden Methodenlehre geht Kant noch einen Schritt weiter, indem er die Teleologie in das enzyklopädische Ge-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

füge der Wissenschaften einordnet. Sie gehört weder zur philosophischen Naturlehre noch zur philosophischen Gotteslehre, sondern bleibt Teil des kritischen Geschäfts, das dem doktrinalen vorausgeht. Die Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft ist nicht ohne Einfluss auf die theoretische Naturwissenschaft und auf das Verhältnis, »welches diese in der Metaphysik zur Theologie als Propädeutik derselben haben kann« (417). Naturwissenschaft, wie sie auch noch in der »Kritik der Urteilskraft« betrieben wird, bereitet also die *metaphysische Gotteslehre* vor.

Kant macht deutlich, dass das Prinzip des Mechanismus der teleologischen Naturbetrachtung untergeordnet werden muss (417–421). Dadurch aber erscheint der Naturmechanismus als »das Werkzeug einer absichtlich wirkenden Ursache« (422), auch wenn unsere Vernunft die Vereinigung von mechanischer und teleologischer Kausalität nicht begreifen kann, weil dieser Einheitspunkt nicht auf der Ebene der uns erscheinenden Phänomene liegt, sondern in dem den Erscheinungen zu Grunde liegenden »übersinnlichen Substrat der Natur«, d. h. im Wesen der Natur an sich selbst, von dem wir nur die phänomenalen Wirkungen auf uns kennen. Dennoch sind gerade diese Wirkungen für uns und an sich selbst wirklich. Nun verweisen aber auch diese Wirkungen notwendigerweise auf eine Ursache, wobei hier wiederum das Verhältnis von Ursache und Wirkung als Zweckrelation begriffen werden kann. Ebenso befinden sich die erscheinenden Naturdinge selbst in einem teleologischen System. Sie sind aufeinander angewiesen, verweisen aufeinander und sind füreinander der Grund ihres Daseins. In diesem natürlichen System der Zwecke und Mittel lässt sich zunächst kein letzter Endzweck ausfindig machen. Auch der Mensch ist als Naturwesen in das System der Endursachen eingebettet. Und doch lässt sich ein letzter Endzweck der Natureinrichtung nirgendwo anders als im Menschen annehmen (427).

Gemäß unserer reflektierenden Urteilskraft können wir nicht nur für uns im übersinnlichen Substrat die Einheit von Teleologie und Mechanismus annehmen, vielmehr sind wir gehalten, den Endzweck des Naturgefüges im, die Natur beurteilenden Wesen selbst anzusetzen, und dieses Wesen ist der Mensch. Der Mensch hat als das einzige Wesen auf Erden den Verstand und damit das Vermögen, »sich selbst willkürliche Zwecke zu setzen« (431). Deshalb ist der Mensch der letzte Zweck der Natur. Kant begründet diese Stellung

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Menschen nicht unmittelbar mit der menschlichen Kultur oder mit dessen Bedürfnis nach Glück, sondern einzig mit der im Menschen wirksamen Freiheit (431). Nur die Freiheit des einzelnen Menschen hebt ihn über die restliche Schöpfung hinaus. Zugleich bringt die individuelle Freiheit einen Konflikt der verschiedenen menschlichen Realisierungen der Freiheit mit sich, die nicht anders als in der »*bürgerlichen Gesellschaft*« ausgeglichen werden können (432). Hier klingt die politische Dimension im Denken Kants an. Rousseaus demokratischer Republikanismus steht hier im Hintergrund. Fragt man nun tiefer nach dem Wesen der menschlichen Freiheit, dann stellt sie sich als das einzige Wirkliche heraus, das »keines anderen als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf« (434). Eben deshalb ist Freiheit der Endzweck des Menschen und der Mensch der Endzweck der ganzen Schöpfung. Nur im Menschen findet die Kette der Bedingungen und der Ursachen ihren unbedingten Halt. Dieser Halt verweist auf die Moralität als Regelwerk des sich selbst gründenden Grundes (435). Damit ist im eigentlichen Sinn die Moralität selbst der letzte Zweck der Natur. Natur ist nichts anderes als die Bedingung der Möglichkeit der Freiheit. Und Freiheit ist das letzte Ziel der gesamten Einrichtung der Natur.

Kant fasst noch einmal die rein theoretischen Argumente zusammen, die im Sinne der »Physikotheologie« das Dasein eines Gottes als vernünftigem Grund der teleologischen Einrichtung der Welt erklären. Die gesamte reflektierende Urteilskraft verweist uns subjektiv auf die Annahme eines göttlichen Künstlers als Schöpfer der Welt, doch bleibt diese Annahme problematisch und kann eine metaphysische Theologie nicht begründen (437). »Die physische Teleologie treibt uns zwar an, eine Theologie zu suchen, kann aber keine hervorbringen« (440). Wie gesagt betrachtet Kant die Physikotheologie als »Vorbereitung (Propädeutik) zur Theologie« (442). Die erste Durchführung der Lehre von Gott liefert nur die »Ethikotheologie« (442f.). Die Argumentationsfigur ist bekannt: Der gute Wille des Menschen ist der Endzweck der Schöpfung. Diese Zielsetzung erfordert es, Welt »als ein nach Zwecken zusammenhängendes Ganzes und als System von Endursachen anzusehen« (444). Dies ist aber nur möglich, wenn eine Intelligenz angenommen wird, die sowohl gesetzgebend für die Natur als auch »als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reich der Zwecke« betrachtet wird (444). Kant wiederholt also die Argumentation des Gottespostulats aus der

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Kritik der praktischen Vernunft«, nur dass nun ein tieferes, an der ästhetischen und teleologischen Naturbetrachtung geschultes Verständnis des Daseins Gottes möglich wird. Damit wird eine Brücke zwischen der Naturbetrachtung der reinen theoretischen Vernunft und der praktischen Vernunft geschlagen.

Kant bietet in diesem Kontext eine kurze Gotteslehre, in der er die klassischen Attribute Gottes deutet: Allwissenheit, Allmacht, Allgüte und höchste Gerechtigkeit, Ewigkeit und Allgegenwart. Der Gottesgedanke kommt bezogen auf das *höchste Gut* – die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen – in den Blick. Er muss zuerst als *allwissend* vorgestellt werden, wenn er die innersten Gesinnungen der Menschen kennen und beurteilen soll, um den Ausgleich zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit herstellen zu können. Er ist *allmächtig*, weil er die gesamte Natureinrichtung auf diesen höchsten Zweck der Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit ausrichten kann. Sodann muss er als *allgütig* und *gerecht* betrachtet werden, weil er selbst als moralische Ursache gedacht werden muss, die der Heiligkeit selbst im höchsten Maß entspricht. Güte und Gerechtigkeit bilden zusammen die *Weisheit*, welche die Bedingung für die Kausalität der obersten Ursache in der Welt unter moralischen Gesetzen ausmacht (444). Die übrigen Eigenschaften wie *Ewigkeit* und *Allgegenwart* folgen nach Kant unmittelbar aus den anderen Bestimmungen Gottes, wenn diese immer, jederzeit und überall in Geltung sein sollen, auch wenn die Durchsetzung der Herrschaft Gottes in der Welt noch ausständig zu sein scheint.

Es ist Aufgabe des moralischen Gottesbeweises, die Durchsetzung der Herrschaft Gottes in der Verwirklichung des höchsten Guts als vernünftiges Postulat aufzuzeigen. Gemäß dem metaphysischen Grundzug im Denken Kants ist die oberste Prämisse schlechthin die vernünftige Einrichtung des Weltganzen. Nur unter dieser Annahme wird das höchste Gut als letzter Zweck der Welt denkbar, und die Forderungen des Sittengesetzes führen nicht zur Absurdität des Daseins. Anders als Camus mutet Kant dem Menschen nicht zu, trotz der Absurdität der Welt sittlich sein zu müssen. Der Zweck des Daseins ist es, den Stein des Sisyphus nicht in einer schlechten Unendlichkeit immer wieder den Berg hochzurollen, vielmehr dürfen wir davon ausgehen, dass die weislich uns versorgende Natur unseren Handlungen eine letzte Finalität gewährt. Nach Kant müssen wir uns nicht wie Sisyphus mit dem Glück einer ewigen Wiederkehr

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

derselben Sinn- und Zwecklosigkeit bescheiden. Unbedingt gültig ist freilich auch für Kant nur die Forderung der Sittlichkeit. Doch gibt es bei ihm einen starken Grund zur Hoffnung:

> »Folglich müssen wir eine moralische Weltursache (einen Welturheber) annehmen, um uns gemäß dem moralischen Gesetze einen Endzweck vorzusetzen; und so weit als das letztere nothwendig ist, so weit (d. h. in demselben Grade und aus demselben Grunde) ist auch das erstere nothwendig anzunehmen: nämlich es sei ein Gott« (450).

Allerdings bleibt auch in der »Kritik der Urteilskraft« die Gültigkeit des moralischen Gottesbeweises beschränkt, auch hier gilt die moralische Erkenntnis des Daseins nur subjektiv, will sagen bezogen auf unsere Erkenntnisvermögen, nicht aber objektiv. Doch das reicht und ist höchst angemessen, um der Freiheit den notwendigen Freiraum zu gewähren, sich in ihrer Sittlichkeit zu bewähren. Mehr wäre weniger, denn nur so werde ich nicht vom objektiven Wissen und der entsprechenden Gewissheit über die absolute Gerechtigkeit und Wirkmacht Gottes bedrängt.

Im nun auch von der Urteilskraft bestätigten Freiraum können sich *Glaube, Hoffnung* und *Liebe* entfalten. Grundthese meiner Deutung Immanuel Kants ist, dass er eine freie und vernünftige und damit eine metaphysische Rekonstruktion des paulinischen Grundgedankens der Rechtfertigung allein aus dem Glauben bietet. Kant übersetzt den *Glauben* in die allein rechtfertigende *Gesinnung*. Nur die Gesinnung, rein aus Pflicht und nicht nur pflichtgemäß handeln zu wollen, rechtfertigt den Menschen und verschafft ihm den Anspruch auf Glückseligkeit. Der Endzweck der Schöpfung besteht darin, Moral wirklich werden zu lassen und mit dieser Verwirklichung der Moral zuletzt auch Glückseligkeit zu realisieren. Dieser Erfüllung in einem künftigen Leben gilt die *Hoffnung* (460). Damit diese Hoffnung aber wirksam wird, bedarf es des *Glaubens* an ein »moralisches Wesen als Urgrund der Schöpfung« (453). Glaube ist die Mitte zwischen einer unsicheren und schwach unbegründeten Meinung und einem sicheren und notwendig begründeten Wissen (467).[357] Zwischen dem bloß Möglichen der Meinung und dem Notwendigen des Wissens entspricht der Glaube dem Wirklichen und – in lutherischer Tradition – der *assertio*. Seine Festigkeit gewinnt er bei Kant aus der ihm eigenen Vernünftigkeit:

357 Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, III,531–538.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »*Glaube* (als *habitus*, nicht als *actus*) ist die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkenntnis unzugänglich ist. Er ist also der beharrliche Grundsatz des Gemüths, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung vorauszusetzten nothwendig ist, wegen der Verbindlichkeit zu demselben als wahr anzunehmen« (471).

Das kritische Geschäft Kants beginnt damit, die dogmatische Metaphysik zu kritisieren und deren Wissensansprüche einzuschränken. Er tut dies mit Vorblick auf den Gedanken der Freiheit und der mit der Freiheit untrennbar verbundenen Moralität. Die Moralität ist aber die kantische Übersetzung der Liebe, die nach Paulus Glaube und Hoffnung überdauert und die als höchste Tugend nach Kant sich allein als Sittlichkeit realisieren kann. In der »Kritik der reinen Vernunft« will Kant, »das Wissen aufheben, um für den *Glauben* Platz zu bekommen« (III,19). In der »Kritik der praktischen Vernunft« wird die als Moral begriffene *Liebe* zum Schlussstein des gesamten Baus der kritischen Wissenschaft erklärt. In der »Kritik der Urteilskraft« bereitet Kant der dritten paulinischen Tugend, der *Hoffnung*, den Weg, indem er den moralischen Endzweck der Natur darlegt und damit zwischen theoretischer Naturbetrachtung und praktischer Moral vermittelt. In der poietischen Betrachtung von Kunst und Natur wird durch die Teleologie zur Theologie und schließlich zur Religion übergeleitet (V,481). Führend bleibt auf diesem Weg der Begriff der Freiheit (474). Ziel des Wegs ist die Religion. Mit der »Kritik der Urteilskraft« endet zwar das gesamte »kritische Geschäft« (170), nicht aber der Beitrag Immanuel Kants für eine künftige Metaphysik.

1.5 Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft

1.5.1 Kontext und Struktur der philosophischen Hoffnung

Kants Religionsschrift bietet als Beantwortung der Frage nach der Hoffnung die letzte Vertiefung seines Systems. Damit aber markiert und berührt sie zugleich die *Grenzen* der bloßen Vernunft. Kant überschreitet diese Grenzen nicht einfach, spricht aber dennoch das Jenseits zu diesen Grenzen an. Denn es zeigt sich etwas von der anderen Seite, das sich nicht gänzlich außerhalb der Sichtbarkeit

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für die bloße Vernunft befindet und dennoch nicht begriffen werden kann. Schon allein die Rede von der *bloßen* Vernunft spricht deren Beschränktheit und in gewissem Sinn auch deren Kahlheit an. Durch die Ausblicke, welche die Religion gewährt, kann dem Mangel der bloßen Vernunft in gewisser Weise Abhilfe gleistet werden, indem das Wissen der Offenbarung begriffen und in ein vernünftiges Wissen überführt wird.

»Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« erschien 1793/1794 in einem religionspolitisch hoch aufgeheizten Klima. Die liberale Politik Friedrichs II. hatte es ermöglicht, dass aufgeklärte, kritische Strömungen des Christentums aufblühten. Unter seinem Nachfolger Friedrich Wilhelm II. sollten die rationalistischen und bibelkritischen Formen des Glaubens zu Gunsten konservativ pietistischer und orthodox lutherischer Positionen nicht zuletzt durch das Woellnersche Religionsedikt zurückgedrängt werden. Kants Religionsschrift erfuhr vehementen Widerspruch seitens der preußischen Zensurbehörde. Der politisch einflussreiche Pastor Johann Christoph Woellner selbst untersagte Kant, sich weiterhin zu religiösen Themen zu äußern. Erst nach dem Tod Friedrich Wilhelms II. im Jahr 1797 gab es eine gewisse Öffnung, die Kant dazu veranlasste, nun zu den Anwürfen Stellung zu beziehen. 1798 erschien mit »Der Streit der Fakultäten« – neben der »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« – das letzte Werk des Philosophen. Darin gibt er eine präzise Bestimmung des Selbstverständnisses seiner Religionsschrift.

In einem bereits 1794 geschriebenen, erst jetzt veröffentlichten Antwortschreiben an den Staatsminister Woellner macht Kant deutlich, dass es ihm in »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« zunächst weder um eine Würdigung noch um eine »Abwürdigung« des Christentums gegangen sei, sondern lediglich die »natürliche Religion« gewürdigt werden sollte (Der Streit der Fakultäten, VII,8). Sein Rückgriff auf Bibelstellen habe wohl Anlass für ein Missverständnis gegeben. Doch habe er »weder etwas Biblisches in die Philosophie hinein, noch etwas Philosophisches aus der Bibel heraus« bringen wollen. Damit kann sich Kant auf die im lutherischen Christentum gängige Vorstellung zurückziehen, dass der reine Glaube der Vernunft so wenig bedürfe, wie die reine Vernunft des Glaubens. Doch befinden sich das religiöse »*sola fide*« und das philosophische »*sola ratione*« durchaus in einer komplexen Dialektik.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

So räumt Kant zugleich mit dem Verweis auf die reine Vernünftigkeit seiner Ausführungen über die Religion das Existenzrecht des Offenbarungsglaubens ein. Wenn die Vernunft den Schein erweckt habe, »als ob sie für sich selbst hinlänglich, die Offenbarungslehre also überflüssig wäre«, so sei dies lediglich der »Ausdruck, der Würdigung ihrer selbst« (8). Er lässt keinen Zweifel daran, dass »aus ihr [der Vernunft] allein [sic!] *Allgemeinheit, Einheit und Nothwendigkeit* der Glaubenslehre hervorgeht« (8). Das Wesentliche aller Religion bestehe im Moralisch- Praktischen (dem, was wir tun *sollen*) – und das ist Sache der reinen Vernunft. Doch werden damit die Lehren der Offenbarung nicht »unnöthig und überflüssig« (9). Kant anerkennt den *theoretischen* Mangel des reinen Vernunftglaubens. Dieser Mangel, der zugleich als ein Vernunftbedürfnis anerkannt wird, führt zur Berechtigung, die Grenzen der bloßen Vernunft – kontrolliert und in besonderem Sinn – zu überschreiten.

Die biblischen Glaubenslehren werden in ihrer Relevanz für die »Gründung und Erhaltung einer wahrhaftig seelenverbessernden Landesreligion« anerkannt (9). Doch nicht nur in dieser quasi politischen und eher pragmatischen Hinsicht kommen dem biblischen Glauben und der christlichen Religion eine besondere Bedeutung zu. Ähnlich wie Gotthold Ephraim Lessing betrachtet Kant die Offenbarungsreligion als notwendiges »Vehikel« (43), das zum reinen Vernunftglauben führt (9). Sie kann diese Rolle übernehmen, da sie innerlich mit dem »reinsten moralischen Vernunftglauben« übereinstimmt (9). Um des Christentums und seiner Erneuerung und Erhaltung willen wird deshalb die »Idee einer philosophischen Schriftauslegung« notwendig. Die Deutung der Bibel durch die Philosophie ist dem christlichen Glauben nicht fremd, denn »das Christentum ist die Idee von Religion, die überhaupt auf Vernunft gegründet und so fern natürlich sein muss« (43). Damit aber identifiziert Kant in letzter Konsequenz Christentum und Vernunftglauben. Die Dichotomie von Glauben und Wissen, christlicher Religion und Philosophie ist damit aber übergegangen in eine Dialektik. Seinem eigenen Verständnis gemäß hebt Kant das Christentum in seine Philosophie auf.

Jedoch soll der übernatürliche Ursprung der Offenbarung und des Glaubens nicht getilgt, sondern modifiziert bewahrt werden. Das aufgehobene Christentum wird deshalb als natürliche Religion von einer »naturalistischen unterschieden«. Kant bestreitet ja gerade nicht, dass die Bibel »ein übernatürliches Mittel« der Einführung

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einer Vernunftreligion sein kann (45). Als solches Mittel dient sie der »Stiftung einer sie öffentlich lehrenden und bekennenden Kirche«. Für die Philosophie ist dieser Ursprung jenseits der Grenzen der bloßen Vernunft nicht maßgeblich. Sie kann auf die übernatürlichen Quellen keine weitere Rücksicht nehmen (45). Ihr Gebiet beschränkt sich also auf die Religion *innerhalb* der Grenzen der jener Ergänzung bedürftigen Vernunft. Entsprechend kann sich die Religionsphilosophie durchaus als Magd der Theologie begreifen, die dieser allerdings nicht die Schleppe hinterher, sondern das Licht vorausträgt (28).

Gleich im Beginn der Religionsschrift macht Kant die Wechselwirkung von Moral und Religion deutlich,[358] wenn er behauptet, dass Moral unumgänglich zur Religion führt, (6) wie umgekehrt auch die Religion wieder auf Moral zielt. Die moralische Vernunftreligion bildet den inneren Zirkel der religiösen Sphäre, der von der historischen Offenbarungsreligion umgeben ist (12). Doch führt auch die Vernunftreligion auf die Inhalte, die sie von der Offenbarung erhalten hat, zurück und transformiert diese. So bietet die Religionsschrift Kants faktisch eine rationale Rekonstruktion der zentralen Inhalte des christlichen Glaubens, wobei stets die Grenze zwischen bloßer Vernunft und äußerer Vorgabe gewahrt bleibt. Es ist darauf hinzuweisen, dass Kant Offenbarung und Bibel wesentlich mit der Sphäre der historischen Kontingenz identifiziert. Er sieht weniger deren primär Gedachtes (Signifikat) noch den Zeichengehalt (Signifikant), sondern mehr deren äußere Referenz, den Bezug auf empirisch Wahrnehmbares.[359]

Die Religionsschrift folgt in ihrem Aufbau dem heilsgeschichtlichen Schema: Urstand, Sündenfall, Erlösung. Sie beginnt in ihrem »ersten Stück« mit der ursprünglichen Anlage zum Guten bzw. zum Bösen in der menschlichen Natur. Kant geht damit zurück in die Vergangenheit des Menschen und den Anfang der Geschichte im Übergang vom guten Urstand zur Unheilsgeschichte. Das »zweite

358 Eine anders akzentuierte Interpretation der »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« findet sich in meinem Buch Christologie, Paderborn u.a. 2008, 164–170.

359 Dies ist wichtig zu bemerken, weil die Bibel heute besonders als ein Bündel an Narrativen verstanden wird, das den glaubenden Menschen in besonderer Weise zu denken gibt.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Stück« handelt vom »Kampf des guten Princips und des bösen« über den Menschen. Damit ist die krisenhafte Situation angesprochen, in der Christus als die »personifizirte Idee des guten Prinzips«, das Gegenmodell zu Adam angesehen wird. Das »dritte Stück« bietet einen Ausblick in die Zukunft, wenn »der Sieg des guten Princips« philosophisch vorgestellt wird. Kant spricht hier vom Anbruch des Reiches Gottes auf Erden. Die ersten drei Stücke bilden eine dialektische Dynamik ab. Der These einer ursprünglichen Freiheit, die zur Sünde neigt, folgt die Antithese des Widerstreits zwischen Gut und Böse, aber auch zwischen der idealen Menschheit, die Christus darstellt, und der realen Befindlichkeit der Menschen, die alle gesündigt haben. Es folgt die Synthese, die auch als Gemeinschaft von Menschen guten Willens vorgestellt wird, womit die Kirche gemeint ist. Das letzte Stück steht außerhalb dieses Dreischritts und spitzt noch einmal den Unterschied zwischen wahrer und falscher Religion zu, wobei das Christentum als natürliche und gelehrte Religion dem »Pfaffenthum« entgegengesetzt wird.

Jedes dieser Stücke bewegt sich im jeweiligen Hauptteil innerhalb der Grenzen der Vernunft und deutet hier die wesentlichen Inhalte des Glaubens rein vernünftig. Zugleich aber sind den vier Stücken jeweils »allgemeine Anmerkungen« angefügt, die Kant als »Parerga« – Beiwerke – bezeichnet. Sie überschreiten die Grenzen der bloßen Vernunft. Dieses »Übernatürliche« ist zwar nicht Sache des *religiösen Wissens* im strengen, d. h. moralischen Sinn des Wortes, wohl aber Sache eines Glaubens, den Kant einen »*reflektierenden*« *Glauben* nennt, der sich vom vorgeblichen »*Wissen*« eines »*dogmatischen*« Glaubens unterscheidet.[360] Der reflektierende Glaube kann

360 Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, VI,53: »Sie [die Vernunft] bestreitet nicht die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Gegenstände derselben, aber kann sie nur nicht in ihre Maximen zu denken und zu handeln aufnehmen. Sie rechnet sogar darauf, daß, wenn in dem unerforschlichen Felde des Übernatürlichen noch etwas mehr ist, als sie sich verständlich machen kann, was aber doch zu Ergänzung des moralischen Unvermögens notwendig wäre, dieses ihrem guten Willen auch unerkannt zu statten kommen werde, mit einem Glauben, den man den (über die Möglichkeit desselben) reflektierenden nennen könnte, weil der dogmatische, der sich als ein Wissen ankündigt, ihr unaufrichtig oder vermessen vorkommt; denn die Schwierigkeiten gegen das, was für sich selbst (praktisch) fest steht, wegzuräumen, ist, wenn sie transzendente Fragen betreffen, nur ein Nebengeschäfte (Parergon).«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das, was sich die Vernunft nicht »verständlich machen kann«, dennoch für den guten Willen des moralisch schwachen Menschen fruchtbar machen. Der konkrete Inhalt dieser »Anmerkungen« bezieht sich auf: 1. Gnadenwirkungen; 2. Wunder; 3. Geheimnisse; 4. Gnadenmittel. Die zweimalige Erwähnung der Gnade deutet an, wie sehr Kant von paulinischen Motiven geprägt ist.

1.5.2 Das erste Stück

Wenn Kant im ersten Stück der Frage über das radikale Böse in der menschlichen Natur nachgeht, so befindet er sich darin nicht nur in der Traditionslinie von Paulus und Augustinus, sondern vor allem in lutherischer Tradition, die er freilich signifikant verändert. Paulus betont die Notwendigkeit der Gnade als Anfang der Gerechtwerdung. Er hebt hervor, dass die ursprüngliche selbstverschuldete Unfreiheit die Befreiung durch Christus nötig gemacht hat. Augustinus bringt diese Vorgabe auf eine *hypothetische* – unterstellende – Folge. Die lutherische Auflösung der augustinischen Hypothese von Gnade und Freiheit in das disjunktive *sola gratia* findet bei Kant seine Entsprechung im *sola libertate*. Wie Luther die Absolutheit der Gnade an den Anfang setzt, so Kant die Absolutheit der Freiheit. Wie jedoch Luther die guten Werke als Früchte und Zeichen der Rechtfertigung dennoch fordert, so fordert Kant in seiner Religionsschrift eine Gnade als Folge und Frucht der sittlichen Gesinnung.

Wie in der christlichen Tradition üblich geht auch Kant von einem ursprünglich guten Zustand des Menschen aus (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, VI,26–28), dem dann aber ein Hang zum Bösen gegenübergestellt wird, um schließlich festzustellen (28–32), dass der Mensch von Natur aus böse ist (32). Freilich gibt Kant diesen herkömmlichen religiösen Vorstellungen im Rahmen seiner Philosophie eine besondere Bedeutung. So versteht er unter der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur vor allem die Möglichkeit, eine Persönlichkeit zu sein. Persönlichkeit wiederum wird im Kontext der Moralität gedeutet: »Die Anlage für die *Persönlichkeit* ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, *als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür*« (27). Damit ist die Verbindung von Freiheit und Sittlichkeit als ursprüngliche Charakterisierung des Menschen als individuelle Persönlichkeit gesetzt. Streng genommen

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist die menschliche Persönlichkeit nichts anderes als die »Idee der Menschheit intellectuell betrachtet« und diese ist nichts anderes als die Möglichkeit der sittlichen Freiheit (28). Die freie Sittlichkeit allein entscheidet über die moralische Qualität eines Menschen, nicht das Befolgen des Gesetzes den Buchstaben nach (30). Wie wir schon mehrfach gesehen haben, entspricht diese sittliche Gesinnung Kants Verständnis des christlichen Glaubens als einem persönlichen Selbstvollzug des Menschen. Deshalb spielt er in diesem Kontext das lutherische *sola fide* ein, wenn er sagt: »*Was nicht aus diesem Glauben geschieht, das ist Sünde* (der Denkungsart nach)« (30).

Der Hang der Menschen zum Unglauben und das heißt zur Wahl falscher Maximen kann in nichts anderem seinen letzten Grund haben als in der Freiheit selbst (32). So kommt Kant schließlich zur Einsicht, dass der Mensch von Natur aus böse ist, weil er sich zwar des moralischen Gesetzes voll bewusst ist, aber dennoch »die (gelegentliche) Abweichung von demselben in seine Maximen aufgenommen« hat (ebd.). Menschen neigen dazu, auf ihrer Besonderung zu beharren und nicht Vernunft und Freiheit so anzuwenden, dass die eigenen Maximen Grundlage einer allgemeinen Normierung sein könnten.

Kant begründet seine Thesen nicht mit Verweis auf biblische Erzählungen und auch nicht mit empirischen Berichten von der Boshaftigkeit der Menschen in allen Erdteilen, sondern mit einem a priori gegebenen Wettstreit der Triebfedern. Die Menschen neigen als sinnliche Individuen, die sie auch sind, notwendigerweise dazu, sich als Individuen über die Gattung Menschheit zu stellen. Sie neigen als Sinnenwesen unvermeidlich dazu, die Sinnlichkeit in ihre Maxime aufzunehmen. Und sie tendieren als einzelne Menschen mit Neigung zu Glückseligkeit dazu, die Selbstliebe höher zu gewichten als die Befolgung des moralischen Gesetzes allein aus Achtung (36). Insofern ist das Böse *radikal*, weil es in der Wurzel (*radix*) die reine Sittlichkeit verdirbt (37). Hier kommt nun ein erstes lutherisches Motiv ins Spiel: Die Menschen können diesen Hang nicht tilgen, weil dies wiederum »nur durch gute Maximen geschehen könnte, welches, wenn der oberste subjective Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt wird, nicht statt finden kann« (37). Diesem quasi deterministischen Moment hält Kant allerdings sogleich die Notwendigkeit der Freiheit entgegen.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kants Erbsündenlehre bringt an zwei entscheidenden Punkten eine Modifikation in die christliche Sünden- und Freiheitslehre ein. Zwar spricht er von angeborener Schuld (38), doch bestreitet er, dass wir uns diese Ursünde als »durch *Anerbung* von den ersten Eltern auf uns gekommen« vorstellen dürfen. Kant fordert also einen entzeitlichten, enthistorisierten Begriff der ursprünglichen Sünde, weil jede böse Handlung – wenn man deren vernünftig gedachten Ursprung aufsucht – so betrachtet werden muss, »als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie gerathen wäre« (41). Die Verantwortung bleibt beim Einzelnen, wenngleich die Sünde universal ist. Es wird also mit dem Sündenfall eine *condition humaine* beschrieben, die sich in jedem Menschen unmittelbar und neu ereignet. Jeder ist Adam bzw. Eva. Diese Interpretation der Erbsünde hatte großen Einfluss auf die christliche Theologie. Man kann sagen, dass die Erbsünde in theologischen Diskursen heute weitgehend als eine entsprechende Beschreibung der existenziellen menschlichen Verfasstheit verstanden wird.[361]

Die zweite Modifikation betrifft die Absolutheit der Sünde. Zwar schädigt sie die sittliche Qualität des Menschen, doch zerstört sie nicht seine Freiheit in ihrer Absolutheit. Weil wir jetzt die Pflicht verspüren, uns zu bessern, müssen wir es auch können (41). Die Spontaneität und damit die Zurechnungsfähigkeit der Freiheit bleibt in letzter Konsequenz erhalten. Wenn Kant nun in diesem Kontext Paulus zitiert, so erhält dessen Spannungseinheit von Sünde und Freiheit eine neue von Augustinus epochal und von Luther innerepochal abweichende Bedeutung. Mit Röm 3,22 illustriert Kant die Allgemeinheit der Sünde: »Es ist hier kein Unterschied, sie sind allzumal Sünder – es ist Keiner, der Gutes thue (nach dem Geiste des Gesetzes), auch nicht einer« (39). Und wenn mit Röm 5,12 herausgestellt wird, dass in Adam alle gesündigt haben (42), dann betont Kant, dass die erste Sünde einen Fall aus einer ursprünglichen Unschuld darstellt, die im Weiteren nicht mehr gegeben ist. Dennoch bleibt, wie gesagt, genügend freie Verantwortung übrig. Allerdings ist die erste Sünde gerade wegen der ursprünglichen Anlage zum Guten völlig unerforschlich. Sie ist für Kant auch nicht die Konsequenz der Möglichkeit der Menschen, frei wählen zu können.

361 Vgl. dazu Helmut Hoping, Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant, Innsbruck 1990.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Die Wirklichkeit der Sünde kann gerade nicht aus der Wahlfreiheit abgeleitet werden, denn wenn Freiheit mit innerer Notwendigkeit zur Sünde führte, wäre absolute Freiheit kein absolutes Gut, woran Kant aber unmissverständlich festhält. Zum vollendeten Begriff der Freiheit und damit zum Begriff des höchsten Guts gehört nicht die Möglichkeit zur Sünde, sondern vielmehr die Wirklichkeit, nicht zu sündigen – diese Wirklichkeit kommt freilich nur Gott und dem vollkommenen Menschen zu, wie er in Jesus Christus für Kant anschaulich wird. Die eingeschränkte Freiheit des unvollkommenen Menschen – und nur sie – hat jedoch durchaus einen quasi natürlichen Hang zum Bösen. Kant verweist in diesem Zusammenhang auf die Stimmigkeit der biblischen »Geschichtserzählung«. Diese löst das Problem der Unbegreiflichkeit des Ursprungs des Bösen aus einem ursprünglichen Gut mit der Annahme eines Geistes »von ursprünglich erhabnerer Bestimmung«, der den Menschen verführt (44). Gemeint ist damit ein freies Geistwesen, das sich seinerseits ganz der Sünde ergeben hat und meist Teufel genannt wird.

Hier nun erreicht Kant die Grenze der bloßen Vernunft, und er beginnt mit der ersten allgemeinen Anmerkung den Gedanken einer gnadenhaften Wiederherstellung der guten Anlage nach dem Sündenfall zu rekonstruieren. Denn nicht nur der Sündenfall ist unbegreiflich, auch die Bekehrung des Sünders »übersteigt alle unsere Begriffe, denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen?« (44f.). Es bleibt bestehen, dass einzig und allein die Freiheit den ersten Impuls geben muss und geben kann. Kant ist sich sicher, dass »ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben« ist (45). Deshalb muss aller göttlicher Hilfe ein menschlicher Impuls vorausgehen. Mit Joh 3,5, wo Jesus davon spricht, dass wir wiedergeboren werden müssen, deutet Kant an, dass dieser Impuls den Menschen erneuert. Keine Reform, sondern nur eine Revolution aus Freiheit bringt die neue Schöpfung und mithin den neuen Menschen hervor (47).

Es ist kein Zufall, dass Kant 1793 das Wort »Revolution« viermal in diesem Kontext verwendet. Freilich geht es ihm hier nicht unmittelbar um die politische Dimension, doch legt sich die Assoziation »französische Revolution« unwillkürlich und unvermeidlich nahe. Kant fordert eine individuelle Revolution, die aber auch eine Revolution im politischen Kontext nach sich zieht. Die notwendige »Umwandlung der Denkungsart«, also die Revolution, liegt an

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

uns. Wieder mit Paulus, diesmal Röm 4,24 verdeutlicht er das Gemeinte. Es ist gefordert, dass der Sünder »einen neuen Menschen anzieht« (48). Heiligkeit und Freiheit bedingen sich gegenseitig. Dabei verweist die revolutionäre Freiheit in Kants Verständnis auf »eine göttliche Abkunft« (50) und ein »Gefühl der Erhabenheit«, das mit der Achtung der Pflicht einhergeht. Dezidiert weist er die Vorstellung zurück, dass es ausreichend sei, Gott darum zu bitten, ein besserer Mensch zu werden, »ohne dass er selbst etwas mehr dabei zu thun habe, als darum zu bitten« (51). Eine Religion, die sich mit dem bloßen Wunsch der Erneuerung begnügt, ist nach Kant jedenfalls nicht die christliche (51f.). Vielmehr behauptet er, dass allein die christliche Religion eine radikal moralische sei (52), da sie in etwa in Lukas 19,12–16 fordere, »sein angeborenes Pfund nicht zu vergraben«. Wenn der Mensch jedoch seine eigenen Mittel anwendet, besteht die Hoffnung, dass das, was nicht in seinem Vermögen ist, durch gnadenhafte Mitwirkung ergänzt werde. Damit aktualisiert Kant das alte scholastische Dictum »*facienti quod in se est Deus non denegat gratiam.*« Wobei der Schwerpunkt auf der Gesinnung des Menschen liegt, die Kant mit Paulus auch »Glauben« nennen kann. Diese sittliche Gesinnung gilt es zu vollbringen.

> »Aber alsdann gilt auch der Grundsatz: ›Es ist nicht wesentlich und also nicht jedermann nothwendig zu wissen, was Gott zu seiner Seligkeit thue, oder gethan habe;‘ aber wohl, *was er selbst zu thun habe*, um dieses Beistandes würdig zu werden« (52).

1.5.3 Das zweite Stück

Das zweite Stück beginnt mit einer Besinnung auf die Tugend. Kant will dieses Wort verstanden haben, als den Mut und die Tapferkeit, die Ursache des Bösen aktiv zu bekämpfen und nicht nur die guten Anlagen passiv sich entwickeln zu lassen. Er verlagert damit das Gewicht auf den Menschen, seine Freiheit und seine Verantwortung. Wieder mit einer paulinischen Wendung, der Unterscheidung von Torheit und Weisheit (1 Kor 1,18ff.), schärft Kant ein, dass der Kampf gegen das »Moralisch-Gesetzeswidrige« und nicht gegen die natürlichen Neigungen des Menschen gerichtet ist (58). Und noch einmal – jetzt mit dem (deutero)paulinischen Epheserbrief (6,12) – verweist er darauf, dass der »Verführer« gleich ob in uns selbst oder außerhalb in seiner Bedrohung für die Sittlichkeit des Menschen radikal

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ernst genommen werden muss. Der Mensch ist also eingespannt zwischen dem »Rechtsanspruch« des guten und dem »Rechtsanspruch« des bösen Prinzips. Die Gesinnung des Menschen ist das Schlachtfeld, auf dem Gut und Böse gegeneinander kämpfen. Die Freiheit selbst ist dabei das aktive Zentrum des Kampfes.

Im ersten Teil, der vom »guten Prinzip« handelt, übersetzt Kant die theologische Christologie in philosophische Begrifflichkeit, indem er Jesus Christus als »personificirte Idee des guten Princips« einführt (60). Allein die »*Menschheit* (das vernünftige Weltwesen überhaupt) *in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit*« ist der Zweck der Schöpfung. Genauer betrachtet werden das ursprüngliche und das abgeleitete höchste Gut hier verbunden. Gott schafft die Welt mit Vorblick auf die Folge von vollendeter Sittlichkeit und vollendeter Glückseligkeit. Das zweite höchste Gut kann als singulärer vollkommener Mensch vorgestellt werden. Diese Idee des vollendeten Individuums wird als in Gott präexistent gedacht. In enger Anlehnung an den Johannesprolog deutet Kant die christologischen Grunddogmen, wenn er schreibt, dass die Idee des vollendeten Menschen oder der Logos aus dem Wesen Gottes hervorgeht, und mithin selbst göttlicher Art ist. Der Logos ist der Grund für alles Übrige und die Menschen können nur durch den Gottessohn selbst in den Zustand der Gotteskindschaft gelangen:

> »Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch ›ist in ihm von Ewigkeit her‹; die Idee desselben geht von seinem Wesen aus; er ist sofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborner Sohn, ›das Wort (das Werde!) durch welches alle andre Dinge sind, und ohne das nichts existirt, was gemacht ist‹ (denn um seinet-, d. i. des vernünftigen Wesens in der Welt, Willen, so wie es seiner moralischen Bestimmung nach gedacht werden kann, ist alles gemacht). – ›Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit.‹ – ›In ihm hat Gott die Welt geliebt‹, und nur in ihm und durch Annehmung seiner Gesinnungen können wir hoffen ›Kinder Gottes zu werden‹; u. s. w.« (60f.).

Kant betrachtet es als »allgemeine Menschenpflicht«, sich zu diesem Ideal zu erheben (61). Darüber hinaus aber wird denkbar gemacht, dass sich dieses Ideal zu uns herabgelassen haben könnte. Kant denkt die Inkarnation der reinen *Idee* des vollkommenen und so auch göttlichen Menschen, eben weil es nicht eingesehen werden kann, wie sinnlich für konkrete Menschen ohne dieses Entgegenkommen diese Vollkommenheit überhaupt gedacht, geschwei-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ge denn wirklich werden könnte. Mit einer gewissen bewussten Offenheit formuliert Kant, dass jenes Urbild »vom Himmel zu uns herabgekommen sei, dass es die Menschheit angenommen habe« (61). Damit wird sichergestellt, eine individuelle historische Verwirklichung dieses Ideals – in Jesus von Nazaret – und zugleich die allgemeine und aktuelle Menschwerdung des göttlichen Ideals in jedem Menschen sind nicht nur möglich, sondern wirklich. Beides ist wichtig: die besondere historische Vorstellung und die allgemeine moralische Verwirklichung. Entscheidend bleibt freilich, dass Gott in jedem Menschen zur Welt kommen will. Dies sei kurz erklärt.

Was bei Meister Eckhart begann, die Weitung der Menschwerdung Gottes auf alle Menschen, findet bei Kant eine epochal maßgebliche Fortführung. Charakteristisch für die neuzeitliche Metaphysik ist die Verlagerung des epochalen Schwerpunkts von der objektiven Seite des »Gottes unter uns« (inkarnierter Sohn) zum subjektiven »Gott in uns« (Geist). Das bedeutet bei Kant, dass es in letzter Konsequenz auf die moralische oder praktische Dimension der Christologie ankommt und nicht auf den historischen Schriftglauben, der allerdings wie bereits gezeigt eine eigene Bedeutung behält. Deshalb versucht Kant die Fülle der dogmatischen Gehalte, die selbstverständlich nicht einfach mit einem historischen Befund identisch sind, aber doch für den Glauben maßgeblich bleiben, so weit wie möglich in Vernunftglauben zu transformieren.

Und so kann er auch an der Heilsrelevanz der Inkarnation des göttlichen Logos festhalten, wenn er andeutet, dass die »Erniedrigung des Sohnes Gottes« und die freiwillige Übernahme von Leid »in größtem Maße« dazu beitragen soll, »das Weltbeste zu befördern« (61). Das Ideal selbst und damit die Vernunft selbst erfordert es, dass die Vorstellung eines vollkommenen Menschen nicht nur dessen Sittlichkeit an sich, sondern auch dessen Verkündigung für uns und zuletzt alle »Leiden bis zum schmählichsten Tod um des Weltbesten willen und selbst für seine Feinde« umfasst (ebd.).

Doch hält Kant daran fest, dass es eines historischen Beispiels der Erfahrung nicht notwendigerweise bedarf, eben weil die Idee des vollkommenen Menschen immer schon in uns liegt (62). Dies bestätigt die These vom epochalen Unterschied auch in der Christologie. Nicht der sinnlich erfahrbare *Gott unter uns*, der dann seit der mittelalterlichen Theologie klassisch durch Wunder beglaubigt wird, ist entscheidend, sondern der vollkommen sittliche und das

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

heißt *göttliche Geist in uns.* Auf der Äußerlichkeit von Wundern beharren wäre nach Kant »moralischer *Unglaube*« (63). Hier ist festzustellen, dass Kant zwar die Christologie moralisch engführt, deren allgemein menschheitliche Fortbestimmung aber über bloße Moralität und letztlich auch über seine Zeit hinausweist. So könnte man auf Karl Rahners Theorie des anonymen Christen verweisen. Gott ist schon immer durch Christus im Heiligen Geist in jedem Menschen präsent.

Was zur Zeit Kants ein Skandal war – die Relativierung der Wundertätigkeit Jesu – kann heute als weithin akzeptierte theologische Deutung gelten. Das erstaunliche Wirken des Wanderpredigers und Wunderheilers Jesus von Nazaret ist nicht einfach Beweis der Göttlichkeit. Für Kant zeigt sich die Göttlichkeit allein in der sittlichen Vollkommenheit, die allerdings gerade niemals empirisch mit Sicherheit verifizierbar ist. Kant benutzt deshalb den Konjunktiv, wenn er von der Realität des »zu einer gewissen Zeit gleichsam vom Himmel auf die Erde herabgekommenen« wahrhaft göttlich gesinnten Menschen spricht (63). Ein solcher Mensch allerdings hätte – und wieder spielt Kant auf seine eigene geschichtliche Situation am Ende des 18. Jahrhunderts an – eine »Revolution im Menschengeschlechte« hervorgebracht. *Jesus wird damit auch zum Vorbild für die republikanisch demokratische Erneuerung der politischen Realität der Menschen.* Dieser Gedanke ist für eine zeitgemäße Erneuerung der Christologie auch im 21. Jahrhundert relevant, wenn demokratisch-freiheitliche Grundwerte weltweit wie schon lange nicht mehr in Frage gestellt werden. *Auch für eine Erneuerung der offiziellen katholischen Christologie und Ekklesiologie ist Kants Impuls hier von größter Bedeutung, denn nicht die äußere einmalige Gegenwart Christi in der Welt und deren fortgesetzte Aktualisierung in kirchlichen Amtsträgern ist entscheidend, sondern die immer schon angelegte Verwirklichung Christi in jedem menschlichen Individuum.*

Im Weiteren lässt Kant sogar die klassische Zwei-Naturen-Lehre gelten, wenn er zwar einerseits auf die menschliche Natur dieses idealen Menschen abhebt, aber andererseits dessen göttliche Dimension nicht ausschließen will (63). Freilich liegt die »übernatürliche« Zeugung des Gottessohnes jenseits der Grenzen der bloßen Vernunft und ist deshalb für die moralische Vervollkommnung der Menschheit nicht primär relevant. Kant plädiert vielmehr für eine ›Christologie von unten‹, die die Niedrigkeit und so auch die bloße

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Menschlichkeit des Gottmenschen betont. So sehr auch hier die moralische Engführung zu bemerken ist – das sittliche Ideal würde bei Betonung der Göttlichkeit Jesu seinen Vorbildcharakter für die Menschen verlieren –, auch in dieser Hinsicht ist Kant für die weitere theologische Entwicklung vor allem in der Moderne vorbildlich gewesen, wenn die personifizierte Idee des guten Prinzips durch ihre Lehre und ihr Handeln überzeugen muss, um in der Person Jesu Mittler für uns, die wir uns durch Unvollkommenheit auszeichnen, werden zu können (66).

Dennoch bleiben nach Kant drei Schwierigkeiten bezüglich der Verwirklichung (»Realität«) dieser Idee. Die erste handelt vom Verhältnis der von Jesus (Mt 5,48) geforderten Heiligkeit zur faktischen Sündhaftigkeit der Menschen. Mit einer paulinischen Brille betrachtet geht es um das Verhältnis von Glaube und Werk. Kant sieht hier nicht nur die Distanz von Ideal und Wirklichkeit im Menschen als Problem, sondern auch von Gesinnung und Tat. Relevant für die Rechtfertigung des Menschen ist allein seine Gesinnung. Diese bleibt empirisch gesehen zwar ebenso mangelhaft wie die Umsetzung des Vorsatzes in Taten. Doch kann Gott als »Herzenskündiger«, der allein die Gesinnung erkennen kann, den guten Willen, der zwar immer fragmentarisch in seiner sittlichen Qualität bleibt, für das Werk nehmen. Zwar bleibt der Mensch auf einem Weg der unendlichen Vervollkommnung, doch ist es möglich, die Gesinnung, moralisch je besser werden zu wollen, »als ein vollendetes Ganze auch der That (dem Lebenswandel) nach beurtheilt denken zu können« (67). Dies ist die Übersetzung der Rechtfertigung allein aus dem Glauben in eine Gerechtsprechung allein aus sittlicher Gesinnung.

Die zweite Schwierigkeit betrifft die Beharrlichkeit im Fortschritt zum Guten, die bisher nur vorausgesetzt wurde (67). Wieder interpretiert Kant durch eine Reihe von Schriftzitaten (Mt 6,33; Röm 8,16; Phil 2,12) die Problematik, wie das »Trachten nach dem Reich Gottes« bzw. das Wirken »mit *Furcht und Zittern*« auf Dauer gestellt werden kann, wenn man bedenkt, dass ein Rückfall oder Nachlassen stets möglich und mehr noch wirklich ist. Kant bringt hier die Hoffnung ins Spiel, die von einem »Tröster (Parakleten)« gespendet wird. Wieder ist es die »gute und lautere Gesinnung« selbst, die man auch einen »guten uns regierenden Geist nennen kann«, die den nötigen Zuspruch bietet (70f.). Selbstbewusstsein und Gottesbewusst-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sein befinden sich hier in einer Wechselwirkung. Was innerhalb der bloßen Vernunft als der Geist der Freiheit und Sittlichkeit erscheint, kann außerhalb derselben durchaus als Heiliger Geist Gottes vorgestellt werden.

Die dritte Schwierigkeit stellt den Menschen vor das ewige Gericht Gottes. Das Problem gleicht einer Antinomie. Einerseits bleibt der Mensch dem Bösen, von dem er anfing, unlöslich verbunden (72). Von dieser radikalen Schuld kann der Mensch sich selbst nicht lossprechen, das heißt, er ist auf eine Rechtfertigung von außen angewiesen. Andererseits kann nach Kant Sünde generell nicht von einem anderen getilgt werden. Sie ist eben »keine *transmissible* Verbindlichkeit« wie eine Geldschuld, sondern die »*allerpersönlichste*, nämlich eine Sündenschuld, die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige« übernehmen muss (73). Damit weist Kant vordergründig das soteriologische Motiv des »stellvertretenden Sühnetods« Christi zurück. Doch versucht der Philosoph erstaunlicherweise auch diesen so sperrigen Gedanken vernünftig zu rekonstruieren. Die sittliche Erneuerung des Menschen, die durch eine Revolution der Gesinnung geschieht und zu einem Handeln aus Pflicht führt, wird von Kant mit Paulus als das »Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menschen« (Eph 4,22) gedeutet. Das »Absterben des alten Menschen« bzw. die »Kreuzigung des Fleisches« (vgl. Röm 6,6; Gal 5,24) führt aber dazu, dass nicht mehr ich, sondern Christus in mir lebt (vgl. Gal 2,20). So steht – bei physischer Kontinuität des empirischen Menschen – »er doch in seiner neuen Gesinnung (als intelligibles Wesen) vor einem göttlichen Richter« (74). Diese Reinheit dieser Gesinnung wird als die eines anderen, diejenige des »Sohnes Gottes« verstanden. Die personifizierte Idee des guten Prinzips trägt somit »für ihn und so auch für alle, die an ihn (praktisch) glauben, als *Stellvertreter* die Sündenschuld« (ebd.). Was nun im Alltag ein fortwährender Prozess ist – »jenes Leiden, was der neue Mensch, indem er dem alten abstirbt, im Leben fortwährend übernehmen muss« –, wird am »Repräsentanten der Menschheit als ein ein für alle Mal erlittener Tod vorgestellt« (74f.). Doch bleibt es dabei, dass nur »unter der Voraussetzung der gänzlichen Herzensänderung« eine Vergebung der Sünden möglich sein kann (76).

Der zweite Abschnitt des zweiten Stücks veranschaulicht noch einmal die Entsprechung von äußerer Historie und innerer Idee. Kant interpretiert dabei die christliche Heilsgeschichte unter dem

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Prinzip der Freiheit (78). So wird als Grund für die Möglichkeit der Herrschaftsübernahme des bösen Prinzips im Sündenfall die Freiheit angegeben. Kants Sicht auf das Judentum ist von zeitgenössischen Vorurteilen geprägt, die das jüdische Gesetz als äußerlich und nicht eigentlich sittlich denunzieren. Die Wende in der Weltgeschichte und damit den Anbruch des Reiches der Sittlichkeit sieht er mit Jesus gegeben (79). Wieder spricht Kant von »Revolution«. Christus habe die »Pforte der Freiheit für jedermann« eröffnet (82).

Die allgemeine Anmerkung zum 2. Stück betrifft dann Kants Auffassung von Wundern. Der Anbruch des Gottesreichs, wie er sittlich zu deuten ist, muss ganz ohne Wunder auskommen, da diese die Autonomie des Menschen bedrängen würden. Zwar räumt Kant ein, dass »vernünftige Menschen« zwar in theoretischer Hinsicht an Wunder glauben können, in deren Praxis aber spielen diese keine Rolle (85). Das betrifft sowohl die Wunder um die Person Jesu als auch die Wunder im allgemeinen Sinn.

1.5.4 Das dritte Stück

Im dritten Stück bringt Kant nun die gesellschaftliche Dimension von Religion ins Spiel, die Kirche. Das Bemühen des Menschen, sich aus der Macht des Bösen herauszuarbeiten, wird nicht so sehr von dessen roher Natur, sondern vielmehr von dessen sozialem Umfeld behindert. Die Geringschätzung und mangelnde Anerkennung durch seine Mitmenschen stören die sittliche Entfaltung (93f.). Die bloße Anwesenheit von Menschen kann dazu beitragen, die moralische Anlage zu verderben (94). Deshalb ist es notwendig, neben dem bürgerlichen Gemeinwesen, dessen Interesse das pflichtgemäße Handeln ist, auch noch ein »ethisches gemeines Wesen« zu errichten, dessen Vereinigungsprinzip die Tugend ist. Doch während im Reich des ethischen Naturzustands auch Zwangsgesetze gelten und die staatlichen Gesetze für jedermann schlechthin gelten, ist das ethische Gemeinwesen prinzipiell zwanglos und frei. Auch die Mitgliedschaft darin kann nicht geboten werden. Dennoch gibt es »eine Pflicht von ihrer eigenen Art« des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst, Mitglied in einer solchen Gesellschaft zu werden (97). Weil das höchste sittliche Gut nicht vom menschlichen Individuum allein bewirkt werden kann, bedarf es »einer allgemeinen Republik

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nach Tugendgesetzen«, deren Errichtung aber das bloße Vermögen der Menschen übersteigt.

Hier sei auf die Phase des Tugendterrors in der französischen Revolution hingewiesen. Wenn Sittlichkeit mit Zwangsgesetzen realisiert werden soll, entsteht Terror. Kant wusste hier die Sphären genau zu unterscheiden. Streng genommen kann das ethische Gemeinwesen nicht einmal für sich selbst gesetzgebend sein, weil seine Normen allein auf die persönliche Sittlichkeit zielen, die gerade nicht gesetzlich vorgeschrieben werden kann (98). Zudem kann die Sittlichkeit anders als die formale Gesetzestreue eines Menschen von niemandem beurteilt werden. Auch in diesem Kontext der Unterscheidung von Gesetzlichkeit und Sittlichkeit liegt also die paulinische Dichotomie von Gesetz und Freiheit zu Grunde. Der einzig mögliche Gesetzgeber im Reich der Freiheit und Sittlichkeit ist Gott, der auch allein die motivationale Gesinnung des menschlichen Handelns beurteilen kann.

> »Also kann nur ein solcher als oberster Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens gedacht werden, in Ansehung dessen alle wahren Pflichten, mithin auch die ethischen, zugleich als seine Gebote vorgestellt werden müssen; welcher daher auch ein Herzenskündiger sein muß, um auch das Innerste der Gesinnungen eines jeden zu durchschauen und, wie es in jedem gemeinen Wesen sein muß, jedem, was seine Thaten werth sind, zukommen zu lassen. Dieses ist aber der Begriff von Gott als einem moralischen Weltherrscher« (99).

Damit zeichnet sich ab, dass der Begriff des ethischen gemeinen Wesens dem eines »*Volkes Gottes* unter ethischen Gesetzen« entspricht (98). Die Gemeinschaft der freien Sittlichkeit ist das Volk Gottes. Souverän des ethischen Volks ist die autonome Vernunft und zugleich der sittliche Gott, dessen Anruf als Stimme des Gewissens erscheint. Obwohl die Stiftung des Gottesvolks nur von Gott selbst erwartet werden kann, ist es dem Menschen nicht erlaubt, untätig zu sein. Mit Anspielung auf das alte Axiom der Gnadenlehre *facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam* macht Kant klar, dass jede und jeder so tun müsse, als ob alles auf sie oder ihn allein ankomme. Nur unter dieser Bedingung der autonomen Freiheit dürfe man höheren Beistand erhoffen (101). Mit Anklang an Luthers Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche wird die Unsichtbarkeit der eigentlichen Tugendrepublik postuliert. In gut protestantischer Tradition ist die wahre Kirche unsichtbar. Ihr aber

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

müsse auch eine sichtbare Gemeinschaft entsprechen. Damit führt die Vorstellung des ethischen Gemeinwesens notwendigerweise zum Begriff der Kirche.

Die Kirche ist die äußere Erscheinung des sittlichen Gottesvolks, und sie allein stellt das Reich Gottes auf Erden dar. Sie hat vier Kennzeichen, die an die alten *notae ecclesiae* des großen Glaubensbekenntnisses denken lassen und dabei der Kategorientafel entsprechen: 1. Quantität: Allgemeinheit (Katholizität). Die Kirche kann nur eine einzige universale Einrichtung sein. 2. Qualität: moralische Lauterkeit oder Heiligkeit. Sie ist die Gemeinschaft der Menschen, die aus Pflicht handeln. 3. Relation: Freiheit. Sowohl die Beziehung ihrer Mitglieder untereinander als auch ihr Verhältnis zum Staat ist vom Prinzip der Freiheit bestimmt. 4. Modalität: Unveränderlichkeit ihrer Verfassung. Veränderliche administrative Regeln müssen vom unwandelbaren sittlichen Kern unterschieden werden.

Kirche kann nach Kant weder monarchisch (Papst, Patriarchen) noch aristokratisch (Bischöfe, Prälaten) noch demokratisch (als sektiererische Illuminaten) organisiert sein. Er vergleicht ihre Struktur mit einer Familie, in der der unsichtbare Vater von seinem heiligen Sohn vertreten wird, wobei dieser Sohn lediglich der Mittler des Gotteswillens an seine prinzipiell gleichrangigen Geschwister sein kann (102). Der unsichtbare Vater ist Gott als Herr der Natur und sittlicher Gesetzgeber. Sohn ist die personifizierte Idee des guten Prinzips, der fleischgewordene kategorische Imperativ. Einzig diese Regel sittlicher Autonomie, welche die Besonderheit der Mitglieder der Kirche mit der Allgemeinheit der sittlichen Normen vermittelt, prägt die Grundstruktur des ethisch gemeinen Wesens.

Zwar muss diese Kirche idealiter allein auf den bloßen Vernunftglauben gegründet werden. Doch realiter bewirkt die Schwäche der menschlichen Natur, dass auf jenem rationalen Glauben allein niemals die Kirche gegründet werden kann. Weil die anthropologischen Bedürfnisse nach gesellschaftlicher Über- und Unterordnung sowie nach sozialer Anerkennung eine unüberwindliche Prägekraft haben, sieht Kant den Begriff der diesen Bedürfnissen angepassten »gottesdienstlichen Religion« aus dem Begriff einer reinen moralischen Religion notwendigerweise entspringen (103). Der Vernunftglaube führt also zum Kirchenglauben und der Kirchenglaube zum Vernunftglauben. Dass aber dennoch die sittliche Qualität allein entscheidend bleibt, verdeutlicht Kant mit Mt 7,21; »nicht, die da sagen:

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Herr Herr! sondern die den Willen Gottes thun«, sind die wahren Mitglieder der Kirche. Diese bedarf als Realisierung der gottesdienstlichen Religion aber auch der konkreten Formen und Normen, um bestehen zu können. Die »auf Erfahrungsbedingungen« beruhenden Ausgestaltungen der Kirche sind nicht primär als von Gott gestiftet zu begreifen, vielmehr sind sie menschliche Institutionen, wobei auch in diesem Fall Kant eine göttliche Mitwirkung nicht ausschließen will (105).

Der »statuarische Kirchenglaube« geht dem reinen Vernunftglauben als »Vehikel« voraus. Dabei kommt der Schrift allein maßgebliche Bedeutung zu. Sie – nicht die Tradition – leitet zum »reinen Religionsglauben« (107). Sie vermag dies, weil sie auch als göttliche Offenbarung vorgestellt werden kann. Kant erinnert in seinem Schriftverständnis an das lutherische *sola scriptura*. Doch ist es für ihn von zentraler Bedeutung, sich nicht konfessionell festlegen zu lassen. Katholische und protestantische Glaubenslehren sind für ihn in ihrer jeweiligen Besonderheit nachrangig (109).

Die höchste Lehrautorität kann im religiösen Bereich nicht dem besonderen Kirchenglauben zukommen. Die kirchlichen Regeln, aber auch die Heilige Schrift als Dokument eines »Geschichtsglaubens« bleiben der reinen Vernunftreligion zu- und untergeordnet (110). Mit 2 Tim 3,16 verdeutlicht Kant das moralische Ziel der göttlichen Offenbarung: »Alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung u. s. w.« Dennoch braucht die Kirche, die ja als solche auf die Offenbarungsschrift gegründet ist, eine eigene »Schriftgelehrsamkeit«, die philologische und historische Kritik an die Texte heranzutragen vermag (112f.). Vernunft und historische Kritik gemeinsam sind die »eigentlichen berufenen Ausleger und Depositäre einer heiligen Urkunde« (113). Klar muss bleiben, dass die Vernunft die höchstinstanzliche Deutung zu ihrer Sache hat. Während deren Deutung als »authentisch« zu gelten hat und universal gültig ist, bleibt die Schriftgelehrsamkeit lediglich »doctrinal«, will sagen von räumlich und zeitlich begrenzter Autorität (114). Hier zeigt sich der ganze Optimismus der Vernunft, wie er die Geschichte der Metaphysik von Anfang bis Ende prägt.

Den Übergang vom Kirchenglauben zum allein maßgeblichen Religionsglauben fasst Kant als Anbruch des Gottesreichs auf. Betrachtet man nun den Glauben, der allein zur Glückseligkeit führt, so hat dieser zwei Bedingungen, von denen die eine dem doktrinalen und

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die andere dem authentischen Glauben entspricht. Beide verweisen innerlich aufeinander und sind damit auch notwendig. Kant illustriert dies am Rechtfertigungsgeschehen. Da ist einerseits der Glaube an eine externe Rechtfertigung, die deshalb nötig ist, weil niemand die vergangenen Handlungen ungeschehen machen kann, und andererseits der Glaube an die interne Selbstrechtfertigung durch Sittlichkeit. Kant sieht hier nun eine Antinomie, die derjenigen der reinen praktischen Vernunft ähnelt. Geht die Freiheit der Gnade voraus oder bedarf es angesichts der Verdorbenheit der Menschen doch einer primären Gnade? (116f.) Dieser Streit ist durch die theoretische Einsicht in die Kausalbestimmungen der Freiheit nicht lösbar. Dass praktisch gesehen, die Freiheit vorausgehen muss, dürfte klar sein. Allerdings räumt Kant ein, dass wir uns die Entsündigung theoretisch nicht anders vorstellen können als durch »eine stellvertretende Genugtuung«. Kant vermittelt hier das lutherische Prinzip der Rechtfertigung aus dem Glauben mit dem philosophischen Prinzip der reinen Sittlichkeit. Der erstere wäre für sich genommen ein »*gottesdienstlicher Aberglaube*«, der zweite hingegen für sich genommen »*naturalistischer Unglaube*« (118f.). Hier wird ganz klar, dass es für Kant keine reine Philosophie ohne Offenbarungsbezug geben kann. Dies ist eine kaum zu überschätzende Erkenntnis, die in der Kantforschung noch wenig Berücksichtigung gefunden hat. Die Konsequenz dieser Einsicht ist aber weitreichend – nicht nur für eine Fortbestimmung des Religionsbegriffs in Richtung Zuwachs Rationalität, sondern auch für eine Vertiefung des Philosophiebegriffs in Richtung Offenheit für die christliche Religiosität.

Diese innerliche Verbindung wird sehr deutlich an der Auflösung der oben genannten Antinomie. Im Vernunftglauben an die personifizierte Idee des guten Prinzips, die an Christus bzw. den göttlichen Logos denken lässt, ist die Idee des Sohnes Gottes die alleinige Richtschnur des rationalen Glaubens und des Handelns. Hier ist die Folge von Sittlichkeit und Glaubenseinsicht einerlei. Im Kirchenglauben hingegen, der sich auf die empirische Erscheinung des Gottmenschen richtet, fallen historischer Glaube und sittliches Handeln zunächst auseinander. Hier darf ich nicht von der äußeren Einsicht in Geschehnisse auf die sittlichen Prinzipien des Lebenswandels schließen. Allerdings – und das ist die Lösung – ist auch in der »Erscheinung des Gottmenschen« nicht die äußerliche und mithin kontingente Wirklichkeit Inhalt des seligmachenden Glaubens, son-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dern ebenfalls »das in unserer Vernunft liegende Urbild« (119). Auch im statuarischen Glauben ist letztlich allein der Geist Christi in uns rechtfertigend. Auch bei den Worten und Taten Jesu kommt es nach Kant nur auf deren Kraft an, sittliche Normativität zu veranschaulichen. Der Vernunftglaube und der Kirchenglaube haben also in letzter Konsequenz gar nicht »zwei an sich verschiedene Principien« in sich.

Kant freilich identifiziert den Anbruch des Reichs Gottes mit der Durchsetzung der Herrschaft reiner Vernunft. Das Ziel beschreibt Kant mit einem Verweis auf die paulinische Eschatologie im 1. Korintherbrief (15,28). Wenn die reine Vernunftreligion über alle herrsche, »sei Gott alles in allem« (121). Damit aber werden Vernunft und Gott selbst faktisch identifiziert. Wenn die Offenbarungsreligion auf ihren rationalen Grund hin durchschaut wird, legt der Glaubende, so Kant, mit Paulus (1 Kor 13,11) »ab, was kindisch ist«. Dieses Erwachsenwerden des Glaubenden wird wiederum als Revolution bezeichnet (122).

Die innere Verschränkung von äußerer Historie und phänomenaler Wirklichkeit einerseits und innerer Normativität und noumenaler Wahrheit andererseits veranschaulicht Kant in der zweiten Abteilung des dritten Stücks. Dies handelt gewissermaßen die Kirchen- bzw. Religionsgeschichte ab. Wenn er dabei das Judentum scharf vom Komplex von Kirchen- und Vernunftglauben abgrenzt (125ff.), so wird daran zweierlei deutlich.

Erstens bestätigt diese Einschätzung die Perspektivität seiner Position. Er schreibt die Klischees der christlichen Tradition beginnend mit Paulus über Augustinus und Luther fort, die das Judentum als eine Gesetzes- und Werkreligion beschreiben. Damit aber wird eine Dichotomie von Außen und Innen aufgemacht. Außen befindet sich prototypisch das Judentum. Der Islam oder andere Religionen werden dann ebenfalls außen verortet. Innen hingegen ist der Raum jener disjunktiven Einheit von statuarischer christlicher Religion und Vernunftreligion.

Zweitens wird damit klar, dass Kant selbst seine scheinbar neutrale Position »reiner« oder »bloßer« Vernunft *faktisch* doch mit der christlichen Tradition untrennbar verknüpft, auch wenn er immer wieder die Unabhängigkeit des Vernunftglaubens postuliert. So kann es nicht verwundern, dass die »allmählige Gründung der Herrschaft

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des guten Princips auf Erden« in seinem Geschichtsabriss mit dem Christentum beginnt (127):

Ausgehend vom »Lehrer des Evangeliums« (128, 134) – den Namen »Jesus« nennt Kant nicht – beginnt nicht nur die Geschichte desjenigen Glaubens, der mit seinen Elementen Heilige Schrift, Tradition und amtliche Institution den Kirchenglauben bildet, sondern auch die Geschichte des Vernunftglaubens. Jesus ist vom Himmel herabgekommen, um in letzter Konsequenz beides zu befördern: Offenbarungsreligion und Vernunftreligion (129, 131). Die geschichtliche Entwicklung zielt freilich darauf, erstere in letztere übergehen zu lassen. »Seid fröhlich und getrost, es wird euch im Himmel wohl vergolten werden«. Mit diesen Worten Jesu (Mt 5,12) blickt Kant auf das Ende der Welt und das göttliche Gericht vor (135). Die Scheidung von Guten von den Bösen, die Überwindung des Todes (1 Kor 15,26) und noch einmal die Einheit von allen und allem in Gott (1 Kor 15,28) beenden Kants eschatologischen Ausblick (135). Er tut dies aber nicht, ohne einzuschärfen, dass es hier nicht um mystische Visionen geht, sondern um die »Annäherung zum höchsten auf Erden möglichen Guten« (136). Dabei fordert er aber bereit zu sein, jederzeit die Erde zu verlassen, sei es im kollektiven Ende, sei es im individuellen Tod. Maßgeblich allein bleibt es, dass wir uns jederzeit als »berufene Bürger eines göttlichen (ethischen) Staates« betrachten (136). Kant endet diesen Abschnitt mit einem langen Zitat aus dem Lukasevangelium. Er betont, dass das Gottesreich unsichtbar bleibt und dass es im Inneren des Menschen seinen Ort hat. Dieses Zitat bestätigt beides: die metaphysische Ausrichtung kantischer Philosophie und ihre neuzeitlich christliche Fundierung im *Gott in uns*:

> »›Wenn kommt nun also das Reich Gottes?‹ — ›Das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Gestalt. Man wird auch nicht sagen: siehe, hier oder da ist es. Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch!‹ (Luc. 17, 21 bis 22)« (136).

Die allgemeine Anmerkung, die sich dem dritten Stück anschließt, vertieft noch einmal die Dialektik von menschlichem und göttlichem Handeln, indem Kant hier in kontrollierter Weise die Grenzen der bloßen Vernunft überschreitet. Er verweist auf *drei geoffenbarte Geheimnisse*:

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1. Das Geheimnis der *Berufung* der Menschen zur Mitgliedschaft in der Kirche als dem ethischen Gemeinwesen. Wenn diese Berufung nicht die Freiheit der Menschen auslöschen soll, dann muss die menschliche Freiheit mit der göttlichen Ursächlichkeit gleich ursprünglich und mithin selbst *absolut* sein. Da bereits der Gedanke der Erschaffung der Freiheit deren absolute Ursächlichkeit zerstört, kann die unbedingte Freiheit der Menschen nicht erschaffen sein, also muss man die wesentlich menschliche Freiheit als Freiheit eines schon existierenden freien Wesens betrachten. Dies führt zum unerhörten Gedanken einer der Würde des göttlichen Schöpfers ebenbürtigen menschlichen Freiheit. Anders gewendet hat dann die Freiheit des Menschen göttlichen Charakter. Das freilich ist für die theoretische Vernunft »ein undurchdringliches Geheimnis« (143). Damit aber wird mehr als deutlich, dass die absolute Freiheit, von der Kant spricht, im Grunde gerade kein Vermögen eines bloß sinnlichen und endlichen Wesens ist. Göttliche und menschliche Freiheit befinden sich also in einer Gemeinschaft. Dieser Grenzgedanke der reinen Vernunft verweist aber zurück auf seine christliche Herkunft, denn nur im Christentum sind Gott und menschliches Individuum *wesensgleich*. Die schöpferische Dimension der menschlichen Vernunft ist freilich schon im Beginn der »Kritik der reinen Vernunft« grundgelegt, wenn Kant alle objektive Wirklichkeit durch die subjektiven Erkenntnisstrukturen bedingt sein lässt und die davon unabhängige Dimension in die Leere der »Dinge an sich« verbannt.
2. Das nächste Geheimnis betrifft noch einmal die *Rechtfertigung* des Menschen. Radikale Sünder, die die Menschen nun einmal sind, können sich nicht selbst heiligen. Also muss Gott Mittel haben, »den Mangel seiner hierzu erforderlichen Tauglichkeit aus der Fülle seiner eignen Heiligkeit zu ersetzen« (142). Gottes Gerechtigkeit wird uns in Christus angerechnet. Doch ist diese fremde Gerechtigkeit nicht mit dem Gebot der alleinigen Zurechnung eigener Sittlichkeit vereinbar, die ja den Grundsatz kantischer Sittlichkeit ausmacht. Trotz dieses Widerspruchs hält Kant fest, dass die fremde Gerechtigkeit notwendigerweise von uns angenommen werden muss.
3. Das letzte Geheimnis handelt von der *Prädestination*. Selbst wenn die stellvertretende Genugtuung eingeräumt wird, wäre deren Annahme noch einmal der Kausalität der menschlichen Freiheit

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zuzuschreiben, die diese wegen ihrer Verdorbenheit gerade nicht erbringen kann (143). Also muss nach Kant ein unbedingter göttlicher Ratschluss die Menschen zu dieser Annahme befähigen. Das meint aber nichts anderes als eine für die Vernunft nicht mehr durchschaubare Gnadenwahl. Die göttliche Weisheit, die den einen diese Gnade zuteilwerden lässt und den anderen nicht, bleibt für uns ebenfalls ein Geheimnis schlechthin. Gerade diese letzte Zuspitzung der Paradoxie lässt noch einmal an Martin Luthers Schrift »Über den unfreien Willen« zurückdenken.[362] Auch Luther endet im für Menschen nicht mehr durchschaubaren Licht der Herrlichkeit, in dem allein der göttliche Ratschluss nachvollziehbar ist. Kant zeigt sich damit auch in diesem Parergon seiner lutherischen Herkunft verpflichtet.

1.5.5. Das vierte Stück

Es drängt sich nun immer mehr die Frage auf, in welchem Verhältnis die Offenbarungsreligion und Vernunftreligion nun eigentlich stehen. Denn Kant macht im vierten Stück deutlich, dass die »reine Vernunftreligion alle wohldenkenden Menschen zu ihren Dienern« haben kann (152). Sie wäre damit die allgemeine Religion schlechthin, die von allen besonderen unterschieden werden muss. Nach dem bisher Gesagten ist die natürliche Religion aber nicht nur irgendwie mit dem Christentum verbunden, vielmehr führt dieses unweigerlich zu jener. Diese Hinordnung zeichnet aber gerade das Christentum als solches aus. Damit aber ist das Christentum auch als besondere Offenbarungsreligion wieder in einer herausgehobenen Position. Grundsätzlich ist Kant der Überzeugung, dass eine geoffenbarte Religion auch eine natürliche sein könnte, wenn »die Menschen durch den bloßen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie von selbst *hätten kommen können und sollen*« (155). Kant prüft nun, inwiefern und in welchem Umfang sich das Christentum aus natürlichen bzw. aus geoffenbarten Wahrheiten bestimmt (156). Um dies zu leisten, untersucht er das Neue Testament als Offenbarungstext des christlichen Glaubens. Seine These ist, dass das Christentum selbst als natürliche Religion angesehen werden kann. Wenn er nun zahlreiche Passagen vor allem aus dem Matthäusevangelium

362 Luther, De Servo Arbitrio, WA 785; LDStA 1,656.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

untersucht, dann arbeitet er heraus, dass zwar der »Lehrer des Evangelii« nicht eigentlich der »*Stifter* der von allen Satzungen reinen in aller Menschen Herz geschriebenen *Religion*« (159) sein kann, weil diese eben aus reiner Vernunft ableitbar ist. Kants Analyse der Verkündigung Jesu aber ergibt (159–163), dass dieser »allerwärts eine Religionslehre durchscheinen lässt und zugleich öfters darauf ausdrücklich hinweiset, die jedem Menschen verständlich und ohne allen Aufwand von Gelehrsamkeit überzeugend sein muss« (163). Nicht zuletzt im doppelten Liebesgebot sieht Kant reine Sittlichkeit gefordert: Gott über alles zu lieben, heißt für ihn, seine Pflicht aus reiner Wertschätzung für sie zu erfüllen. Und seinen Nächsten wie sich selbst zu lieben, meine nichts anderes, als das Wohl der Mitmenschen aus unmittelbarem, uneigennützigem Wohlwollen zu befördern (160f.).

Zugleich aber ist das Christentum auch eine gelehrte Religion, die sich auf historische Begebenheiten stützt. Eben weil die Menschen in ihrer aktuell vom Bösen angefochtenen Verfassung faktisch nicht durch reine Vernunft motiviert werden, bedarf es des Imperativs auch der Offenbarung, auf der die Kirche mit der ihr eigenen Autorität gegründet ist. Die in der Offenbarung gegebenen objektiven Tatsachen der Geschichte müssen durch eine entsprechende »Gelehrsamkeit« gedeutet werden (164). Diese hat nur eine begrenzte Funktion bei der Herbeiführung der Vernunftreligion, deren Prinzipien wiederum für jeden Menschen leicht einsehbar und unmittelbar fassbar sein sollen.

Alle Versuche, hier die Prioritäten zu verschieben, verurteilt Kant auf das Schärfste. Als »Pfaffenthum« und »Afterreligion« bezeichnet er jene Erscheinungen von Religiosität, die Kirchenstrukturen, Machtstrukturen und Wissensstrukturen auf kontingenten historischen Entwicklungen basieren wollen. Kant sieht eine Vergötzung von weltlichen Gegebenheiten, wenn die Selbstherrlichkeit der Kleriker und Religionsexperten an die Stelle der Herrlichkeit Gottes tritt.

Diese und andere Einsichten des *Philosophen der Aufklärung*, der zugleich ein herausragender *Philosoph des Christentums* ist, gewinnen gerade in der Gottes- und Kirchenkrise unserer Tage an neuer Brisanz. Wir erleben, wie schwer es der Kirche fällt, die Beiläufigkeit ihrer Strukturen zu erkennen und das Wesentliche, das eine

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Notwendige zu finden. Gewiss kann Kants Fixierung auf die Moralität nicht die Lösung für die Überlebenskrise der konfessionellen Christentümer Europas bieten. Der christliche Glaube ist auch mehr als bloße Sittlichkeit. Doch könnte gerade der letzte Abschnitt von Kants Religionsschrift einen Hinweis für uns heute im 21. Jahrhundert geben. Das Gewissen des menschlichen Individuums muss den maßgeblichen Leitfaden in Glaubenssachen darstellen (185). Dass dieses Gewissen erst gebildet werden muss, ist wahr; dass es verdunkelt sein kann ebenfalls, und dass die vielen individuellen Stimmen der menschlichen Gewissen einer allgemein gültigen Vermittlung bedürfen, schließlich auch. Hier können die verschiedenen statuarischen Religionen der Gegenwart vom Buddhismus zum Judentum, so sie sich der Kritik durch die Vernunft (was auch immer dieser Begriff in einer postkolonialen Realität besagen kann) unterziehen, einen wichtigen Dienst leisten. Wohlgemerkt einen Dienst. Jede Form von kirchlichem Amt und kirchlicher Lehre muss zum Ziel haben, die Menschen in Stand zu setzen, ihre je eigene gottmenschliche Freiheit zu realisieren. Die a priori gegebene Gemeinschaft jedes menschlichen Individuums mit Gott will ans Licht gebracht werden. Die gerade in der katholischen Kirche bis heute institutionell verankerte Selbstermächtigung und Selbstvergöttlichung des Amts steht dem diametral entgegen und verdunkelt die in der Kirche angelegten Möglichkeiten. Wenn sich die Kirche hier nicht einer – wie Kant sagen würde – *Revolution* aussetzt, ist sie zurecht zum Untergang verurteilt. Gerade die christliche Metaphysik Kants kann heute noch trotz aller geschichtlichen Distanz einen Beitrag leisten, diese notwendige Umwälzung verkehrter Verhältnisse auf den Weg zu bringen und die unantastbare Würde des Menschen in neuer Weise Wirklichkeit werden zu lassen.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. Johann Gottlieb Fichte (1762–1814): Das Ich und der Logos[363]

2.1 Die offenbarte Freiheit

Noch bevor Kant die »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« veröffentlichte, erarbeitete Johann Gottlieb Fichte den »Versuch einer Kritik aller Offenbarung«. Fichte entstammte wie Kant dem pietistischen Milieu. Er war gelernter Theologe, der sich in jungen Jahren als Hauslehrer verdingte. Die Schriften Kants eröffneten ihm den Zugang zu einer radikal neuen Sicht der Dinge. Zwar verbesserte seine Bekehrung zu Kant nicht Fichtes konkrete Lebensumstände, aber sie inspirierte ihn zu einem Werk, von dem er selbst annahm, dass es die notwendige Fortsetzung des kritischen Geschäfts Kants nach der Kritik der theoretischen und praktischen Vernunft so wie der Urteilskraft sei. Fichte begriff, dass die Kritik der Religion bzw. der Offenbarung der nächste Schritt kantischer Systembildung sein musste. Es musste eine Verhältnisbestimmung zu jenem Wissen erfolgen, das die Philosophie der Freiheit überhaupt erst auf den Weg gebracht hatte: die christliche Offenbarung.

Für Fichte waren der geistesgeschichtliche Umbruch, der mit dem Namen Immanuel Kant verbunden ist, und der weltgeschichtliche Umbruch, der sich seit 1789 in Frankreich vollzog, nicht nur zwei Seiten einer Medaille, vielmehr sind für ihn beides Manifestationen des einen Prinzips Freiheit. Freiheit aber ist für Fichte zugleich das Prinzip des Christentums. Absolute Freiheit wurde für Fichte zunächst in und durch Jesus Christus offenbar. Sie wurde durch Luther zur religiösen und durch Kant zur philosophischen Geltung gebracht sowie durch die Französische Revolution politisch verwirklicht.[364] Deshalb ist es philosophisch von höchstem Belang, mit der

363 Als einführende Literatur siehe: David James und Günter Zöller (Hgg.), The Cambridge Companion to Fichte, Cambridge 2017; Gerd Irrlitz, Johann Gottlieb Fichte. Leben und Werk. Ein deutscher Philosoph in europäischer Umbruchszeit, Berlin 2022; Alois K. Soller, Die Philosophie J. G. Fichtes. Voraussetzungen und Erklärungsprobleme, Saldenburg 2022.

364 Johann G. Fichte, Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution, in: Fichtes Werke: Bd. 6, Hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971, 37–288, 104f.: »Jesus und Luther, heilige Schutzgeister der Freiheit, die ihr in den Tagen eurer Erniedrigung mit Riesenkraft in den

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Frage der Offenbarung kritisch ins Reine zu kommen. Fichte betritt die Bühne des philosophischen Denkens mit der Schrift: »Versuch einer Kritik aller Offenbarung«. Kant selbst schätzte Fichtes Erstlingswerk sehr. Nicht nur ermutigte er den jungen Philosophen zur Publikation, vielmehr begünstigte er die positive Aufnahme dieses anonym erschienenen Werks, das zunächst für seine lang erwartete Religionsschrift gehalten wurde, indem er zur Verfasserfrage so lange schwieg, bis Fichte durch dieses Werk die gebührende Anerkennung gefunden hatte.

Im Folgenden werde ich zunächst den »Versuch einer Kritik aller Offenbarung« vorstellen, um dann zum systematischen Hauptwerk, der »Wissenschaftslehre«, zu kommen. Da die *Wissenschaftslehre* immer wieder überarbeitet und in neuen Fassungen veröffentlicht wurde, werden wir hier auch zumindest die Veränderung in der Theoriebildung ab 1804 zur Sprache bringen müssen. Wichtig für unseren Kontext werden darüber hinaus die drei religionsphilosophischen Schriften: »Über den Glauben an die göttliche Weltregierung«, die den sogenannten Atheismusstreit auslöst, und »Die Bestimmung des Menschen« sowie »Anweisung zum seligen Leben« – beides Texte, die für ein breites Publikum geschrieben wurden, da in ihnen der christliche Glaube als das für den Menschen relevante Wissen schlechthin entfaltet wird.

Bis 1804 ist das Ich der Konstruktionspunkt fichtescher Philosophie. Das neuzeitliche Prinzip *Gott in uns* erscheint hier als Subjekt. Ab der zweiten »Wissenschaftslehre« von 1804 nimmt Fichte ein dem Ich und damit der Spaltung von Subjekt und Objekt vorausgehendes Absolutes als höchsten Grund an. Fichte sucht und findet einen systematischen Einheitspunkt der Philosophie, der bei Kant problematisch geblieben ist. Damit gelingt es ihm, die Trennung von theoretischer und praktischer Philosophie zu überwinden. Bei Kant bliebt das Ding an sich schlechthin *gegeben*. Dieses Gegebensein

---

Fesseln der Menschheit herumbrachet, und sie zerknicktet, wohin ihr grifft, seht herab aus höheren Sphären auf eure Nachkommenschaft, und freut euch der schon aufgegangenen, der schon im Winde wogenden Saat: bald wird der Dritte [Kant], der euer Werk vollendete, der die letzte stärkste Fessel der Menschheit zerbrach, ohne dass sie, ohne dass vielleicht er selbst es wusste, zu euch versammelt werden«. Zur politischen Assonanz siehe auch Dieter Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht (1966), zuletzt in: Ders., Dies Ich, das viel besagt. Fichtes Einsicht nachdenken, Frankfurt 2019, 1–50 und 15.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

widerspricht aber der neuzeitlichen Intuition, dass letztlich alles aus absoluter Freiheit gesetzt sein muss. Fichte lässt das Ding an sich durch das absolute Ich gesetzt sein und deutet es als Nicht-Ich. Dadurch erhält aber dieses Ich einen neuen und absoluten Rang, der noch einmal deutlich werden lässt, dass dieses transzendentale Subjekt nicht mit dem empirischen Ich des Menschen verwechselt werden darf, sondern auch Züge von göttlicher Absolutheit an sich hat.

Die Absolutheit Gottes als letztlich einzige Realität war in der neuzeitlichen Philosophie bereits von Spinoza ins Spiel gebracht worden. Allerdings eben nicht als absolute Subjektivität, sondern als panentheistische All-Einheit. Fichte nun verbindet den Gedanken des transzendentalen Ich Kants, der alles aus diesem Ich »für mich« gesetzt sein lässt, und die zeitgenössischen Diskussionen um den Alleinheitsgedanken Spinozas.[365] Die Frage nach dem Verhältnis des Absoluten zum Subjekt, aber auch Gottes zum Menschen – beide Verhältnisse sind zu unterscheiden – wird durch Fichte in einer neuen Radikalität gestellt. Damit aber gewinnt auch die Religion bei Fichte einen neuen prinzipiellen Ort, was sich gerade in der Tatsache zeigt, dass er sein Oeuvre mit einer »Kritik aller Offenbarung« eröffnet. Glaube und Wissen sind für Fichte nicht nur vermittelbar. Vielmehr zeigt er in seiner »Bestimmung des Menschen«, dass der *Glaube* gewissermaßen die Synthese darstellt zwischen dem *Zweifel*, mit dem die neuzeitliche Philosophie in der rationalistischen Linie bei Descartes beginnt und einem deterministischen *Wissen*, wie es aus empiristischen Einsichten gezogen werden kann. Im *Glauben* aber kommt Gott im Menschen zur erfahrbaren Gegenwart.

Fichte leistet die gesuchte Verhältnisbestimmung von Absolutem und Bewusstsein mit einem Rückgriff auf die Verhältnisbestimmung von Gott und Logos (Vater und Sohn) im Prolog des Johannesevan-

365 Fichte in seinem ersten Entwurf der WL (»Eigene Meditationen über ElementarPhilosophie« (1793/94), GA II/3, 132: (zit. n. Verweyen, Fichtes Religionsphilosophie 203): »Ich glaube, diese ist die höchste Aufgabe der Philosophie. Sie ist nicht anders möglich, als dass die Dinge adäquate Bestimmungen unseres reinen Ich seyen. Gerechtigkeit herrsche. Dies ist bei Gott der Fall (Das giebt einen Spinozismus. Aber einen ganz anderen, nemlich nicht einen theoretischen, speculativen, sondern einen moralischen.« Siehe dazu Klaus Müller, Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild, Regensburg 2006, 97ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geliums. Das Verhältnis von Gott und Mensch bestimmt Fichte im Anschluss an die johanneische Unterscheidung von Gott/Logos und der Inkarnation des Gottessohnes im Menschen. Diese Verhältnisse werden von Fichte vor allem in der »Anweisung zum seligen Leben« ausgeführt. Fichte eröffnet mit seiner Deutung des johanneischen Logos, der auch als absolute Idee gedeutet werden kann, die Philosophie des Deutschen Idealismus, der sich in all seinen wesentlichen Positionen als christliche Philosophie versteht. Damit werden noch die Reste jener skeptischen Grundhaltung gegenüber dem Christentum als Offenbarungsreligion überwunden, die in der Aufklärung weit verbreitet waren und noch Kants Vorbehalte in Sachen geoffenbarter Religion prägen.

2.2 Versuch einer Kritik aller Offenbarung

Allein der Titel dieses Werks legt nahe, dass es sich dabei um die vierte »Kritik« im Sinne kantischer Transzendentalphilosophie handelt. Damit ist aber auch die These impliziert, dass die Kritik der Religion und mehr noch die Kritik der Offenbarungsreligion den Zielpunkt des Systems bildet – über die praktische Philosophie hinaus. Damit strebt Fichtes Philosophie von Anbeginn danach, jene christliche Inspiration freizulegen, die sich auch in Kants Geist der reinen Vernunft manifestiert. Der frühe Versuch Fichtes beginnt nun mit dem Erstaunen darüber, dass es sich bei »Traditionen von übernatürlichen Eingebungen und Einwirkungen der Gottheit auf Sterbliche« – so seine erste Definition von Offenbarung – wohl um ein universales Phänomen handele (15). Das Staunen war der Beginn aller Philosophie. Erstaunlich ist auch das Phänomen der Offenbarung. Auch die »Allgemeinheit« von Offenbarung – nach Fichte kennen alle Menschen dieses Phänomen – ist ein erstaunliches Vorzeichen für eine philosophische Betrachtung der Religion. Allerdings aber verpflichten die »philosophische« Betrachtung der Offenbarung dazu, diese unter der Maßgabe von »Prinzipien *a priori*« zu untersuchen. Damit ist behauptet, dass die Mitteilung Gottes an Menschen im Rahmen der *metaphysischen Vernunft* betrachtet werden muss. Die reine Vernunft muss sich der Offenbarung annehmen. In der Tradition Kants ist dies vor allem die Aufgabe der *praktischen* Metaphysik. Für Fichte steht also die metaphysische

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

Gottesfrage – moralphilosophisch enggeführt – am Beginn seines spekulativen Unternehmens. Sie bildet den vernünftigen Rahmen, in dem eine mögliche Mitteilung Gottes an Menschen vernommen werden kann. Der vernehmende Charakter von Fichtes Vernunft ist bereits in seinem Erstlingswerk zu sehen.[366]

Während Kant das »höchste Gut« überhaupt erst in seiner zweiten Kritik einführt, beginnt Fichte unmittelbar mit der Bestimmung dieses Endzwecks der gesetzgebenden Vernunft (KO 8). Der Mensch ist schlechthin angehalten, »diesen Endzweck zu *wollen*« (ebd.). Wir alle sind auf das höchste Gut – die Einheit von höchster Sittlichkeit und höchstem Glück – ausgerichtet. Zwar geht Fichte mit Kant davon aus, dass die Realität des höchsten Gutes theoretisch weder bewiesen noch widerlegt werden kann, die praktische Vernunft jedoch ohne die reale Existenz der Verbindung von Glückseligkeit und Sittlichkeit den Willen des Menschen auf etwas schlechthin Unmögliches ausrichten würde. Doch gerade diese absurde Ausrichtung der sittlichen Freiheit kann für Kant und Fichte ebenso wenig bewiesen werden wie die Existenz Gottes, weshalb ein Freiraum für die Vernunft entsteht. Fichte führt als Mittelweg zwischen Zweifeln und Wissen bereits hier den Glauben ein (KO 8).[367] Dieser Glaube steht unter dem Vorzeichen der Freiheit. Er hat seinen Beweggrund nicht in objektiven Tatsachen, sondern in der notwendigen Bestimmung der Freiheit, die Wirklichkeit des höchsten Gutes zu wollen (ebd.), soll nicht die Welteinrichtung als ganze unvernünftig und sinnlos sein.

---

366 Ich beziehe mich, wenn nicht anders angegeben, auf die in der »Sohnesausgabe« abgedruckte zweite Auflage des Werks. Da Fichte im §2 der zweiten Auflage jedoch seine Deduktion der Religion deutlich erweitert und verkompliziert hat, bleibe ich hier bei der Erstausgabe, die hier klarer ist. Sie wird zitiert als KO (plus Seitenzahl) nach Johann Gottlieb Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1793). Hg. u. eingel. v. Hans Jürgen Verweyen, Hamburg (1983) ^{2}1998. Zu Sache KO XXf. Dazu Björn Pecina, Fichtes Gott. Vom Sinn der Freiheit zur Liebe des Seins, Tübingen 2007, 39ff. und zur Offenbarungsschrift insgesamt siehe Michael Kessler, Kritik aller Offenbarung. Untersuchungen zu einem Forschungsprogramm Johann Gottlieb Fichtes und zur Entstehung und Wirkung seines ›Versuchs‹ von 1792, Mainz 1986.

367 In seiner späteren Schrift über »Die Bestimmung des Menschen« (1800) wird dieser Dreischritt systematisch entfaltet und der philosophisch fundierte religiöse Glaube in das Zentrum seiner Überlegungen gerückt.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Anders als Kant, der deutlich zwischen dem ursprünglichen (Gott) und dem abgeleiteten höchsten Gut (Sittlichkeit und Glückseligkeit) unterscheidet, setzt Fichte beides in eins. So kommt Gott selbst gleich im Beginn seines Textes an prominenter Stelle ins Spiel. Anders als Kant spricht er von »höchster Sittlichkeit« und »höchster Glückseligkeit« und identifiziert beide jeweils unmittelbar mit Gott (KO 9). Höchste Sittlichkeit ist ebenso nur in Gott möglich wie auch höchste Glückseligkeit. So kann Fichte den Satz »es existiert ein Wesen, in welchem die höchste moralische Vollkommenheit mit der höchsten Seligkeit vereinigt ist« – kurz: Gott existiert – unmittelbar mit dem Satz »der Endzweck des Moralgesetzes ist möglich« identifizieren (ebd.). Damit radikalisiert Fichte die kantische Postulatenlehre. Für Fichte steht fest, dass es »ein ganz heiliges, ganz seliges, allmächtiges« und zu ergänzen ist »allwissendes« und »ewiges« Wesen, Gott genannt, geben muss (10f.). Das Wissen von Gott ist Sache der Theologie. *Damit aber steht auch die rationale »Theologie (logía)« (KO 12) am Anfang der Philosophie.* Diese Gotteslehre wäre rein für sich betrachtet aber nur tote Wissenschaft, solange sie nicht eine die Menschen verbindende »Religion« wird (ebd.).[368] Allerdings *führt die Theologie notwendigerweise und unmittelbar zur Religion.* Es ist nun genau diese *gelebte Religion* und nicht die Philosophie oder die Theologie, die nach Fichte die von Kant geerbte Kluft zwischen theoretischer und praktischer Vernunft aufhebt. Deshalb betritt Fichte mit einem Essay über Religion die philosophische Bühne. Religion – auch die Offenbarungsreligion – soll mit Theologie verbunden sein und umgekehrt.

> »Theologie also ist, auf diese Grundsätze gebaut, *in concreto* betrachtet nie bloße Wissenschaft, sondern wird ganz unmittelbar in ihrer Entstehung schon dadurch Religion, indem sie allein, durch Aufhebung des Widerspruchs zwischen unserer theoretischen und unserer praktischen Vernunft eine fortgesetzte Kausalität des Moralgesetzes in uns möglich macht« (KO 17).

Der in der Religion lebendige Gottesgedanke stellt nicht nur den einheitlichen Grund von Theorie und Praxis dar – dies betrifft die Einheit des Wissens –, sondern auch von Natur und Moralität – dies betrifft die Einheit der Welt. Die Kausalität des Moralgesetzes

368 Pecina, Fichtes Gott, 42f.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erstreckt sich auf den ganzen Menschen und damit auch seine natürliche Dimension. So unterläuft Fichte die strikte Trennung des Reichs der Freiheit und des Reichs der Natur.[369] Religion besagt nach Kant ja die Annahme, alle moralischen Gesetze der autonomen Vernunft seien zugleich göttliche Gebote. Dieser Grundgedanke bleibt bei Fichte erhalten (KO 20), aber er wird ergänzt durch die unmittelbar damit verbundene Setzung Gottes als seinerseits moralischen »Beweger, Bestimmer« im Bereich der Natur (KO 19). Fichte sieht in der Religion eine »Übertragung eines Subjektiven in ein Wesen außer uns« (KO 24). Diese »Entäußerung« ist das Prinzip der Religion. Entäußert wird die innere Einheit von Freiheit und Sittlichkeit in einen äußeren »Gegenstand« von höchster Freiheit und Sittlichkeit namens Gott.

Der von uns selbst außer uns gesetzte Gott gehorcht seinerseits der reinen Vernunft, die er selbst ist. Um zu dieser letzteren Identifikation zu kommen, bedarf es für den jungen Kantianer Fichte noch eines gewissen eigenen Denkwegs. Dabei wird Fichte die Differenzeinheit von Gott und Vernunft, Absolutem und Ich, Urbild und Abbild, immer deutlicher mit der Differenzeinheit von Vater und Sohn, Gott und Logos, wie sie im Johannesprolog vorgedacht ist, interpretieren. Bereits beim jungen Fichte spielt das Johannesevangelium eine besondere Rolle.[370] Das Johannesevangelium ist eine jener Schriften, deren Denkmöglichkeit er in seinem frühen *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* aufweisen will.

---

369 Dazu Pecina, Fichtes Gott, 43: »Damit verschiebt sich die Bedeutung des Moralgesetzes. Es ist nicht mehr – wie noch bei Kant – der Ort vernünftiger Apodiktizität, welcher sich auf die sinnliche Sphäre nicht zu erstrecken vermag, weil das Selbstbestimmen vom Sachverhalt der Neigungsaffiziertheit endlicher Wesen notwendig abstrahierte, sondern das Moralgesetz wird selbst in seiner unmittelbaren Beziehbarkeit auf den sinnlichen Bereich gedacht.«

370 Siehe dazu Harmut Traub, Der Denker und sein Glaube. Fichte und der Pietismus oder: Über die theologischen Grundlagen der Wissenschaftslehre. Mit einer Übersetzung von Fichtes ›Theologia dogmatica secundum Theses D. Pezoldi‹ von Christian Reindl, Stuttgart-Bad Cannstatt 2020, 220: »Das von Paulus »verdrängte« johanneische Christentum ist und bleibt für Fichte der Schlüssel zum wahren Verständnis des Christentums und damit auch der Schlüssel zur menschlichen Heilsgeschichte (vgl. GA I/9, 117–128). Diese konkurrenzlose Wertschätzung des Johannes unter Einbezug »seiner« Offenbarung teilt Fichte zweifellos mit dem Pietismus.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erst durch Religion wird »Einheit in den Menschen gebracht, und alle Funktionen seines Vermögens auf einen einzigen Endzweck hingeleitet« (KO 28; 59)[371]. Dies geschieht entweder auf dem Wege der Naturreligion durch die göttliche Wirksamkeit in uns oder auf dem Wege der Offenbarungsreligion durch Gottes objektive Wirkung in der Geschichte (KO 31; 62), wobei Fichte zwischen beiden Formen der Religion keinen sachlichen Unterschied sieht, nicht zuletzt weil auch eine äußere Offenbarung nur noch einmal zusätzlich das göttliche Gesetz der Sittlichkeit objektiv vorschreibt (KO 32; 63). Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass Offenbarung immer mit Sinnlichkeit und Historizität verbunden ist und zugleich auch auf übersinnliche Autorität baut (KO 33; 65). Kant definiert den Begriff der Offenbarung als einen Begriff »von einer durch übernatürliche Kausalität von Gott in der Sinnenwelt hervorgebrachten Wirkung, durch welche er sich als moralischen Gesetzgeber ankündigt« (KO 33). Zwar kann ein empirisches Datum nicht aus Prinzipien a priori abgeleitet werden, wohl aber kann eine »*in concreto* gegebene Offenbarung« auf ihre Harmonie mit der moralischen Wahrheit a priori hin geprüft werden. Diese bleibt das prinzipielle Kriterium für die »Göttlichkeit der Offenbarung« (KO 42f.).

Nun aber sind moralische Wesen denkbar, »in welchen das Moralgesetz seine Kausalität *für immer*, oder nur *in gewissen Fällen* verliere« (KO 44). Der tiefste Verfall vernünftiger Lebewesen wäre es nun, wenn auch noch der Wille, ein Moralgesetz anzuerkennen und ihm zu gehorchen, verloren gegangen wäre (KO 49; 89). Fichte gibt dem biblischen Gedanken des Sündenfalls, der die Menschen unfrei macht und auf Gottes rettendes Eingreifen angewiesen sein lässt, eine bemerkenswerte Wendung. Es sei eine allgemeine oder partielle Situation denkbar, in der Menschen von der bloßen Not umgetrieben werden, mit dem blanken physischen Überleben beschäftigt sind und sittliche Kategorien dadurch gänzlich verlieren. Dort, wo die niedrigere Sinnlichkeit vollends über die höhere Moralität herrscht, kann nur über einen göttlichen Eingriff in die Sphäre der Sinnlichkeit selbst die moralische Qualität der Menschen wieder befördert werden (KO 54; 94). Dazu können in besonderen Situa-

371 Vgl. hier FN 455. Die erste Zahl (KO) bezieht sich auf die von Verweyen herausgegebene kürzere Erstausgabe, die zweite auf die deutlich erweiterte Sohnesausgabe.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tionen bestimmte von Gott inspirierte Personen auftreten und mit dem Anspruch göttlicher Autorität zu den Menschen sprechen (KO 56; 96).[372] Zweck dieser Offenbarung aber ist es, die »gehemmte Freiheit«, die vernünftige Einsicht und mithin die reine Sittlichkeit wiederherzustellen (KO 65f.; 106).

Fichte überwindet die Kluft zwischen der übernatürlichen Offenbarung mit ihrer Autorität und der natürlichen Vernunfteinsicht mit ihrer Freiheit dadurch, dass er die Differenz zwischen Natur und Übernatur quasi unterläuft. Eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt ist deshalb leicht möglich, weil die gesamte Sinnenwelt für Fichte nichts als ein System der Erscheinung ist, das seinerseits in Freiheit, Vernunft und Gott seinen Grund hat:

> »Wir sind durch unsere Vernunft genötigt, das ganze System der Erscheinungen, die ganze Sinnenwelt zuletzt von einer Kausalität durch Freiheit nach Vernunftgesetzen, und zwar von der Kausalität Gottes abzuleiten« (KO 68; 109).

Die Spannung, die sich hier zwischen der übernatürlichen Aktivität Gottes in der Natur und der natürlichen Kausalität der Sinnenwelt ergibt, kann nach Fichte theoretisch nicht aufgelöst werden, wohl aber praktisch oder moralisch (KO 71, 112). Eben weil es »dogmatisch« gesehen, wie Fichte sich ausdrückt, unentscheidbar ist, ob in einem bestimmten Fall eine göttliche oder eine natürliche Kausalität am Werk ist, steht es immer offen, eine Kausalität aus Freiheit, will sagen, eine sittliche Kausalität anzunehmen. Weil Gott selbst reine Moralität ist, und weil er selbst als reine Moralität Ursache der sinnlichen Natur ist, verbindet Gott gerade beide Sphären. Dabei ist es die Sittlichkeit der Offenbarung selbst, die zum formalen Kriterium ihrer Wahrheit wird. »*Jede Offenbarung also muss uns Gott als moralischen Gesetzgeber ankündigen, und nur von derjenigen, deren Zweck das ist, können wir aus moralischen Gründen glauben, dass sie von Gott sei*« (KO 74; 115). Eine Offenbarung aber, die durch

372 KO 57; 98: »Die Menschheit kann so tief in moralischen Verfall geraten, dass sie nicht anders zur Sittlichkeit zurückzubringen ist, als durch die Religion, und zur Religion nicht anders, als durch die Sinne: Eine Religion, die auf solche Menschen wirken soll, kann sich auf nichts anderes gründen, als unmittelbar auf göttliche Autorität: da Gott nicht wollen kann, dass irgendein moralisches Wesen eine solche Autorität erdichte, so muss er selbst ist sein, der sie einer solchen Religion beilegt.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

angedrohte Strafen oder Belohnung zum Gehorsam bewegen will, kann unmöglich von Gott stammen (KO 75; 115). Die übersinnliche Wirkung Gottes in der Sinnenwelt verweist lediglich auf diese moralische Dimension.[373]

Mit Zitaten und Anklängen an das Johannesevangelium macht Fichte deutlich, dass »irgendein ganz sinnlich bedingtes Wesen« durchaus »Abdruck der moralischen Eigenschaften Gottes« sein könnte (KO 94; 135). Dieser Mensch sei dann als »verkörperte praktische Vernunft« gewissermaßen der göttliche »*lógos*« im Fleisch oder der »Gott der Menschen« (ebd.). Die Annahme der Offenbarung in Jesus Christus – Fichte nennt den Namen hier nicht – hänge jedoch vom Bedürfnis und Entschluss des glaubenden Menschen ab und sei mithin nicht »objektiv gültig«, sondern nur mit Blick auf die subjektive Freiheit relevant. Der »anthropomorphisierte Gott« kann nie an sich, sondern lediglich für mich relevant werden (ebd.). Fichte veranschaulicht diese Verhältnisse mit einer Deutung von Joh 14,9. Erst in dem Moment, als Philippus Jesus auffordert, dass er ihm den Vater zeigen solle, spricht dieser das Wort: »Wer mich siehet, siehet den Vater« (ebd. FN). Die Initiative liegt jeweils bei ›mir‹.

Dieser für Fichtes Philosophie insgesamt wegweisende Satz aus dem Johannesevangelium verdeutlicht, dass die Offenbarung eine Relation eröffnet. Auf der einen Seite befindet sich der geistige Gott, auf der anderen Seite der Mensch in seiner Sinnlichkeit. Zwischen beiden besteht nicht einfach ein Ursache-Wirkungs-Verhältnis wie in der zweiten Epoche der Metaphysik, sondern eine Wechselwirkung. Gott ist zwar der Schöpfer der Welt, der höchste Sittlichkeit und höchste Glückseligkeit in sich verbindet, der selbst das höchste Gut, die Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit ist und der damit Natur und Moralität, Notwendigkeit und Freiheit verbindet. Aber Gott ist all das, was er ist, für die Menschen in ihrem subjektiven Bedürfnis. So befinden sich auf der anderen Seite der von der Offenbarung eröffneten Relation die Menschen, die durch moralische Autonomie, Vernunft, aber eben auch durch ihre leiblich-natürliche

373 KO 92; 133: »Der Zweck aller dieser Belehrungen ist kein anderer, als Beförderung reine Moralität, und der der versinnlichenden Darstellung derselben insbesondere Beförderung reine Moralität in dem sinnlichen Menschen. Insofern nur diese Versinnlichung mit diesem Zweck über ein kommt, kann die Offenbarung göttlich sein: wenn sie ihm aber widerspricht, ist sie gewiss nicht göttlich.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dimension ausgezeichnet sind. Offenbarung vermittelt nun an die Menschen ein Wissen darum, dass und wie sie sich aus ihrer Verfangenheit in die natürlichen, aber auch sozialen Bedürfnisse und leiblichen Beschränkungen befreien und in die Höhen einer moralisch gerechtfertigten Glückseligkeit erheben können. Es handelt sich um ein Entgegenkommen Gottes in menschlicher Gestalt. Der letzte Zweck seines Kommens ist es, den Menschen den Weg in die Gottesgestalt zu eröffnen. Dieser Weg ist für Fichte immer auch ein Weg der Freiheit – einschließlich der Gewissens- und Religionsfreiheit –, weshalb die Menschwerdung Gottes nicht zu einem objektiv verpflichtenden Glaubenssatz werden kann. Wohl aber kommt es darauf an, dass die Menschen in sich die subjektive Möglichkeit zur eigenen Vervollkommung ergreifen. Wenn Menschen in Jesus Gott sehen *wollen*, so ist es ihnen möglich, denn »wer mich sieht, sieht den Vater«. Hierin liegt aber auch eine prinzipielle Möglichkeit der Menschheit beschlossen. *Der Mensch als solcher hat die Möglichkeit, Gott in sich zu realisieren.* Das bedeutet für den jungen Fichte im Anschluss an Kant das höchste Gut zu realisieren, höchste Glückseligkeit und höchste Moralität in sich zu verwirklichen. Fichte wird diese Möglichkeit aber von ihrer kantischen Fixierung auf die praktische Vernunft lösen und die Einheit Gottes mit dem Menschen auch theoretisch denken.

Fichtes Kritik des Offenbarungsbegriffs ist bis heute für ein christliches Offenbarungsverständnis von maßgeblicher Bedeutung, weil er vermeidet, autoritative und hierarchische Ansprüche mit dem Offenbarungsbegriff zu verbinden. Weder wissenschaftlich-theologisches Fachwissen noch amtlich-hierarchische Autorität können für den Menschen in einem letzten Sinn verbindlich werden. Immer liegt die letzte Instanz göttlicher Mitteilung im einzelnen Menschen selbst. So vermeidet Fichte auch einen offenbarungstheoretischen Autoritarismus, aber auch einen elitären Exklusivismus der Wahrheit oder einen religionsspezifischen Egoismus des Heils. Alle Menschen haben zur entscheidenden Instanz ihres moralischen Gewissens gleichermaßen einen unmittelbaren Zugang. Allerdings – und das ist hier ebenfalls zu bemerken – kommt der kritischen Vernunft bei der Beurteilung der göttlichen Stimme im Gewissen des Menschen eine maßgebliche Rolle zu. Denn es kommt ja auch darauf an, die vielen einzelnen Verwirklichungen Gottes in den individuellen Gewissen miteinander zu vermitteln. Diese Vermittlung zur Allge-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

meinheit muss methodisch reflektiert und operationalisiert werden. Damit hat der Glaube für Fichte immer auch eine politische Dimension. Die Politik der Vermittlung der Realisierungen Gottes im Gewissen ist *Demokratie*.

Fichte nimmt eine zeit- und kulturübergreifende Allgemeinheit von Vernunft und Gewissen an. Das ist in unseren Tagen problematisch geworden. Es genügt an dieser Stelle, auf die Infragestellung einer allgemeinverbindlichen Vernünftigkeit oder einer kulturunabhängigen Bildung des Gewissens hinzuweisen. Und doch gewinnt die Frage nach einem vernünftigen Zugang zur göttlichen Wirklichkeit in uns gerade in der globalen und planetarischen Wirklichkeit nach Moderne und Postmoderne wieder eine neue Brisanz. Dies gilt besonders in einem geschichtlichen Moment, indem weltweit die Demokratie an politischer Glaubwürdigkeit, lebensgestaltender Kraft und kreativer Relevanz verliert.

2.3 Die frühe Wissenschaftslehre oder das Ich als Gott in uns

Fichtes Hauptwerk schlechthin ist die »Wissenschaftslehre«. Ein Werk, das Fichte in verschiedenen Fassungen immer weiter fortgeschrieben hat. Mit diesem Namen bezeichnet Fichte eine Wissenschaft, die aller Wissenschaft vorausgeht und diese grundlegt. Insofern sie erste Wissenschaft ist, ist sie auch Philosophie und Metaphysik.[374] Fichtes Denken zeichnet sich durch eine Lebendigkeit aus, die zugleich eine Beweglichkeit impliziert, die es schwer macht, seine Gedanken zu fixieren. Immer fasst er seinen Grundgedanken neu.[375] Diese Flexibilität liegt in der Sache selbst begründet. Um diese hier skizzieren zu können, ist es sinnvoll, noch einmal an den Einsatz seines Denkens in der »Kritik aller Offenbarung« zu erinnern. Fichte steigt mit dem höchsten Gut als Vereinigung von höchster Sittlichkeit und höchster Glückseligkeit ein. Dieser Einheitspunkt verbindet das Reich der Freiheit mit dem Reich der Natur. Praktische und theoretische Vernunft haben damit im Gottesgedanken ihr gemeinsames Prinzip. Bei Kant war dieses Prinzip problematisch

374 Johann Gottlieb Fichte, Über den Begriff der Wissenschaftslehre, in: Fichtes Werke: Bd. 1,27–82 und 33.

375 Dazu immer noch wegweisend: Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

geblieben, weil dessen Existenz letztlich nur durch sinnliche Erfahrung sichergestellt werden könnte, was aber ausgeschlossen ist – das empiristische Erbe Kants. *Gott an sich* bleibt wie das *Ding an sich* unerfahrbar. Gesichert ist nur – dies ist das rationalistische Erbe – das Wissen *für mich*. Dies betrifft auch das Wissen des Absoluten. Ganz anders setzt nun Fichte mit dem sicheren subjektiven Pol der Erkenntnis ein und lässt alle Objektivität, auch diejenige des Dings an sich von diesem Subjekt gesetzt sein. Damit wird der Gedanke absoluter Freiheit radikalisiert, der Einheitspunkt aller Spekulation gefunden und schließlich die Natur mit der Sittlichkeit versöhnt. Fichte kann so die Postulatenlehre Kants überwinden, weil das An-und-für-sich-Sein des Absoluten, respektive Gottes, nun *gesetzt* und nicht nur postuliert ist.

Allerdings zeigt sich bei diesem Absoluten, das als reine Subjektivität auftritt, dasselbe Strukturproblem, das bereits die Tradition mit dem Gottesgedanken hatte. Spätestens mit der neuplatonischen Einsicht in die Absolutheit des Einen wurde klar, dass dieses Eine nicht gedacht werden kann, weil es aller Reflexion des Denkens vorausgeht. Anders gesagt: Weil jede Reflexion endlich ist, sie setzt die Grenze zwischen Denken und Gedachtem, kann das Unendliche selbst nicht gedacht werden. Und doch ist es allein durch diese Gedanken doch gedacht. Die christliche Philosophie löst dieses Problem mit dem Gedanken der Trinität. Gott selbst ist vorreflexive Einheit (Vater), reflexive Zweiheit (Sohn, *lógos*) sowie die Einheit beider (Geist). *Fichtes ursprüngliche Einsicht* ist es, diese für jedes Verstandesdenken aporetische Figur auf seinen Begriff des absoluten Ich übertragen zu haben.[376] Aller Reflexion des Ich, aller Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich, aber auch aller Differenz von allgemeinem (transzendentalen) und besonderem (empirischen) Ich voraus geht die vorreflexive Einheit des Ich.[377] Auch Fichte wird die Verhältnisbestimmung zwischen absolutem und relativem Ich und später

376 Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht.

377 Siehe dazu Verweyen, Fichtes Religionsphilosophie, 202: »In *allen* Darstellungen seiner WL setzt Fichte bei der *Einheit des Wissens* an: für die verschiedenartigen Tatsachen des Bewusstseins ist kein Erklärungsgrund außerhalb der Vernunft zuzulassen; aus dieser selbst muss die Vielfalt des Bewusstseins in ihrem letzten Zusammenhang sichtbar gemacht werden. Dem *Ansatz von 1794* zufolge geht allem faktischen Bewusstsein, das sich im Gegensatz von ›Ich‹ und ›Nicht-Ich‹ bewegt, die absolute Einheit des Ich als letzter Erklärungs-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nach 1804 dann zwischen dem Absoluten (Gott) und dem Relativen mit Rückgriff auf die Trinitätslehre in Gestalt deren ursprünglichster Form – nämlich der des Johannesprologs – denken. Diese trinitarische Verhältnisbestimmung enthält einen innergöttlichen Aspekt – im Verhältnis des schlechthin Ersten zum Zweiten – und einen außergöttlichen Aspekt, wenn es um das Verhältnis von Gott und Mensch bzw. vom absoluten Ich zum empirischen Ich geht.[378]

Es kann hier nicht darum gehen, die Entwicklung Fichtes nachzuzeichnen. Deshalb wird lediglich zwischen der Theoriebildung vor 1804 und nach 1804 unterschieden, weil dieser Unterschied für unsere Frage nach der Verbindung von Glauben und Wissen maßgeblich ist. Die *theo-logische Vorzeichnung* des ganzen Unternehmens Fichtes ergibt sich schon in der Weise, wie er Gott und Mensch bereits im Umfeld seiner frühen Wissenschaftslehre aufeinander bezieht. Fichte identifiziert das höchste Gut schon in seiner Offenbarungsschrift sehr eindeutig mit Gott. Zeitgleich identifiziert er es etwa in seiner Schrift »Über die Bestimmung des Gelehrten« (1794) in gewisser Weise auch mit dem Menschen, weil die Übereinstimmung von höchster Sittlichkeit und höchster Glückseligkeit auch als »vollkommene Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst« gedacht werden muss.[379] Dazu müssen aber auch alle Dinge außerhalb des Menschen mit ihm und seinen sittlichen Begriffen übereinstimmen. Eben weil das höchste Gut aber »völlig einfach ist«, fallen hier nicht nur Natur und Sittlichkeit, sondern auch Gottheit und Menschheit völlig in eines, ist dieses doch »die vollkommene Übereinstimmung

---

grund voraus. Von hierher gilt es aufzuzeigen, wie das sich im Mannigfaltigen bewegende Ich zu seinem Ursprung adäquaten Einheit ›zurück‹-findet.«
Zur Zirkelstruktur in der ursprünglichen Einsicht Fichtes siehe Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, 19f. Hier allerdings ohne die Analogie zur Aporie im Gottesgedanken.

378 Zu dieser Unterscheidung siehe auch Fichtes Brief an Jacobi vom 30. August 1795 (Johann Gottlieb Fichte, Briefwechsel 1793 – 1795, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Hg. von Reinhard Lauth, Bd. 3,2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, 329): »Mein absolutes Ich ist offenbar nicht das Individuum; so haben beleidigte Höflinge und ärgerliche Philosophen mich erklärt, um mir die schändliche Lehre des praktischen Egoismus anzudichten. Aber das Individuum muss aus dem absoluten Ich deduziert werden.«

379 Johann Gottlieb Fichte, Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, in: Fichtes Werke: Bd. 6,291–346, 299. Kritisch zu dieser Identifikation Fichtes Verweyen, Fichtes Religionsphilosophie 12.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eines vernünftigen Wesens mit sich selbst« – unabhängig davon, ob dieses Wesen Gott oder Mensch ist. Und dennoch erhält sich auch der Unterschied zwischen Gottheit und Menschheit, denn das »letzte höchste Ziel des Menschen« zu erreichen, setzt voraus, dass die gesamte vernunftlose Natur des Menschen zur Vernunft gebracht wird, was zwar letzter Endzweck ist, aber als solcher »völlig unerreichbar ist und ewig unerreichbar bleiben muss, wenn der Mensch nicht aufhören soll Mensch zu seyn, und wenn er nicht Gott werden soll.«[380]

Die christologischen Implikationen, dass ja gerade der christliche Glaube davon ausgeht, dass jenes höchste Ziel des Menschen in Jesus Christus durchaus erreicht ist, werden vom frühen Fichte in diesem Kontext ausgespart. Fichte beharrt zunächst auf der Differenz zwischen Ideal und Wirklichkeit und sieht den Menschen einem unendlichen *Sollen* ausgesetzt. Der Mensch soll dieses Ziel in unendlichem Streben zu erreichen versuchen. In diesem Punkt manifestiert sich gerade eine Variation jener verstandesmäßigen Aporie, die im Gottesgedanken ebenso angelegt ist wie im Gedanken eines absoluten Ich und eben auch in der Verbindung von Gottheit und Menschheit, wie der junge Fichte sie im Horizont kantisch geprägter Moralphilosophie denkt.

Die Wissenschaftslehre versteht sich selbst als »*Wissenschaft von einer Wissenschaft überhaupt*«.[381] Sie setzt in ihrem Begründen gerade nicht mit einer ins Unendliche gehenden Argumentation ein. Sie beginnt mit der Absicht, »den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens *aufzusuchen*.« Es geht um das Suchen und mehr noch das Finden des Anfangs schlechthin. Der erste Grundsatz kann nicht bewiesen oder begründet werden, ist er doch selbst Prinzip allen Beweisens und Begründens. Bezogen auf das epochale Prinzip der Freiheit, das sich darin realisiert, dass es selbst der Grund schlechthin ist, der alles setzt, selbst von nichts gesetzt und mithin auch nicht gegeben werden kann. Das oberste Prinzip kann *keine gegebene* Sache sein, da sonst die Begründung des Gebens in eine heteronome Transzendenz führen würde. Der erste Grund ist aber überhaupt keine *Sache*, auch keine *Tat*sache, sondern eine *Tathandlung*.

380 Fichte, Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 299f.

381 Johann Gottlieb. Fichte, Über den Begriff der Wissenschaftslehre, in: Fichtes Werke: Bd. 1,27–83, 45.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Fichtes Philosophie zeichnet sich durch ihren performativen Grundzug aus. Die Wahrheit ist nicht einfach vorhanden, sondern sie entsteht durch eine Tat, eine Tat der Freiheit. Deshalb muss sie von jedem, der sie nachvollziehen will, selbst vollbracht werden. Der erste Grundsatz ist auch insofern eine »Thathandlung«, als er im Bewusstsein nicht einfach vorkommt, sondern das Bewusstsein überhaupt erst setzt. Die Tathandlung liegt »allem Bewusstseyn zum Grunde«.[382] Alle Regeln nach denen die Reflexion des Bewusstseins hier erfolgt, werden erst nachträglich entwickelt (92). Deshalb ergibt sich ein »unvermeidlicher Cirkel« in der Argumentation (92). Einerseits setzt sich die Tathandlung selbst, andererseits folgt sie dabei Regeln, die ihr selbst entspringen. Streng genommen gelten in diesem ›Raum a priori‹ keinerlei zeitliche Abfolgen, und auch von einer logischen Folge kann nur eingeschränkt gesprochen werden, weil sich Grund und Folge gegenseitig bedingen. Die Reflexion beginnt nicht völlig unmittelbar mit dem ersten Grundsatz, sondern sie beginnt mit einer Tatsache des empirischen Bewusstseins, von der dann durch Reflexion so weit abstrahiert wird, bis die reine Tathandlung als solche hervortritt.

Ausgangspunkt ist der Satz »A ist A« als allgemein anerkannter und allgemeiner Grundsatz. Hier ist keine äußere Existenz irgendeines »A« behauptet, sondern lediglich die Folge gesetzt, »wenn A sey, so sey A« (93). Diese Folge ist schlechthin notwendig, und sie ist »*im* Ich und *durch* das Ich« gesetzt. Das Ich gibt sich selbst diesen Grundsatz (94), indem es urteilt. In diesem Wort »Urteil« ist auch jene ursprüngliche Teilung gesetzt, gemäß der A einerseits einfache Einheit ist und andererseits durch die Setzung der Identität »A ist A« eine reflexive Doppelung erhält. Es ist das Ich selbst, das urteilt, und es ist selbst dieses Urteil und nichts sonst, weshalb gilt »Ich bin Ich« (94). Dieser Satz aber ist nicht nur seine Formsache, wie der Satz »A ist A«, sondern er hat einen Gehalt: *Ich*. Dieses Ich vollzieht sich, und in diesem Vollzug *ist* es. Deshalb kann er auch gefasst werden: »Ich bin«. Damit wird auch ein Urteil ausgesprochen in dem Sinn, dass Wahrheit ausgesagt ist. Das hier vollbrachte wahre Urteil kann nicht nur eine Tatsache bezeichnen, sondern es ist der

382 Johann Gottlieb Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, in: Fichtes Werke: Bd. 1,83–328,91. Die weiteren Angaben im Text beziehen sich auf dieses Werk.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vollzug einer menschlichen Handlung. In diesem transzendentalen Prozess wird notwendigerweise ein empirisches Selbstbewusstsein notwendig vorausgesetzt. Allerdings wird auch dieses im Vollzug der Tathandlung erschlossen und gesetzt und zwar vom reinen Ich. So ist das empirische Selbstbewusstsein nichts anderes als »sein reiner Charakter; der reine Charakter der Thätigkeit an sich«, bei dem von den besonderen empirischen Bedingungen derselben abstrahiert wird (96). Weil dessen Tätigkeit ausschließlich darin besteht, sich für sich selbst zu setzen, manifestiert sich darin das »absolute Subjekt« (97). Dieses nicht-empirische absolute Subjekt ist *reiner* Selbstvollzug und Selbstzweck. Fichte kann seine einleitende Erzählung vom Tun dieses ursprünglichen Subjekts auf folgende erste Formel bringen: »Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigens Seyn« (98).

Fichte schreibt sich mit diesem ersten Grundsatz zunächst in die Geschichte der neueren Philosophie ein, die bei Descartes Grundsatz »*cogito, ergo sum*« beginnt und bis zu Kants Deduktion der Kategorien aus dem transzendentalen Ich führt (99). Die Geschichte führt aber auch zu Karl Leonhard Reinholds Versuch, mit Kant über Kant hinauszugehen – ein Versuch, der für Fichtes Bemühen um eine vollständige Ableitung aller Wirklichkeit wegweisend wurde. Fichte verweist zudem auf Spinoza, dessen Geringschätzung der Subjektivität er kritisiert. Spinoza kenne nur das empirische Subjekt, nicht aber jenes vorausgesetzte, sich selbst setzende absolute Subjekt. Dem »einzigen reinen Subjecte« werde von Spinoza das Subjektsein und damit der Ich-Charakter abgesprochen. Das einzig Voraussetzungslose Spinozas sei Gott oder die Natur. Deshalb werde auch das *reine* Bewusstsein mit Gott identifiziert, das aber gerade in dieser Reinheit kein Bewusstsein sei, weil er »seiner sich nie bewusst wird, da das reine Bewusstseyn nie zum Bewusstseyn gelangt« (100). Einzig das empirische Bewusstsein sei reflektiv, doch werde dieses von Spinoza zur »besonderen Modification der Gottheit« herabgesetzt (100f.). Bereits der junge Fichte weiß durchaus auch um jene »höchste Einheit«, die Spinoza mit der Gottheit oder der Natur gleichsetzt. Und für ihn ist objektive Einheit ebenfalls eine zentrale Grenzbestimmung. Doch unterscheidet er von ihr die Einheit des »Ich bin«. Diese Grenzziehung ist insofern wichtig, weil sie deutlich macht, dass das »Ich bin« der frühen »Wissenschaftslehre« noch vom spinozischen Gottesbegriff scharf abgegrenzt wird. Fichte bleibt

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hier noch innerhalb der Grenzen, der von Kant geprägten kritischen Philosophie.

Doch gerade Fichtes Abgrenzung macht deutlich, dass sein erster Grundsatz eben nicht nur an das »Ich denke« der philosophischen Tradition erinnert, sondern auch auf das »Ich bin« der biblischen Überlieferung verweist. Die Selbstvorstellung Gottes in Ex 3,14 als »Ich bin der Ich bin« meint zunächst durchaus anderes als eine formale Identität A=A. Es ist an die Verheißung des göttlichen Beistands im Sinne seines rettenden Daseins oder einer verheißenen Zukunft zu denken, aber auch an eine tautologische Verweigerung der Auskunft.[383] In jedem Fall gehen von hier verschiedene Interpretationslinien aus, die Verbindungen schaffen zum griechisch-philosophischen Begriff des Seins. Zum einen ist an die griechische Übersetzung der Tora in der Septuaginta zu erinnern, wo jüdische Übersetzer eine Brücke bauen wollten von Mose zu Parmenides, wenn sie schreiben: »Ich bin der Seiende«. Das heißt, diese Stelle wird zur Schaltstelle zwischen biblischem Denken und der Onto-theo-logie der abendländischen Philosophie. In Fichtes erstem Grundsatz schwingt ebenfalls das »Ist–ist« des Parmenides als Zeichen der widerspruchsfreien Wahrheit des Seienden mit. Zum anderen findet Ex 3,14 innerbiblisch eine wichtige Aufnahme im Johannesevangelium. Jesus – bei Johannes der Inkarnierte Logos Gottes – spricht im Anklang an den Gottesnamen mit der signifikanten Wendung »ich bin« von sich nicht nur in einem relativen Sinn als dem Weinstock, dem Weg, der Wahrheit und dem Leben u. s. w., sondern auch im absoluten Sinn »Ich bin« im Sinne von »Ich bin der, in dem der ›Ich bin der ich bin‹ für euch da ist«. Diese Verbindung von inkarniertem Da-Sein Gottes und göttlicher Vernunft in Jesus ist für die Theologie- und Philosophiegeschichte höchst bedeutsam. In diesem Kontext betrachtet wird das »Ich bin« der »Wissenschaftslehre« lesbar als die Fortsetzung der johanneischen Inspiration in Fichtes »Kritik aller Offenbarung« und der expliziten Interpretation des Johannesevangeliums in der »Anweisung zum seligen Leben«. Ich bin der Ich bin, ist – ist und A=A gehen hier eine neuartige Verbindung ein.

383 Werner Beierwaltes, Platonismus und Idealismus, Frankfurt 2004, 9–12; Michael Fieger und Martina Roesner, Ist Ex 3,14 ein protophilosophischer Fremdkörper?, Vulgata in Dialogue 6 (2022), 15–25.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bezüglich des zweiten Grundsatzes geht Fichte wieder von einer Tatsache des empirischen Bewusstseins aus: »– A nicht = A« (zu lesen als ›nicht A nicht ist A‹) (101) bzw. »– A = – A« (›nicht A ist nicht A‹) (102). Hier ist nun das nicht A als solches und damit die Differenz von A und nicht A gesetzt. Zugleich ist auch die Identität von nicht A mit sich selbst gesetzt. Als Tathandlung des Ich gedeutet lautet der Grundsatz der Entgegensetzung: »[…] so gewiss wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich« (104). Dieser Satz ist lediglich der Form, nicht aber der Materie nach unbedingt, weil er auf Bedingtes verweist. Unbedingt ist lediglich das Ich. Nur dessen Handlung des Entgegensetzens bleibt unableitbar, nicht aber das Entgegengesetzte als gesetztes. Das Nicht-Ich ist also vom Ich bedingt und mithin selbst material nicht unbedingt. Das Nicht-Ich wird so dem Ich in allem entgegengesetzt: Ist das Ich a priori, so das Nicht-Ich a posteriori; hat das Ich keine Ausdehnung in Raum und Zeit, so ist das Nicht-Ich zeitlich und räumlich ausgedehnt; kommt dem Ich die Kategorie der Realität zu, so dem Nicht ich diejenige der Negation u. s. w. (104f.). Das Nicht-Ich entspricht dem kantischen Ding an sich, das gerade außerhalb des Bewusstseinsraums der Erscheinungen angenommen wird. Bei Fichte nun wird das Ding an sich als Nicht-Ich als solches vom Bewusstsein gesetzt. Damit ist die bewusstseinsunabhängige objektive Welt, will sagen, die äußere Wirklichkeit nicht mehr gegeben, sondern ebenfalls aus dem Bewusstsein außer dem Bewusstsein gesetzt. Damit aber ist der Schritt in den Idealismus vollzogen.

Schlechthin nichts ist einfach gegebene Wirklichkeit; alles ist entweder im Inneren des Geistes als Wahrheit oder als Äußeres und Nicht-Inneres gesetzt. Streng genommen ist damit das Außen als Außen ebenfalls im Bewusstseinsraum des absoluten Ich gesetzt, zwar nicht als Ich, wohl aber als Nicht-Ich. Schon in diesem zweiten Grundsatz liegt beschlossen, dass der Gedanke der Schöpfung, demgemäß die Welt von Gott gegeben ist, unmöglich wird. Frei sein im absoluten Sinn heißt Ursache sein. Das Ich ist aber nur dann radikal frei, wenn es selbst die Ursache von allem ist. Damit aber wird nicht der Mensch in seiner Endlichkeit der Grund der Welt, wohl aber wird das absolute Ich gewissermaßen zum »Gott in uns«. Von diesem Absoluten in uns wird alles abgeleitet. So aber wird der Mensch überhaupt erst im absoluten Sinn frei.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der dritte Grundsatz geht von der Tathandlung aus, dass A und Nicht-A einander einschränken (108). Die entsprechende Handlung ist eben das Setzen von Schranken. A und Nicht-A werden zum Teil aufgehoben, zum Teil aber auch nicht. Dadurch werden sie teilbar. »*Ich sowohl als Nicht-Ich wird theilbar gesetzt*« (109). Durch diese Begrenzung werden Ich und Nicht-Ich wechselseitig bestimmt, de-finiert. Sie können fortan als »etwas« bezeichnet werden, das von etwas anderem unterschieden werden kann. Zugleich wird der Widerspruch zwischen Ich und Nicht-Ich auch aufgehoben. Das Ich ist einerseits sich selbst gleich und andererseits sich selbst entgegengesetzt. Beide Ich und Nicht-Ich sind im absoluten Ich aufgehoben. Das Ich als absolutes ist unteilbar, während das Ich, dem das Nicht-Ich entgegengesetzt ist, teilbar ist. An diesem Punkt ist die Differenz zwischen dem endlichen, weil relativen Ich und dem unendlichen, weil absoluten Ich gesetzt. »Und so sind denn alle Gegensätze vereinigt, unbeschadet der Einheit des Bewusstseyns [...]« (110). Der dritte, nunmehr der Form nach bedingte Grundsatz lautet voll entfaltet: »Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen« (ebd.).

Es ist damit klar geworden, dass und wie sich das Ich von sich bzw. in sich selbst unterscheiden muss. Da ist zum einen das absolute nicht weiter differenzierte Ich, sodann das relative Ich, das als Innenraum für mich dem Außen des Nicht-Ich oder des Dings an sich entgegensteht, und schließlich das in sich differenzierte Ich, das zugleich relativ und absolut ist, und in dem auch noch das Nicht-Ich. Ich und Nicht-Ich bilden eine Differenzeinheit. Fichte kann das Resultat der drei Grundsätze wie folgt formulieren: »Das Ich und das Nicht-Ich bestimmen sich gegenseitig« (246). Hier zeigt sich wieder das epochale Prinzip der Wechselwirkung. Die Einseitigkeit der Grund-Relation zwischen Substanz und Akzidens (1. Epoche) und zwischen Ursache und Wirkung (2. Epoche) sind hier völlig getilgt. Was für Spinoza das All-Eine Gottes war, dem als Substanz das endliche Ich als Akzidens eingeschrieben ist, erscheint nun selbst als absolutes Ich, das aus absoluter Freiheit schlechthin alles setzt. Damit wird das Eine oder der Gott Spinozas in die Dynamik der freien Selbstdifferenzierung des absoluten Ich gezogen. Die Bezogenen befinden sich in der dialektischen Relation wechselseitiger Setzung. Allerdings ergeben sich weitere Anschlussfragen: In welchem Verhältnis stehen Gott und absolutes Ich? Wie verhalten sich absolu-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tes und endliches Ich zueinander? Und wie ist die Beziehung von unendlichem Ich zu endlichem Ich zu bestimmen?[384] Theologisch gesprochen stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf, wenn nicht nur Gott auf die Welt einwirkt, sondern auch die Welt auf Gott.

Fichte ist überzeugt davon, dass über die drei Grundsätze hinaus keine Philosophie schreiten könne, dass aber jede gründliche Philosophie bis zu ihnen vordringen sollte. »Wissenschaftslehre« zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie alles, was in einem System des menschlichen Geistes vorkommen kann, aus den drei Prinzipien ableiten könne (110). Alle weiteren Differenzierungen bis hin zur Unterscheidung von Prinzipienwissen a priori und empirischem Wissen a posteriori können aus der ersten und zugleich abstraktesten Unterscheidung zwischen Ist und Ist-nicht, A und Nicht-A, Ich und Nicht-Ich abgeleitet werden. Weil es je meine Handlung ist, die die Unterschiede setzt, wird durch diese Setzung von schlechthin allem das Subjekt als allgemeines zum Grund der Philosophie absoluter Freiheit. Aus ihr geht auch die besondere Freiheit des endlichen Menschen hervor. Die je eigene Freiheit will aber immer mit der Freiheit der Anderen vermittelt werden, weshalb Freiheit aber immer auch eine Sache von Gesellschaft und Politik ist. In der republikanischen Form des politischen Gemeinwesens, die zur Zeit Fichtes durch die Französische Revolution weltgeschichtlich virulent wurde, gehen die Gesetze aus der Souveränität des Volkes hervor. Dabei kommt es darauf an, wie die Freiheit und der konkrete Wille des einzelnen Ich mit der Freiheit und dem konkreten Willen eines anderen Ich (gewissermaßen einem Nicht-Ich) vermittelt werden.

Jean-Jacques Rousseau, der maßgebliche Theoretiker hinter der Revolution, unterschied zwischen zwei Vermittlungsweisen: Der unvermittelten Addition der Einzelwillen – *volonté de tous* – und der vermittelten Aufhebung der besonderen Freiheiten im Allgemeinwillen in der *volonté générale*. Die vermittelte Freiheit kennt eine gemeinsame Maßgabe, der die individuellen Willen verbunden sind.

384 Zur intersubjektiven Dimension siehe den kritischen Kommentar Pecinas zu Habermas' Fichteinterpretation in Pecina, Fichtes Gott, 104, Anm. 47. Pecina ist überzeugt davon, dass die radikale Kritik von Jürgen Habermas an Fichtes Konstitution der Intersubjektivität zu kurz greift und »hoffnungslos hinter dem Problembewusstsein Fichtes hinsichtlich des Intersubjektivitätsproblems zurück[bleibt].«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Vernunft wohnt jedem Menschen inne, wenngleich sie gewissermaßen erst gebildet werden muss. Wie diese autonome Bildungsarbeit aussehen kann, veranschaulicht Rousseaus »Emile oder über die Erziehung«. Der Mensch bzw. der Bürger soll in Stand gesetzt werden, sich selbst zu bilden, ihre Vernunft zu kultivieren und dadurch für die Allgemeinheit Verantwortung zu übernehmen.

Fichte sieht sich selbst stets als einen Denker in unmittelbarer Nachbarschaft zur Französischen Revolution an. Sein Ziel ist es ebenfalls, die Menschen durch Bildung zur Vernunft zu bringen und sie dadurch instand zu setzen, Einheit und Vielheit rational zu vermitteln. Entsprechend dieser Forderung nach autonomer Vernunft im je einzelnen Individuum können in seiner Philosophie die Vielheit des Erscheinenden und die diese Pluralität vermittelnden Gesetze nur aus einem ersten Grundsatz der reinen Vernunft hervorgehen, der seinen Ort im freien Subjekt hat und dem das konkrete freie Subjekt in seiner Freiheit entspringt. Dieser vernünftige Grund-Satz wird von der prinzipiellen Tathandlung selbst gesetzt. So erfährt sich das absolute Subjekt selbst zugleich gesetzt und setzend, wobei der junge Fichte diese Spannung insofern noch nicht über sich aufgeklärt hat, als der vorsubjektive Grund der Subjektivität noch im Dunklen bleibt. Klar dagegen ist schon hier, dass diese Tathandlung des absoluten Ich immer in Gemeinschaft mit einer Tat des endlichen Ich vorgestellt werden kann. Deshalb geht es Fichte immer um die Befreiung des konkreten Menschen zu seiner philosophischen und politischen Autonomie. Er versteht seine Arbeit auch als politisch-philosophische Bildungsarbeit.

So kann es nicht verwundern, dass Fichte als Denker der absoluten Freiheit oder, wie er selbst sagt, des »Demokratismus« in Konflikt mit den hierarchischen, monarchischen und konservativen Kräften seiner Zeit gerät. Seiner eigenen Einschätzung nach ist es diese politische Dimension seiner Philosophie und nicht die religiöse, die ihn nun in große Schwierigkeiten bringt. Zugleich aber hängen die religiöse und die politische Dimension – damals und heute – engstens zusammen. Faktisch ist es der Vorwurf des Atheismus, der den Professor in Jena, einem der damals wohl liberalsten Orte des Dichtens und Denkens, seine Stellung kosten wird.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2.4. Die göttliche Weltregierung und die Bestimmung des Menschen

2.4.1 Der Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung

Es geht hier nicht darum, den Atheismusstreit in seinen politischen, persönlichen und philosophischen Kontexten nachzuzeichnen. Es reicht hier, andeutungsweise zu zeigen, dass dieser Konflikt zu einer weiteren Loslösung von den moralphilosophischen Vorgaben Kants und zur religionsphilosophischen Vertiefung des idealistischen Ansatzes Fichtes führt. Gegenstand des Atheismusstreits ist seine Schrift »Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung« (1798). Die politische Dimension ist in dieser Schrift insofern entscheidend, als es darum geht, »die *Synthesis der GeisterWelt*« zu leisten.[385] Diese Gemeinschaft der subjektiven Geister kann Fichte auch mit dem Begriff »Reich Gottes« assoziieren.[386] Die wechselseitige Anerkennung der endlichen Subjekte, die Bezugnahme auf den gemeinsamen Grund der endlichen Subjektivität und die Relationsbestimmung von Subjektivität und Absolutem führen Fichte mehr und mehr zu einer theoretischen und nicht nur praktischen Philosophie eines Grunds allen Daseins.[387] Fichte findet seine neue religionsphilosophische Position zunächst in einer Radikalisierung des moralischen Prinzips der Weltordnung, des kategorischen Imperativs.

»Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung«[388] wie auch »Die Bestimmung des Menschen« sind Schriften, die religiöse Themen verhandeln und einem breiteren Publikum gewidmet sind. Dasselbe gilt übrigens auch vom späten religionsphilosophischen Werk »Anweisung zum seligen Leben«. Fichte versucht in seinen populären Schriften für so viele Menschen wie möglich einen unmittelbaren Zugang zu jener göttlichen Bestimmung des

385 Johann G. Fichte, Briefwechsel. Ges. u. hg. von Hans Schulz, Bd. 2, Leipzig 1930, 323: »Es fehlt der Wissenschaftslehre durchaus nicht in den Prinzipien, wohl aber fehlt es ihr an Vollendung; die höchste Synthesis ist nämlich noch nicht gemacht, die Synthesis der GeisterWelt. Als ich Anstalt machte, diese Synthesis zu machen, schrie man eben Atheismus«.

386 Pecina, Fichtes Gott, 106–108.

387 Vgl. Pecina, Fichtes Gott, 107 und Müller, Streit um Gott, 97–100.

388 Johann G. Fichte, Über den Grund unseres Glaubens an die göttliche Weltregierung, in: Fichtes Werke: Bd. 5, 177–189, 177.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Menschen und zu jenem religiösen Grund der Weltregierung zu schaffen, eben weil die politisch-philosophische Befreiung des Menschen und sein persönlich-existenzieller Zugang zu Gott für Fichte zwei Seiten derselben Medaille sind. Der revolutionäre Gedanke birgt für ihn eine religiöse Dimension. Demokratie und Gottesglaube gehören untrennbar zusammen. Dieser Gedanke ist gerade für unsere Gegenwart von größter Bedeutung. In unserer Zeit, in der die Demokratien und die aufgeklärten Religionen gleichermaßen unter Druck geraten sind, bedarf es jener Allianz von Freiheit und Religion, Wissen und Glauben, die Jürgen Habermas in seinem Spätwerk immer wieder eingefordert hat, dringender denn je. Doch ist es genau jene vernünftige Religiosität, die wir im Schlusschoral neuzeitlicher Philosophie, will sagen, im deutschen Idealismus finden, die uns heute, im 21. Jahrhundert ein wegweisendes Vorbild sein kann, um unseren eigenen Zusammenklang von Glauben und Wissen in einer völlig gewandelten Gesamtkonstellation der Kulturen und der Religionen zu komponieren. Zwei Jahrhunderte nachmetaphysisches Denken haben sich erschöpft.

Für den metaphysischen Kontext Fichtes ist der Gottesglaube selbst in gewisser Weise so selbstverständlich wie die sinnliche Wahrnehmung. Atheismus ist im ausgehenden 18. Jahrhundert ein Randphänomen, auch im revolutionären Frankreich, wo es ja auch eine bürgerliche Religion à la Rousseau gibt[389] und wo der Staat selbst – *onto-theo*-logisch – Gott (*theós*) als das »höchste Sein« (*on*) bzw. das »höchste Wesen« – *supreme être* – verehrt. Umgekehrt steht damals die Leugnung Gottes in zahlreichen europäischen Ländern als *Atheismus* unter Strafe. Diese aus heutiger Sicht höchst problematische juristische Affirmation Gottes wird auch Fichte zum Verhängnis, obwohl es ihm gerade darauf ankommt, Gott zu denken und den Glauben zu rechtfertigen.

Nicht den »Glauben an die göttliche Weltregierung« will Fichte also hervorbringen, wohl aber den »Grund« dieses Glaubens angeben (178). Es geht also nicht darum, dass »der Glaube an Gott erst in die Menschheit hineingebracht, und ihr andemonstirt« werde. Ziel ist nicht, die bekehrende »Überführung des Ungläubigen, sondern [...] eine Ableitung der Überzeugung des Gläubigen« zu leisten (178f.). Fichte stellt also die »Causalfrage«, »wie kommt der

389 Siehe etwa Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag, Buch 4, Kap. 8.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mensch zu jenem Glauben?« (178). Hier überrascht nun der Philosoph damit, dass er nicht wie Kant den Gottesglauben als ein bloßes Postulat freistellt, für das es eine gewisse rationale Rückendeckung gibt. Der Glaube ist keine Sache bloßer Hoffnung, sondern er ist in der Vernunft gegründet und dadurch »schlechthin nothwendig« (179). Dieser notwendige Grund des Glaubens liegt aber nicht im Rückschluss von der Sinnenwelt auf einen vernünftigen Urheber derselben. Diese theoretische Betrachtung der Welt bleibt auch für Fichte eine Sache der Freiheit. Je nach dem eigenen theoretischen Standpunkt kommt man zum Glauben an einen Grund der Welt oder nicht. In einer naturwissenschaftlichen, empiristischen Weltsicht, die in sich völlig schlüssig ist, kommt der Gedanke eines Schöpfers nicht vor, und das ist auch gut so. Wohl aber begegnet der Gottesgedanke notwendig auf dem »transcendentalen Gesichtspuncte« (180). Hier ist die Welt der »Wiederschein unserer eigenen inneren Thätigkeit« und nicht einfach gegeben. Der innerste Grund der eigenen Thätigkeit und damit unserer Freiheit ist die moralische Weltordnung als solche. Praktisch gesehen wird der Glaube notwendig, denn die Freiheit ist nicht unbestimmt, vielmehr hat sie einen Zweck. Geist und Wille sind gebunden durch ein selbstgesetztes Gesetz, das Sache des Glaubens ist. Es ist also gerade kein »logischer Denkzwang«, sondern ein moralisches Gebot der Vernunft, dem das einzelne Individuum Glauben schenken darf, denn »das Element aller Gewissheit ist Glaube« (182) – eben der Glaube an eine göttliche Weltregierung. Dieser selbstgewisse Vernunftglaube ersetzt Kants Postulat Gottes durch die praktische Vernunft. Mit der Moralität ist nämlich die Verwirklichung des Handelns gesetzt. Das Sollen führt zum Können (183). Damit sichergestellt ist, dass ich moralisch handeln kann, muss die Weltordnung als solche durchweg vernünftig und moralisch eingerichtet sein. Diese transzendentale Welt, die jedes An-sich-Sein verloren hat, kann nach Fichte durchaus unheimlich erscheinen.[390] Doch andererseits ist »unsere

390 Fichte, Über den Grund unseres Glaubens, 184: »Die Welt ist nichts weiter, als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unseres eigenen innern Handelns, als bloßer Intelligenz, innerhalb unbegreiflicher Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind, – sagt die transzendentale Theorie; und es ist den Menschen nicht zu verargen, wenn Ihnen bei dieser gänzlichen Verschwindung des Bodens unter ihnen unheimlich wird.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Welt [...] das versinnlichte Materiale unserer Pflicht« (185). Dieser bereits radikal gewordene Idealismus, für den der Gottesgedanke notwendig wurde, bleibt auch für den Fichte des Atheismusstreits noch moralisch fundiert. Der Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung ist zwar rational unvermeidbar, aber es handelt sich dabei nur um einen moralischen Zwang, an diesen Grund zu glauben. »Dies ist der wahre Glaube; diese moralische Ordnung ist das *Göttliche*« (185). Dies ist nun ein Gedanke, der weit über Kant hinausgeht. Gott selbst ist die sittliche Ordnung der Dinge an sich und für mich. Fichte bestimmt hier ein Grundmotiv Spinozas fort und kommt dadurch zu einem *moralischen Alleinheitsgedanken*. Die Trennung von Subjekt und Objekt wird auch da, wo das Objekt die Handlungsmöglichkeiten des Subjekts begrenzt, noch einmal von einer grundlegenderen moralischen Einheit umfasst, die Fichte Gott nennt:[391] »Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott, wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen fassen« (186).

Es war nicht die unmittelbare Bestreitung Gottes, die Fichte im Atheismusstreit vorgeworfen wurde, sondern seine Kritik eines naiven Verständnisses der *Personalität* Gottes und damit sein vorgeblicher Spinozismus.[392] Fichte kritisiert die Vorstellung einer basalen Differenz Gottes zur Welt und zum Menschen, aber auch jede unmittelbare Differenz in Gott. Wenn Gott das Absolute ist, kann er nichts außer sich haben. Das Unendliche kann nicht gegen das Endliche begrenzt sein. Damit aber kann Gott auch keine Persönlichkeit haben, wie sie Menschen zukommt. Der Begriff der Person impliziert Endlichkeit, weil damit ein Gegenüber von Person und Sache, Person und Person etc. gesetzt ist. Gott kann aber auch kein Bewusstsein haben, wie wir es von Menschen her kennen. Denn auch der Begriff Bewusstsein setzt eine Differenz zwischen Denken und Gedachtem, Ich und Vorstellung voraus. Jede innere und äußere

391 Dazu Müller, Streit um Gott, 99: »Die Setzung von Differenz aus der Begrenztheit des Subjekts herleiten, so dass es ohne diese gar keine Differenz gäbe – sehr viel eleganter kann das Problem von Identität und Differenz, von Spinoza und Kant, Monismus und Freiheit eigentlich nicht gelöst werden. Allerdings kostet das auch einen Preis, nämlich den Abschied von einem orthodoxen, also in den Kategorien der herkömmlichen Theologie des personalen Gottes interpretierbaren Kantianismus.«

392 Dazu Müller, Streit um Gott, 98.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Trennung von Subjekt und Objekt kann es für Fichte in Gott, dem schlechthin Unendlichen, nicht geben.

Fichte arbeitet sich hier am grundlegenden Widerspruch ab, der jedem absoluten Gottesbegriff innewohnt. Die patristisch-scholastische Lösung des Problems, der die meisten offiziellen kirchlichen Gotteslehren folgen, besteht darin, die Transzendenz Gottes derart zu radikalisieren, dass nur noch eine analoge Rede von Gott übrigbleibt. In der neuzeitlichen Gotteslehre wird das »*sic et non*« der klassischen Analogielehre,[393] das zwischen affirmativem Zusprechen endlicher Attribute und negativem Absprechen derselben oszilliert, zu einer dialektischen Figur, die besagt, dass der Widerspruch zwischen gegensätzlichen Aussagen über Gott gehalten werden muss. Eben weil Gott unendlich ist, ist er nicht gegen das Endliche begrenzt und damit zugleich unendlich und endlich. Der verstandesmäßige Widerspruch zwischen Gott und Welt, Absolutem und Relativem, Unendlichem und Endlichem wird gehalten, um dann in Vernunft aufgehoben zu werden. Die dialektische Vernunft kann den Widerspruch zusammendenken. Fichte wird seine Variante der Dialektik der Neuzeit am Prolog des Johannesevangeliums ausrichten und veranschaulichen.

Im »Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung« ist Fichte erst unterwegs zu dieser Lösung. Aber er macht klar, dass Persönlichkeit und Bewusstsein, wie wir sie vom Menschen kennen, nicht von Gott ausgesagt werden können.[394] Hier greift zunächst der Gedanke der Unendlichkeit Gottes, um dann aber relativiert zu werden. Fichte deutet an, dass beide, Persönlichkeit und Bewusstsein, Gott in höherem Maße als dem Menschen zukommen

393 Siehe dazu ..

394 Fichte, Über den Grund unseres Glaubens, 187: »Dieses Wesen soll von euch und der Welt unterschieden seyn, es soll in der letzteren nach Begriffen wirken, es soll so nach der Begriffe fähig sein, Persönlichkeit haben und Bewusstseyn. Was nennt ihr nun Persönlichkeit und Bewusstseyn? doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt, und mit diesen Namen bezeichnet habt? Dass ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Construction dieses Begriffs lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung eines Prädikats zu einem endlichen, zu einem Wesen eures Gleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet Gott gedacht, sondern nur euch selbst vervielfältigt. [...] Ihr seid endlich; und wie könnte das Endliche die Unendlichkeit umfassen und begreifen.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

könnten, doch betont er hier zunächst die negative Seite der Aussage, dass der menschliche und damit endliche Begriff von Person und Bewusstsein von Gott auszuschließen sind.[395] Zwar kann der endliche Mensch die Unendlichkeit nicht erfassen, wohl aber wird der Mensch selbst vom Unendlichen umfasst und begriffen. Der Ort des Unendlichen ist in uns. Fichte ist auf dem Weg zu einem unendlichen Begriff Gottes.

2.4.2 Die Bestimmung des Menschen zum Glauben

Diese dialektische Grundstruktur zeigt sich besonders in »Die Bestimmung des Menschen«.[396] Absicht dieses ebenfalls für eine breite Schicht von Leser:innen gedachten Buchs ist es, auf die Lesenden anziehend zu wirken und sie für das Mitdenken zu erwärmen; es sollte sie »kräftig von der Sinnlichkeit zum Übersinnlichen« fortreißen. Fichte ist ganz auf die Wirkung konzentriert und vertritt damit einen pragmatischen Ansatz, der besagt, dass nur von der Wirkung her die Qualität der Gedanken beurteilt werden kann. Fichtes Sprache ist gewissermaßen performativ, sie will die »eigene Arbeit und das Mitdenken« der Leser:innen anregen und die gedachte Sache selbst zur erfahrenen Gegenwart bringen – Gott selbst und nicht nur ein Bild von ihm:ihr, wie es »im Buche vorgelegt wird« (168).

Der Aufbau folgt einem dialektischen Schema. Fichte führt seine Leser:innen zunächst zu einem empiristischen und mehr noch deterministischen Standpunkt. Diese Position impliziert die Negation aller Freiheit. Das vorkritische System tötet die Freiheit, vernichtet das Herz des Menschen und führt letztlich selbst zum Untergang des Menschen als solchen (196). Deshalb kann sich der Mensch damit nicht abfinden und postuliert sodann ein »System der Freiheit« (ebd.). Fichte führt in diesem Kontext einen empathischen Begriff der »Liebe« ein. Der Mensch realisiert sich selbst durch Liebe, d. h. durch eine sittliche Beziehung zu anderen: »In der Liebe nur ist das Leben, ohne sie ist Tod und Vernichtung« (ebd.). Allerdings bleiben die Mitdenkenden im Patt der Systeme hängen. Weil es kei-

395 Zur disjunktiven Grundstruktur und zur epochalen Einordnung siehe auch Ruhstorfer, Gotteslehre, Paderborn u.a. 2010, 169–171.

396 In: Fichtes Werke: Bd. 2, 167–319. Die weiteren Angaben im Text beziehen sich auf dieses Werk.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nen Grund für eine Entscheidung für oder wider die Liebe, für und wider die Freiheit gibt, endet das erste Buch im unerträglichen *Zweifel* (198). Erst im zweiten Buch wird die transzendentale Position eingeführt. Bemerkenswerterweise inszeniert Fichte hier ein fiktives Zwiegespräch zwischen dem »Geist« und dem »Ich«. Der Geist vertritt die reine Vernunft und überzeugt schließlich das Ich davon, dass es möglich ist, über die Radikalisierung des Zweifels zu einem sicheren *Wissen* zu kommen. Dieses Wissen aber beschränkt sich nur auf die Welt *für mich*, während das *An sich* der Dinge dem spekulativen Bewusstsein abhandengekommen ist. Fichte bietet hier eine karikierende Skizze des kantischen Denkens. Während das Ich darunter leidet, dass sich alle Realität »in einen wunderbaren Traum ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist der da träumt« (245) verwandelt, behauptet der Geist die darin liegende Befreiung von der Sinnenwelt und sucht zugleich einen neuen Weg zur Objektivität (246), indem er auf ein anderes Organ verweist, das diesen nunmehr kritisch vermittelten Zugang zur äußeren Wirklichkeit eröffnet: der *Glaube*. Wenn aber nun doch wieder eine Welt an sich postuliert wird, wird das »Ich« erneut auf sich selbst zurückgeworfen (248). Es scheint nicht vom Gegebensein der Dinge losgekommen zu sein. Die Lösung liegt nun darin, die Begriffe und Ideen nicht als »*Nach*bilder eines Gegebenen, sondern vielmehr als *Vor*bilder eines Hervorzubringenden« zu denken (250). Diesem Gedanken liegt das »unmittelbare Gefühl meines Triebes zur Selbstthätigkeit zu Grunde« (251). Die »reelle Thatkraft« und die »reelle Wirksamkeit meines Begriffes« bilden im Bewusstsein die Ideen, welche den Phänomenen zugrunde liegen, dabei »*erdenken*« sie sie nicht, sondern »denken« sie (251). Die aktive bzw. die produktive Seite der praktischen Vernunft, der absoluten Freiheit und des sittlichen Gesetzes bringt nun nicht mehr nur eine sittliche Gesinnung hervor, sondern eine sittliche Welt und eine verweltlichte Sittlichkeit. Der sittliche Weltgrund wird von Fichte als »*ein Wille*« vorgestellt (297). Dieser Wille ist »ewig und unveränderlich bestimmt« und man kann auf ihn »sicher und unfehlbar rechnen« (298). Dieser »erhabene Wille« ist von der übrigen Vernunftwelt gerade nicht getrennt, denn zwischen »ihm und allen vernünftigen Wesen« herrscht »ein geistiges

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Band«, das der Wille selbst ist (298).[397] Damit zeigt sich, dass der eine unendliche Grund von allem, Gott, bzw. die absolute Freiheit und die unendliche Vernunft nicht gegen den Menschen bzw. gegen die relative Freiheit und gegen die endliche Vernunft begrenzt sind, sondern sie sich in diesen manifestieren:[398] »So stehe ich mit dem Einen, *dass da ist*, in Verbindung, und nehme Theil an seinem Seyn« (299).

Dieses Eine ist der Gott in uns, und die Welt ist das »Resultat des ewigen Willens in uns« (302f.). Für eine »Philosophie des blossen reinen Wissens« bleibt dieser eine Wille unzugänglich, nicht aber einem sittlichen Vernunftglauben, der weiß, dass die endliche Vernunft lediglich von der unendlichen Vernunft beschränkt wird. Der Glaube ist der Grund der Übereinstimmung der endlichen Vernunftwesen untereinander und der geistigen Welt mit der sinnlichen Welt sowie der Sittlichkeit mit der Glückseligkeit (302). Diese Übereinstimmung ist der Gegenstand des Glaubens.[399] Fichte lässt hier seine sittlich-praktisch fundierte Rede von Gott in eine spekulativ-theoretische übergehen. Der göttliche Wille ist der »Weltschöpfer«, so wie er es allein sein darf, nämlich »in der endlichen Vernunft« (303). Die endliche Vernunft aber findet sich in der unendlichen wieder, und generell kommt der Vernunft und ihr allein Sein im

397 Fichte, Die Bestimmung des Menschen, 299: »Dieser Wille verbindet mich mit sich selbst; derselbe verbindet mich mit allen endlichen Wesen meines Gleichen, und ist der allgemeine Vermittler zwischen uns allen. Das ist das grosse Geheimniss der unsichtbaren Welt, und ihr Grundgesetz, inwiefern sie *Welt* oder *System von mehreren einzelnen Willen ist: jene Vereinigung und unmittelbare Wechselwirkung mehrerer selbstständiger und unabhängiger Willen miteinander*; ein Geheimniss, das schon im gegenwärtigen Leben klar vor aller Augen liegt, ohne dass es eben jemand bemerke, oder es seiner Verwunderung würdige.«

398 Fichte, Die Bestimmung des Menschen, 299: »Dies ist das einzig Wahre und Unvergängliche, nach welchem hin meine Seele aus ihrer innersten Tiefe sich bewegt, alles Andere ist blosse Erscheinung und schwindet, und kehrt in einem neuen Scheine zurück.«

399 Fichte, Die Bestimmung des Menschen, 302: »Unser Glaube an sie, den ich oben betrachtete, als Glauben an unsere Pflicht, ist eigentlich Glauben an Ihn, an Seine Vernunft und an Seine Treue. – Was ist denn nun doch das eigentlich und rein Wahre, das wir in der Sinnenwelt annehmen, und an welches wir glauben! Nichts anderes, als dass aus unserer treuen und unbefangenen Vollbringung der Pflicht in dieser Welt ein unsere Freiheit und Sittlichkeit förderndes Leben in alle Ewigkeit sich entwickeln werde.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eigentlichen Sinn zu: »Nur die Vernunft ist; die unendliche an sich, die endliche in ihr und durch sie« (303). Die göttliche Vernunft erschafft die Welt gewissermaßen *in uns* und *durch uns* und *mit uns*. Dadurch kommt den Menschen als solchen jene schöpfungsvermittelnde Rolle zu, die gemäß der klassischen Theologie, wie sie etwa auf das Johannesevangelium zurückgeht, lediglich Christus und dem Logos zugesprochen wird. Das Licht des schöpferischen Logos leuchtet nun aber in jedem Menschen: »Es ist *sein* Licht, durch welches wir das Licht, und alles was in diesem Lichte uns erscheint, erblicken. In unseren Gemüthern *bildet er fort* diese Welt, und greift ein in dieselbe, indem er in unsere Gemüther durch den Ruf der Pflicht eingreift [...]« (303). An dieser Stelle erscheint jene für den späten Fichte so wichtige Metapher aus Psalm 36,10: »in deinem Licht schauen wir das Licht«.

Fichte beendet »Die Bestimmung des Menschen« mit einem bewusst inszenierten performativen Widerspruch. Zum einen leugnet er die Persönlichkeit Gottes, zum anderen wechselt er zur persönlichen Anrede Gottes als »du«. Gott wird wie in einem Gebet direkt angesprochen, wodurch er dem betenden Menschen persönlich nahekommt. Zugleich betont Fichte die Differenz. Gott ist nicht nur dem Grade nach, sondern der Art nach vom Menschen verschieden. Auch durch die theologische Figur der Steigerung endlicher Eigenschaften ins Unendliche ist die unendliche Persönlichkeit Gottes nicht erreichbar. Diese ist ganz anderer Gattung als das menschliche Personsein. Der Unterscheidungsgrund liegt in der Art der Geistigkeit. Der Mensch zeichnet sich durch sein »discursiv fortschreitendes Bewusstseyn« aus, während das Göttliche keine Bewegung kennt. Gottes Geistigkeit kennt keinerlei Schranken, wie sie auch der übliche Begriff der Persönlichkeit, wenn er zwischen Ich und Du unterscheidet, impliziert. Dennoch kann der menschliche Geist durch das intuitive Erfassen des Absoluten »in der Anschauung« (305) »zum Gotte, zum Unendlichen, der keines Maasses fähig ist« (304), gelangen. Die Paradoxie besteht darin, dass der unendliche Gott wegen seiner Unendlichkeit vom endlichen Menschen absolut verschieden ist und zugleich diesem Menschen absolut nahe ist.

Der Ort dieser Nähe ist die Geistigkeit, da der ferne Gott zugleich »allgegenwärtig der endlichen Vernunft« ist (305). Deshalb kann der Mensch »ruhig und selig seyn«. Die Welt als solche ist zunächst bedrängend und befremdend. Wir sind dem Leiden und dem Übel

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ausgesetzt. Allerdings erscheint die Welt durch Gott in einem ganz anderen Licht: »Denn in dir und durch dich hindurch, O Unendlicher, erblicke ich selbst meine gegenwärtige Welt in einem anderen Licht« (306). Das Böse in der Welt, das durch einen »Misbrauch der Freiheit« entsteht, wird durch den Gottesgedanken umgedeutet. Für Fichte wird dadurch eine *Theodizee* möglich, weil auch noch das Übel und das Böse zur moralischen Herausforderung werden und der »Verbesserung und Bildung der Menschen, und vermittelst dieser zur Herbeiführung ihres irdischen Zwecks« dienen kann (307). Der Mangel kann zum Fleiß führen, die Übel der allgemeinen Unordnung zu einer rechtlichen Ordnung, die unaufhörlichen Kriege zum »endlichen ewigen Frieden« (307). Diese andere Welt kommt dem Menschen bereits nahe, auch wenn die Vollendung für uns noch in der Zukunft liegt.

Fichtes Grund-Satz bezüglich der Welt und ihrer Einrichtung besagt, dass an sich alles gut ist, was da geschieht, auch wenn dies für mich noch nicht wirklich ist (ebd.). Ein großer gemeinschaftlicher pflichtgemäßer Wille soll das Weltbeste befördern. Dafür ist nicht nur ein entsprechendes politisches Gemeinwesen nötig, sondern auch »Eine große, freie, moralische Gemeine« (306), will sagen eine Kirche, als Gemeinschaft der Menschen, die allein ihrer Pflicht verbunden sind. In der unerschütterlichen Pflicht zur Überwindung des Übels sieht Fichte jene Liebe am Werk, die in seinem Begriff der Religion noch zentrale Bedeutung erlangen wird. In seinem panentheistisch gewendeten System kommt es nicht nur auf die moralische Dimension der Liebe an, sondern auf die existenziell-spekulative. Durch die Pflicht bzw. die Liebe wird nicht nur das Gute, sondern Gott verwirklicht. Mit einer Variation von Röm 8,28 hält Fichte fest, dass der Mensch fest glauben muss, »dass denen, die ihre Pflicht lieben, und dich kennen, alle Dinge zum Besten dienen müssen« (307). Gottesliebe und Liebe zur Pflicht sind für Fichte dasselbe. Die Liebe bewirkt das Beste. Das Beste ist das Sein in Gott und das Sein Gottes in mir. Dies gilt es zu glauben.

Der Glaube führt zu einer Unterscheidung des Menschen von sich selbst, durch welche die Bestimmung des Menschen verwirklicht wird. Der Mensch ist zur Einheit mit Gott bestimmt. Die neuen Menschen gehen schon in dieser Welt in ein anderes Leben ein (308). Für »praktisch transzendentale Idealisten« wird eine »neue herrlichere Existenz« schon jetzt erfahrbar, wenn sie sich selbst in

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gott und Gott in sich vernehmen (309). Dadurch ist der Mensch nicht über die Schmerzen und das Leid dieser Welt enthoben (315), doch verlieren sie ihre bedrängende Kraft. Die vollkommene Erlösung ist aber nicht in dieser Welt und in diesem Leben möglich. Es erhält sich bei ihm ein eschatologischer Vorblick auf die jenseitige Vollendung, ist doch »für mich selbst [...] die Todesstunde Stunde der Geburt zu einem neuen herrlicheren Leben« (315). Die Hoffnung auf die Vollendung gründet nicht im empirischen Befund irdischer Wirklichkeiten und endlichen Wissens, sondern im festen Glauben an die göttliche Weltregierung. Allein der Glaube lässt auf ein »stetes Fortschreiten zum Vollkommeneren in einer geraden Linie, die in die Unendlichkeit geht« hoffen (317). Bei diesem Blick des Glaubenden auf die künftige Herrlichkeit, die zugleich reale Gegenwart Gottes ist, sieht der Mensch »nichts Bestimmtes, aber er erwartet mehr, als er hienieden fassen kann, und je in der Zeit wird fassen können« (319).

2.5 Wissenschaftslehre ab 1804 oder das Absolute als Gott in uns

So sehr zur Zeit Fichtes Kirche und Religion noch eine starke politische und gesellschaftliche Macht ausübten, so sehr sind das religiöse Denken und der Glaube seit der Aufklärung nicht zuletzt durch eine Wende zu historischen und empirischen Wissenschaften, die eine immer stärker werdende Kritik am metaphysischen Denken mit sich brachte, unter Druck geraten. Spätestens in der Wissenschaftslehre von 1804, besonders im berühmten zweiten Vortrag, stemmt sich Fichte mit einer Erneuerung der theoretischen Metaphysik, die zugleich eine Erneuerung der Religion impliziert, gegen den »Grundzug unseres Zeitalters« (W 3; 89).[400] Bemerkenswert ist dabei seine Absicht, das Leben des Menschen gegen eine empiristische und historistische Entfremdung zu schützen. Fichte appelliert einmal mehr

400 Die folgenden Angaben im Text beziehen sich zum einen auf: Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni – in Klammern mit »W« gekennzeichnet – und zum anderen – nach dem Semikolon ohne besondere Kennzeichnung – auf die auch bisher häufig zitierte »Sohnesausgabe« (in: Fichtes Werke: Bd. 10, 87–314).

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

an sein Publikum, selbst zu denken und das Vorgetragene kraft eigener Einsicht produktiv mitzuvollziehen (W 5; 90). Dabei tritt Fichtes Wissenschaftslehre nicht nur als irgendeines »der möglichen *philosophischen Systeme*« (W 6; 92) auf. Sein System stellt einen starken religiösen Wahrheitsanspruch. Dabei zitiert Fichte die berühmte Frage des Pontius Pilatus aus dem Johannesevangelium: »Was aber ist Wahrheit« (W 7; 92)? Fichte beantwortet diese Frage zum einen, indem er Wahrheit formal als »die absolute Einheit und Unveränderlichkeit der Ansicht« bestimmt, und zum anderen, indem er auf das »Wesen der Philosophie« verweist und der Philosophie damit eine inhaltliche und zwar religiöse Bestimmung gibt: »*Alles Mannigfaltige* (das sich uns dann doch in der gewöhnlichen Ansicht des Lebens aufdringt) *zurückzuführen auf absolute Einheit*« (W 7; 92).[401] Es kommt darauf an, die Vielheit der Welt, sei es der subjektiven Vorstellungen und Gedanken oder der objektiven Dinge an sich, auf ihren Grund zurückzuführen und anders gewendet, den Hervorgang von schlechthin allem aus dem Einen »genetisch« abzuleiten. Damit verschreibt sich Fichte der einen Aufgabe aller Metaphysik seit ihrem Beginn bei Parmenides und Heraklit. In besonderer Weise zeigt sich eine Nähe zur religiösen Philosophie des Neuplatonismus. Hier ist darauf zu verweisen, dass wohl bereits Plotin und dann vor allem der christliche Neuplatonismus vom Prolog des Johannesevangeliums beeinflusst waren.[402] Auch die *Wissenschaftslehre von 1804*[2] leistet eine Deutung des Johannesprologs, wobei die Durchführung

401 An dieser Stelle ist auf das Werk des Theologen Klaus Müller zu verweisen. Müller betrachtet es als seine Entdeckung, im Anschluss an den Philosophen Dieter Henrich, den »monistischen Tiefenstrom« der europäischen Denkgeschichte aufgewiesen zu haben. Mit Blick auf Fichtes These, dass die Vermittlung von Einheit und Vielheit das »Wesen der Philosophie« und man könnte ergänzen auch das Wesen der Theologie sei, wirkt Müllers mit äußerster Brisanzrhetorik vorgetragene These über das Eine als verborgenes Grundmotiv des Glaubens und Denkens ein wenig wie das Tragen von Eulen nach Athen. Gleichwohl ist es der bleibende Verdienst Müllers, die Rehabilitation von Metaphysik, Idealismus und Panentheismus zumindest für die katholische Theologie auf den Weg gebracht zu haben.

402 Siehe dazu: Karlheinz Ruhstorfer, Die Platoniker und Paulus. Augustins neue Sicht auf das Denken, Wollen und Tun der Wahrheit. Confessiones 7, in: Norbert Fischer und Cornelius Mayer (Hgg.), Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern, Freiburg-Basel-Wien 1998, 283–342 und vor allem Pecina, Fichtes Gott, 319–348 (Die johanneische Religion).

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als philosophische Grundlegung mit besonderem akademischem Anspruch verstanden werden muss. Ihr folgt dann mit *Anweisung zum seligen Leben* (1809) eine wieder für ein breiteres Publikum angelegte explizit religiöse Interpretation, die dann ihren Bezug zum Johannesevangelium eindeutig offenlegt.

Die Aufgabe, eine Verhältnisbestimmung zwischen dem Einen und dem Vielen zu geben, sieht Fichte nicht als eine Besonderheit der *Wissenschaftslehre* an, vielmehr sei dies die Aufgabe aller Philosophie (W 8; 93). Diese Aufgabe »lässt sich auch ausdrücken: Darstellung des Absoluten« (W 8; 93). Damit aber hat Fichte definitiv die kantische Engführung der Metaphysik unter einem Primat der Moralphilosophie sowie die Beschränkung des Wissens und damit verbunden der Gotteserkenntnis überwunden. Das Absolute kann nicht nur in die Äußerlichkeit des Seins gesetzt werden – als solches wäre es ein totes Ding an sich –, es kann sich aber auch nicht nur in der Innerlichkeit des »Ich« selbst setzen. Fichte sieht seine eigene Entdeckung jetzt gerade im Prinzip »der absoluten *Einheit und Unabtrennbarkeit* beider, das zugleich, wie wir ebenfalls gesehen haben, das Prinzip der *Disjunktion* beider ist« (W 10; 96).

Fichte betont, dass obwohl seine Philosophie sich selbst als Idealismus begreift, dies nicht so zu verstehen sei, dass das Wahre lediglich inneres Denken und Bewusstsein sei, sondern eben auch äußere Realität und Sein (W 11; 96). Für Fichte gibt es fortan kein Denken ohne Sein und keine Realität ohne Bewusstsein. »Erschauung« und »Erscheinung« bedingen sich gegenseitig (W 17; 102). Differenzierung und Einheit von Sinnlichkeit und Geistigkeit findet »in demselben Schlage« statt, allerdings wird diese simultan gegenläufige Tätigkeit nicht post factum vorgefunden. Sie ist Fichtes Fassung der kantischen »Synthesis a priori« (W 35; 116). Das Moment der Einheit bezeichnet Fichte als das Absolute (A), das Moment der Differenz als Denken (D) und Sein (S), woraus sich ein trinitarisches Schema ergibt, das insgesamt die in sich differenzierte Gottheit darstellt:

$$\frac{A}{D. - S.}$$

Im Anschluss an die drei Kritiken Kants sieht Fichte sogar drei Absoluta: als Sinnliches, als Moralisches und als Schönes, Erhabenes,

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zweckmäßiges. »In der Kritik der reinen Vernunft war ihm [Kant] die *sinnliche Erfahrung* das Absolute (x); und über die Ideen, die höhere, rein geistige Welt, spricht er da wahrhaft sehr unempfehlend« (W 19; 102). In der »Kritik der praktischen Vernunft« erscheint das Absolute als »*moralische Welt*« (ebd.). Die »Ansicht des Schönen, des Erhabenen, des Zweckmäßigen« führt über Sinnlichkeit und Moral hinaus und wird zur dritten Betrachtung des Absoluten in der »Kritik der Urteilskraft«. Doch betont Fichte, dass die dritte Kritik das Absolute als gemeinsame Wurzel von Sinnlichkeit und Sittlichkeit gerade in seiner Unerforschlichkeit begreift (W 20; 103). So bleibt das Absolute bei Kant letztlich unbegreiflich, »und diese Unbegreiflichkeit ist seine einzige Qualität« (W 37; 117).

Fichtes eigene Entdeckung besteht in der Einsicht, wie das Begreifliche aus dem Unbegreiflichen hervorgeht, d. h. wie die sinnliche und die übersinnliche Welt aus einem gemeinsamen Prinzip abgeleitet werden können (ebd.). Während für Kant das unbegreifliche Absolute lediglich ein Akzidens der drei relativen Absoluta sei, betrachte Fichte das Absolute selbst – mit Spinoza – als »*rein für sich bestehende Substanz*« (W 23; 106.). Zugleich wird diese Substanz als unwandelbares, sich selbst gleiches Wissen aufgefasst, weshalb von diesem vorreflexiven Wissen eine Ableitung oder, wie Fichte sich gewissermaßen biblisch ausdrückt, eine »bestimmte Genesis« des Relativen aus dem Absoluten möglich wird (W 33; 114). Durch den Gedanken, dass die ursprüngliche »Diskunktion ebenso absolut sein muss, als die Einheit«, eben weil nur so die Vielheit aus der Einheit abgeleitet werden könne, unterscheide sich die *Wissenschaftslehre* von »*Spinoza's* System, der auch absolute Einheit will, aber von ihr keine Brücke zu schlagen weiß zu dem Mannigfaltigen; und wiederum, wenn er das Mannigfaltige hat, aus demselben nicht zur Einheit kommen kann« (W 34; 116). Fichtes Sache ist die begreifbare Wechselwirkung zwischen dem begreifbaren Vielen und dem unbegreifbaren Einen, die er mit Elementen aus dem Johannesprolog durchdenkt.

Fichte übernimmt zur Veranschaulichung seines Anliegens die Metapher des Lichts, die sowohl im Johannesprolog (1,4f.) als auch an anderen Stellen der Bibel, etwa 1 Tim 6,16,[403] auf Gott bezogen

403 Siehe dazu den ersten Vortrag der *Wissenschaftslehre* aus dem Jahr 1804. Hg. v. Hans Gliwitzky, Stuttgart u.a. 1969, 117. Fichte spricht hier von »dem in sich

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

prominent verwendet wird. Das Licht ist für ihn der Anfang von Allem, das absolute Prinzip, die *archḗ tōn pantṓn*, welche die Philosophie seit ihrem Beginn sucht. Doch auch die griechische Bibel (Septuaginta, Gen 1,1,) setzt mit den Worten ein: »Im Anfang schuf Gott« (*en archḗ epoíēsen ho theós*). Und das Johannesevangelium verbindet in seinem Beginn die philosophische und die biblische Tradition: *en archḗ ēn ho lógos*. In Fichtes johanneisch klingenden Worten: »Der Mittelpunkt von allem war das reine Licht« (W 39; 119). In einer dialektischen Figur ist mit diesem Licht zugleich der Begriff (*lógos*) gesetzt. Der Begriff ist gleichursprünglich mit dem Licht und doch ist er in gewisser Weise sekundär und muss »vernichtet« werden, wenn es um das absolute Licht als solches geht. Nur durch den Begriff, der auch selbst Licht ist, wird die Setzung der ausdifferenzierten geistigen und materiellen Welt möglich. Die von Fichte hier eingeführte Differenzeinheit von Licht und Begriff lässt noch einmal an die Differenzeinheit von *theós* und *lógos* im Johannesevangelium (1,1) denken. Hier wie da ist die Schöpfungsvermittlung des absoluten oder göttlichen Begriffs angesprochen.

> »Soll es zur Äußerung und Realisation des absoluten Lichts kommen, so muss der Begriff gesetzt sein, um durch das unmittelbare Licht vernichtet zu werden: denn darin eben besteht die Äußerung des reinen Lichtes; das Resultat aber, und gleichsam der todte Absatz dieser Äußerung ist das Seyn an sich, welches darum, weil das reine Licht zugleich Vernichtung des Begriffes ist, ein Unbegreifliches wird. Und so ist nun das reine Licht als der Eine Mittelpunkt und das Eine Princip sowohl des Seins als des Begriffes durchdrungen« (W 37; 118).

Das Licht wird vorreflexiv durch Intuition erfasst, die mit einem unmittelbaren Erblicken Gottes verglichen wird. Das intellektuelle Dasein, das Fichte die »einige Existenz« nennen kann, geht auf »in der Intuition des Selbstständigen, und der Vernichtung des Begriffes [...]. Wollen Sie, wie man pflegt, das absolut selbstständige, Eine, in sich selber aufgehende Sein *Gott* nennen; so wäre die einige wahrhafte Existenz, das Anschauen *Gottes*« (W 75; 147). Fichte betont zugleich, dass hier nicht vom toten äußeren Sein die Rede ist. So

---

Absolut unzugänglichen Lichte …« (117) und verweist damit auf 1 Tim 6,16, wo von Gott die Rede ist, »der allein Unsterblichkeit hat, der da wohnet in einem Licht, da niemand zukommen kann, welchen kein Mensch gesehen hat noch sehen kann«.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

muss die Gottheit »in das lebendige Licht gesetzt werden« (W 76; 147).

Der späte Fichte betont – gewissermaßen in einem Akt der Selbstkorrektur –, dass Gott nicht im endlichen Ich als solchem gesetzt ist, sondern eben im absoluten Licht (ebd.). Dieses hat nicht mehr den Schein der Einseitigkeit an sich wie das Ich und doch leuchtet das Ich auch im Innersten des Subjekts. Fichte verweist an dieser Stelle auf die bereits mehrfach erwähnte Grundparadoxie aller metaphysischen Fassungen des Absoluten, die zugleich den Grundwiderspruch aller Theologie und Philosophie enthält: dass das Absolute und das Relative, also der Schöpfer und das Geschöpf, Gott und Mensch, Gnade und Freiheit etc. nicht zusammengedacht werden können, weil ersteres das schlechthin *Eine* ist, das als Unendliches kein Anderes neben sich haben kann. Freilich wurde dieser verstandesmäßige Widerspruch bereits in der Patristik und Scholastik durch die Analogielehre und eine hypothetische Vernunftlogik gelöst, die eben niemals eine unmittelbare Relation zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen annimmt, sondern sich selbst als endliches Denken und Wollen dem Unendlichen unterstellt. Von daher war alle klassische Theologie auch immer eine vernünftige All-Einheits-Lehre, ein vermittelter Monismus oder Panentheismus. Vor allem Spinoza vermittelt diesen Gedanken in die neuzeitliche Philosophie. Fichte bekennt sich selbst gewissermaßen als spinozistischer »Monist«:

> »Dieß war eben die Schwierigkeit aller Philosophie, die nicht *Dualismus* sein wollte, sondern mit dem Suchen der Einheit Ernst machte, dass entweder wir zu Grunde gehen mußten, oder Gott. Wir wollten nicht, Gott sollte nicht! Der erste kühnen Denker, dem hierüber das Licht aufging [...] war *Spinoza*« (W 76; 147).

Gott ist das wahre Sein. Das wahre Sein ist Gott. Alles Endliche dagegen ist nur relativ wahr, und *ist* nicht im eigentlichen Sinn, sondern behält als intellektuelle oder sinnliche Erscheinung nur »Phänomenal-Existenz« (ebd.). Fichte grenzt sich hier noch einmal scharf von Spinoza ab, da dieser nicht nur die Subjektivität der Welt und vor allem des endlichen Ich in der absoluten Substanz Gottes untergehen lässt, sondern gewissermaßen Gott selbst tötet, weil er das geistige Leben Gottes und damit die Differenz zwischen Sein und Bewusstsein nicht in Gott selbst aufgehoben sein lässt (ebd.). Gott ist für Fichte nicht nur das indifferente Eine, sondern das lebendige, sich differenzierende Eine:

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »Die Urdisjunktion des Lichtes ist in Sein und Denken. Das Licht lebt schlechthin, heißt daher: es spaltet sich durchaus ursprünglich und weiterhin unerforschlich in stehenden, jedoch eben als Begriff vernichtenden Begriff und Sein« (W 79; 149).

Damit ist das Göttliche selbst in sich unterschieden in das Unbegreifliche und den Begriff, der zuhöchst seine eigene Grenze begreift. Jenseits der Grenze liegt das »Eine, rein lebendige Licht« (W 82; 152). Fichte spielt hier wieder mit johanneischen Elementen, wenn er Licht und Leben ineinander blendet. Doch während Johannes Licht und Logos identifiziert, lässt Fichte das Licht jenseits des Begriffs leuchten, weil der Begriff Fichtes immer auch menschliches Begreifen ist, das sich in der »Wissenschaftslehre« eine Form gibt. Der Mensch bleibt aber auf dieses Licht und Leben angewiesen. Das Leben, von dem hier die Rede ist, bleibt für Menschen erfahrbar. Doch handelt es sich hier um eine besondere Erfahrung. Diese *Grenzerfahrung* verweist nicht nur »auf das gewöhnliche Aufsammeln hohler und nichtiger Erscheinungen, denen niemals die Ehre des Daseins zu Theil geworden, sondern an diejenige Erfahrung, die allein Neues enthält, an ein göttliches Leben« (W 83; 152). Doch weil sich das Absolute und der Begriff in einer Wechselwirkung befinden, begreift sich im Absoluten die Vernunft selbst. Sie ist »absolutes Erscheinen und sich Äußern der absoluten Vernunft« (W 275; 307). Diese absolute Erscheinung ist die Genesis der Vernunft aus sich selbst (ebd.). Fichte kann also formulieren: »die Vernunft ist schlechthin Grund ihres eigenen Daseins, und eigenen Objektivität, für sich selber und darin eben besteht ihr ursprüngliches Leben« (W 275; 308).

Die »Wissenschaftslehre« stellt eine Stufung der Vernunft-Effekte vor, die ein begriffliches und ein (philosophie-)geschichtliches Moment in sich enthält.[404] In diesen mannigfaltigen Erscheinungen der Vernunft zeigen sich fünf Prinzipien.

(1) Das erste ist das Prinzip der Sinnlichkeit. Ihm entsprechen der Glaube an die sichtbare Natur und der Materialismus (W 281; 312). Bereits auf dieser Stufe ist ein Gott denkbar, aber nur als diejenige Macht, die die sinnlichen Bedürfnisse der Menschen befriedigt, wie Fichte mit Psalm 145 verdeutlicht: Gottes Zweck ist, dass »er uns Speise gebe zu unserer Zeit« (W 282; 313).

404 Siehe dazu Pecina, Fichtes Gott, 208–224.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rationalität bedeutet hier lediglich eine praktisch-pragmatische Verwaltung der Lüste und Begierden (W 283; 314).

(2) Das Prinzip der Legalität stellt die nächsthöhere Stufe dar. Hier rückt der Glaube an eine verantwortliche Persönlichkeit in den Blick (W 281f; 312). Ihm entspricht ein Gott, dessen Finalität darin besteht, als »höhere Polizei« die mangelhafte Kraft der menschlichen Polizei zu ergänzen und so für Recht und Ordnung zu sorgen (W 283; 313).

(3) Während dieser Standpunkt dem *pflichtgemäßen* Handeln Kants entspricht, steht das dritte Prinzip, die Moralität, für ein Handeln *aus Pflicht*. Für Fichte ist dies mit dem »absoluten realen Bilden des Subjekts« verbunden. Das derart gebildete Subjekt ist in seiner Sittlichkeit allgemein. Hier tritt das transzendentale Ich hervor, welches die vielen Persönlichkeiten verbindet (W 282; 313). Die Sinnenwelt wird dabei zur »Sphäre des pflichtgemäßen Handelns« (W 283; 313), während Gott hier lediglich im Kontext des Sittengesetzes seinen Zweck zur Herbeiführung des höchsten Guts hat, denn ohne Moralität bedürften die Menschen keines Gottes. Gott ist nicht »um seiner selbst willen« da (W 282; 313).

(4) Die vierte Stufe ist schließlich der Standpunkt der Religion. Damit zeigt sich, wie Fichte Religion wesentlich über die Moralphilosophie kantischer Prägung stellt. In der Religion steht das Bewusstsein »im absoluten Bilden und Leben des absoluten Objektes«, das die absolute Einheit meint (ebd.). Religion ist der »Glaube an einen in allem Zeitleben allein wahrhaft, und innerlich allein lebenden Gott« (ebd.). Gott wird hier Selbstzweck und die Moralität erscheint als Werk Gottes, wie Fichte mit dem Philipperhymnus (2,13) des Paulus verdeutlicht: »Gott wirkt beides, das Wollen und Vollbringen, und die Lust und Freude daran« (ebd.). Alle Menschen, ja die ganze Welt wird zum »Ausfluss des Einen göttlichen Lebens« (ebd).

(5) Schließlich stellt die Philosophie, konkret, die *Wissenschaftslehre*, das fünfte Prinzip dar. Es wird nicht weiter erläutert, weil es wesentlich »das vereinigende Princip« ist (W 283; 314). Die *Wissenschaftslehre* reflektiert sowohl die »Zerspaltung« des Einen ins Viele als auch den Rückgang des »in seiner Einheit unmittelbar unzugänglichen Vernunft-Effektes« (ebd.). Ihre Sache ist der genetische Zusammenhang von Einheit und Vielheit.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Sie ist die rationale Darstellung der »Genesis« von Allem aus Einem (W 283; 314), letztlich aber die vernünftige Selbstentfaltung Gottes.

Die »Wissenschaftslehre« von 1804 endet in ihrem zweiten Vortrag mit der Feststellung, dass gerade die Religion »im innewohnenden Geiste der W.-L. das Höchste bleiben dürfte« (ebd.). Damit bildet die Religion den roten Faden der fichteschen Philosophie insgesamt. Fichte beginnt mit der Kritik aller Offenbarung, und er endet damit, die bleibende Bedeutung der Religion auch in und nach der wissenschaftlichen Reflexion zu betonen. Die Religion bietet den Menschen gerade jenen gleichermaßen existenziellen wie auch rationalen Zugang zur Einheit, die ja die eigentliche Sache aller Philosophie ist. Der Zugang zur Gegenwart Gottes gibt den Menschen nicht nur ihre Bestimmung, sondern auch die Erfahrung des Glücks, ja sie beschreibt den Weg zur höchsten Glückseligkeit für alle Menschen, unabhängig von deren besonderer Bildung. Diese »populäre« Bedeutung der Religion ist der Grund dafür, warum auch Fichtes späte Religionsschrift, die den treffenden Titel »Anweisung zum seligen Leben« trägt, möglichst Vielen den Weg zum Einen zeigen soll.

2.6 Anweisung zum seligen Leben oder die johanneische Religion

Fichte sieht die Aufgabe der Metaphysik darin, der »Religionslehre« durch die Philosophie einen logischen Halt zu geben. Schon zu seiner Zeit war die Religion zwischen die Fronten von verstandesmäßiger und religionskritischer Aufklärung und unmittelbarer vernunftkritischer Religiosität geraten. In dieser Situation den Menschen einen Zugang zum seligen Leben zu ermöglichen und zwar auf der Basis der Wissenschaftslehre ist die Aufgabe der Fichteschen Religionsschrift von 1806.[405] Dass Fichte diese Aufgabe im Rahmen der neuzeitlichen Onto-theo-logie oder Metaphysik leistet (vgl. 416), schmälert nicht dessen Bedeutung für die aktuelle Gegenwart. Denn für uns heute bietet Fichte eine *Erinnerung an einen vergangenen Weg zur Glückseligkeit*. Diese Erinnerung kann die *Suche nach einem*

405 Johann G. Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre, in: Fichtes Werke 5, 399–580.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

heutigen Weg in die göttliche Gegenwart inspirieren. Von Fichte können wir lernen, dass und wie es möglich *war*, Gott nicht nur zu suchen, sondern auch zu finden. Das Ende des nachmetaphysischen Zeitalters lässt die *Aufgabe der Metaphysik* in neuem Licht erscheinen. Wir sind vor diese Aufgabe gestellt.

Die »innigste Wurzel alles irdischen Daseyns« ist für Fichte »*die Sehnsucht nach dem Ewigen*« (407). Es geht um »Genuss« (406) und um das »wahrhaftige Leben«. Davon unterscheidet sich ein Leben, das seine Erfüllung in der Welt sucht. Gemeint ist damit die Vielfalt der endlichen Angelegenheiten, Bedürfnisse und Befriedigungen, die immer nur vorläufig bleiben und vergänglich sind. Für Fichte ist das Leben selbst zu lieben, denn das Leben selbst ist die Seligkeit (401), es selbst ist die Liebe (ebd.), und das Leben als solches entsteht aus der Liebe (402). Dies sei einer der »tiefsten Sätze der Erkenntnis« (ebd.). Fichte führt den zentralen Begriff der Liebe gleich am Anfang des Werks ein. Damit aber spielt er auf den johanneischen Grundsatz an: »Gott ist die Liebe« (Joh 4,16). Liebe bezeichnet die Einheit, die selbst die bleibende Zweiheit und Vielheit nicht beseitigt, sondern in sich birgt. Damit hält sie die Spannung zwischen Identität und Differenz, Einheit und Vielheit, Gott und Welt. Konkrete Liebe bietet den vielseitigen Wirklichkeitsraum der Welt, in dem allein dem Vielen und den Vielen eine besondere Erfahrung von Lust und Lebendigkeit, Sein und Seligkeit zukommt (402f.).[406] Freilich darf hier nicht die scharfe Entgegensetzung zwischen wahrem und scheinbarem Sein übersehen werden, schließlich befindet sich Fichte noch in der ungebrochenen platonischen Tradition des onto-theo-logischen Denkens (vgl. 424).[407] Die sinnliche Welt kann keine dauerhafte Befriedigung und Beglückung bieten. Das irdische Leben bleibt radikal vergänglich, sodass gerade auch die Glückserfahrungen immer nur momenthaft sind. Von hier aus ist die metaphysische Überzeugung, dass das scheinbare Leben in der Welt erst durch das wahre göttliche Leben seine bleibende Bedeutung

406 Dass in unserer geschichtlichen Konstellation hierbei viel mehr als zu den Zeiten Fichtes auch an die erotische und sexuelle Liebe zu denken ist, dürfte sich von selbst verstehen.

407 Ein Resultat nachmetaphysischen Denkens ist es gerade, dass Lust, Glück, Erfüllung, Sinn auch in der sinnlichen Welt als solcher gefunden werden können. Religiös gesprochen, dass sich Gott in Raum und Zeit und damit auch in leiblichen Erfahrungen ereignet.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Bestimmung erhält, auch unter gewandelten Bedingungen noch einmal zu bedenken. Entscheidend ist die Frage bis heute, ob und wenn ja wie ein »seliges Leben« überhaupt denkbar ist. Die leibhafte Erfahrung von Lust und Seligkeit kann ja durchaus als »Angeld« für jene ewige Erfüllung gesehen werden, die alles und jedes bereits hier anfanghaft durchdringt. Heute wie damals kommt an diesem Punkt des Verhältnisses von gegenwärtigem Glück und künftiger Glückseligkeit die Frage nach Religion ins Spiel. Fichte jedenfalls identifiziert den Inhalt seiner »Anweisung zum seligen Leben« unmittelbar mit der christlichen Religion (412). Religiöser Glaube und wissenschaftliche Reflexion sind zwei Seiten einer Medaille, wobei die gelebte Religion auf die unmittelbare Erfahrungsdimension zielt, während die Grundgedanken der Religionsphilosophie den Weg der mittelbaren Reflexion zum selben Ziel beschreiten.[408] Glaube und Wissenschaft sind beide in ihrem Wesen Formen des *Denkens*.

Der neuzeitlich metaphysische Grundzug seiner Religion zeigt sich darin, dass Fichte zum einen die Selbsttätigkeit des Denkens und damit die absolute Freiheit als Bedingungen des seligen Lebens ansieht (418) und dass er andererseits das Denken als Ort der Gottesbegegnung annimmt: »Das reine Denken ist selbst das göttliche Daseyn, und umgekehrt, das göttliche Daseyn in seiner Unmittelbarkeit ist nichts anderes, denn das reine Denken« (418f.). Gott wird »Gott in uns«, genauer in unserer Geistigkeit gesucht und gefunden. Das Individuum ist dabei gottunmittelbar. Die Vermittlung durch kirchliche oder andere autoritative Instanzen muss vor der je eige-

408 Fichte fasst seine Anweisung in einer Bemerkung zusammen: »Es ist nemlich den Menschen keineswegs angemuthet, sich das Ewige zu erschaffen, welches er auch niemals vermögen würde; dasselbe ist in ihm und umgiebt ihn unaufhörlich: der Mensch soll nur das Hinfällige und Nichtige, mit welchem das wahrhaftige Leben nimmer sich zu vereinen vermag, fahren lassen; worauf zugleich das Ewige, mit aller seiner Seligkeit zu ihm kommen wird. Die Seligkeit erwerben können wir nicht, unser Elend aber abzuwerfen vermögen wir, worauf sogleich durch sich selber die Seligkeit an desselben Stelle treten wird. Seligkeit ist, wie wir gesehen haben, Ruhen und Beharren in dem Einen: Elend ist zerstreut sein über dem Mannigfaltigen und Verschiedenen; sonach ist der Zustand des Seligwerdens die Zurückziehung unsere Liebe aus dem Mannigfaltigen auf das Eine« (412).
Gerade an dieser Stelle wird die Provokation für eine Gegenwart deutlich, die gerade im Begriff ist, den Alleinherrschaftsanspruch des postmodernen Paradigmas der Differenz und Alterität aufzugeben und Differenz, Différance in neuer Weise mit Identität oder Einheit ins Gespräch zu bringen.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nen Denkfreiheit zurücktreten. So besteht für Fichte die Religion darin,

> »dass man, in seiner eigenen Person, und nicht in einer fremden, mit seinem eigenen geistigen Auge, und nicht durch ein fremdes, Gott unmittelbar anschaue, habe und besitze. Dies aber ist nur durch das reine und selbstständige Denken möglich; denn nur durch dieses wird man eine eigene Person; und dieses allein ist das Auge, dem Gott sichtbar werden kann.« (418f.).

Die prinzipielle Stellung der *Individualität* des Denkens kennzeichnet die *Neuzeitlichkeit*, während die prinzipielle Stellung des *Denkens* als solchem die gesamte Geschichte der *Metaphysik* prägt. Gott und Denken sind im Letzten identisch. Fichte schreibt sich explizit in diese Tradition ein und bestimmt sie im Sinne der Neuzeit fort. Entscheidend für die Neuzeit ist, dass aus der Erstursächlichkeit Gottes eine Wechselwirkung von Gott und Mensch wurde und dass nun das menschliche Individuum unmittelbar vor Gott steht. Ja mehr noch, dass der und die Einzelne die Gottheit in sich trägt, weshalb die Heilsvermittlung durch die Kirche an Bedeutung verliert bzw. neu bedacht werden muss. Für Fichte kommt es deshalb auf die Unmittelbarkeit und Universalität des heilsrelevanten Denkens als solchem an, denn es sollen »schlechthin alle Menschen ohne Ausnahme zur Erkenntniss Gottes kommen können« (419). Dieses Denken ist im Grunde jedem Menschen – auch unabhängig von seiner konkreten Religion – möglich. Dennoch ist »das Christenthum das entwickelnde Princip und der eigentliche Charakter der neueren Zeit« (419). In der Dynamik neuzeitlicher Philosophie und Kultur manifestiert sich – so Fichte – »der eigentliche Geist der Zeit des neuen Testaments« (ebd.).

Obwohl Fichte davon überzeugt ist, überhaupt nichts Neues zur Sprache zu bringen, räumt er ein, dass diese Einsicht in den Glauben als Verwirklichung von Freiheit und Vernunft »von der herrschenden Kirche größtenteils verkannt und verfolgt worden sei« (ebd.). Dies betrifft nicht nur die Kirche des Mittelalters, sondern auch die Kirche der Neuzeit, mit der Fichte selbst in Konflikt geriet. Obwohl also die Wahrheit bereits in der Verkündigung Jesu sowie in den Evangelien vollkommen vorhanden gewesen sei, musste dieser Ursprung erneut freigelegt werden. Was bei Jesus *unmittelbar* gegeben gewesen sei, bedürfe heute der *rationalen Vermittlung*. Diese zu leisten, sei die besondere Aufgabe der Philosophie. Fichte beansprucht

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für seine eigene wissenschaftliche Rekonstruktion radikale Originalität und besondere Gegenwartsrelevanz (420). Um der Freiheit und Vernunft Willen bedarf es der systematischen Deduktion der Wissenschaft in aller esoterischen Strenge, wie sie nur für wenige gebildete Menschen möglich ist. Um der Seligkeit der Menschen Willen bedarf es bei der exoterischen Verbreitung der Wahrheit größtmöglicher Verständlichkeit. So folgt die populäre Verkündigung deshalb notwendig auf die »Wissenschaftslehre«. Eben weil alle Menschen mündig und vernünftig sein können und sein sollen, ist auch die »Anweisung zum seligen Leben« nicht bloße Glaubenssache, sondern eine einladende Denkbewegung.

Fichte sieht sich gerade mit seiner auf Breitenwirkung angelegten Religionsschrift in der Tradition Jesu und der Apostel, die Wahrheit möglichst allen Menschen nahezubringen (ebd.). Inhaltlich gebe es zwischen der Lehre Jesu, der wahren Kirchenlehre, der »Wissenschaftslehre« und der »Anweisung« keinen Unterschied. Vor allem aber der »Johanneische Christus sagt ganz dasselbe, was wir lehren und beweisen« (424). Allerdings betont er unmissverständlich, dass jedes Zeitalter die »höchste und religiöse Wahrheit« neu denken müsse. Gerade die Neuzeit habe dies seit der Renaissance der Wissenschaften und der Reformation der Religion in radikaler Weise getan. Damit aber ist für Fichte die gesamte Kultur seines eigenen Zeitalters auf einen christlichen Boden gestellt.

Eben deshalb kann der Philosoph zunächst die religiöse Wahrheit frei aus der Vernunft her entwickeln, um sie dann mit der gegebenen Offenbarung zu identifizieren. Die erste Aufgabe ist es dabei, »*das Seyn scharf zu denken*« (438). Fichte schreitet – vergleichbar mit Parmenides – den Gedanken des Seins aus und stellt seine Unwandelbarkeit, Einzigkeit und Einheit fest (438f.). Vom einfachen, in sich verborgenen Sein unterschieden ist das Dasein als erste Äußerung des Seins. »Ich nemlich sage: unmittelbar und in der Wurzel ist – Daseyn des Seyns – das Bewusstseyn, oder die Vorstellung des Seyns« (440). Dieses Sein außerhalb des Seins kann auch als das »Bild« des Seins bezeichnet werden (441, 444), in dem sich das Sein selbst objektiviert und überhaupt erst zum bestimmten Sein kommt und im konkreten Sinn erst »ist«. Das ebenfalls noch in sich bleibende Dasein ist als bestimmtes Sein bereits Wissen und Leben. So bleibt das Dasein das Leben und Wissen des Seins selbst.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »Das reale Leben des Wissens ist daher, in seiner Wurzel, das innere Seyn und Wesen des Absoluten selber, und nichts anderes; und es ist zwischen dem Absoluten oder Gott, und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel, gar keine Trennung, sondern beide gehen völlig ineinander auf« (443).

Die Situation der Menschen steht zur Differenzeinheit von Sein und Dasein in Beziehung. Zunächst ist sein Elend davon geprägt, ins Viele und Wandelbare zerstreut zu sein, doch ist der Mensch nach Fichtes Überzeugung gerade nicht »zum Elende bestimmt, sondern es könne Friede, Ruhe und Seligkeit ihm zu Theil werden, – schon hienieden, überall und immer, wenn er nur selbst es wolle (447). Die einzige Bedingung für das selige Leben sei

> »die Erfassung des Einen und Ewigen mit inniger Liebe und Genusse: wiewohl dieses Eine freilich nur im Bilde erfasst, keinesweges aber wir selber in der Wirklichkeit zu dem Einen werden, noch in dasselbe uns verwandeln können« (447).

Wir können uns zwar nicht in der sinnlichen und geistigen *Wirklichkeit* in das Eine verwandeln, wohl aber in der höheren übergeistigen *Wahrheit*, da wir immer schon im Einen sind und das eine in uns haben und vor allem weil das Dasein als das konkrete Sein des Absoluten zugleich die Mitte unserer Existenz ausmacht. Dieses Heilswissen müssten eigentlich schon alle Christ:innen besitzen, sofern sie in ihrer Kindheit einen gründlichen Religionsunterricht genossen haben (448). Eine ernste Herausforderung für die Religionspädagogik des 21. Jahrhunderts!

Es müsste allgemein bekannt sein, dass und was Gott sei: eben das unwandelbare unteilbare Sein, und dass außer Gott nichts wahrhaft und im eigentlichen Sinne *sein* könne – außer dem Wissen um Gott und sein Sein »und dieses Wissen ist das göttliche Daseyn selber, schlechthin und unmittelbar, und inwiefern wir das Wissen sind, sind wir selber in unserer tiefsten Wurzel das göttliche Daseyn« (ebd.). Damit wird deutlich, dass wir zwar vom Sein Gottes, nicht aber von dessen Dasein getrennt sind. Wir selbst sind Gottes Bild, und wir können dieses Bild erfassen und uns dadurch in das göttliche Dasein *eindenken*. Damit aber denken wir uns in das Eine ein.

Mit der Rede vom Wissen als Bild Gottes spielt Fichte nicht nur auf Gen 1,26 an, wo der Mensch als Abbild Gottes bezeichnet wird, sondern auf den Johannesprolog, wo der Logos das Abbild Gottes ist, das dann Fleisch und Mensch wird. Für Fichte ist nun

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

entscheidend, dass der Mensch als solcher und nicht nur Christus das Bild Gottes ist, dass das menschliche Denken zuhöchst das Sichselbstdenken des Gottes im Logos im Fleisch ist. Der Mensch im Allgemeinen ist damit Reflexion Gottes und Dasein Gottes (455). Das Viele und das Eine, der Mensch und Gott befinden sich durch die Vermittlung des Denkens in Gemeinschaft (458f.). Der genetische Zusammenhang führt vom Sein über das eine Dasein und Bewusstsein zur Pluralität des Daseienden und Bewusstseienden, d.h. zur Vielzahl der irdischen Dinge und Menschen (509). Das »Sein« nimmt – wie Fichte sich auch ausdrückt – »Form« an. Mit diesen Begriffen fasst Fichte die ursprüngliche Differenz. Es ist das Sein selbst, das zur Form wird. Gott selbst entäußert sich. Mit einer modernen theologischen Wendung könnte man hier von der *Selbstmitteilung* Gottes sprechen. Gott ist es, der sich teilt, und der sich dem anderen mitteilt als er selbst. Mit Fichte gesprochen: »Was ist es, dass eine Form annimmt? Antwort: das Seyn, wie es in sich selber ist, ohne die mindeste Veränderung seines Wesens – darauf eben kommt es mir an« (509).

Doch ist dieses göttliche Bewusstsein im Menschen durchaus nicht selbstverständlich oder gar trivial. Menschen können der sinnlichen Welt, ihrer moralischen Natur, dem menschlichen Miteinander, der Freiheit und letztlich auch Gott auf sehr unterschiedlichen Standpunkten begegnen. Fichte wiederholt in der »Anweisung zum seligen Leben« die fünf prinzipiellen Weisen, sich zu allem zu verhalten (465–475): Materialismus, äußere Moralität, innere Moralität (vgl. Kant), Religion, Philosophie. Es kommt in allem darauf an, in welcher Perspektive der Mensch auf sich selbst und die Welt blickt. Ob das eigene Tun nur sinnliche Genüsse befriedigt, ob es sich durch Gesetzeskonformität auszeichnet, ob es von autonomer Moral des eigenen Gewissens bestimmt wird oder ob es mit Blick auf Gott betrachtet wird, macht jeweils einen Unterschied im Ganzen.

Jeder dieser Standpunkte bleibt *an sich* in Verbindung mit dem Absoluten. Gott wirkt alles in allem. Ob diese Verbindung *für mich* realisiert wird, ist je nach Standpunkt verschieden. Religion und Wissenschaft jedenfalls haben dieses Wissen *für sich*. Dieser innerste Punkt der Verbindung von göttlicher und nichtgöttlicher Wirklichkeit bildet das Zentrum der Spekulation und der Religionslehre. Das absolute Sein ist im Anderen bei sich. Gott selbst kann diese Verbindung nicht trennen, würde er doch dadurch aufhören, unendlich

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu sein.[409] Das heißt, dass sich Gott in jedem dieser Prinzipien, Standpunkte oder Existenzformen selbst verwirklicht. Gerade für uns heute nach zwei Jahrhunderten nachmetaphysischem Denken im Rücken bedeutet dies, dass auch das nichtspekulative, nicht-onto-theo-logische Denken der Moderne und der Postmoderne als Manifestationen göttlichen Denkens angesehen werden können. Vielleicht ist es an der Zeit, dass uns heute darüber erneut ein Licht aufgeht. In Fichtes neuzeitlichem Kontext ist es klar: Das Bewusstsein der disjunktiven Einheit von Endlichem und Unendlichem entscheidet darüber, ob das unendliche Licht im endlichen aufgeht. »Dieses nun ist es, worauf mir alles ankommt; dies der organische Einheitspunkt aller Spekulation; wer in diesen eindringt, dem ist das letzte Licht aufgegangen« (510).

Fichte unterscheidet die Seite der Form oder des Daseins, indem er hier einerseits die »Unendlichkeit der Zerspaltung« gegründet sieht und andererseits diese Spaltung durch die fünf Standpunkte strukturiert. Über das Dasein bzw. die Form als erster Entzweiung kommt die Fülle der Welt als ein innerer Differenzierungsprozess des Einen zustande. Alles Viele geht so aus dem Einen hervor. Der Mensch, nun selbst ein Moment dieses unendlichen Teilungsvorgangs, kann sich zur Realität als solcher und als ganzer verhalten. Dies ist die andere Seite der ursprünglichen Form oder des Daseins, dass der Mensch die Welt unterschiedlich »nehmen« kann (512). An diesem Punkt führt Fichte den Gedanken der Freiheit und der Selbstständigkeit des endlichen Bewusstseins ein. Denn es ist gerade nicht notwendig, die Welt und das ihr zugrunde liegende Sein so oder anders zu nehmen, denn »es ist dieses Seyn an und durch sich völlig unbestimmt und völlig indifferent in Rücksicht dieses seines Genommenwerdens« (ebd.). Dadurch, dass Gott sich selbst hier zur Indifferenz bestimmt, entsteht der Freiraum der Freiheit. Allerdings – und das ist die tiefere, disjunktive Betrachtung dieser »Zerspaltung« des Einen und der dabei hervorgehenden Selbstständ-

409 510: »Um es noch zu verstärken – Gott selbst, d. i. das innere Wesen des Absoluten, welches nur unsere Beschränktheit von seinem äusseren Daseyn unterscheidet, kann jene absolute Verschmelzung des Wesens mit der Form nicht aufheben; denn selbst sein Daseyn, was nur dem ersten lediglich factischen Blicke als factisch und zufällig erscheint, ist ja für das allein entscheidende wahrhaftige Denken nicht zufällig, sondern, da es ist, und es ausserdem nicht seyn könnte, *es muss notwendig folgen aus dem inneren Wesen.*«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

digkeit des Endlichen gegen das Unendliche – will dieses selbst im Anderen zu sich kommen bzw. bei sich bleiben. Gott selbst differenziert sich in das Göttliche und das Nichtgöttliche. Das Geschöpf ist unabhängig von Gott und damit unbedingt und frei. Doch auch die von Gott unabhängige endliche Freiheit des Menschen ist eine Manifestation Gottes in uns. In Fichtes Worten:

> »Es setzt daher durch sein Daseyn eine von ihm in seinem innern Wesen völlig unabhängige Freiheit und Selbstständigkeit seines Genommenwerdens, oder der Weise, wie es reflectirt werde; und nun dasselbe noch schärfer ausgedrückt: das absolute Seyn stellt in diesem seinem Daseyn sich selbst hin, als diese absolute Freiheit und Selbstständigkeit sich selber zu nehmen, und als diese Unabhängigkeit von seinem eignen innern Seyn; es erschafft nicht etwa eine Freiheit ausser sich, sondern es ist selber, in diesem Theile der Form, diese seine eigne Freiheit ausser ihm selber; und es trennt in dieser Rücksicht allerdings sich in seinem Daseyn – von sich in seinem Seyn und stösst sich aus von sich selbst, um lebendig wieder einzukehren in sich selbst« (512).

Die allgemeine Form der absoluten Freiheit, wenn sie nicht die Freiheit des Absoluten, sondern des Relativen ist, ist das »Ich«. Sowohl das allgemeine oder transzendentale Ich als auch das besondere oder empirische Ich gehen so aus der inneren Differenzierung des Absoluten hervor und stellen dabei das Moment des Endlichen in dessen Selbstständigkeit dar. Auch in diesem Kontext spricht Fichte davon, dass in der Spaltung Gottes ins Nichtgöttliche der unbedingten, aber auch der bedingten Freiheit »der eigentliche organische Einheitspunct der absoluten Form des absoluten Wesens« gefunden sei (ebd.). Freiheit ist die »Wurzel des Daseyns« sowohl im transzendentalen Ich als auch im empirischen Ich. Das vom göttlichen Grund getrennte relative Ich realisiert seine Freiheit gerade darin, sich zur absoluten Freiheit zu erheben. Ich nehme mir die Freiheit, indem ich bezogen auf die »angegebenen fünf Standpuncte des geistigen Lebens« Stellung beziehe (513). Jeder Mensch fühlt in sich den Affekt der Selbstständigkeit, d. h. die Liebe zur Freiheit. Auf jeder der fünf Weisen, die Welt zu nehmen, kann der einzelne Mensch seine Freiheit verwirklichen. Allerdings wächst das Maß der Freiheit durch den frei gewählten Aufstieg von der unmittelbaren Sinnlichkeit über die zweckmäßige Gesetzmäßigkeit zur Sittlichkeit, Religion und schließlich zur Wissenschaft.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Durch diese Erhebung wächst auch die Liebe als das Vermögen der Einheit, der Einheit der Menschen untereinander und der Einheit der Menschen mit Gott. Die horizontale und die vertikale Ausprägung der Einheit sind innerlich verbunden. Denn schon die Religion betrachtet das menschliche Individuum als »die Erscheinung Gottes« (536). Im Nächsten begegnet mir Gott. Gottes- und Nächstenliebe sind eins. Je tiefer der Mensch in die Liebe Gottes eintaucht, desto klarer und deutlicher wird, »dass daher immer und ewig fort, in aller Erscheinung, Gott ganz heraustrete, und dass er allein lebe und walte, und nichts ausser ihm; und allgegenwärtig, und nach allen Richtungen hin ewig nur Er erscheine dem Auge des Endlichen« (536). Fichte betont, dass diese Rückkehr der Vielheit zur Einheit mit Jesu Botschaft vom Kommen des Gottesreichs zu verbinden sei. Das Postulat bzw. die Feststellung aus dem Vaterunser, »dass dein Wille geschehe« (ebd.) wird nun als disjunktive Einheit von Gotteswillen und Menschenwillen gefasst. Je mehr ich Gottes Willen erfülle, desto selbstbestimmter werde ich.

Auch der religiöse Mensch kann seinen Blick vom Elend der Welt nicht abwenden. Die Menschen sind faktisch weder untereinander eins, noch sind sie mit Gott in Beziehung. Die Welt ist gleichermaßen durch Lieblosigkeit und Gottlosigkeit geprägt. Für Fichte ist dies kein Grund zur Resignation, sondern die Aufforderung zur Transformation der Weltwirklichkeit. So wird es zur bleibenden Aufgabe der Menschen, die sich Gott verbunden wissen und deshalb lieben, die Welt sittlich zu gestalten und mehr noch Gott zur Welt zu bringen. Das größte Elend ist es für Fichte, »dass das Bild Gottes, die Menschheit besudelt ist und erniedrigt, und in den Staub getreten, das ist das wahre Elend in der Welt, welches den Religiösen mit heiliger Indignation erfüllt« (536). Der Zorn der Religiösen soll sich in einen heiligen Eifer für Menschenrecht und Menschenwürde verwandeln. Damit stellt sich für Fichte dieselbe Aufgabe wie bereits für Kant – allerdings in anderem Kontext – die »Ehre der Menschheit wiederherzustellen«.

Anders als in der nachmetaphysischen Moderne ist die Überwindung der Entfremdung und der Enteignung des Menschen in seinem Wesen hier getragen von der Überzeugung, dass die Versöhnung im Grunde bereits stattgefunden hat, dass die Verwandlung der Welt schon im Gange ist und dass die Ankunft des Gottesreichs auf Erden von Gott selbst in den Menschen vollbracht wird, da Gott es

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist, der sich in der Freiheit und durch die Freiheit der Menschen realisiert.[410] Dazu braucht Gott aber die menschlichen »Werkzeuge und Diener«, die »Glaube, Liebe und Hoffnung« verbreiten (537).[411]

Fichte unterscheidet Liebe und Reflexion. Liebe ist nicht nur die »Quelle aller Gewissheit, und aller Wahrheit« (541), sondern auch »die Quelle der Vernunft und die Wurzel der Realität, und die Schöpferin des Lebens und der Zeit« (542). Mit diesem »höchsten realen Gesichtspunct einer Seyns- und Lebens- und Seligkeitslehre, d. i. der wahren Speculation« erreicht Fichte den Zielpunkt jener Bewegung von der von Gott getrennten relativen Freiheit zur mit Gott vereinten absoluten Freiheit. Die Liebe ist trinitarisch gesprochen das vereinigende Dritte, das nicht nur innergöttlich Gott (Vater) und Logos (Sohn) verbindet, sondern auch nach außen hin Gott und Mensch vereint: »In dieser Liebe ist das Seyn und das Daseyn, ist Gott und der Mensch Eins, völlig verschmolzen und verflossen« (540). Fichte bezieht sich in diesem Höhepunkt seiner Theorie der Rückkehr des Vielen zum Einen sowohl auf Phil 4,7, wo von der Liebe Gottes, die höher ist als alle Vernunft, gesprochen wird als auch auf 1 Joh 4,16, wo Gott als Liebe bezeichnet wird. Die versöhnende Rückkehr zu Gott gelingt nur durch die Liebe, denn »es ist nicht eine kühne Metapher, sondern es ist buchstäbliche Wahrheit, was derselbe Johannes sagt: wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott, und Gott in ihm« (543).

Fichte identifiziert seine Metaphysik der Liebe mit dem Christentum. Doch hängt die Wahrheit seiner Philosophie, wie sie in der

410 475f.: »In diesem Handeln handelt nicht der Mensch, sondern Gott selber in seinem ursprünglichen inneren Seyn und Wesen ist es, der in ihm handelt, und durch den Menschen sein Werk wirket.«

411 Für unsere Zeit ist es von größter Bedeutung, die moderne Transformation der Welt, die getragen ist von der Überzeugung, dass es schlecht ist, und dass das Schlechte in der Welt durch die Tätigkeit des Menschen überwunden werden müsse, durch eine gelassene Verwandlung der Welt zu ersetzten, die getragen wird von der Übereinstimmung mit der Gesamtwirklichkeit. Die technisch-ökonomisch-naturwissenschaftliche Rationalität muss durch eine oikologische Vernunft ersetzt werden, die die Harmonie des *Oíkos*, also der gesamten Wohnwelt der Natur, im Blick behält. Bei Fichte findet sich eine onto-theo-logische Variante einer derart oikologischen Vernunft. Es geht darum, das Ganze mit einem liebenden Blick anzunehmen, anzuerkennen und von der Kraft des Ganzen getragen zu handeln. Und zwar in der Überzeugung, dass es im Grunde immer schon gut ist. Denn nur versöhntes Handeln kann Versöhnung bewirken.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Wissenschaftslehre« ihren systematischen Kern hat, nicht von einer biblischen Offenbarung oder religiösen Tradition ab. Die spekulative Deduktion bedarf keiner »äußeren Stütze« (476). Eine »Zurückführung in die Fessel der blinden Autorität« dürfe von einem Philosophen nicht erwartet werden. So scheint das Christentum »als reiner und vollendeter Ausdruck dieser Vernunft, außer welcher es keine Wahrheit gibt« (ebd.). Fichte geht in seiner Annäherung an das Christentum weit über Kants Übersetzung des paulinischen Glaubens in die Gesinnung reiner praktischer Vernunft hinaus. Dabei identifiziert er sein All-Einheits-Denken voll und ganz mit dem Johannesevangelium. Allerdings kann es scheinen, dass seine eigene rationale Rekonstruktion des christlichen Glaubens völlig ohne Rückbezug auf einen äußeren Impuls durch das Christentum geschieht, heißt absolute Freiheit doch selbst Ursache sein können und nicht auf eine externe Verursachung angewiesen zu sein. Doch greift auch bei der Frage nach dem Anfang des Wissens um menschliche Freiheit und Vernunft die disjunktive Logik der Neuzeit.

Einerseits ordnet sich Fichte *nicht* der Offenbarung und der Gnade unter, wie dies in der hypothetischen Logik der patristisch-scholastischen Epoche der Fall war. Dort blieben Freiheit und Vernunft der Gnade und der Offenbarung unterstellt – wenn Gnade, dann Freiheit, wenn Offenbarung, dann vernünftiges Wissen um das übervernünftige Licht Gottes. Freiheit und Vernunft erscheinen bei Fichte in absoluter Bedeutung, wie sie erst die Neuzeit entwickelt. Andererseits weiß Fichte, dass die dialektische Einheit von Gottheit und Menschheit im Geist der Freiheit und der Vernunft gerade den Inhalt der christlichen Botschaft ausmacht, der historisch gesehen der Philosophie der Neuzeit vorausgeht. So kann sich die neuzeitliche Konstellation durchaus auch als Frucht des Christentums, ja mehr noch als eigentliche Realisierung des christlichen Glaubens begreifen.

> »[...] so bleibt es doch ewig wahr, dass wir mit unserer ganzen Zeit und mit allen unseren philosophischen Untersuchungen auf den Boden des Christenthums niedergestellt sind, und von ihm ausgegangen: dass dieses Christenthum auf die mannigfaltigste Weise in unsere ganze Bildung eingegriffen habe, und dass wir insgesammt schlechthin nichts von alle dem seyn würden, was wir sind, wenn nicht dieses mächtige Princip in der Zeit vorhergegangen wäre« (484).

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Fichte betrachtet das Johannesevangelium als das Grunddokument des Christentums. Er ist überzeugt davon, dass bei Johannes der echteste und reinste Ausdruck des Glaubens gefunden werden könne. Nur mit Johannes könne »der Philosoph zusammenkommen«, weil sich nur bei Johannes jene Wertschätzung für Vernunft finde, auf die es dem Denker ankommt.[412] Es dürfte bereits deutlich geworden sein, dass für Fichte vor allem der Prolog des Evangeliums zur Maßgabe wird. Bereits in den wenigen Zeilen des Prologs finde sich »der Geist und die innigste Wurzel von Jesu ganzer Lehre« (479). Fichte grenzt sich dabei klar von zeitgenössischen theologischen Auffassungen ab, die zeigen, dass der Prolog das Werk des Evangelisten Johannes und des historischen Jesus sei. Historisch gesehen liegt Fichte falsch, da es heute als gesichert gelten kann, dass gerade der Prolog des Evangeliums in keiner Weise die ursprüngliche und eigentliche Verkündigung Jesu enthalte.[413] Doch kommt es Fichte auch hier nicht auf die historischen Zusammenhänge an, sondern auf die begrifflichen. Seine Betrachtung der Bibel ist nicht modern, sondern onto-theo-logisch. Er bietet keine bio-anthropo-logische Betrachtung des Lebens Jesu. Es kommt ihm nicht auf die Rekonstruktion des historischen Jesus und dessen Leben und Lehren als des irdischen *Referenten* an, sondern auf das *Signifikat*, will sagen auf den metaphysischen Begriff Jesu. Sein Auslegungsprinzip ist es, dem christlichen Schriftsteller im *onto-theo-logischen* Sinn wahrheitsfähige Aussage zu unterstellen (vgl. 477).

Die oberste wahrheitsfähige metaphysische Aussage ist für Fichte die Differenzeinheit von Gott und Logos. Gott hat sich von Ewigkeit her ein anderes gegenübergesetzt. Das Eine bildet sich im Anderen seiner selbst ab. Spekulativ betrachtet ist das Andere die Reflexion des Einen. Damit ist eine erste Vielheit gesetzt, die Ausgangspunkt für alle weitere Differenzierung des Einen wird. Der Logos als das

412 476f.: »Nur mit Johannes kann der Philosoph zusammenkommen, denn dieser allein hat Achtung für die Vernunft, und beruft sich auf den Beweis, den der Philosoph allein gelten lässt: den innern. »So jemand will den Willen thun des, der mich gesandt hat, der wird inne werden, dass diese Lehre von Gott sey.« Dieser Wille Gottes aber ist nach dem Johannes der, dass man Gott, und den er gesandt hat, Jesum Christum recht erkenne. Die anderen Verkündiger des Christenthums aber bauen auf die äussere Beweisführung durch Wunder, welche, für uns wenigstens, nichts beweiset.«

413 Thyen, Wengst, Zumstein o.a.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bild Gottes ist zugleich das Wissen Gottes, in dem die Fülle der Welt als gewusst aufgehoben ist. Fichte übersetzt den Johannesprolog in seine philosophische Terminologie:

> »In Summa: ich würde diese drei Verse in meiner Sprache also ausdrücken. Ebenso ursprünglich als Gottes inneres Seyn ist sein Daseyn, und das letztere ist vom ersten unzertrennlich, und ist selber ganz gleich dem ersten: und dieses göttliche Daseyn ist in seiner eigenen Materie nothwendig Wissen: und in diesem Wissen allein ist eine Welt und alle Dinge, welche in der Welt sich vorfinden, wirklich geworden« (481).

In diesem Begriff Gottes zeigt sich *Onto-Theo-Logie* in Reinform. Gott (*theós*) ist das reine Sein (*on*), das in sich ununterschiedene Eine. Doch auch das lebendige, weil in sich geschiedene Wissen (*lógos*) ist selbst Gott. Es ist Gott, und es ist doch von Gott verschieden. Onto-Theo-Logie versucht in allen Epochen den Hervorgang des Vielen aus dem Einen zu erklären, den Widerspruch zwischen dem Einen und dem mit ihm identischen Anderen zu begreifen und den Rückgang der mannigfaltigen erscheinenden Welt in das beseligende Eine zu denken. In dieser Tradition steht die »Anweisung zum seligen Leben« auch mit Blick auf das Verständnis der Bibel und des darin enthaltenen Gedankens der Inkarnation des Logos. Einerseits ist das göttliche Denken, der *lógos*, allgemein genommen immer und überall präsent, andererseits verwirklicht er sich in einer besonderen Person.[414] Die Neuzeitlichkeit der christlichen Metaphysik Fichtes findet sich zunächst darin, dass in jedem Menschen die Möglichkeit zur unmittelbaren Gottesgegenwart gegeben ist. Die absolute Freiheit manifestiert sich gerade darin, dass das menschliche Individuum das Andere zu Gott ist. Es ist disjunktiv gesprochen Gottes Existenz im Nichtgöttlichen.[415]

---

414 482: »in demjenigen Jesus von Nazareth, der zu der und der bestimmten Zeit im jüdischen Lande lehrend auftrat, und dessen merkwürdigste Aeusserungen hier aufgezeichnet seyen, in einem persönlich sinnlichen und menschlichen Daseyn sich dargestellt, und in ihm, wie der Evangelist vortrefflich sich ausdrückt, Fleisch geworden.«

415 482: »Aus dem ersten Standpuncte wird zu allen Zeiten, in jedem ohne Ausnahme, der seine Einheit mit Gott lebendig einsieht, und der wirklich und in der That sein ganzes individuelles Leben an das göttliche Leben in ihm hingiebt, das ewige Wort, ohne Rückhalt und Abbruch, ganz auf dieselbe Weise, wie in Jesu Christo, Fleisch, ein persönlich sinnliches und menschliches Daseyn.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »Allerdings ist die Einsicht in die absolute Einheit des menschlichen Daseyns mit dem göttlichen die tiefste Erkenntniss, welche der Mensch erschwingen kann. Sie ist vor Jesu nirgends vorhanden gewesen: sie ist ja auch seit seiner Zeit, man möchte sagen, bis auf diesen Tag, wenigstens in der profanen Erkenntniss, wieder so gut als ausgerottet und verloren« (483f.).

Durch Jesus kam die Wahrheit zur Welt. Doch ging diese Wahrheit in der zweiten Epoche der Metaphysik – so Fichtes neuzeitliche Perspektive – verloren, da dort die gottmenschliche Einheit auf Jesus selbst begrenzt wurde. Jesu ursprüngliche Einsicht gilt es nun wieder ans Licht des Tages zu bringen, denn *an sich* ist es für jeden Menschen möglich, jene Einheit in sich zu begreifen, sich dadurch in die Gegenwart Gottes zu erheben und Glückseligkeit zu erlangen, auch wenn dies *für uns* schwer leistbar bleibt. Doch kommt Jesus auch bei Fichte eine vermittelnde Funktion zu. Was *an sich* in allen Menschen gegeben ist, wird *für uns* in Jesus von Nazaret vorbildhaft sichtbar. Deshalb können die Jüngerinnen und Jünger Jesu durch ihn das werden, was sie im Grunde schon sind: Kinder Gottes (483). Kirchliche Amtsträger können hierbei nur Hilfe zur Selbsthilfe leisten. Sie sind nicht die Stellvertreter Gottes auf Erden. Dies sind in letzter Konsequenz alle Menschen guten Willens.

In Fichtes onto-theo-logischem Denken wird die potenzielle Gotteskindschaft aller Menschen nicht durch die historische Person Jesu oder dessen amtliche Repräsentanten äußerlich vermittelt. Sie ist Sache der Freiheit, die sich der oder die Einzelne selbst nehmen muss. Deshalb darf die Ansicht, dass durch Christus die gottmenschliche Einheit vermittelt wird, niemandem aufgedrängt werden. So bleibt auch der Glaube an die historische Person Jesu der freien Entscheidung überlassen. Im eigentlichen Sinn heilsrelevant wird nur die individuelle Erhebung des Menschen zu Gott aus eigener Freiheit und Vernunft. Es ist die onto-theo-logische Wahrheit, die rettet:

> »Nur das Metaphysische, keinesweges aber das Historische, macht selig; das letztere macht nur verständig. Ist nur jemand wirklich mit Gott vereinigt und in ihn eingekehrt, so ist es ganz gleichgültig, auf welchem Wege er dazu gekommen« (485).

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Jesus selbst ist nach Fichte unmittelbar und einzig durch sein eigenes Dasein zu jener Einheit gelangt.[416] Wir können es entweder durch eigene Einsicht oder durch Glauben an Jesus Christus, wie er sich in der religiösen Praxis vermittelt. Fichte liest das Johannesevangelium so, dass er das Wirken Jesu als religiöse Vermittlungstat begreift. Seine Verkündigung, sein heilsames Wirken und seine Zeichenhandlungen zielen darauf ab, dass seine Jüngerinnen und Jünger ihm nachfolgen, mit ihm eins werden – bis hin zum Subjektwechsel. Fichte kann mit Paulus (Gal 2,20) sagen: »Ich lebe gar nicht mehr, sondern in mir lebt Jesus Christus« (489). Diese Transformation in die Person Christi kann Fichte auch mit liturgischer Symbolik verbinden. Brot und Wein werden im eucharistischen Mahl zu Fleisch und Blut Christi. Sie gilt es zu essen und zu trinken. Fichte schreckt vor diesem »harten Wort«, wie es bei Johannes heißt (Joh 6,60), nicht zurück. Er postuliert nicht nur die Realpräsenz Christi in Brot und Wein, sondern er gibt eine besondere, gleichwohl ganz johanneische Interpretation der Transsubstantiation als Verwandlung von Brot und Wein in Leib Christi: Wer sein Fleisch isst und sein Blut trinkt, wird in ihn selbst »transsubstantiirt«.[417] Meine menschliche Substanz wird in seine göttliche Substanz verwandelt. An diesem Punkt berührt Fichte auch einen zentralen Punkt kirchlichen Selbstverständnisses. In der Eucharistie vollzieht sich auch nach her-

416 482f.: »Jesus von Nazareth sey eben schlechthin von und durch sich, durch sein blosses Daseyn, Natur, Instinct, ohne besonnene Kunst, ohne Anweisung, die vollkommene sinnliche Darstellung des ewigen Wortes, sowie es vor ihm schlechthin niemand gewesen; alle diejenigen aber, welche seine Jünger würden, seyen es eben darum, weil sie seiner bedürften, noch nicht, sondern sollten es erst durch ihn werden.« Vgl. die Beilage zur sechsten Vorlesung, 567–574.

417 488: »›Mein Fleisch ist die rechte Speise, und mein Blut ist der rechte Trank.‹ Was heisst dies? – Er erklärt es selber V. 56. ›Wer mein Fleisch isset, und trinket mein Blut, der – bleibet in, mir, und ich in ihm;‘ und umgekehrt, wer in mir bleibet, und ich in ihm, der hat gegessen mein Fleisch u.s.w. Sein Fleisch essen, und sein Blut trinken, heisst: ganz und durchaus er selber werden und in seine Person, ohne Abbruch oder Rückhalt, sich verwandeln, – ihn in seiner Persönlichkeit nur wiederholen, – transsubstantiirt werden mit ihm – so wie er das zu Fleisch und Blut gewordene ewige Wort ist, ebenso zu seinem Fleische und Blute, und, was nun daraus folgt und dasselbe ist, zu dem zu Fleisch und Blut gewordenen ewigen Worte selber werden: denken durchaus und ganz wie er, und so, als ob er selber dächte und nicht wir; leben durchaus und ganz wie er, und so, als ob er selber lebte in unserer Stelle.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kömmlichem Verständnis sakramental die Transformation der Glaubenden in Leib Christi. Fichtes Philosophie denkt die Verwandlung der Vielheit in göttliche Einheit, der Zerstreutheit in Sammlung, der Abwesenheit in Gegenwart, des Elends in Seligkeit. Er denkt sie auf der Basis einer Metaphysik der Freiheit und Vernunft.

3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831): Gottes Geschichte im Menschen[418]

3.1 Der theologische Anfang

Kants Philosophie ist in besonderer Weise auf die *paulinische Rechtfertigungslehre* bezogen. Der Mensch wird gerecht nicht durch die gesetzeskonformen Taten, sondern bei Paulus durch den Glauben an Jesus Christus und bei Kant durch die moralische Gesinnung, die er ebenfalls in Christus personifiziert sieht. Das Christentum ist deshalb die moralische und zugleich die vernünftige Religion schlechthin. Auf der Basis seiner drei Kritiken rekonstruiert Kant die zentralen Inhalte der christlichen Dogmatik von der Notwendigkeit der Gnade über den stellvertretenden Sühnetod Jesu zur Vollendung der Weltgeschichte im höchsten Gut. Fichte bezieht sich auf das *Johannesevangelium*. Er identifiziert die Differenzeinheit von Wort und Gott mit dem reflexiven Bewusstsein bzw. mit dessen vorreflexivem Grund. Während Kant daran festhält, dass außerhalb der Sphäre der Vernunft und des Bewusstseins noch ein außersubjektives, gegebenes Ding an sich existiert, geht Fichte davon aus, dass diese nichtsubjektive Objektivität auch vom »Ich« gesetzt ist. Damit erreicht die neuzeitliche Philosophie die idealistische Grundstellung: *Alles ist gesetzt. Nichts ist gegeben*. Bei Fichte bleibt der Idealismus insofern *subjektiv*, als es eben das logoshafte Subjekt bzw. dessen vorlogischer Grund ist, aus dem schlechthin alles hervorgeht. Die Inkarnation des Logos im Menschen, wie sie in Christus präfiguriert ist, wird nun als allgemeinmenschliche Möglichkeit angesehen, die

418 Als einführende Literatur siehe: Walter Jaeschke, Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule, Stuttgart 2016; Stephen Houlgate und Michael Baur (Hgg.), A companion to Hegel, Chichester u. a. 2011; Günter Zöller, Hegels Philosophie. Eine Einführung, München 2020.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Verwirklichung aus Freiheit bedarf. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling transformiert diese subjektive Begründung in eine *objektive* Grundlegung aus der Natur. Damit nimmt er ein Motiv von Spinoza auf, der ebenfalls die »Natur oder Gott« als eigentliches Sein betrachtete. Doch auch wenn die Subjektivität aus der absoluten Identität der Natur hervorgeht, bleibt der objektive Idealismus Schellings der kantischen Intuition einer Philosophie absoluter Freiheit treu. Fichte und Schelling grenzen sich insofern von Kant ab, als sie ihre Systeme aus einem einzigen Gedanken oder Prinzip ableiten und damit die Verschiedenheit der kantischen Vernunftformen auf eine einzige Vernunft reduzieren. Auch für Schelling gewinnt die christliche Offenbarung immer mehr an Bedeutung. In seinem Spätwerk »Philosophie der Offenbarung« (1841/42) wird er den Offenbarungsschriften eine grundlegende Bedeutung zusprechen, die weit über die idealistische Freiheitsphilosophie der Neuzeit hinausgeht und bereits Momente einer nachmetaphysischen Denkart aufnimmt, wenn er die gegebene Geschichtlichkeit der Offenbarung als nicht mehr von der Vernunft einholbaren Ursprung denkt.[419]

Georg Wilhelm Friedrich Hegel betritt 1801 die philosophische Bühne mit seiner Vermittlung der Philosophien Fichtes und Schellings. In der so genannten »Differenzschrift«[420] will er den Widerspruch zwischen dem subjektiven und dem objektiven Anfang aufheben. Für ihn sind *sowohl* Ich (Fichte) *als auch* Natur (Schelling) »die höchsten Erscheinungen der absoluten sich selbst anschauenden Vernunft« (2,115). Was für den Verstand ein Widerspruch bleibt, ist in der Vernunft versöhnt. Hegel gibt der bekannten Unterscheidung von Verstand und Vernunft bereits in seinem Frühwerk ein eigenes Gepräge. Die spekulative Vernunft ist das Vermögen, den Widerspruch zu denken. Der Gegensatz von Subjekt und Objekt, aber auch von Gottheit und Menschheit ist in der Vernunft vermittelt oder, wie Hegel sich ausdrückt, versöhnt. Dialektik meint

419 Albert Franz, Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F. W. J. Schellings, Amsterdam 1992; Philipp Schwab, Der Streit um die Differenz. Schelling und Hegel über das erste Prinzip der Philosophie [im Druck].

420 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, in: Ders., Werke: Bd. 2, 9–140. Hegel wird im Weiteren – wenn nicht anders vermerkt – nach der Suhrkamp Werke Ausgabe zitiert. Auf die Zahl des Bandes folgt die Seitenzahl.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gerade diese Dynamik der Versöhnung von Gegensätzen. Das Absolute selbst erhält wie die Vernunft eine *dialektische* Fassung, wenn Hegel das Absolute als »Identität der Identität und Nichtidentität« bestimmt (96): »Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm« (96). Diese disjunktive Differenzeinheit bildet den roten Faden durch Hegels Werk. Das bedeutet, dass die Beziehung zwischen Absolutem und Relativem, Unendlichem und Endlichem als Wechselwirkung gedacht wird. Das Gewicht liegt auf der vom Widerspruch vorangetriebenen Dynamik in dieser lebendigen Beziehung und nicht auf der statischen Ruhe des Resultats. Hegel stellt der Philosophie damit die Aufgabe, die prinzipielle Differenz oder die ursprüngliche Beziehung als dynamische Bewegung zu denken. Diese durch die Spannung erzeugte Bewegung im Absoluten selbst ist das *Leben*. Das Leben ereignet sich *als Geschichte*. Genau diese dialektische Bestimmung des Absoluten und damit Gottes als Leben und als Geschichte charakterisiert das Denken Hegels. Gemäß der dialektischen Grundstruktur handelt es sich dabei aber nicht nur um das Leben und die Geschichte Gottes, sondern auch des Menschen. Die allgemeine und die besondere Geschichte finden ihre Versöhnung im Einzelnen.

Die lebendige Bestimmung bzw. diese bestimmte Lebendigkeit erhält ihre grundlegende Vorprägung aus Hegels Verständnis der Religion. Während Kants Moralität die paulinische Rechtfertigung allein aus dem Glauben in moralische Philosophie übersetzt, während Fichte vor allem den Prolog des Johannesevangeliums auf den Begriff bringt, denkt Hegel das *Leben Jesu als Geschichte* und die *Geschichte Jesu als Leben Gottes*. Das Leben Jesu als solches wird in Hegels Begriff der Geschichte eingehen, insofern im Leben Jesu eine *Dynamisierung des Göttlichen* anschaulich wird. Der Schwerpunkt der Betrachtung liegt auf dem konkreten Leben des Gottessohnes. Deshalb bleibt Hegel auf die *synoptischen Evangelien* bezogen, die eben von diesem Leben handeln. Man könnte sagen, Hegels Philosophie denkt das Leben des Gottessohns in der Geschichte, wie es bei Markus, Matthäus und Lukas vorgedacht ist. Letztlich wird darin aber die Geschichte Jesu im Dreischritt von irdischem Leben, Tod und Auferstehung ins ewige Leben verdichtet. Diese Dreiheit bildet den Kern von Hegels Dialektik. Deshalb bleibt seine Philosophie als ganze auf die christliche Offenbarung bezogen. Zwar ist auch für Hegel die trinitarische Differenzeinheit Gottes grundlegend, und

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in völlig neuartiger Weise nimmt hier die Dreieinigkeit Gottes eine systembildende Stellung schlechthin ein. Maßgeblich allerdings für Hegels Fassung des Absoluten ist nicht die abstrakte Trinitätsspekulation, sondern die konkrete Erscheinung des Logos *im Fleisch*. Im Fleisch, in der Welt, in der Geschichte offenbart sich Gott bis hin zum Tod am Kreuz. Offenbarung ist aber ein Prozess der wechselseitigen Mitteilung und Vermittlung des Absoluten und des Relativen. Das Absolute ist das Allgemeine oder Göttliche, das Relative ist das Besondere oder Menschliche. Beides ist versöhnt im Einzelnen. Im Einzelnen wird Vermittlung des Gegensatzes von Idee und Phänomen, Begriff und Geschichte, Ewigkeit und Zeit, Leben und Tod wirklich.[421] Das zeigt sich exemplarisch darin, dass das Ewige selbst eine Geschichte hat, die *Geschichte Jesu*. Die Aufgabe der Philosophie ist es, die Beziehung zwischen den Gegensätzen vernünftig zu bestimmen, Offenbarung in Vernunft zu transponieren und die allgemeine Dimension des im Leben Jesu Vorgedachten begrifflich zu erschließen. *Theologie wird zur Philosophie und Philosophie zur Theologie*.[422]

Bereits in Hegels früher Betrachtung der Religion steht das Leben Jesu als solches und damit die Geschichte der gottmenschlichen Einheit im Fokus der Spekulation. Hegel, der wie Fichte ein gelernter Theologe ist, setzt wie der Philosoph des Ich Überlegungen zur Religion an den Beginn seines Denkwegs. Zugleich nehmen beide Denkwege ihren Ausgang von Kant. So deutet der junge Hegel im Jahr 1795 das »Leben Jesu« noch wie Kant in wesentlich moralischen Kategorien.[423] Dann aber nimmt die daran anschließende Arbeit über »Die Positivität der christlichen Religion« die historischen und dogmatischen Gegebenheiten des Christentums in ganz eigener

421 Kurt Appel, Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling, Paderborn-München 2008.

422 Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 3, Neu hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1995, 269. Vgl. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes, 10,329; § 573.

423 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Das Leben Jesu. Aus Hegels theologischen Jugendschriften nach den Handschriften der Königlichen Bibliothek in Berlin. Hg. v Hermann Nohl, Tübingen 1907.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

und neuer Weise wahr.[424] Die beiden Grundmotive seines Denkens entnimmt Hegel dieser »Positivität« des Glaubens: Es ist dies erstens die *Geschichtlichkeit der Vernunft* bzw. die *Vernünftigkeit der Geschichte* und zweitens das *dialektische Verhältnis von Kontingenz der Erscheinung und zu sich selbst findender Vernunft* bzw. die damit verbundene *trinitarische Dynamik der Vernunft* selbst.[425]

Der Gedanke der in sich differenzierten Einheit geht freilich auf das »Symbolon« zurück, das die geistige Verbindung der drei angehenden Theologen Hölderlin, Hegel und Schelling während ihrer Zeit im Tübinger Stift verband: *hen kai pan*. Eines und Alles. Diese Spannungseinheit lässt wiederum zurückdenken an den griechischen Philosophen des Gegensatzes Heraklit sowie an den jüdischen Denker der Alleinheit Spinoza. Beide prägen Hegels Denken fundamental. Wie bereits angedeutet kommt es bei dieser Formulierung immer auf die Bestimmung der Beziehung zwischen dem Einen *und* Allem an. Die Mitte und die Vermittlung sind maßgeblich. Aber auch die Jesus-Gestalt verstanden als Vermittlung des geistigen Einen mit dem sinnlichen All steht hinter Hegels Verständnis dieser Formel. Jesus ist die inkarnierte Vermittlung der Gegensätze. Im Jahr 1795 schreibt Hegel an Schelling das Motto: »Das Reich komme, und unsere Hände seien nicht müßig im Schoße«.[426] Hier findet sich eine Anspielung auf einen Kerngedanken des *synoptischen Jesus*, der nicht nur das Reich Gottes verkündigt, sondern seine Person mit dem Kommen des Reichs verbindet – durch Tod und Auferstehung hindurch (z.B. Lk 11,20). Im Lauf der Geschichte und als Geschichte kommt Gott in der Welt zu sich und zwar durch die Tätigkeit der Menschen aus absoluter Freiheit.

Die Transformation der Welt in der Geschichte ist nur die äußere Wirklichkeit der inneren Wahrheit, dass Gott selbst immer schon Alles in Allem, aber auch Alles in Allen ist (vgl. 1 Kor 15,28). Zu dieser Gegenwart Gottes in uns soll sich das menschliche Individuum erheben. Doch geht es nicht nur um eine rationale Erhebung des Menschen vom Endlichen zum Unendlichen, denn diese verständige Rationalität ist »Produkt der bloßen Reflexion«. Vielmehr geht es

424 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Die Positivität der christlichen Religion (1795/1796), 1,104–189.

425 Thomas S. Hoffmann, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik, Wiesbaden 2004, 91.

426 Hoffmann, Hegel, 57.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

um die Erhebung vom endlichen Leben zum unendlichen Leben (1,421). Doch kann dies nur durch den Tod hindurch geschehen. Der Tod wird in der Philosophie Hegels eine zentrale Stellung einnehmen als *bestimmte Negativität*. Diese existenzielle Religiosität der Vernunft führt den denkenden Menschen zur Fülle des Lebens, die Hegel auch »Geist« nennen kann. Geist meint hier die lebendige Einheit des Entgegengesetzten. Der Geist ist die eigentliche Sache der Philosophie und der Theologie der Neuzeit.

Die charakteristische Einheit von Philosophie, Religion und Dichtung ist schon im »Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus« angelegt. Dieses Fragment, an dessen Abfassung Hölderlin, Hegel und Schelling beteiligt waren, geht vom kantischen Motiv der metaphysischen Moral aus, führt aber gleich zur Einheit von freiem, selbstbewusstem Wesen und Totalität der Welt. Das besondere Individuum und die allgemeine Schöpfung sind eins (1,234). Während sich Hölderlin der Aufgabe widmen wird, eine Poesie als »*Lehrerin der Menschheit*« zu *dichten* (1,236), ist es Schelling und Hegel darum zu tun, das Göttliche, die Freiheit in Natur, Politik und Religion zu *denken*. Die Autoren bekennen sich dazu, dass die Philosophie einer »*sinnlichen Religion*« bedarf, die auch als »Mythologie der *Vernunft*« bezeichnet werden kann. Diese Religion, die »Aufgeklärte und Unaufgeklärte« verbindet, ist für die drei jungen Theologen zunächst noch eine Sache der Zukunft, ja, »das letzte größte Werk der Menschheit« (1,236). Damit bleiben sie noch Kants Vorstellung einer zukünftigen Vernunftreligion verhaftet. Schließlich wird Hegel die erhoffte Religion eindeutig mit der *wirklichen* Religion des Christentums in ihrer dogmatischen Konkretion identifizieren. Er wird sich als Hüter des christlichen Glaubens verstehen. Er wird der durch den Verstand der Aufklärung und den bloßen Glauben der nur Frommen gleichermaßen bedrohten Religion Zuflucht gewähren. Und er wird ihr so eine logische Bleibe bieten.

3.2 Das Werden des Geistes als der Gott in uns (Die Phänomenologie)

Das erste Hauptwerk Hegels ist die »Phänomenologie des Geistes« (1807). In der von Hegel selbst verfassten Ankündigung des Werks schreibt er über den auf den ersten Blick chaotisch anmutenden

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Reichtum der darin abgehandelten Erscheinungen des Geistes: »Die letzte Wahrheit finden sie zunächst in der Religion und dann in der Wissenschaft, als dem Resultate des Ganzen« (3,593). Die hier angegebene Folge von Religion und Philosophie, Glauben und Wissen sowie Offenbarung und Wissenschaft wird Hegel für sein ganzes weiteres System beibehalten. Damit bleibt er dem von Kant und Fichte vorgezeichneten Weg treu, dass die Philosophie als höchste Form des Wissens erscheint, die nicht nur für Religion offen ist, sondern selbst die Religion ist, begriffene Religion.

Was für Kant, aber auch noch für Fichte an der Religion problematisch blieb, wird für Hegel ein notwendiges Moment der Wissenschaft selbst: die kontingente Erscheinung Gottes im Fleisch. Kant und Fichte betrachteten den historischen Aspekt der Religion als etwas Beiläufiges, dem reinen Begreifen zunächst Äußerliches, das gewissermaßen abgestreift werden muss, um zum Wesentlichen vorzudringen. Hegels Gedanke zeichnet sich dadurch aus, dass er sich nicht auf die logische, transzendentale oder geistige Ebene fokussiert, sondern die *Natur, die Geschichte, das Fleisch als Ort der Gegenwart des Absoluten* stark macht. Die Inkarnation des Logos erscheint als dem Begriff in letzter Konsequenz nichts Fremdes, vielmehr hat der Geist selbst eine Erscheinung, wie er sich in der »Phänomenologie« ausdrückt. Die Idee selbst hat eine Entwicklung und Gott selbst eine Geschichte, mehr noch, er *ist* Geschichte, Geistesgeschichte.

Bereits in den ersten Zeilen der »Phänomenologie des Geistes« betont Hegel, dass es hier nicht auf abstrakte Zwecke oder letzte Resultate ankommt, sondern auf die besonderen Momente der Ausführung selbst (11). Das *Werden* des Geistes selbst ist das Wesentliche (13). Scheinbar gibt es einen Widerspruch zwischen den Phasen der Entwicklung. Doch wird durch das Hervorbrechen der Blüte die Knospe gerade nicht »widerlegt« (12). Vielmehr kommt es auf das geschichtliche Werden der Pflanze als Knospe, Blüte und Frucht an: »Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen« (24). Maßgeblich ist – wie bereits angedeutet – nicht nur die letzte Identität von Identität und Nichtidentität, vielmehr der Widerspruch, das Negative und das Besondere als der Ort der Lebendigkeit des Absoluten. Zugleich aber kommt damit der Ernst der Geschichte zur Sprache. Das »Leben Gottes und das göttliche Erkennen« können zwar als »ein Spielen

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Liebe mit sich selbst« angesprochen werden (ebd.). Doch sinkt diese Leichtigkeit Gottes zur bloßen Erbaulichkeit und Fadheit herab ohne den Ernst, den Schmerz, die Geduld und die Arbeit des Negativen. Dieser Realismus macht auch vor dem »Furchtbarsten« nicht halt, dem Tod, der zwar das Andere zur Lebendigkeit des Geistes ist, der jedoch zugleich zu jenem Leben gehört und ihm den Ernst gibt. »Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und vor den Verwüstungen rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und sich in ihm erhält, ist das Leben des Geistes« (36). Hier ist der christologische Unterton klar zu hören. Das Leben Jesu bietet die religiöse Anschauung des Lebens des Geistes. Wenn Hegel postuliert, dass das Wahre nicht nur Substanz, sondern auch Subjekt sei, ist dabei sowohl an Spinozas Substanzbegriff und Kants Subjektbegriff zu denken als auch an die Subjektivität Gottes als Persönlichkeit, wie sie vor allem in der Person Jesu anschaulich wird. Dabei zielt die Sinnspitze des christologischen Gedankens auf die Legitimität des Einzelnen bzw. der Einzelnen als solchen, weil Gott in jedem einzelnen Menschen wirklich werden will und ihn durch diese Selbstverwirklichung erst zum:zur Einzelnen macht.

Hegel wurde immer wieder unterstellt, dass Aufhebung die Andersheit des Anderen im Grunde auslöscht. Dagegen ist zu betonen, dass die Widerständigkeit des und der Anderen und seiner bzw. ihrer Geschichte gerade nicht vaporisiert wird. Man kann Hegels Wort, dass es »Ernst mit dem Anderssein und der Entfremdung« ist (24), auch mit postmodernen Ohren hören.[427] Hegel kann durchaus als alteritätssensibel gelten – wenn auch in den Grenzen seiner ontotheo-logischen Konstellation. Der bleibende Unterschied wird freilich darin bestehen, dass die Vermittlung und die Versöhnung auch als erfahrbare Gegenwart gedacht werden, während in der Postmoderne Aufschub und Unterschied das letzte Wort haben, das entsprechend niemals das letzte Wort sein kann, wie es überhaupt nie ein Erstes oder Letztes geben kann. Für die aktuelle Zeitenwende, das sei hier angedeutet, wird es darauf ankommen, metaphysische *Identität von Identität und Differenz* mit postmoderner *Différance von Identität und Differenz*, aber auch moderner *Differenz von Identität und*

427 Kuran, Daniel, Text und Erscheinung. Wie sich die Gottesfrage im Auffassen von Hegel und Derrida artikulieren könnte (Inaugural-Dissertation, Manuskript).

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Differenz zusammenzudenken. Dabei dürfte klar sein, dass dieses Zusammendenken keine letzte Synthese sein kann, wie dies bei Hegel der Fall ist. Doch ist es gerade Hegel, der uns für geschichtliche Differenzen sensibilisiert hat.

Das soeben über die Verschiedenheit geschichtlicher Grundkonstellationen Angedeutete findet sich bereits in der »Phänomenologie« auf die verschiedenen konkreten Erscheinungen des Geistes bezogen präfiguriert. Hegel wird in einer eigentümlichen Kombination aus historischen und begrifflichen Entwicklungsmomenten des Geistes dessen Geschichte entfalten und zwar angefangen bei der sinnlichen Gewissheit und der Wahrnehmung bis hin zu Geist, Religion und absolutem Wissen. Manche dieser Entwicklungsmomente etwa im ersten Abschnitt über das Bewusstsein (82–136) gehen eher aus *sachlichen* Unterscheidungen wie sinnliche Gewissheit (82–92), Wahrnehmung (93–107), Kraft und Verstand (107–136) etc. hervor. Andere Erscheinungen des Geistes können konkreten *historischen* Phasen zugeordnet werden, so der Abschnitt über den Glauben dem mittelalterlichen Denken (391–398) und der Abschnitt über die absolute Freiheit und den Schrecken der Französischen Revolution (431–441).

Hegels Zugriff zeichnet sich nun dadurch aus, dass er die Geschichte des Absoluten zugleich als *System* auffasst (27). Dieser aus der Perspektive des nachmetaphysischen Denkens technische und leblose Begriff ›System‹, der aller Individualität und Freiheit entgegengesetzt ist, erscheint bei Hegel als der Aspekt der lebendigen Vernünftigkeit der geschichtlichen Entwicklung selbst. Gerade im System vollzieht die Vernunft die ihr eigene Lebendigkeit. Die höchste Form der Vernünftigkeit ist die *Wissenschaft* selbst. Wenn Hegel hier schreibt, dass der Geist, der sich so als er selbst weiß, die Wissenschaft sei (29), und wenn man bedenkt, dass dieser Geist in letzter Konsequenz Gott selbst ist (26), so mag das auf den ersten Blick befremden. Gott scheint in ein wissenschaftliches System gezwungen zu werden. Allerdings entspricht eine logische Form auch dem Wesen des göttlichen Logos. Die Rede von der Wissenschaftlichkeit des göttlichen Wissens sollte weniger mit den Ohren eines modernen oder gar naturwissenschaftlichen Wissenschaftsverständnisses gehört werden. Es ist hier eher an Thomas von Aquin zu erinnern, der entsprechend der mittelalterlichen hypothetischen Logik die menschliche Wissenschaft als der Wissenschaft (*scientia*)

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gottes unterstellt einführt.[428] Wenn Wissenschaft die höchste Form menschlichen Wissens ist, kann das göttliche Wissen an Klarheit, Gewissheit und Notwendigkeit nicht dahinter zurückfallen. Seit Aristoteles ist der Begriff des wissenschaftlichen Wissens an die Notwendigkeit gebunden. So weiß auch der aristotelische Gott nicht nur wie es ist, nicht nur warum es ist, wie es ist, sondern auch warum es notwendigerweise so ist, wie es ist. Bei Hegel realisiert sich dieser metaphysische Begriff des notwendigen Wissens als absolut freies Wissens. Eben deshalb aber steht das göttliche Wissen den Menschen offen. So ist ein wichtiger Unterschied zum Begriff göttlicher *scientia* bei Thomas der Zugang zu diesem Wissen, zu dieser Wissenschaft. Während Thomas die historische Offenbarung als vernünftige Mitte zwischen göttlichem und menschlichem Wissen ansieht, findet sich bei Hegel die neuzeitliche Gemeinschaft zwischen göttlichem und menschlichem Begreifen, weshalb die Unbegreifbarkeit der *offenbarten* Religion in die Begreifbarkeit der *offenbaren* Religion überführt wird. Zurück zur »Phänomenologie des Geistes«.

Das Kapitel über die offenbare Religion nimmt den Gedanken der Erscheinung des Wahren als Substanz und als Subjekt aus der Vorrede wieder auf und spricht dabei das menschliche Selbstbewusstsein als den Ort der »Menschwerdung des göttlichen Wesens« an (545). Die Entgegensetzung von menschlicher Substanz und Subjekt führt gleich zu Beginn des Religionskapitels dazu, dass sich das Subjekt gänzlich der göttlichen Substanz entgegensetzt, um zur Gewissheit seiner selbst zu kommen. Dabei verliert es alle Wesenheit und damit auch die Präsenz des göttlichen Wesens. Dieser Verlust der Substanz im Subjekt führt in den »Schmerz, der sich als das harte Wort ausspricht, daß *Gott gestorben ist*« (547). Im Prozess des Sich-Entgegensetzens des Absoluten ist diese radikale Negativität bei allem Ernst nur ein vorübergehendes Moment. Wie in der Geschichte Jesu der Tod am Kreuz bei allem Schmerz und aller Trauer durch die Auferstehung transformiert wird, so hat auch bei Hegel der Tod Gottes nicht das letzte Wort. Wie die Geschichte Jesu zur Gegenwart des Geistes Christi in seinen Jüngerinnen und Jüngern führt, so ist die Differenz des Subjekts zu allem Wesentlichen – sein radikales auf sich selbst gestellt Sein – »die Geburtsstätte des als Selbstbewußtsein werdenden Geistes« (549).

428 Thomas von Aquin, Summa Theologiae, p. 1, qu.1, art. 1.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mit einer Terminologie, die an den paulinischen Philipperhymnus erinnert, spricht Hegel davon, dass sich die Substanz ihrer Allgemeinheit *entäußert*, um zum Selbstbewusstsein zu werden; und dass sich das Selbstbewusstsein seiner Besonderheit *entäußert*, um sich zum allgemeinen Selbst zu machen (ebd.). Hegel benutzt die Semantik des Wortes »Entäußerung« (*kénōsis*), um das Übergehen des Einen in das Andere zu benennen. Wie Gott sich bei Paulus seiner Gottheit entäußert, um zum Menschen Jesus zu werden, so entäußert sich die göttliche Wesenheit bei Hegel, um zum Selbstbewusstsein zu werden. Und wie der am Kreuz Gestorbene erhöht wird, so wird die Subjektivität zur wesentlichen Allgemeinheit erhöht. Geist ist genau die spekulative Einheit der Entgegengesetzten. Sein Leben besteht im Übergang zum je anderen. Das Entstehen des Geistes als konkretes Dasein der göttlichen Substanz in der Wirklichkeit kann Hegel wiederum mit einer anderen christlichen Metaphorik veranschaulichen: der Zeugung des Gottmenschen aus dem göttlichen Vater und der menschlichen Mutter. Hier wird an die Zeugung des Sohnes durch den göttlichen Vater bei gleichzeitigem Fehlen eines menschlichen Vaters, will sagen, an das Lehrstück von der Jungfrauengeburt erinnert. Die mütterliche Seite steht für das besondere Moment der Wirklichkeit, während die väterliche Seite das »*Ansich* als die Substanz« bezeichnet (550).[429] Der Gottmensch ist also ein Kompositum aus ideeller Göttlichkeit und materieller Menschlichkeit. Freilich ist zu bemerken, dass Hegel hier en passant *patriarchale* Motive reproduziert, wie es auch das klassische Dogma tut. Der *patḗr* ist die *archḗ*.

Das hier Beschriebene ist die allgemeine Matrix dafür, dass der »wirkliche Weltgeist« sich die Gestalt des konkreten menschlichen Selbstbewusstseins gegeben hat, welches dann auch gemäß dem »*Glauben der Welt*« als ein wirklicher Mensch *da ist*. Der transzendentalen Struktur entspricht dann die empirische Begegnung der Zeuginnen und Zeugen. Das glaubende Bewusstsein sieht, fühlt und hört die Göttlichkeit in Jesus Christus. In diesem einzelnen Menschen ist die göttliche Wesenheit zu sich zurückgekehrt. Die

429 Ich verzichte an dieser Stelle darauf, die problematische Seite der Geschlechtermetaphorik hier unter heutigen Gender-Aspekten kritisch zu hinterfragen. Ohne Zweifel müssen die Folgen dieser Verwendung des Vater- und Mutterbildes für konkrete Rollenvorstellungen Hegels in seiner Anthropologie und Gesellschaftslehre untersucht werden.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

allgemeine Form realisiert sich also in einem besonderen Individuum, denn »dieser Gott wird unmittelbar als Selbst, als ein wirklicher einzelner Mensch, sinnlich angeschaut; so nur *ist er* Selbstbewußtsein« (552). Deshalb kann Hegel die Menschwerdung des göttlichen Wesens als den einfachen Inhalt der absoluten Religion – des Christentums – bezeichnen (ebd.). Das göttliche Wesen weiß sich im menschlichen Individuum als Geist. Der Geist selbst ist die Bewegung der Entäußerung. Und er ist das Bewusstsein, »in seinem Anderssein die Gleichheit mit sich selbst zu behalten« (ebd.). Einerseits ist diese Wahrheit geschichtlich *geoffenbart*. Insofern sie gewusst wird und erkannt wird, ist sie für das spekulative Denken und das heißt für den Geist *offenbar* (553). Insofern es aber offenbar ist, gilt es *auch* allgemein. Jedes Subjekt, das diese Bewegung im Geist mitmacht, begreift das göttliche Wesen in sich. In diesem Sinn verallgemeinert Hegel nun die Formel des Konzils von Chalkedon, das davon spricht, dass in Christus die göttliche und die menschliche Natur in einer Person verbunden sind. Selbstbewusst schaut sich diese Einheit in sich selbst *subjektiv* und in Christus *objektiv* an. Deshalb kann Hegel formulieren, dass die göttliche Natur hier dasselbe ist, was die menschliche Natur ist (ebd.). Gerade dieser Satz ist hier aber wichtig, weil es zwar einerseits auf den performativen Vollzug des hier Gedachten ankommt, aber andererseits der Mensch als solcher völlig unabhängig von seinen konkreten Fähigkeiten und Fertigkeiten von göttlicher Dignität ist.

Das *religiöse* Bewusstsein hält nun an der singulären Objektivität der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur fest. Zwar besteht der Inhalt der offenbaren Religion darin, dass Gott im reinen spekulativen Wissen generell erreichbar ist (554), weil er Geist ist, doch bleibt bestehen, dass »*dieses einzelne* Selbstbewußtsein, dem *allgemeinen* entgegengesetzt« (555) die Erscheinung Gottes auf Erden im menschlichen Fleisch ist (566f.): Jesus. Der Geist ist da, aber noch in Form eines *sinnlichen Anderen*. Hegel geht in aller Kürze die Geschichte dieses Einzelnen durch, seinen Tod, seine Auferstehung, die Himmelfahrt und die Sendung des Geistes an seine Gemeinde zu Pfingsten (557 und 566). Gerade aber der letzte Schritt, die Ausgießung über alles Fleisch stellt einen wichtigen Zwischenschritt dar. Die Gemeinde weiß sich selbst in ihren Mitgliedern als die Trägerin des Geistes, doch bleibt diese Geistesgegenwart noch fixiert auf den Ursprung in der äußeren Geschichte (557 und 566). Das *Vorstellen*

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Gemeinde ist noch nicht das *begreifende* Denken der Philosophie (560). Zwar ist deren *Inhalt* bereits vollkommen vorhanden, allerdings fehlt ihm die *Form* des Begriffs und damit die innere Notwendigkeit (ebd.). Der Tod des Mittlers bietet in der Form der Vorstellung auch die Anschauung der *Versöhnung* des göttlichen Wesens mit dem *Anderen* überhaupt. Insofern das Innerlich-Werden des natürlichen Selbstbewusstseins oder das Auf-sich-Beharren des Endlichen in der Vorstellung den Begriff des Bösen abgeben (569), geht es hierbei auch um die Versöhnung von Gut und Böse, dessen Unterschied gerade nicht einfach aufgehoben werden kann (567). Für den Gedanken der Versöhnung wird die Vorstellung der besonderen Menschwerdung des göttlichen Wesens maßgeblich, da hier die Einheit des natürlichen Menschen in seiner Besonderheit mit dem Wesen Gottes in seiner Allgemeinheit deutlich wird. Die Unwahrheit und das Böse besteht gerade darin, die Endlichkeit als solche unmittelbar festzuhalten. Dieser Festigkeit stellt Hegel die Bewegung entgegen, die der Geist in seiner Lebendigkeit ist (568 und 570). Der Tod des Gottmenschen gewinnt für den Begriff die Bedeutung der Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen bzw. mit seinem Anderen. Die Anschauung für diese Rückkehr aus der Endlichkeit des Todes ist die Auferstehung. Tod und Auferstehung werden auf der Ebene der Religion zu einer alltäglichen Erfahrung in der gegenwärtigen Gemeinde (571). Dabei wird aber auch die Gegenständlichkeit des Mittlers und auch die Gegenständlichkeit Gottes aufgehoben (ebd.). Damit wird der Übergang von einem andächtigen Bewusstsein des Glaubens zum Selbstbewusstsein des Wissens vorbereitet (573).

Es sei hier angemerkt, dass für ein heutiges Selbstverständnis des Menschen und damit auch des Glaubens diese Gedanken sehr fremd und kaum nachvollziehbar wirken. Doch welche Aufgabe hätte eine Kirchengemeinde auch heute, wenn nicht Tod und Auferstehung konkret erfahrbar werden zu lassen. Eine Kirche, die die göttliche Würde aller Menschen und die Selbstmitteilung Gottes an ihre Gläubigen und damit die Vergöttlichung des Menschen nicht mehr verkündet und performativ erfahrbar werden lässt, hätte ihren Zweck verloren. Heute kommt alles darauf an, den metaphysischen Weltgrundsatz, dass es im Grunde gut ist und dass Versöhnung wirklich werden kann, unter den verwandelten Bedingungen nach der Postmoderne wiederzugewinnen.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wenn man nun bedenkt, dass der gesamte Weg des Geistes das Wahre ist, dann erhalten die einzelnen Stationen des Wegs eine je eigene Dignität. Sie werden nicht durch die nächsthöhere Stufe einfach widerlegt. So wird durch das absolute Wissen auch nicht die offenbare Religion widerlegt, sondern zu sich gebracht, zumal ja der Inhalt beider vollkommen identisch ist, wie Hegel am Beginn des Kapitels über das absolute Wissen noch einmal einschärft (575 und 580). Aus der Anschauung des Göttlichen wird dessen Selbstanschauung (580). Es schaut sich sowohl in sich selbst als auch in seinem Anderen an. Das absolute Wissen ist »der sich in Geistsgestalt wissende Geist oder das *begreifende Wissen*« (582), das sich zuletzt die Form der Wissenschaft gibt. Im Begriff streift der Geist auch noch den Aspekt der Zeitlichkeit von sich ab, da Zeit noch – wie schon bei Kant – der Dimension der Anschauung angehört (584). Doch gehören die Zeitlichkeit und die Geschichtlichkeit des Begriffs selbst notwendig zur Wahrheit des Geistes. So bleiben auch die Momente der Erfahrung, der gefühlten Wahrheit und der historischen Offenbarung des Ewigen im Begriff erhalten (585).

Durch die Geschichte hindurch kommt der Geist als »Weltgeist« zu sich. Hier ereignet sich die Arbeit des Begriffs (586) und gewinnt dadurch überhaupt erst Wirklichkeit. Hegel deutet auf den letzten Seiten der »Phänomenologie des Geistes« bereits das enzyklopädische System an. Der Begriff geht den Weg eines Kreises, der in seinem Ende seinen Anfang erreicht (585). Die Entäußerung des reinen Denkens (Logik) in die Zufälligkeit und Äußerlichkeit der Natur ist für die gesamte Bewegung wesentlich. Hier öffnen sich die Dimensionen der Zeit und des Raums (590), in denen der Geist in seiner Geschichte zu sich kommt. Der Reichtum des Geistes manifestiert sich in seiner Geschichte in den verschiedenen Gestalten seiner Erscheinung – auch dies ein Gedanke, der im 21. Jahrhundert eine neue Brisanz gewinnt. Die Kontingenz der Welt- und Geistesgeschichte führt zur Er-Innerung des Geistes. Hier bleiben die verschiedenen Geister in ihrer Differenz aufbewahrt, doch vermittelt gerade die Form der Wissenschaft diese Verschiedenheit der Formen und Inhalte des Wissens in das vernünftige Gefüge des Ganzen. In dieser letzten Organisation des Geisterreichs wird das Wissen zur *Phänomenologie*, zur »*Wissenschaft* des erscheinenden Wissens.«

»*Das Ziel*, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> sind und die Organisation ihres Reichs vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die *Wissenschaft des erscheinenden Wissens*; beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur – aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit« (591).

Der Verweis auf die Ewigkeit und Unendlichkeit dieser Vollendung bleibt notwendigerweise bemerkenswert *leer*. Dies lässt an die epochal anderen Gestalten des theo-logischen und damit metaphysischen Wissens zurückdenken. Auch bei Aristoteles blieb das Sich-selbst-Denken des Denkens als Bestimmung Gottes im richtig verstandenen Sinn *leer*. Auch bei Thomas von Aquin blieb das letzte Wissen Gottes und der Seligen ein Geheimnis und damit *leer*. Während bei Aristoteles die Fülle der Präsenz (Identität) Gottes ein Licht darstellte, das unser Erkennen blendet, fand sich Gott für Thomas in einer radikal transzendenten Anwesenheit (Differenz) – diese Absenz Gottes für uns vermittelt sich durch die christliche Offenbarung. Hegel nun synthetisiert die *Identität* (Denken-Denken) des aristotelischen Gottes mit der durch die Offenbarung vermittelten *Differenz* Gottes, wie Thomas sie denkt. Damit endet Hegels Phänomenologie mit der *Identität von Identität und Differenz*. Die nötige Anschauung des Wissens bietet der zurückgelegte Weg, der vom Bewusstsein über das Selbstbewusstsein zur Vernunft führt und sich in Hegels Deutung der christlichen Religion bezogen auf den konkreten Inhalt erfüllt. Wegen der sachlichen Entsprechung von offenbarer Religion und Philosophie braucht das absolute Wissen keine eigene zusätzliche Anschauung. Die Philosophie bietet letztlich nur eine andere *Form* des religiösen Wissens. Dieses ist in all seiner Anschaulichkeit als Erinnertes im Begriff aufgehoben. Hegel spielt am Ende der »Phänomenologie« an den Kreuzigungsort Jesu an. Damit gewinnt das Verscheiden des absoluten Geistes eine aufgehobene Anschaulichkeit, denn die Schädelstätte des Geistes bietet eine Erinnerung an die christliche Anschauung der Versöhnung von Gott und Mensch am Kreuz, wo Gott im ganz Anderen- im Tod – zu sich kommt und auch die Kraft des Bösen überwindet. In der Erinnerung an Jesus ist aber auch die individuelle Lebensgeschichte eines singulären Menschen zugleich mit der Weltgeschichte aufbewahrt.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die »Phänomenologie des Geistes« bietet ein Denken, das lehrt, Differenzen nicht nur auszuhalten, sondern die verschiedenen Positionen in ihrer Dynamik als unendlichen Reichtum zu begreifen. Zudem lehrt Hegel hier ein Denken, das die Lesenden und Mitdenkenden ihrerseits in die Dynamik des Textes verwickelt. Performativ bringt er das Absolute in einer Weise zur Sprache, die es erfahrbar macht. Dabei wird der absolute Geist selbst zum Sprecher im jeweils denkenden Subjekt. Man könnte die »Phänomenologie« auch als ein Tagebuch betrachten, genauer ein Wegebuch des Geistes (*itinerarium mentis*), der mit Gott in einer Gemeinschaft auf dem Weg ist.[430] Sie wäre dann selbst der Prozess der Selbstverständigung Gottes in der menschlichen Vernunft. Das abschließende Resultat, das wie bereits mehrfach angedeutet, seinerseits nur eine Wegmarke sein kann, ist die Einsicht: *Es ist gut*. Gesprochen wird diese Botschaft auf Golgatha, der Schädelstätte. Dort und nur dort schäumt uns die Unendlichkeit!

3.3 Das Berliner System als trinitarische Selbstentfaltung des Absoluten

Die »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« bildet zusammen mit der »Wissenschaft der Logik« das systematische Hauptwerk Hegels. Die »Logik« folgt zeitlich und sachlich auf die »Phänomenologie des Geistes«. Sie setzt das Resultat der »Phänomenologie« voraus, dass die logischen Begriffe oder Kategorien weder der objektiven Realität (Empirismus, Realismus, Materialismus) noch der subjektiven Wirklichkeit (Rationalismus, Transzendentalphilosophie, subjektiver Idealismus) angehören, sondern selbst die umfassende Sphäre der subjektiv-objektiven Wahrheit oder des absoluten Begriffs bilden. In der »Logik« beginnt Hegel sein System faktisch mit einer Deutung des johanneischen Logos, der seinerseits absoluter Begriff ist. Fichte hatte diese Lesart des Johannesprologs ermöglicht, indem er die Differenzeinheit von Gott und Logos, Sein und Dasein herausarbeitete. Hegels *große* Logik, deren erster Band – die Lehre vom Sein – erstmals 1812 erschien, ist eine *onto-theo-logische*

430 Hoffmann, Hegel, 244. Hoffmann erinnert hier an das »Itinerarium mentis in Deum« von Bonaventura.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lehre vom Begriff des Begriffs (*lógos*), der zugleich Gott (*theós*) ist und zunächst als reines Sein (*on*) auftritt. Da die Logik aber von vornherein als Teil des enzyklopädischen Systems konzipiert ist, konzentriere ich mich im Folgenden weitgehend auf die in der »Enzyklopädie« vorgelegte *kleine* Logik. Nur wenn es sachlich geboten ist, wird auf die umfangreichere »Wissenschaft der Logik« zurückgegriffen.

»Die Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse« wurde erstmals 1817 in Heidelberg publiziert. Sie sollte Hegels Hörer:innen einen Leitfaden für seine Vorlesungen an die Hand geben. 1827 und 1830 erschienen zwei weitere, deutlich erweiterte Auflagen. Der Einfachheit halber soll im Wesentlichen die Fassung von 1830 zur Sprache kommen. In der Enzyklopädie erscheint die Logik als erster und grundlegender Teil des Systems als das In-sich-Sein des Begriffs oder als »Wissenschaft der Idee an und für sich« (8,63). Ihm folgt die Naturphilosophie, welche die Natur als Äußerung des Begriffs betrachtet und selbst als »Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein« auftritt (ebd.). Das System wird beschlossen mit der Philosophie des Geistes als der Idee, die »aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt« (64). Bereits hier ist auf die trinitarische Anlage des Gesamtwerks zu verweisen. Der erste Teil kann als das reine Selbstsein des Begriffs mit dem Vater identifiziert werden, der zweite Teil, die Natur, als das Anderssein des Begriffs mit dem Sohn und der dritte Teil als das Selbstsein im Anderssein mit dem Geist Gottes, der nach Hegel gerade im Menschen zu sich kommt. Es gab und gibt zahlreiche Lesarten der Logik und der »Enzyklopädie«, in denen die religiöse oder theo-logische Dimension des Systems ausgeblendet oder anthropo-logisch reduziert werden. Doch steht diesen Interpretationen Hegels Selbstverständnis als *christlicher* Philosoph entgegen, wie es etwa aus den Vorreden zu den drei Auflagen der »Enzyklopädie« eindeutig hervorgeht.

In der Vorrede zur ersten Auflage (1817) kritisiert Hegel eine »sich so nennende Bescheidenheit, über das Tiefste der Philosophie« kein vernünftiges Wissen gewinnen zu können (8,12). Zugleich aber anerkennt er eine »Morgenröte des verjüngten Geistes«, will sagen, eine von der politischen Revolution in Frankreich, aber auch von der geistigen Revolution in Deutschland – es ist hier an Kant, Fichte und Schelling zu erinnern – getragenen Aufbruchsstimmung. So wendet er sich gegen eine »Ermattung und Kraftlosigkeit« des Den-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kens, der »die ernstliche Liebe der *höheren Erkenntnis* unbefangen und ohne Eitelkeit« gegenübersteht (13). Hegels eigene Philosophie resultiert ihrem Selbstverständnis nach aus einer unbedingten *Liebe* zur Erkenntnis des Tiefsten und Höchsten, was den Menschen zu erkennen gegeben ist.

In der zweiten Vorrede richtet sich der Philosoph scharf gegen eine »mäßige Verstandesaufklärung«, deren einseitige Denkart unter anderem eine »unbefangene Religion und Frömmigkeit« von der philosophischen Tätigkeit des Begreifens absondern will (15). Religion und Vernunft sind für diese Art der Aufklärung nicht zu vereinbarende Gegensätze. Hegel macht dagegen klar, dass sich die »spekulative Idee« selbst der Gehalte der Natur, der Geschichte, der Kunst und eben auch gerade der Religion durchaus affirmativ annimmt. Eine Philosophie, die nichts Maßgebliches zu den physischen oder kulturellen Phänomenen oder zum Phänomen der Religion zu sagen hat, gilt ihm als »verunstaltet« (17). Philosophie und Religion sind für ihn nicht zu trennen. Beider Sache ist die göttliche Wahrheit. Sie unterscheiden sich nur der Form nach.

> »Die Religion ist die Art und Weise des Bewußtseins, wie die Wahrheit für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung ist; die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit aber ist eine besondere Art ihres Bewußtseins, deren Arbeit sich nicht alle, vielmehr nur wenige unterziehen. *Der Gehalt ist derselbe* [...]« (24).[431]

Damit finden wir auch beim reifen Hegel jene Unterscheidung, die bereits Fichte gemacht hat: Erste Philosophie oder Metaphysik ist nichts anderes als wissenschaftlich reflektierte Religion. Gemäß dieser Verhältnisbestimmung kann, wie Hegel sich ausdrückt, »die Religion wohl ohne Philosophie, aber die Philosophie nicht ohne Religion sein« (24). Dies ist eine Verhältnisbestimmung der sich im nachmetaphysischen Zeitalter wohl nur sehr wenige Philosoph:in-

431 Vgl. dazu Thomas von Aquin, Summa Theologiae, p. 1, qu. 1, art. 1 co.: »*Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret, a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur. Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi.*«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nen anschließen würden. Doch auch die meisten Formen heutiger Religion würden sich vor einer derartigen Nähe zur philosophischen Wissenschaft hüten.

Religion und Glaube haben eine unmittelbare Seite, die auf reflektiertes Wissen weitgehend verzichtet. Auch wenn Glauben mit der auf Augustinus zurückgehenden Tradition als »*mit Zustimmung denken*« (*cum assensione cogitare*)[432] gefasst wird, kann das Moment der Zustimmung des Willens und damit die affektive Seite betont und das Moment der Intelligibilität zurückgenommen werden. Religion kann sich damit einer reinen Gefühlssache weitgehend annähern. Die im neuzeitlichen Protestantismus ohnehin angelegte Disjunktion zwischen bloßem Glauben und reinem Wissen begünstigt Formen der unmittelbaren Religion, die auf die Vermittlung des Glaubens durch die Vernunft großenteils verzichtet. Gerade im 18. Jahrhundert zog sich der Glaube vor den Angriffen eines religionsskeptischen Verstandes mehr und mehr auf das Gefühl zurück. Auch noch der Gründervater des Neuprotestantismus, Friedrich Schleiermacher, betrachtet Glauben und Religion als einen primär mit dem Gefühl verbundenen Selbstvollzug des Menschen.[433] Für Hegel dagegen ist die intelligible Seite der Religion entscheidend.

Eine wahrhafte Religion müsse ein Credo, eine Lehre, eine Dogmatik haben. Nur mit diesen konkreten und objektiven Bewusstseinsinhalten könne sich die Philosophie beschäftigen (24). Hegel fordert den Geist des Menschen auf, sich aus der Kontraktion auf das Herz ebenso zu lösen wie aus der Enge des Verstandes, der nur in endlichen Kategorien denken kann. Die »Eitelkeit des einseitigen Verstandes« beharre auf der Unterscheidung von Endlichem und Unendlichem und beschränke sich in letzter Konsequenz auf die Erkenntnis der Endlichkeit. Lediglich durch eine »Wiedergeburt des Geistes« könne sich das Denken von der Einseitigkeit der bloßen

---

432 Augustinus, De praedestinatione sanctorum 2,5.

433 Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. 1799, 1806, 1821, Studienausgabe. Hg. v. Niklaus Peter, Frank Bestebreurtje, und Anna Büsching, Zürich 2012.
Zum Verhältnis Schleiermacher und Hegel siehe Jörg Dierken, ›Hauskrieg‹ bei Kants Erben, Schleiermacher und Hegel über Religion und Christentum, in: Andreas Arndt und Tobias Rosenfeldt (Hgg.), Hegel-Jahrbuch, Sonderband 13, Schleiermacher / Hegel. 250. Geburtstag Schleiermachers / 200 Jahre Hegel in Berlin, Berlin 2020, 19–37.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gefühlsreligion, die auf Dogmen verzichtet, sowie von der aufgeklärten Religion, die die christliche Lehre auf endliche Verstandeseinsichten herunterbricht, und schließlich von anderen einseitigen Formen der Religion wie vom Pantheismus, der die Differenz von Gott und Welt einseitig auflöst, aber auch von kahler Religionskritik eines reinen Verstandes der Aufklärung befreien (25 und 36f.).

Hegel kritisiert die seiner Auffassung nach einseitige Identitätsphilosophie eines Schelling (18). Die Differenzen zwischen Schöpfer und Schöpfung, Gott und Mensch, Gut und Böse etc. (18–22) dürfen nicht in einer Alleinheit untergehen, in der alle Negativität und Differenz getilgt zu sein scheint. Hegel kommt es immer darauf an, Identität und Nichtidentität, Einheit und Entzweiung, Allgemeinheit und Besonderheit, Selbstsein und Anderssein verbunden und vermittelt zu denken. Die Wahrheit der Vernunft hält den Widerspruch aus und denkt das Entgegengesetzte zusammen. Dabei ist der Prozess der enzyklopädischen Vernunft nicht auf ein totes Ergebnis gesammelt, sondern auf die lebendige Dynamik, in der der denkende Mensch eine Erfahrung des lebendigen Gottes machen kann. Eben deshalb versteht er seine Philosophie in besonderer Weise als eine Entfaltung der christlichen Lehre von der Trinität (26) und der Christologie (34f.). Beide christlichen Kerndogmen durchziehen wie wir bereits gesehen haben als faktisches Bauprinzip das hegelsche System. Die Differenzeinheit von Gott und Mensch, Begriff und Fleisch, Logik und Natur ist die sachliche Seite dieses Prinzips. Die Einheit des Geschiedenen vollzieht sich im Geist.

In diesem Kontext verwahrt sich Hegel sowohl vor dem Vorwurf gegen die neuere Philosophie, »daß in ihr sich das menschliche Individuum als Gott setze« (34) als auch vor einer beschränkten Gestalt des Religiösen, die sich »an die zeitliche, sinnliche, gegenwärtige Persönlichkeit Christi« klammert und dabei den unverklärten Christus als vorgestellte Persönlichkeit des Bewusstseins fixiert (35). Für Hegel ist – wie für den johanneischen Christus (Joh 16,13) – entscheidend, den Geist zu empfangen, der in alle Wahrheit leitet (36). Dieser bildet den roten Faden durch die »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften«. Mehr noch, die Enzyklopädie versteht sich als prozesshafte Entfaltung des Geistes, der sich in die Idealität der Logik und die Materialität der Natur auseinanderlegt. Die Dynamik des in gewisser Weise ruhelosen Geistes hat zum Ziel, »dem Drange der Vernunft den würdigen Genuß« zu verschaffen

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(38). Die Philosophie Hegels ist somit eine Genusssache. Genossen wird die göttliche Gegenwart.

Im § 1 der Einleitung stellt Hegel das Besondere der Philosophie dar. Es liegt wie bereits erwähnt nicht in ihrem Gegenstand, der sowohl in Religion als auch in Philosophie Gott und nur Gott ist – Gott, der sich in das Nichtgöttliche der Natur und des menschlichen Geistes entäußert (41). Das Besondere besteht in der *Voraussetzungslosigkeit* der Philosophie. Wegen der absoluten Freiheit, die nichts Gegebenes annehmen darf, muss die Wahrheit ohne Vorgabe entwickelt werden. Das Denken setzt sich nur selbst voraus. Bemerkenswerterweise legt Hegel bereits im § 2 größten Wert darauf, diesen voraussetzungslosen intellektuellen Weg der Wahrheitserkenntnis nicht zu verabsolutieren. Religion, die ja das Gegebensein der Wahrheit annimmt, bleibt der allgemeine Weg zum Absoluten. Das philosophische *Nachdenken* ist weder die Bedingung noch der einzige Weg, in die Gegenwart des Ewigen und Wahren zu gelangen. Wissenschaftliche Reflexion in der lebendigen Gottesbeziehung notwendigerweise einzufordern, ist als ob wir mit dem Essen warten müssten, bis wir die Kenntnisse der chemischen, botanischen und zoologischen Bestimmungen der Nahrungsmittel erworben hätten (43). Die denkende Betrachtung bleibt allerdings ein besonderes Privileg des Menschen, der ja im Horizont der Metaphysik stets als Vernunftwesen konzipiert wurde (42) und der sich in der neuzeitlichen Metaphysik als Wesen absoluter Freiheit begreift, das zu autonomer Vernunft verpflichtet ist.

Die Vernunft selbst hat eine Geschichte. Deshalb gewinnen die Geschichte der Philosophie, wie auch die Geschichte der Religion und die Geschichte der Kunst eine zentrale Bedeutung. Doch überträgt Hegel diese geschichtliche Dynamisierung des Denkens auch noch auf dessen innere Entwicklung. Auch die reine Vernunft kennt eine Entwicklung, allerdings jenseits der Historie in Raum und Zeit. Diese zeitlose Dynamik des Begreifens ist Sache der »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften«. Sie stellt die Philosophie selbst dar, »befreit von jener geschichtlichen Äußerlichkeit, *rein im Elemente des Denkens*« (59; § 14). Freiheit realisiert sich hier als systematische Selbstentfaltung des Absoluten zu einer Totalität. So ist die Wissenschaft der Idee oder des Absoluten ein *System*. Das System kann aufgefasst werden als die innere Geschichte des Begriffs. Diese methodische Entwicklung wird vorgestellt als ein sich schließender

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kreis (60; § 15). Der Kreis – ein altes Symbol für das Unendliche – bricht jedoch seine bloße Geschlossenheit auf. Er multipliziert sich zu einem System von Selbigkeit und Andersheit, von Geschlossenheit und Öffnung. Das »Ganze stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar« (ebd.), wobei sich das Ganze in seinen Teilen widerspiegelt und die Teile im Ganzen aufgehen. Die »Enzyklopädie« betrachtet das Ganze und seine Teile aber nicht in ihrer besonderen Fülle und Mannigfaltigkeit. Vielmehr kann es hier nur um »die Anfänge und die Grundbegriffe der besonderen Wissenschaften« gehen (60; § 16). Insofern ist die »Enzyklopädie« die erste Philosophie oder Metaphysik.

Zentral ist die Frage: »Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?« (Wissenschaft der Logik, 5,65–78). Einerseits muss der Anfang unmittelbar sei, will sagen, er darf nichts voraussetzen und ist gewissermaßen Intuition. Anderseits muss der Anfang vermittelt sein, er braucht eine Begründung und ist damit Reflexion. Doch zeigt Hegel, dass das Eine und das Andere unmöglich ist. Anders betrachtet allerdings ist beides wirklich, denn der »freie Akt des Denkens« erzeugt sich und seinen Gegenstand selbst. Damit ist ein unmittelbarer Anfang gesetzt, der aber sich im Verlauf der wissenschaftlichen Reflexion selbst zum Resultat hat. Das Erste und das Letzte fallen zusammen. Die Philosophie erscheint so als eine in sich zurückgehende Kreisbewegung (Enzyklopädie, 8,63; § 17). Lediglich für das denkende Subjekt, das zu philosophieren anfängt und sich in die Bewegung des Begriffs eindenkt, gibt es einen Anfang in der Zeit. Der Anfang der Philosophie, von dem hier die Rede ist, ist vom alltäglichen Denken zu unterscheiden. Er hat mehr zu tun mit dem Hervorgang des göttlichen Sohnes, des Logos, aus dem Vater oder mit der Erschaffung der Welt. Es handelt sich hier um eine innere Differenzierung des Absoluten – in der Logik –, die dann zugleich am Anfang der äußeren Differenzierung des Absoluten – in Natur und Geist – steht. Dieser Prozess lässt an die Erschaffung von Zeit und Welt sowie an deren Vollendung im Ewigen denken.[434]

434 Logik, 5,70: »So wird noch mehr der absolute Geist, der als die konkrete und letzte höchste Wahrheit alles Seins sich ergibt, erkannt, als am *Ende* der Entwicklung sich mit Freiheit entäußernd und sich zur Gestalt eines *unmittelbaren* Seins entlassend, – zur Schöpfung einer Welt sich entschließend, welche alles das enthält, was in die Entwicklung, die jenem Resultate vorangegangen,

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hegel beginnt den enzyklopädischen Denkweg in der Logik mit dem absolut Unbestimmten, dem leeren Begriff des Seins, der eben wegen dieser Leere zugleich der Begriff des Nichts ist. Die Mitte bildet das Außer-sich-Sein des Göttlichen in der sinnlichen Natur. Am Ende der Entwicklung steht in der Geistphilosophie die erfüllte Idee Gottes, die sich in der Philosophie selbst begreift. Da aber Anfang und Ende zusammenfallen, steht die Idee Gottes bereits am Anfang des Systems.[435]

3.3.1 Die Wissenschaft der Logik

3.3.1.0 Vorbemerkungen zum metaphysischen Charakter

Im Anfang ist die Wissenschaft der Logik. Es handelt sich hierbei um keine Logik im klassischen oder im modernen Sinn, also keine formale Kunst des Denkens, die in gewissem Sinn der Mathematik verwandt ist. In diesen formalen Logiken wird von jedem Inhalt abstrahiert. Der hier vorausgesetzte Inhalt kann dann auch einen eigenen Bestand ohne die logischen Formen haben. Doch Hegel – hier in gewissem Sinn mit der transzendentalen Philosophie verwandt – ist der Überzeugung, dass es keinen Inhalt ohne Anschauungsformen der Logik gibt und mehr noch, dass die Logik selbst nicht leer und damit inhaltslos ist. Vielmehr fallen in Hegels Logik Inhalt und Form, *res* und *intellectus*, äußere Wahrheit und innere Gewissheit zusammen (5,40). Damit geht Hegel über Kant hinaus, der noch

---

fiel und das durch diese umgekehrte Stellung mit seinem Anfang in ein von dem Resultate als dem Prinzip Abhängiges verwandelt wird. Das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, daß ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern daß das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird.«

435 Logik, 5,79: »Wenn also im Ausdrucke des Absoluten oder Ewigen oder Gottes (und das unbestrittenste Recht hätte *Gott*, daß mit ihm der Anfang gemacht werde), wenn in deren Anschauung oder Gedanken *mehr liegt* als im reinen Sein, so soll das, was darin *liegt*, ins Wissen als denkendes, nicht vorstellendes, erst *hervortreten*; [...] Was somit über das Sein ausgesprochen oder enthalten sein soll in den reicheren Formen des Vorstellens von Absolutem oder Gott, dies ist im Anfange nur leeres Wort und nur Sein; dies Einfache, das sonst keine weitere Bedeutung hat, dies Leere ist also schlechthin der Anfang der Philosophie.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ein vom Denken unabhängiges Sein des Dings an sich annimmt. Für Hegel sind Denken und Sein in der Logik schlechthin dasselbe. Die für das Bewusstsein konstitutive Entgegensetzung von Denken und Sache wird hier zurückgestellt.[436] Die im Beginn der Logik eingeführte Sache ist das absolute Sein oder das Sein des Absoluten. Das Absolute wiederum kann mit Gott identifiziert werden. Der erste Teil der Logik ist das zunächst vollkommen bestimmungslose *Sein*. Der zweite Teil entfaltet das als Reflexion des Seins bestimmte *Wesen*. Auch das Wesen oder die absolute Substanz kann wie das Sein als Gott vorgestellt werden. Hegel wird sich in diesem Kontext auch mit Spinoza, der Gott ebenfalls als Substanz oder Natur bestimmte, befassen.[437] Seins- und Wesenslogik zusammen bilden den objektiven Teil der »Wissenschaft der Logik«. Das Absolute wird hier gegenständlich gedacht. Es fehlt »der Substanz das Prinzip der Persönlichkeit«.[438] Hegel kommt es darauf an, das Wahre nicht nur als Substanz, sondern auch als Subjekt zu begreifen. Deshalb bildet die Lehre vom *Begriff* den subjektiven Teil der Logik. Der Begriff wird gewissermaßen als Person gedacht (8,311f.; § 163).[439] Damit handelt die Lehre vom Begriff quasi von Gott als Subjekt. Damit aber kann es eigentlich nicht mehr überraschen, wenn Hegel durchaus provokativ formuliert:

> »Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist*. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt *die Darstellung Gottes* ist, *wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*« (5,44).

436 Logik, 5,43: »Die reine Wissenschaft setzt somit die Befreiung von dem Gegensatze des Bewußtseins voraus. Sie enthält den *Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist*, oder *die Sache an sich selbst*, insofern sie *ebensosehr der reine Gedanke ist*. Als *Wissenschaft* ist die Wahrheit das reine sich entwickelnde Selbstbewußtsein und hat die Gestalt des Selbsts, daß *das an und für sich Seiende gewußter Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich Seiende ist*. Dieses objektive Denken ist denn der *Inhalt* der reinen Wissenschaft.«

437 Logik, 6,195.

438 Logik, 6,195.

439 Logik, 6,249ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es ist an dieser Stelle jene Fremdheit des onto-theo-logischen Denkens überhaupt zu bemerken. Für nachmetaphysische, bio-anthropo-logische oder tele-semeio-logische Selbstverständnisse erscheinen diese Worte Hegels als reine Hybris. Doch liegt genau hier der wunde Punkt jeder Form von nachmetaphysischem Denken, der darin besteht, dass *die lebendige Gegenwart Gottes im Denken nicht mehr gerechtfertigt werden kann*. Für die Moderne in ihren strengeren philosophischen Positionen ist nicht nur Metaphysik unmöglich, sondern Gott selbst ist tot. Für die Postmoderne bleibt nur die Spur des Verlöschens der Spur von Einem als Nachglimmen der Metaphysik. In unseren Tagen aber wird immer deutlicher, dass Moderne und Postmoderne stets einen chronischen Entzug von erfüllter Gegenwart erfahren. Dieser Entzug zeigt sich bei allen Fortschritten und Errungenschaften immer deutlicher von seiner problematischen Seite, weshalb die Erinnerung an die Metaphysik neue Bedeutung gewinnt. Für das vormoderne Denken der Metaphysik ist erfüllte Gegenwart als Anwesenheit des Absoluten gerade auch logisch zu erfassen. Gott selbst ist Sache des Denkens und mehr noch Gott selbst ist reines Denken. Das Christliche der neuzeitlichen Philosophie zeigt sich dann aber vor allem darin, dass sich das reine Denken in das Fleisch der Natur entäußert und durch die Materie hindurch zum Geist wird. Die Personalität Gottes realisiert sich zuhöchst im Menschen als Einzelnem.

Hegel erlebt bereits den Anfang vom Ende der Metaphysik. Der Untergang der Metaphysik erscheint ihm als »das sonderbare Schauspiel [...] ein gebildetes Volk ohne Metaphysik zu sehen« (14). Für uns Menschen des 21. Jahrhunderts ist dieses Schauspiel alltägliche Realität geworden. Auch Kirchen sind weitgehend – wie Nietzsche sagt – Grüfte und Grabmäler Gottes geworden. Für Hegel aber ist ein »sonst mannigfaltig ausgeschmückter Tempel ohne Allerheiligstes« (ebd.) noch ein privates und öffentliches Skandalon. Freilich kennt auch Hegel schon eine Theologie, die es aufgegeben hat, »die Bewahrerin der spekulativen Mysterien und der obzwar abhängigen Metaphysik« (ebd.) zu sein. Deshalb sieht er es als seine Aufgabe an, die Metaphysik als freie Wissenschaft neu zu etablieren. Diese freie Metaphysik im engeren Sinn ist die »Wissenschaft der Logik« (8,81; § 24). Nun zeichnet sich ab, dass Hegels Begriff der Logik mehr mit dem Logos des Johannesevangeliums zu tun hat als mit formaler Logik etwa der Moderne. Deshalb kann er als religiöser

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Philosoph und als metaphysischer Theo-Loge es wagen, die Logik als die »*Darstellung Gottes*, [...] *wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*« (5,44), zu bezeichnen. Hegel kennt jenen Subjektwechsel, den alle Metaphysik kannte und der problematisch geworden noch bis heute in religiösen Praktiken wie der eucharistischen Transsubstantiation weiterlebt, deren Sinn es ja ist, wie wir bereits bei Fichte gesehen haben, den Menschen in göttliche Wirklichkeit zu verwandeln. Hegel versucht, das inkarnierte menschliche Denken zu jener *Wahrheit* des göttlichen *lógos* zu erheben, der im Anfang war und durch den alles wurde, was geworden ist.

Die *Wahrheit* ist denn auch die Sache der »Logik« und zwar als reine Idee im abstrakten Element des Denkens (8,67; § 19). Insofern ist sie zugleich die »Wissenschaft des *Denkens*, seiner *Bestimmungen und Gesetze*« (ebd.). Denken wird üblicherweise als Tätigkeit eines existierenden Subjekts oder eines Ich vorgestellt. Dabei kann Hegel im Rahmen seiner metaphysischen Grundkonstellation hier das Denken als das »tätige Allgemeine« vorstellen (72; § 20). Dieses »*Nachdenken über* etwas« richtet sich auf eine Sache oder einen Gegenstand, der aber gerade als »Produkt« der Denktätigkeit aufgenommen wird (76; § 21). Dadurch bringt das Denken selbst die Wahrheit hervor (78; § 22). Zwar ist es das besondere Subjekt, das hier denkt, doch ist das reine Denken zugleich das Moment des Allgemeinen und damit überindividuell. Dieser Kurzschluss von besonderem, endlichem Ich und allgemeinem und transzendentalem Ich ist auch bei Hegel entscheidend, da er die Voraussetzung ist für jene Verbindung von menschlichem und göttlichem Logos, der die idealistische Philosophie der Neuzeit auszeichnet. Diese Verbindung von Relativem und Absolutem ist insofern maßgeblich, da sie wiederum die Bedingung der Möglichkeit ist, die Freiheit in absoluter Bedeutung zu denken. Das Gedachte ist also sowohl das »*Erzeugnis meines Geistes*« und damit »meiner *Freiheit*« wie auch des Denkens an und für sich. Deshalb sind die Denkinhalte auch »*objektive* Gedanken« eines Denkprozesses im Allgemeinen und nicht nur subjektive eines besonderen Individuums. (80f.; § 24).[440]

440 8,81; § 24: »Die Gedanken können nach diesen Bestimmungen *objektive* Gedanken genannt werden, worunter auch die Formen, die zunächst in der gewöhnlichen Logik betrachtet und nur für Formen *des bewußten* Denkens

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In der Objektivität der Gedanken liegt zugleich deren allgemeine Wahrheit begründet, die ja der »absolute *Gegenstand*« (91; § 25) der Philosophie ist. Um zu dieser Ebene zu gelangen, muss das endliche Ich sich selbst als ein »von *aller Partikularität* sonstiger Eigenschaften, Zustände usf. *befreites*« (80; § 23) begreifen. Freilich stellt sich für uns heute sofort die Frage, inwiefern das möglich und inwiefern das überhaupt wünschenswert ist.

An unserem Ort der Denkgeschichte geht der Streit um die Möglichkeit von Metaphysik letztlich darum, ob ein solcher *zugleich* individueller *und* überindividueller, *zugleich* partikularer *und* allgemeiner Standpunkt überhaupt erreichbar ist, und wenn ja, wie dieser *theo-logische* Standpunkt mit den Einsichten des nachmetaphysischen Denkens, das sich immer als ein weltliches, situatives, kontingentes und damit auch *anthropo-logisches* versteht, vermittelbar ist. Die Möglichkeit einer *Theo-Logie* im strengen Sinn des Wortes hängt also daran, ob und inwiefern *Absolutes* oder *Allgemeines* überhaupt gedacht werden kann. Noch einmal anders ausgedrückt: Ist nur *menschliches* Reden über Gott möglich – dann bleibt Gott stets ein beiläufiges Produkt des endlichen Denkens. Oder ist ein *göttliches* Reden über Gott möglich – dann wird Gott selbst zum Sprecher, der sich selbst mitteilt.[441] Hegel geht wie alle metaphysisch Denkenden davon aus, dass das Absolute denkbar ist. Die Verwirklichung dieser »Andacht« ist zugleich eine Frage der persönlichen Freiheit.

Nicht unerheblich für die Möglichkeit von Metaphysik ist die Frage nach der *Denkform,* für die man sich entscheidet. Hegel übernimmt in der »Logik« eine traditionelle Schichtung, die wir auch bei Kant gefunden haben. Ausgangspunkt ist das *Sinnliche*, das vom Gedanken unterschieden wird und als in Raum und Zeit vorkommendes Äußeres durch die *Sinneswahrnehmung* an uns gelangt (72; § 20). Dass diesem keine unmittelbare letzte Wahrheit zukommt, kann Hegel von Kant und Fichte herkommend bereits voraussetzen,

---

genommen zu werden pflegen, zu rechnen sind. Die *Logik* fällt daher mit der *Metaphysik* zusammen, der Wissenschaft der *Dinge* in *Gedanken* gefaßt, welche dafür galten, die *Wesenheiten der Dinge* auszudrücken.«

441 Innerhalb der Postmoderne hat sich etwa Jean-Luc Marion der Aufgabe gestellt, eine *Theo*logie, die eben nicht nur Theo*logie* ist, denkbar zu machen: Gott ohne Sein. Aus dem Franz. übers. von Alwin Letzkus. Hg. u. mit einem Nachw. versehen von Karlheinz Ruhstorfer, Paderborn u. a. 2014.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zugleich aber hat er dies in der »Phänomenologie« selbst eindrücklich bewiesen. In der *Sinnlichkeit* selbst hat sich nach Hegel immer schon der kreative Begriff geltend gemacht. Ein rein begriffsloses Etwas wäre das Nichts.

Die zweite Stufe bildet die *Vorstellung*, die wir uns vom sinnlichen Stoff machen. Diese innere, jeweils »*mir*« vor-gestellte Gegenständlichkeit ist wie das »*Ding an sich*« ebenfalls ein Produkt des Denkens, allerdings eines Denkens, das mit endlichen Bestimmungen arbeitet und auf räumlich-zeitliche Bildlichkeit angewiesen bleibt. Die der Vorstellung entsprechende Denkform ist der *Verstand*, dessen Prinzip die Widerspruchsfreiheit der Aussagen ist. Hier ist auch der bleibende Ort von endlichen Kategorien, wie Kant sie in seiner »Kritik der reinen Vernunft« aufgestellt und ebenfalls mit dem die sinnlichen Anschauungen ordnenden Verstand verbunden hat. Der Verstand denkt etwa die Vorstellungen Gott und Welt als getrennte, gegeneinander abgegrenzte Entitäten, weshalb es auf der Verstandesebene vor allem in der Theologie bis heute zu jenen Widersprüchen kommt, die dann meist dadurch aufgelöst werden, dass die Unendlichkeit Gottes beschnitten wird oder auf eine schlechte Unendlichkeit eines und so weiter heruntergebrochen wird: hier die menschliche Freiheit, dort die göttliche Gnade,[442] hier das Böse, dort das Gute, hier die Zeit, dort die Ewigkeit usw.

Hegel unterscheidet schließlich von den Vorstellungen des Verstandes das, was er den Gedanken bzw. den Begriff nennt (74; §20). Der Gedanke in diesem Sinn überwindet die Endlichkeit bloßer Denkbestimmungen durch die *spekulative Dialektik*. Genau hier manifestiert sich der *disjunktive* Grundzug der Neuzeit. Das Vermögen, den Widerspruch zu denken ist die *Vernunft* oder das *spekulative Denken*. Die Vernunft bricht die Einseitigkeit der gegeneinander abgegrenzten endlichen Denkbestimmungen auf und öffnet das Denken dadurch für das Unendliche. Entsprechend hat es die Logik vernünftigen Gedanken in genau diesem Sinn zu tun ... »in der Logik wird es sich zeigen, daß der Gedanke und das Allgemeine eben dies ist, daß er er selbst und sein Anderes ist, über dieses übergreift und daß nichts ihm entflieht« (74; §20).

Hegel bezieht sich in diesem Kontext auf die Antinomien der reinen Vernunft von Immanuel Kant. Doch während für Kant die

442 Bis heute etwa in der Schule von Thomas Pröpper ein beliebtes Thema.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dialektik stets in Aporien endete, greift Hegel den Widerspruch produktiv auf und macht ihn zum Movens des Systems – sowohl in der Logik als auch in Natur und Geist. Hegel begreift im Anschluss an Fichte den Begriff als die Einheit des Gegensatzes. *Theós* und *lógos*, das vorreflexiv Eine und die Reflexion, aber auch der innere *lógos* und die äußere *sarx* (in der Natur) sind eines und doch unterschieden. *Theós* ist nicht *lógos*, Geist nicht Materie, Gott nicht Mensch. Die darin enthaltene *Negation* wird zum Herzstück der Spekulation. Es ist die Negativität bzw. die *bestimmte Negation*, die die Erkenntnis, aber auch die Gegenständlichkeit in ihrer Objektivität vorantreibt.[443] Der »logische Satz« ist der Satz, der seine eigene Negation in sich enthält. Die Endlichkeit des Satzes ist durch diese Negation für die Unendlichkeit aufgebrochen. Hegel kann sogar sagen, dass die »innere *Negativität*« die »sich selbst bewegende Seele, das Prinzip aller natürlichen und geistigen Lebendigkeit überhaupt ist« (Logik, 5,52). Diese Grundstruktur des spekulativen Satzes ist der formale Grund für Möglichkeit vernünftiger Gotteserkenntnis. Hegel widerlegt damit den Gedanken, dass »die Vernunft unfähig sei, das Unendliche zu erkennen« (ebd.). Dagegen steht »ein sonderbares Resultat«, dass »das Unendliche das Vernünftige ist« (ebd.). Dieser Satz bleibt nur sonderbar für ein Denken, dem die Differenzeinheit von Gott und Wort, *theós* und *lógos*, *lógos* und *sarx* nicht aufgeht. Hegel aber ist der Überzeugung, dass das spekulative Denken und die dialektische Vernunft erlernt und geübt werden können, was aber nur einem Denken möglich ist, das den sicheren Hafen

443 5,49: »Das Einzige, *um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen* – und um dessen ganz *einfache* Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist –, ist die Erkenntnis des logischen Satzes, daß das Negative ebensosehr positiv ist oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines *besonderen* Inhalts, oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern *die Negation der bestimmten Sache*, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist; daß also im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultiert, – was eigentlich eine Tautologie ist, denn sonst wäre es ein Unmittelbares, nicht ein Resultat. Indem das Resultierende, die Negation, *bestimmte* Negation ist, hat sie einen *Inhalt*. Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff als der vorhergehende; denn sie ist um dessen Negation oder Entgegengesetztes reicher geworden, enthält ihn also, aber auch mehr als ihn, und ist die Einheit seiner und seines Entgegengesetzten. – In diesem Wege hat sich das System der Begriffe überhaupt zu bilden – und in unaufhaltsamem, reinem, von außen nichts hereinnehmendem Gange sich zu vollenden.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Endlichkeit zu verlassen bereit ist und den Ozean der Vernunft zu befahren wagt. Diese Übung in Sachen reine Vernunft ist die »Wissenschaft der Logik«.

> »In diesem Dialektischen, wie es hier genommen wird, und damit in dem Fassen des Entgegengesetzten in seiner Einheit oder des Positiven im Negativen besteht *das Spekulative*. Es ist die wichtigste, aber für die noch ungeübte, unfreie Denkkraft schwerste Seite. Ist solche noch darin begriffen, sich vom sinnlich-konkreten Vorstellen und vom Räsonieren loszureißen, so hat sie sich zuerst im abstrakten Denken zu üben, Begriffe in ihrer *Bestimmtheit* festzuhalten und aus ihnen erkennen zu lernen« (ebd.).

3.3.1.1 *Die Lehre vom Sein*

Die Lehre vom *Sein* bildet den ersten der drei Teile der Logik. Die anderen beiden sind die Lehre vom *Wesen* und die Lehre vom *Begriff*. »Das Sein ist das unbestimmt Unmittelbare« (82). Jede Bestimmtheit, jede Qualität und Konkretion fehlen. Es ist reflexionslos. »Das Sein ist der Begriff nur *an sich*« (Enzyklopädie, 8,181; § 84). In seiner Unbestimmtheit steht es jeder Bestimmtheit gegenüber, was seine erste Bestimmung ausmacht. Denn Unbestimmtheit ist nicht Bestimmtheit und jede Definition ist eine Negation und umgekehrt. Damit aber ist das unbestimmte *Sein* bereits zum bestimmten Sein, das Hegel *Dasein* nennt, übergegangen. Hier ist nun an die Unterscheidung von Sein und Dasein zu erinnern, wie sie bereits in Fichtes »Wissenschaftslehre« gemacht wurde. Fichte identifizierte das Sein mit dem trinitarischen Vater und das Dasein mit dem Sohn. Die trinitarische Basisstruktur findet sich also auch in der ersten aller Unterscheidungen. Doch bleibt es weder in der Logik noch in der Trinität beim bloßen Unterschied. Das Dasein hebt sich dadurch, dass es eben durch seinen Unterschied vom Sein bestimmt ist, selbst auf »in die unendliche Beziehung des Seins auf sich selbst«. *Sein* und *Dasein* konstituieren sich wechselseitig als Beziehung auf sich selbst, weshalb Hegel als Drittes hier das bereits reflexive *Fürsichsein* einführt. Mit dem Selbstbezug ist bereits eine erste Spur der Geistigkeit gegeben. Das dritte Moment kann hier wie an zahlreichen Stellen des Systems in gewisser Weise mit dem Geist identifiziert werden. Geist ist das Vorzeichen Gottes in der dritten

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Epoche der Metaphysik. Hegel selbst spricht in diesem Kontext die *onto-theo-logische* Dimension der Logik an:

> »Das Sein selbst sowie die folgenden Bestimmungen nicht nur des Seins, sondern die logischen Bestimmungen überhaupt können als Definitionen des Absoluten, als die metaphysischen Definitionen Gottes angesehen werden« (181; § 85).

Mit diesem Anfang bezieht sich Hegel ausdrücklich zurück auf den ersten Anfang der Metaphysik zur Achsenzeit im alten Griechenland. Das reine Sein ist sowohl reiner Gedanke als auch das vollkommen unbestimmte einfache Unmittelbare. Dieses in gewissem Sinn leere Denken ist die absolute Grenzbestimmung oder die Bestimmung des Absoluten als das unmittelbare unbestimmt Einfache. Man kann mit Rückbezug auf die anderen achsenzeitlichen Anfänge auch von der reinen Transzendenz sprechen, weil eben jede endliche Bestimmung vom hier Entdeckten, von allem Los-gelösten – Ab-soluten – ferngehalten werden muss. Doch zeigt sich genau darin dessen anfängliche Undenkbarkeit und Unsagbarkeit, die jedes radikal Absolute, sei es der hebräische Gott, sei es das Erlöschen jeder konkreten Bestimmtheit im buddhistisch gedachten Nirvana, auszeichnet. Hegel kann formulieren: »*Das Absolute ist das Sein*« (183; § 86). Anders gewendet ist genau dieses anfänglich Einfache und vordergründig Nichtige das eigentlich Gegenwärtige, das in jeder Realität den innersten Punkt der jeweiligen Sachhaltigkeit und Wirklichkeit ausmacht, da kein Etwas wirklich sein kann, ohne zu *sein*.

Hegel vertieft diesen Gedanken, wenn er darauf hinweist, »daß *Gott der Inbegriff aller Realitäten* ist« (ebd.). Wenn von jeder Realität die konkrete Beschränktheit der Sache (*res*) abstrahiert wird, bleibt lediglich das reine Sein als das »*Allerrealste*« – die Sachheit schlechthin. Mit Spinoza ausgedrückt: Gott ist »das Principium *des Seins in allem Dasein*« (ebd.). Diese reine Abstraktion von aller endlichen Realität ist eine Bewegung, die auch an die negative Theologie der mittleren Epoche bzw. der klassischen Theologie erinnert. Entscheidend ist aber, dass die traditionelle Theologie und der mit ihr verbundene klassische Theismus bei einem Gegenüber und so auch einer *Differenz* Gottes verharren, die gerade bei Hegel in dieser Form nicht bestehen kann, weil das epochale Prinzip der absoluten Freiheit hier keine Vorgängigkeit des jenseitigen Gottes erlauben kann. So kommt es bei Hegel zu keiner klassischen negativen Theologie. Hegel beginnt mit der absoluten *Indifferenz* – einer

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Unterscheidungslosigkeit, die auch die Differenz von Immanenz und Transzendenz, von Positivität und Negativität unterläuft. Das absolute oder unendliche Sein *ist* schlechthin, und es ist schlechthin es *selbst*. Doch sogar noch diese bloße *Identität*, wie sie die erste Epoche der Metaphysik etwa bei Aristoteles denkt und wie sie noch beim jungen Fichte in der Selbstgleichheit des Ich = Ich gesetzt wird, enthält noch eine Vermittlung. Deshalb wird an dieser Stelle selbst die Identität des Absoluten ausgeschlossen. »Dieses reine Sein ist nun die reine Abstraktion, damit das Absolut-Negative, welches gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist« (186; § 86).

Hegel identifiziert erstaunlicherweise das Sein als westliche Bestimmung des Absoluten mit der östlichen Fassung des Absoluten als Nichts (*nirvana*), wie es im Buddhismus gedacht wird, indem er feststellt,

> »daß Gott *nur* das *höchste Wesen* und sonst weiter nichts ist, denn als solches ist er als ebendieselbe Negativität ausgesprochen; das Nichts, das die *Buddhisten* zum Prinzip von allem wie zum letzten Endzweck und Ziel von allem machen, ist dieselbe Abstraktion« (186; § 87).

Für Hegel bleibt es aber nicht bei der reinen Unbestimmtheit, für die der Unterschied zwischen Sein und Nichts nur »eine bloße *Meinung*« ist. Er sieht im Sein selbst jenen »*Trieb*« (ebd.) am Werk, über sich hinauszugehen, zunächst zum Nichts und vom Nichts zum Werden. Mit dem ersten Übergang ist bereits der statische Zustand des Seins überwunden. Für Hegel ist diese logische Bewegung, dass das Sein wegen des radikalen Fehlens jeder Bestimmung und Konkretion zum Nichts übergeht, zugleich eine onto-logische und mehr noch eine onto-*theo*-logische Bewegung. Es ist eine Bewegung nicht nur im logischen Denken, sondern im Sein selbst, der Abstraktion des göttlichen Seins. Dieser Trieb des reinen Denkens, sich zu bewegen, ist für Hegel die erste Vorform des *Lebens*. Es ist aber auch die Wurzel der »*Freiheit*«, die ja in ihrer höchsten Form darin besteht, einen ersten Anfang zu machen.

Der hier beginnende Prozess kann von daher als der Anfang der freien Selbstbestimmung Gottes aufgefasst werden. Das jeweils zweite Moment in diesem Prozess, das Negative, wird im Folgenden immer wieder mit dem Endlichen verbunden, ist es doch das Moment der Begrenzung – konkret zwischen Sein und Nichtsein. Bereits hier ist angelegt, dass Hegels Gott nicht gegen das andere seiner selbst

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

begrenzt ist. Das Unendliche ist nicht gegen das Endliche begrenzt. Dennoch bleibt das zweite Moment dasjenige der Endlichkeit und damit des Nichtgöttlichen. Der Ort Gottes ist in besonderer Weise im jeweils ersten und dritten Moment zu finden, da hier die Grenze und damit die Endlichkeit entweder noch nicht gesetzt oder bereits aufgehoben sind. Gerade das zweite Moment, das Nichts, als solches wird die Sphäre des *Menschen* als endliches Wesen von endlichem Denken mit endlicher Freiheit. Noch fern von Natur und Mensch werden zunächst Sein und Nichts wie soeben angedeutet als die beiden ersten Momente der Selbstbestimmung des Absoluten gedacht. Der revolutionäre theologische Gedanke Hegels besteht darin, das *Werden*, das von alters her vom Gottesbegriff ausgeschlossen wurde, in diesen selbst einzutragen und so Gott gegen das Andere zu sich nicht zu begrenzen. Gott ist nicht nur, Gott *wird*.[444]

> »Das Nichts ist als dieses unmittelbare, sich selbst gleiche, ebenso umgekehrt *dasselbe*, was das *Sein* ist. Die Wahrheit des Seins sowie des Nichts ist daher die *Einheit* beider; diese Einheit ist das *Werden* (188; § 88).

Diese Dynamisierung des Absoluten selbst kann als die erste Spur jener Übersetzung der Geschichtlichkeit Gottes gesehen werden, die im Gedanken des in Jesus inkarnierten Gottes gegeben ist. Philosophiehistorisch gesehen führt Hegel diesen begrifflichen Beginn der Metaphysik zurück auf das Denken des Seins bei *Parmenides*, der begriff, dass außerhalb des Seins nichts ist. Den Gedanken des Nichts sieht Hegel wie bereits angedeutet im *buddhistischen* Denken und in den »*orientalischen Systemen*« überhaupt gegeben, da diese den Anfang nicht als Sein, sondern als »das *Nichts*, das Leere« fassten. Das Werden schließlich habe seinen maßgeblichen Protagonisten in *Heraklit*, dessen Satz »alles fließt« jetzt auch aufgefasst werden kann: »Alles ist *Werden*« (5,84). Die religiöse Differenzeinheit von Sein und Werden, von göttlicher Ewigkeit und weltlicher Zeit, stammt aber wie gesagt aus dem Christentum, da hier der *lógos* selbst *sarx wird*. Werden ist damit aber nicht mehr nur Sache der

444 Dieser Gedanke wird für Alfred North Whiteheads Prozessphilosophie wichtig und ebenso für die daran anschließende Prozesstheologie. Siehe z. B. Julia Enxing, Gott im Werden. Die Prozesstheologie Charles Hartshornes, Regensburg 2013.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sinnlichen Welt, sondern auch des Begriffs selbst, womit die Zeit aber selbst im Ewigen geborgen wird.

Hegel schließt hier eine existenzielle Verstehenshilfe an, wenn er auf die Spruchweisheit hinweist, dass alles, was ist, den Keim seines Vergehens in sich trägt und alles, was vergeht, den »Eingang in ein neues Leben« (ebd.). Es ist nicht schwer, auch die christliche Basisstruktur von Leben, Tod und Auferstehung Jesu hier abgebildet zu sehen. In Hegels spekulativer Logik des Werdens ist eine abstrakte Deutung der christlichen Grundwahrheit wiederzuerkennen. Konkret spricht Hegel hier die mit dem Auferstehungsgedanken seit jeher verbundene religiöse Vorstellung der *creatio ex nihilo* an (8,191f.; § 88). Aus Tod entsteht kein Leben, aus Nichts wird nichts. So lautet die allgemeine Überzeugung. Hegels Antwort darauf ist, dass gerade aus Nichts etwas wird. Erstens weil das Nichts selbst aus dem Sein (begrifflich) hervorgeht und zweitens, weil wir in einen unendlichen Regress kommen, wenn nur aus Etwas etwas wird. Etwas muss also aus Nicht-Etwas hervorgehen, die erste Konkretion des Seins muss aus Nicht-Konkretem entspringen (195; § 90). Die Vorstellung der Schöpfung aus dem Nichts mag helfen, sich das hier Gemeinte zu veranschaulichen (5,86). Gott, das Sein, bringt aus dem Nicht-Sein, das konkret Seiende hervor. Er bringt damit aus sich selbst, der ersten Einheit von Sein und Nichtsein, alles hervor.

Im Übergang vom Nichts zum Werden zeigt sich jene bereits angesprochene spekulative Dynamik, die darin besteht, Einseitigkeiten des Verstandes aufzuheben, den Widerspruch zu denken, ihn aber zugleich aufzuheben. Das spekulative oder dialektische Denken weiß um die Einseitigkeit endlicher Bestimmungen, die gerade im Bereich des Absoluten fernzuhalten sind.[445] Es ist im Anfang der Logik, wenn von der Selbigkeit von Sein und Nichtsein gesprochen wird, eben nicht die Rede davon, ob »mein Haus, mein Vermögen [...], das Recht, der Geist, Gott *sei* oder *nicht*« (8,189; § 88). Diese härteste Fassung des Widerspruchs gilt nur beim »leeren Unterschiede von Sein und Nichts«, nicht aber bei konkreten Inhalten (ebd.).

445 5,111: »Dialektik aber nennen wir die höhere vernünftige Bewegung, in welche solche schlechthin getrennt scheinende, durch sich selbst, durch das, was sie sind, in einander übergehen, die Voraussetzung sich aufhebt. Es ist die dialektische immanente Natur des Seins und Nichts selbst, daß sie ihre Einheit, das Werden, als ihre Wahrheit zeigen.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Exkurs: Gottesbeweis

Hegel kommt im Anfang der Logik mehrfach auf die Gottesbeweise zu sprechen. Er weist dabei Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises scharf zurück, weil auch Kant den Unterschied von endlichen Dingen zu dem im Absoluten verhandelten Gegenstande verkenne:

> »Es ist die Definition der endlichen Dinge, daß in ihnen Begriff und Sein verschieden, Begriff und Realität, Seele und Leib trennbar, sie damit vergänglich und sterblich sind; die abstrakte Definition Gottes ist dagegen eben dies, daß sein Begriff und sein Sein *ungetrennt* und *untrennbar* sind« (5,92).

Auch Hegel ist Gottesbeweisen gegenüber zurückhaltend. Nicht, weil er sie generell für aporetisch hält wie Kant, sondern, weil sie in einer isolierten Argumentation vom Sein oder Nichtsein Gottes sprechen. Der wahre Gottesbeweis ist für Hegel das System als Ganzes, da sich hier systematisch das Wissen um Gott entfaltet. Doch exakt deshalb kann Hegel im Beginn der Seinslogik auch auf Gott und die Gottesbeweise zu sprechen kommen. Diese trennen gerade das Sein Gottes von dessen Begriff. Der ontologische Beweis leitet aus dem Begriff Gottes, der ja Gott als höchstes Sein fasst, dessen Existenz ab. An unserem Ort des hegelschen Systems, in der als objektive Logik gefassten Lehre vom Sein sind allerdings Begriff und Sein noch nicht getrennt. Es gibt noch keine Unterscheidung von Denken und Wirklichkeit. Und auch in der subjektiven Logik, der Lehre vom Begriff, wo die Unterscheidung von Sein und Begriff gemacht ist, wird der Begriff als die Einheit der beiden objektiven Momente Sein und Wesen bestimmt. Für Hegel ist das Sein als solches im Begriff aufgehoben. Das ist freilich nur dann der Fall, wenn nicht der Begriff von einem äußeren Sein in der sinnlichen Welt unterschieden wird, wie dies in Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises vorausgesetzt ist. Kant unterscheidet noch die Erscheinung (im Bewusstsein) vom Ding an sich (als äußeres Sein). Die bei Kant theoretisch nicht aufhebbare Trennung zwischen *für mich* und *an sich*, subjektiver Vorstellung und objektivem Sein ist bei Hegel grundsätzlich spekulativ verflüssigt und im Fall Gottes gar nicht anwendbar, weil sein Sein zunächst jenseits der Unterscheidung von Subjekt und Objekt, Begriff und Sein zu verorten ist. Sein

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gottes meint aber sein begriffliches und mehr noch geistiges Sein, da er selbst ja Begriff und Geist ist. Gott *ist* gerade nicht wie ein endliches oder sinnliches Ding. Es macht im endlichen Bereich sehr wohl einen Unterschied, ob eine Sache nur in Gedanken oder in Wirklichkeit existiert. Auch besteht bei 100 Talern tatsächlich ein erheblicher Unterschied zwischen Sein und Nichts, besitzen oder nicht besitzen. In der vollständigen Abstraktion von jeder Bestimmtheit ist aber dieser Unterschied noch gar nicht vorhanden. Für Hegel ist der Satz wahr: Gott *ist* bzw. Gott ist das Sein. Doch ebenso wahr ist: Gott *ist* nicht bzw. Gott ist Nichts. Tiefer betrachtet ist aber beides für Hegel unwahr, weil Gottes wahres Sein im *Werden* ist.[446] Gottes Werden aber beschränkt sich nicht auf die Dynamik der Logik, sondern greift über auf die Evolution der Natur, wo Gott sich das äußere Sein der Welt an sich gegenübersetzt. Erst ab diesem Moment kann streng genommen vom Nicht-Sein Gottes und vom Nicht-Göttlichen die Rede sein. Und erst auf der Ebene des Geistes kann sich der Geist subjektiv die Frage stellen, ob Gott, der *für ihn* existiert, zugleich *an sich* existiert. Doch für Hegel ist die Frage nach dem Sein Gottes bereits im Beginn der Seinslogik beantwortet: Gott *ist*, weil Gott das Sein ist – vor aller sonstigen Unterscheidung.

3.3.1.2 *Die Lehre vom Wesen*

Die Logik entfaltet die Lehre vom Sein als *Qualität* (Sein, Dasein, Fürsichsein), *Quantität* (Die reine Quantität, das Quantum, der Grad) und *Maß*. Hegel modifiziert die kantischen Verstandeskategorien erheblich. Sie dienen bei ihm auch nicht primär dem Zweck, die sinnliche Wahrnehmung zu strukturieren, vielmehr sind sie Selbstzweck. Sie sind jeweilige Manifestationen des Logos, der sich mehr und mehr bestimmt. Die Konkretisierung des Seins geschieht dabei organisch und wird konkret als *Übergehen* bestimmt. Damit ist ein Fortgehen vom Einen und ein Hingehen zum von diesem unterschiedenen Anderen gemeint. Das Sein und das Nichts bleiben sich so auch Andere (Enzyklopädie, 8,181; § 84). Es besteht noch keine innere Verbindung. Erst wenn Hegel zur *Lehre vom Wesen* kommt,

446 Vgl. dazu Eberhard Jüngel, Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase, Tübingen 1965.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geht es um Verbindungen oder Beziehungen als solche. Generell liegt in der Wesenslogik die alte philosophische Unterscheidung von Wesen und Erscheinung, Substanz und Akzidens bzw. ideeller Wahrheit und erscheinender Wirklichkeit zu Grunde. Auf dieser zweiten Ebene der objektiven Logik ist der Unterschied nicht mehr beziehungslos gesetzt, sondern bereits anfanghaft *reflektiert*. Die Beziehung auf das Andere ist hier ein »Scheinen in sich selbst«.[447] Hegel bestimmt das Wesen als das in sich gegangene Sein. Hier ist auch die deutsche Wendung, »ich gehe in mich«, mitzuhören. In sich gehen heißt, anfangen nachzudenken oder beginnen zu reflektieren. Diese »*Reflexion-in-sich*« des Seins ist das Wesen. Hegel hört hier auch das Partizip Perfekt Passiv von Sein. Ge*wesen* meint so viel wie ein vergangenes Sein, das aber als perfektes wesentlich und das heißt vollendet wurde.

Wesen erscheint zuerst als das vermittelte und damit bestimmte Sein, das ist für Hegel die »*Identität*« (234; § 113). An die Stelle des *Seins*, des *Nichts* und des *Werdens* treten hier die *Identität* oder das Positive, der *Unterschied* (*Differenz*) oder das Negative und der *Grund* des Daseins als die *Einheit von Identität und Nichtidentität* (235; § 114). Die Wesenslogik beginnt also mit den drei Reflexionsbestimmungen Identität, Unterschied und Grund. Wenn Hegel schreibt, dass das »*Absolute das mit sich Identische*« ist, so kann dies auch so verstanden werden, dass Gottes Wesen das mit sich Identische ist. Hier ist erneut an die Gottesvorstellung am Sinai »Ich bin der Ich bin« oder die Fichtesche Fassung des Absoluten als reine Identität zu erinnern. Gotteserkenntnis beginnt mit der Einsicht in die Identität Gottes als Identität,[448] doch sie bleibt nicht

447 8,231; § 112: »Das Wesen ist der Begriff als *gesetzter* Begriff, die Bestimmungen sind im Wesen nur *relative*, noch nicht als schlechthin in sich reflektiert; darum ist der Begriff noch nicht als *Fürsich*. Das Wesen, als das durch die Negativität seiner selbst sich mit sich vermittelnde Sein, ist die Beziehung auf sich selbst, nur indem sie Beziehung auf Anderes ist, das aber unmittelbar nicht als Seiendes, sondern als ein *Gesetztes* und *Vermitteltes* ist. – Das Sein ist nicht verschwunden, sondern erstlich ist das Wesen, als einfache Beziehung auf sich selbst, Sein; fürs andere ist aber das Sein nach seiner einseitigen Bestimmung, *unmittelbares* zu sein, zu einem nur negativen *herabgesetzt*, zu einem *Scheine*. – Das Wesen ist hiermit das Sein als *Scheinen* in sich selbst.«.

448 Im Zusatz zum § 115 (238) lesen wir in der »Enzyklopädie«: »Man kann sagen, daß das wahre Wissen von Gott damit beginnt, ihn als Identität – als absolute Identität zu wissen, worin dann zugleich dies liegt, daß alle Macht und alle

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dabei. Schon formal logisch gesehen drängt die Identität über sich hinaus, und zwar allein durch die Tatsache, dass die Identität von A = A immer schon die Differenz der auf sich Bezogenen A und A voraussetzt, da die beiden gleichgesetzten A zunächst unterschieden werden müssen, um sie sodann zu identifizieren. Zugleich erweist sich der soeben gemachte Unterschied A = Nicht-A als Schein, wenn A und Nicht-A als eine innere Differenzierung des einen Wesens angenommen werden, da beide Seiten im Grund dasselbe meinen. Nicht-A ist der Schein, der vom Wesen ausgeht. Das Erscheinende ist zunächst das Nicht-Wesen, und doch ist es die Erscheinung (*phainómenon*) des *Wesens*. Das Phänomen ist die Äußerung des Noumenon und dadurch mit ihm identisch.

Das Sichtbare ist die Äußerung Gottes als Nichtgöttliches, zugleich aber ist es dessen Erscheinung, wie Christus die Erscheinung des göttlichen Logos ist. Gerade die Endlichkeit des Erscheinenden ist aber der Ort der Wirklichkeit, zu der sich Wesen und Erscheinung verbinden. Das Wirkliche realisiert sich immer als singuläre Identität, wie auch Jesus in seiner besonderen Identität die Verwirklichung des göttlichen Wesens Gottes ist. Mit diesem Gedanken erhält das Endliche als Realisierung des Wesens unendliche Bedeutung. Hegel verweist hier auf den universalen Heilswillen Gottes, für den die Subjektivität des einzelnen Menschen absoluten Wert hat.[449] Damit wird deutlich, wie sehr der Kerngedanke des Christentums auch noch die Wesenslogik prägt. In der Trinitätslehre wird Gott als Reflexion in sich und in der Christologie als Reflexion in Anderes bestimmt. Allgemein gilt: Die Existenz der Singularitäten ergibt sich nicht nur aus der Identität als der Reflexion in sich, sondern auch aus dem Unterschied, dem Scheinen in anderes. Denn nur durch die Beziehung auf andere Singularitäten wird die Singularität konsti-

---

Herrlichkeit der Welt vor Gott zusammensinkt und nur als das Scheinen *seiner* Macht und *seiner* Herrlichkeit zu bestehen vermag.«

449 8,291; § 147 Zusatz: »Das Christentum enthält bekanntlich die Lehre, Gott wolle, daß allen Menschen geholfen werde [1 Tim 2,4 KR] und damit ist ausgesprochen, daß die Subjektivität einen unendlichen Wert hat. Näher liegt dann das Trostreiche der christlichen Religion darin, daß, indem hier Gott selbst als die absolute Subjektivität gewußt wird, die Subjektivität aber das Moment der Besonderheit in sich enthält, damit auch unsere Besonderheit nicht bloß als ein abstrakt zu Negierendes, sondern zugleich als ein zu Konservierendes anerkannt ist.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tuiert. Der Unterschied radikalisiert sich zuletzt zum Widerspruch als dem auf das Identische bezogenen Differenten. Der Widerspruch besteht darin, dass die Identität erst in ihrer Beziehung zur Nichtidentität sie selbst ist. Erst im Anderen findet das Eine zu sich. Damit aber löst sich das eine Identische darin auf, dass es über sich hinausgeht und zum Anderen wird.[450]

Es wurde Hegel immer wieder vorgeworfen, die Identität zu verabsolutieren und so der Differenz keinen Raum zu lassen, Unterschiede zu nivellieren und Vielheit zu vernichten.[451] Allerdings findet sich bei Hegel eine Dynamisierung und Öffnung der Identität, die an die Logik der *Différance* erinnert, wie sie Jacques Derrida entfaltet hat.[452] Auch bei Hegel findet sich eine quasi dekonstruktive Spur *avant la lettre*, die zum Anderen führt.

> »Solches *identische* Reden *widerspricht sich* also *selbst*. Die Identität, statt an ihr die Wahrheit und absolute Wahrheit zu sein, ist daher vielmehr das Gegenteil; statt das unbewegte Einfache zu sein, ist sie das Hinausgehen über sich in die Auflösung ihrer selbst« (Logik, 6,44).

Diese Einsicht in die Prozesshaftigkeit der Identität ist entscheidend, weil dadurch das Wesen aufgebrochen wird. Nur in dieser Öffnung ist es lebendig. Das Wesen ist ebenfalls das Absolute (8,231; § 112), aber es ist dies als der Grund der Erscheinung und der Existenz (253; § 123). Der Unterschied zwischen Identität und Unterschied geht im Widerspruch zu Grunde, wie Hegel sich ausdrückt (247; § 120). Das Wesen äußert sich, indem es in der Existenz erscheint und dadurch zum *Grund* der Erscheinung wird. Entscheidend für ein angemessenes Verständnis ist, dass der Ausdruck »zu Grunde

---

450 Diese Bewegung ließe sich auch am Leben Jesu nachzeichnen. Der menschgewordene Gott unterscheidet sich von anderen Menschen. Er gerät in Widerspruch zu ihnen. An diesem Widerspruch geht er schließlich zu Grunde. Der Kreuzestod ist der absolute Widerspruch zum Leben Gottes, der aber durch diesen Tod hindurch zu sich findet.

451 Bekannt ist das Manifest von Jean-François Lyotard, Die Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?, in: Peter Engelmann, Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart 1990, 33–48, bes. 48: »Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Differenzen, retten wir die Differenzen, retten wir die Ehre des Namens«.

452 Siehe dazu Jacques Derrida, Grammatologie, Frankfurt 1974; dazu Kuran, Text und Erscheinung.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gehen« zwar den Aspekt des Todes in sich trägt, aber dieser Tod keine Vernichtung meint, sondern zugleich eine neue Geburt ist. Es liegt im Wesen der Endlichkeit, die im Unterschied von Identität und Unterschied angelegt ist, dass sie begrenzt ist, genauer gesagt, die Grenze markiert. Von dieser Grenze wird das Wesen befreit, weil sich die absolute Freiheit als epochales Prinzip nicht mit der Grenze abfinden kann. Ihr transgressives Leben drängt zur Grenzüberschreitung, die zugleich eine neue Grenzsetzung ermöglicht. So erscheint die ganze Welt als Verwirklichung reflektierter Endlichkeit (264; § 132).

Wirklichkeit ist für Hegel die Einheit von Innerem (Wesen) und Äußerem (Existenz) oder die Offenbarung des Wesens als Freiheit. Das verborgene Absolute des *Wesens* erscheint als Existenz (279; § 142). Es ist eine *Möglichkeit* des Wesens, sich zu entäußern und zu manifestieren. Zuerst zeigt sich die Freiheit in der Zufälligkeit der Möglichkeiten (284–288; §§ 144–146). Einmal entäußert wird diese Möglichkeit zur Wirklichkeit. Insofern aber die Wirklichkeit alle ihre Möglichkeiten entwickelt hat, erscheint sie als Notwendigkeit, weil alles Mögliche wirklich wurde und weil die bestimmten Möglichkeiten als verwirklichte nicht mehr anders sein können, als sie geworden sind. Sie sind in ihr Wesen eingegangen. Einmal in die vollendete Existenz getreten erscheint die Wirklichkeit als notwendig. Damit sind die drei Modalitätskategorien erschöpft. Das Wesen des Möglichen ist es, sich verwirklichen zu können. Das Wesen des Verwirklichten ist es notwendig zu sein. Notwendigkeit ist gewesene Möglichkeit und verwirklichtes Wesen. Sie ist die Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit (288; § 147) und als solche wesentlich Freiheit.

Hegel vergleicht die Notwendigkeit, von der hier die Rede ist, mit dem Ratschluss Gottes. Während der Mensch nach Laune und Willkür handelt, wirkt Gott gemäß der Notwendigkeit.[453] Er handelt stets seinem Wesen entsprechend, das darin besteht, höchstes Gut

453 290; § 147 Zusatz: »Das unbefangene religiöse Bewußtsein spricht von Gottes ewigen und unverbrüchlichen Ratschlüssen, und darin liegt die ausdrückliche Anerkennung der Notwendigkeit als zum Wesen Gottes gehörig. Der Mensch, in seinem Unterschied von Gott, mit seinem besonderen Meinen und Wollen, verfährt nach Laune und Willkür, und so geschieht es ihm dann, daß bei seinem Tun etwas ganz anderes herauskommt, als er gemeint und gewollt hat, wohingegen Gott weiß, was er will, in seinem ewigen Willen nicht durch

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu sein. Die göttliche Notwendigkeit ist zugleich absolute Freiheit. Die Einsicht in die innere Notwendigkeit göttlichen Handelns aber bewirkt nach Hegel Trost, da sie die Bedingung der Möglichkeit ist, die Welt und die Geschichte als gut zu denken. Die Geschehnisse in der Welt ereignen sich in ihrer Erscheinung durchaus nicht als gut oder gar vollkommen. Hier hat das Böse seinen Ort. Der Weltenlauf ist rein kontingent. In ihrer Substanz, ihrem Grund oder ihrer Wirklichkeit ist die absurde Existenz in der Welt allerdings nicht willkürlich und kontingent. Hegel räumt ein, dass es in der Tat viel Verkehrtes und Schiefes, Unrecht und Unfrieden gibt, doch kann der Glaubende einsehen, dass sich der Ratschluss Gottes auch im Zufälligen notwendig vollzieht. Dies rechtfertigt zwar nicht das Übel als solches – es bleibt das, was nicht sein soll –, gibt aber einen trostreichen Ausblick auf die Treue Gottes, da der als Persönlichkeit gedachte Gott in seiner Freiheit notwendigerweise das Gute bewirkt. Der Wille Gottes zielt unausweichlich auf das Gute. Gott will notwendigerweise, »daß allen Menschen geholfen werde« (291; § 147 Zusatz) – so 1 Tim 2,4. Trostreich ist aber auch, dass die göttliche Hilfe die kontingente Wirklichkeit des Menschen in dessen besonderer Subjektivität rettet und erhält. Gott selbst ist absolute Subjektivität. Als solche birgt er das Moment der Besonderheit in sich, das auch unsere Besonderheit und Zufälligkeit absolut rechtfertigt. Im Grund der Wirklichkeit ist diese Rechtfertigung schon immer vollbracht – aus Notwendigkeit, auf die sich die selbstständige endliche Existenz des Menschen verlassen kann. In dieser Notwendigkeit, die die Fülle des Möglichen in sich aufhebt, realisiert sich die Identität des Absoluten als absolute Freiheit.

Hegel wendet sich daraufhin der Beziehung zwischen Wesen und Erscheinung zu. Er entfaltet drei Verhältnisse des Absoluten zum Relativen bzw. des Notwendigen zum Zufälligen. Als erstes Verhältnis nennt er die Relation von Substanz und Akzidens. Das Wirkliche ist die Substanz, während die Erscheinung als Unmittelbares und das heißt Äußeres nur ein Akzidentelles ist. Das Sichtbare und Materielle bilden die Sphäre der bloßen Möglichkeiten, die aber in der Notwendigkeit der Substanz gründet. Das Erscheinende hat keine radikale Selbstständigkeit gegenüber der Substanz. Das Akzidens ist

inneren oder äußeren Zufall bestimmt wird und das, was er will, auch unwiderstehlich vollbringt.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht wirklich eine eigene Sache und hat als radikal Vorübergehendes nur in der Substanzialität sein Sein. Letztlich existiert nur die Substanz als absolute *Identität*. So bleibt die Erscheinung radikal von der Substanz und deren Macht abhängig. Philosophiegeschichtlich erinnert Hegel hier an Spinoza, religionsgeschichtlich an das Judentum und den Islam. Gott ist hier der Herr, der mit bloßer Macht den Dingen Notwendigkeit auferlegt und sie unmittelbar im vorübergehenden Sein erhält (296; § 151).[454] Gegenüber Gott ist die Welt ein Unwesentliches, Verschwindendes. Freilich stellt sich die Frage, ob die religionsgeschichtlichen Zuordnungen zutreffen.

Das zweite Grund-Verhältnis ist das von Ursache und Wirkung. Im Kausalitätsverhältnis ist die Ursache in sich reflektiert, wodurch sie sich anders als die bloße Substanz zu einer selbstständigen *Sache* fortbestimmt (297; § 153). Die »*ursprüngliche Sache*« setzt das Negative ihrer selbst als ihre Wirkung (ebd.). Was nicht Ursache ist, ist Wirkung. Zwischen beiden herrscht eine prinzipielle *Differenz*. So bleibt die Ursache einerseits absolut selbstständig, sie geht nicht in die Wirkung über, die aber ihrerseits eine relativ selbstständige, wenn auch verursachte Sache wird. Die absolute Ursache, die alles bewirkt, Gott, hat ihrerseits nicht selbst noch einmal eine Ursache. Sie befindet sich in einem unendlichen Selbstverhältnis und ist »an und für sich *causa sui*« (298; § 153). In endlichen Verhältnissen allerdings kann jede Wirkung ihrerseits wieder zur Ursache für eine weitere Wirkung werden, woraus sich ein unendlicher Progress der Verursachung ergibt. Anders gewendet kann jede Ursache ihrerseits als von einer vorgängigen Ursache bewirkt gelten, so dass sich ein unendlicher Regress von Wirkungen zu Ursachen denken lässt. In

454 An anderer Stelle habe ich gezeigt, dass das Verhältnis von Substanz und Akzidens vor allem in der griechischen Sphäre die Relation von Gott und Welt bestimmt. Das Göttliche ist das immerdar Seiende. So sind die Götter bestimmt als die Unsterblichen. Die Welt der sterblichen Menschen ist vom Übergang von Sein zu Nichtsein und von Nichtsein zu Sein geprägt. Während die Toten die Nichtseienden schlechthin abwesend sind. Diese mythische Kosmologie (Unsterbliche, Sterbliche, Tote) wird in der griechischen Philosophie übersetzt in die Dreiheit von Sein, Werden und Nichts, wobei Aristoteles das Sein als Substanz und das Werden als Akzidens fortbestimmt. Es gibt jedenfalls in der israelitischen Sphäre eine Parallele dazu, insofern Gott hier ebenfalls als reine Anwesenheit und die Menschen als von diesem göttlichen Anwesen abhängig gekennzeichnet werden.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

beide Richtungen kann also ein Fortgang in das »Schlecht-Unendliche« (6,242) angesetzt werden. Dadurch dass Wirkungen generell zu Ursachen werden können, dürfen sie nicht nur als passiv dargestellt werden, sondern sind als aktiv zu denken.[455] Die Ursache wirkt die Wirkung und die Wirkung die Ursache. Zudem wird abstrakt gesprochen die Ursache eigentlich erst in der Hervorbringung der Wirkung zur *wirklichen Ursache*. Dadurch, dass eine Ursache ohne Wirkung keine eigentliche Ursache ist, macht die Wirkung diese erst zu dem, was sie ist. Die Wirkung wirkt auf die Ursache zurück. Dadurch kehrt sich das Verhältnis um. Durch die Rückwirkung auf die Ursache selbst wird das Verhältnis von Ursache und Wirkung zur Wechselwirkung.[456]

In der Wechselwirkung sind beide Seiten sowohl aktiv als auch passiv (8,300f.; § 155). Ursache und Wirkung sind nun gleichursprünglich. Ja, die Ursache ist selbst »um ihrer Unmittelbarkeit willen *passiv, Gesetztsein* und *Wirkung*« (ebd.). Dadurch wird der Unterschied beider schließlich *leer*. Beide zusammen bilden *an sich* eine einzige, sich in ihrem Wirken verselbstständigende Ursache.

---

455 An anderer Stelle (siehe dazu Ruhstorfer, Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart) habe ich gezeigt, dass dieses Verhältnis demjenigen der zweiten Epoche der Metaphysik entspricht. Gott wird zur Ursache, die schlechthin alles bewirkt. Es wäre nun ein eigenes Thema, inwiefern ein von neuplatonischem Denken beeinflusstes Judentum und ein entsprechender Islam nicht ihrerseits als Religion der zweiten Epoche interpretiert werden können. Jedenfalls wird durch die patristische und scholastische Philosophie bzw. Theologie des lateinischen Christentums Gott als erste Ursache – Schöpfer – gedacht, der schlechthin alles bewirkt. Bezüglich derjenigen Geschöpfe, die selbst vorsätzliche Ursache sein können, die Menschen, gilt dass sie ihrerseits frei sind. Die Freiheit, d. h. die Ursächlichkeit der Menschen ist aber stets nur als Zweitursache gedacht, alles bleibt der Macht der ersten Ursache unterstellt. So ist hier eine Freiheit in absoluter Bedeutung, wie sie die Neuzeit entwickelt, unmöglich.

456 300; § 154: »In der Wechselwirkung, obgleich die Kausalität noch nicht in ihrer wahrhaften Bestimmung gesetzt ist, ist der Progreß von Ursachen und Wirkungen ins Unendliche als Progreß auf wahrhafte Weise aufgehoben, indem das geradlinige Hinausgehen von Ursachen zu Wirkungen und von Wirkungen zu Ursachen in sich *um-* und *zurückgebogen* ist. Diese Umbeugung des unendlichen Progresses zu einem in sich beschlossenen Verhältnis ist wie überall die einfache Reflexion, daß in jener gedankenlosen Wiederholung nur ein und dasselbe ist, nämlich *eine* und eine *andere* Ursache und deren Beziehung aufeinander.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diese disjunktive Ursache wird zugleich Ursache und Wirkung, sodass beide *identisch* sind. Die Wechselwirkung ist als Synthese der beiden vorausgehenden Relationenen die *Identität* von Identität (Substanz-Akzidens) und Differenz (Ursache-Wirkung): *Ursache von Ursache und Wirkung*. Gerade diese Figur verdeutlicht aber, wie das Band der *Notwendigkeit*, das den Wechsel zwischen Ursache und Wirkung bestimmt, als »*negative Beziehung auf sich selbst*« zugleich eine unendliche Selbstbeziehung ist und eben weil Verursachendes und Verursachtes identisch sind, zugleich als *Freiheit* begriffen werden muss,[457] heißt doch Freiheit nichts anderes als Ursache zu sein. Hegel durchbricht an dieser Stelle die Einseitigkeit der Bestimmungen von Freiheit und Notwendigkeit. Die Notwendigkeit realisiert sich in der Freiheit und die Freiheit in der Notwendigkeit. Erst hier kann das epochale Prinzip Freiheit absolut werden, weil sie die Gleichursprünglichkeit von menschlicher relativer und göttlicher absoluter Freiheit denkbar macht. Die Wirkung ist hier nicht mehr der Ursache hypothetisch unterstellt, sondern Ursache und Wirkung befinden sich disjunktiv auf einer Ebene. Der Gedanke, dass Ursache zugleich die Wirkung ist und Freiheit zugleich Notwendigkeit, wobei gleichzeitig die Differenz beider festzuhalten ist und der Übergang von der einen zur anderen ebenfalls realisiert werden soll, bringt das Denken an seine Grenze. Hegel spricht davon, dass der »Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit oder vom Wirklichen in den Begriff [...] der härteste« sei (305; § 159). Als in sich begrenztes Wesen bleibt die Wirkung der Ursache unterworfen. Allerdings haben sowohl Ursache als auch Wirkung »in dem Übergehen und der Identität der ihr *anderen* selbständigen Wirklichkeit allein ihre Substanzialität« (ebd.). Eben diese übergängliche Existenz der beiden endlichen Wesen ineinander wird als der *Akt der Befreiung* schlechthin empfunden. Der Begriff ist selbst dieser lebendige Übergang oder die Einheit von Sein und Wesen, Wesen und Erscheinung, Wirklichkeit und Möglichkeit, Notwendigkeit und Freiheit. Theologisch gesprochen geht es darum, dass die absolute Ursache, Gott, und dessen relative Wirkung, der Mensch, im Begriff ihre Gemein-

457 303; §158: »Diese *Wahrheit* der *Notwendigkeit* ist somit die *Freiheit*, und die *Wahrheit* der *Substanz* ist der *Begriff*, – die Selbständigkeit, welche das sich von sich Abstoßen in unterschiedene Selbständige, als dies Abstoßen identisch mit sich, und diese *bei sich selbst* bleibende Wechselbewegung nur *mit sich* ist.«.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schaft finden. Gott realisiert sich im Menschen, und der Mensch weiß sich in Gott und findet Gott in sich. Entscheidend wie immer in der Neuzeit ist die dialektische Einheit von Allgemeinem (Gott) und Besonderem (Mensch) in der *Einzelheit* – diese drei Momente des Begriffs wird Hegel dann in der Begriffslogik entfalten. Es geht also um die Befreiung des Menschen in seiner Singularität (6,240). Er wird befreit von seiner Besonderheit zur Allgemeinheit und von der Allgemeinheit zu seiner Besonderheit. Dies gilt es zu begreifen. Der einzelne Mensch trägt als Sigel der Freiheit den Begriff oder den freien Geist oder die Liebe in sich:

> »Als *für sich* existierend heißt diese Befreiung *Ich*, als zu ihrer Totalität entwickelt *freier Geist*, als Empfindung *Liebe*, als Genuß *Seligkeit*. – Die große Anschauung der spinozistischen Substanz *ist* nur *an sich* die *Befreiung* von endlichem Fürsichsein; aber der Begriff selbst ist *für sich* die Macht der Notwendigkeit und die *wirkliche* Freiheit« (8,306; § 159).

Mit biblischer Diktion gesprochen ist der Geist das Unterpfand für die Vollendung (2 Kor 5,5), die Liebe ist die Gegenwart Gottes in uns (1 Joh 4,16). Blicken wir zurück auf die Anfänge des Hegelschen Denkwegs, dann zeigt sich, dass der Anbruch des Reichs Gottes oder die Realisierung Gottes in der Nächstenliebe oder Gottesliebe oder in der freien Sittlichkeit sich jetzt im Übergang in den Begriff widerspiegeln. Hegel spricht denn auch in der großen Logik davon, dass in der trinitarischen Differenzeinheit von Allgemeinem und Besonderem in der Einzelheit sich die Sphäre des Begriffs als »das Reich der *Subjektivität* oder der *Freiheit*« entfaltet (6,240).[458]

3.3.1.3 *Die Lehre vom Begriff* – das Reich der Freiheit

3.3.1.3.1 Der subjektive Begriff

Die Lehre vom Begriff bildet die Synthese der beiden vorhergehenden Teile der Logik über das Sein und das Wesen. Damit geht

458 6,240: »Diese drei Totalitäten, sind daher eine und die selbe Reflexion, welche als *negative Beziehung auf sich* in jene beiden sich unterscheidet, aber als in einen *vollkommen durchsichtigen Unterschied*, nämlich in die *bestimmte Einfachheit* oder in die *einfache Bestimmtheit*, welche ihre eine und die selbe Identität ist. – Dies ist der *Begriff*, das Reich der *Subjektivität* oder der *Freiheit*.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Logik von ihrer objektiven zur subjektiven Seite über. Genauer gesagt ist die Bewegung jetzt nicht mehr das *Übergehen* oder das *Scheinen in Anderes*, sondern die *Entwicklung*. Damit ist eine Differenzierung im Selben gemeint, die sowohl die beiden unterschiedenen Seiten als auch die Einheit beider umfasst (§ 161; 308). Der innere Zusammenhang von Gegenstand und Person tritt damit als solcher hervor. Die Wahrheit ist eben nicht nur Substanz, sondern ebenso sehr Subjekt. Hegels Metaphysik hat Gott, Welt und Seele nicht nur zum Gegenstand, sondern er entwickelt seine Gegenstände aus der inneren Differenzierung des Absoluten selbst, das aller Unterscheidung vorausgeht. Diese Ur-Teilung wiederholt sich auch in der Logik auf mehreren Ebenen. Zunächst bilden die Lehre vom Sein und die Lehre vom Wesen zusammen die objektive Logik, der die Lehre vom Begriff als subjektive Logik gegenübersteht. Sodann legt sich die Begriffslogik selbst in einen subjektiven und einen objektiven Teil auseinander, wobei sie mit der subjektiven Seite einsetzt, die sich dann das Objekt entgegensetzt. Beide Seiten werden in die Idee aufgehoben. Diese achsensymmetrische Wiederholung ist eine Entwicklung auf eine höhere Stufe, denn das Denken ist sich hier bereits seiner selbst bewusst und zwar als Vernunft, da sich hier der Begriff über die Mitte des Urteils zum Schluss fortbestimmt. Vernunft ist für Hegel das ausgezeichnete Vermögen, Entgegengesetztes zusammenzuschließen.

Der erste Teil der Begriffslogik – über den subjektiven Begriff – enthält das, was man von einer gewöhnlichen Logik am Ehesten erwartet: eine formale Lehre des Denkens. Bedenkt man die hier verhandelte Formalität des subjektiven Begriffs, dann wird auch deutlich, dass die objektive Inhaltlichkeit der Form folgt. So überrascht es nicht, dass das »Das Objekt« den zweiten Teil der subjektiven Logik bildet, denn es ist der Freiheit des Subjekts geschuldet, dass es sich seinen Gegenstand setzt. Die Objektivität ist das Negative zum subjektiven Begriff. Es ist aber auch das Andere zum Begriff und zur Logik überhaupt. Deshalb blickt die Logik mit dieser Negativität des Begriffs über sich hinaus, wenngleich das materiale Objekt des Denkens in der Logik nur formal bestimmt werden kann. Mit einer Anspielung an Kant könnte man sagen, dass der Begriff die Bedingung der Möglichkeit des Objekts ist. Doch ist bei Hegel die Innerlichkeit des Denkens bereits im Ansatz überwunden, und es zeichnet sich ab, dass das Objekt oder dann die Natur eben durch den Begriff

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

oder die Logik konstituiert ist. Freilich wird die empirische Seite des Wissens dadurch gerade nicht beseitigt, sondern als Negation des begrifflichen Wissens und damit als Entäußerung der absoluten Idee überhaupt erst konstituiert. Hegel behauptet eben nicht – wie oft unterstellt –, dass die empirische Wirklichkeit im Einzelnen aus dem Begriff deduziert werden kann, wohl aber dass die Natur als Ganze durch die Logik gesetzt wird. Mit dem Johannesprolog gesprochen: »Alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn wurde nichts. Was geworden ist, ist in ihm Leben« (Joh 1,3).

In der Idee, die die Logik abschließt, lebt das Gewusste und erkennt sich das Leben. Als bewusstes Leben ist die Idee der Grund für die Natur. Hier zeigt sich, dass im metaphysischen Kontext, die Natur einen intelligenten Grund hat und die Evolution – hegelisch die Entwicklung – vom Begriff ausgeht und noch nicht wie in der nachmetaphysischen Moderne von einem nichtvernünftigen Ursprung, der dann als Epiphänomen der Natur auch den Geist hervorbringt, wobei nicht einsichtig gemacht werden kann, wie der Geist in die Natur kommt. Mit dieser Thematik berühren wir auch im 21. Jahrhundert durchweg aktuelle Fragen.[459]

Die subjektive Logik hat ihrerseits drei Teile. Am Anfang steht der Begriff als Begriff, d. h. als der seiner selbst bewusste Gedanke. Der Begriff entwickelt sich dadurch zum Urteil, das die Mitte bildet. Das Urteil verbindet zwei Begriffe, Subjekt und Prädikat. Dabei entwickeln sich Subjekt und Prädikat aus der Teilung des einfachen Begriffs. Diese Teilung, aus der das Urteil hervorgeht, wird aber erst in der Lehre vom Schluss entfaltet, da hier ein dritter Begriff als Vermittlung (*terminus medius*) ins Spiel kommt. Er verbindet die sogenannten Extreme Subjekt und Prädikat, womit sich die subjektive Begriffslehre in eine trinitarische Struktur vollendet. Einmal mehr bleibt es entscheidend zu sehen, dass wir hier einerseits von Denkformen im Sinne *logischer* Strukturen sprechen. Andererseits geht es Hegel um die *onto-logische* Dimension. Das Denken ist sich selbst hier auch ausgezeichneter Inhalt *theo-logischer* Inhalt. Denkformen sind zugleich ausgezeichnete Denkinhalte.

Im Zusatz zum Paragraphen findet sich eine Verstehenshilfe aus dem Bereich der Religion für das hier Gemeinte, indem er die Bewegung des Begriffs als ein »Spiel« bezeichnet, weil die harte

459 Siehe Tetens, Gott denken.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Differenz Gottes zur Schöpfung oder des Begriffs zur Natur noch nicht existiert. Die hier angesprochene Dreieinigkeit gleicht also der immanenten Trinität, in der der von Ewigkeit her gezeugte Sohn dem Vater gegenübersteht, und beide im Geiste bei sich selbst sind (Enzyklopädie, 8,309; § 161). Noch einmal schärft Hegel ein, dass es nicht um bloße Denkformen wie in der herkömmlichen Logik geht, sondern um geistige Gestalten, die nicht nur den Inhalt des Denkens formen, sondern dessen Inhalt sind. Entsprechend ist der Begriff »*der lebendige Geist des Wirklichen*« (310; § 162). In der großen Logik bezeichnet Hegel den zur Existenz entwickelten Begriff als »*Ich* oder das reine Selbstbewusstsein« oder auch als »individuelle Persönlichkeit« (Logik, 6,253).[460] Insofern die Logik wie gesagt das Absolute vor der Entäußerung in die Natur zum Gegenstand hat, handelt es sich beim absoluten Begriff – in religiöser Sprache ausgedrückt – um die Persönlichkeit Gottes.

a) Der Begriff

Der Begriff als solcher hat drei Momente: Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit. Dabei wird auch diese Dreiheit gewissermaßen immanent trinitarisch verstanden, da sie noch nicht von einzelnen Dingen oder Menschen ausgesagt werden. Jedes der drei Momente ist für sich betrachtet der ganze Begriff, wobei die Einzelheit vergleichbar dem Geist das synthetisierende Moment darstellt, ist sie doch der als »Totalität *gesetzte* Begriff« (8,311; § 163). Diese Wertschätzung der Einzelheit ist zu bemerken, weil dadurch klar wird, dass es Hegel bei aller Systematik und Objektivität der Wahrheit stets um Würdigung und Rechtfertigung der Individualität geht. Das Einzelne, von dem hier die Rede ist, tritt zunächst als das an und für sich Wirkliche auf. Wird es als Subjekt gefasst, dann ist das Einzelne »schlechthin das Wirkende« (ebd.). Gewirkt wird aber noch nicht das Andere seiner selbst. Eben deshalb darf auch die Allgemeinheit nicht als eine Fülle von Verschiedenem aufgefasst werden, in dem das Einzelne gewissermaßen untergeht. Das Allgemeine ist freie Gleichheit mit sich selbst (ebd.), wie auch der Begriff als einzelner, in dem das Allgemeine aufgeht, »das Wirkende *seiner*

460 Hegel grenzt sich im Anschluss an diese Stelle noch einmal gleichermaßen scharf und anerkennend von Spinoza ab.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selbst« ist (ebd.). Bei aller Betonung des Moments der Allgemeinheit, kommt diesem keine herausgehobene Stellung zu. Keinesfalls darf das Allgemeine ohne die Korrektur durch die Besonderheit gedacht werden und jedenfalls betont Hegel bei der Einführung des subjektiven Begriffs die Einzelheit, allerdings »als Allgemeines, als die negative Identität mit sich« (ebd.). Allgemeinheit muss streng von der Totalität des Vielen unterschieden werden, sonst droht ein totalitäres Verständnis des Allgemeinen. Erst die Moderne wird Hegels Begriff des Allgemeinen bzw. dem allgemeinen Begriff den Vorwurf des Totalitarismus machen. Die Summe der Singularitäten – vergleichbar der *volonté de tous* bei Rousseau – wird in der nachmetaphysischen Moderne als *Masse* firmieren und zu einer politischen Leitkategorie werden. Das Allgemeine wird so zur Totalität, das Besondere zur Partei und das Einzelne zur Singularität. Der darin liegende Abgrund wird für die Postmoderne zum Stein des Anstoßes, die Besonderheit als Alterität neu zu fassen und zum Leitbegriff zu machen.

Im angefügten Zusatz finden sich wieder religiöse und politische Deutungen, die das von Hegel Gemeinte veranschaulichen. Zum einen wird die hier angesprochene freie Wirksamkeit des Begriffs mit der Schöpfung aus dem Nichts verglichen (313; § 163 Zusatz). Der Begriff Hegels bedarf keines Dings an sich, an dem er sich geltend macht. Er setzt sein Objekt durch seine eigene innere Differenzierung. Zum anderen wird das wahrhaft Allgemeine vom bloß Gemeinschaftlichen nachdrücklich unterschieden. Dies ist vor allem politisch von größter Bedeutung, weil hier gerade keine abstrakte Totalität von nicht verbundenen Individuuen gemeint ist, sondern das »Universelle«, das sich in allen und allem findet. Universell aber ist gerade die freie Personalität bzw. die personale Freiheit. Hegel ist sich der Gefahr durchaus bewusst, die von einem totalitären Verständnis der Allgemeinheit ausgeht, das die Einzelheit oder Individualität schlechthin untergehen lässt, ohne sie aufzubewahren oder mehr noch aufzuwerten. Derartige Totalitarismen, wie sie sich in der nachmetaphysischen Moderne ausbilden, weist Hegel *avant la lettre* zurück und betont dagegen die Potenziale des Christentums als der Religion absoluter Freiheit, die sich zuerst in der bedingungslosen Anerkennung der individuellen Persönlichkeit manifestiert. Gerade die späte Neuzeit ist die Epoche der freien Individualität und Persönlichkeit. Damit wird klar, warum Hegel in diesem Kontext

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch auf die Abschaffung der Sklaverei (312; §163 Zusatz), die er mit dem freiheitlichen Geist des Christentums begründet, verweisen kann. Hegels freiheitliches Verständnis des Christentums bleibt bis heute für die Kirchen eine unbewältigte Aufgabe.

Im einzelnen Menschen kommt der Begriff der Menschheit gerade dadurch zu sich, dass er die besondere Individualität des je anderen bewahrt. Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit inkludieren und konstituieren sich wechselseitig. So bleibt im Allgemeinen das Besondere und das Einzelne enthalten (314; § 164). Ebenso birgt die Besonderheit die beiden Momente der Allgemeinheit und der Einzelheit in sich. Als Negativität kommt der Besonderheit die zentrale Bedeutung in der Hervorbringung der Differenz und der Vielheit zu. Mit Blick auf unsere pluralistische Kultur der Gegenwart ist einmal mehr zu betonen, dass sich gerade Hegel mit seinem Anspruch auf allgemeine oder universale Wahrheit in einem wesentlich höheren Maß als differenzsensibel zeigt, als ihm von vielen Interpreten zugesprochen wird (315f.; § 165). Die Einzelheit nun ist die Synthese von Allgemeinem und Besonderem. Wie in der Identität oder im Grund die beiden Momente Identität und Nichtidentität vereint und aufbewahrt sind, so auch im Einzelnen die beiden Momente Allgemeinheit und Besonderheit. Noch einmal sei betont, dass es die Einzelheit ist, die der dialektischen Identität – also der Identität von Identität und Differenz – entspricht, und nicht die Allgemeinheit. Dies ist gerade mit Vorblick auf Moderne und Postmoderne, wo es darum geht, die Besonderheit zu retten, von größter Bedeutung.

b) Das Urteil

Aus der alteritätskonstituierenden Besonderheit geht denn auch das *Urteil* als die Verbindung zweier Begriffe und damit als das Moment der Negativität innerhalb der subjektiven Begriffslehre hervor. Doch ist es bei Hegel eben nicht das beziehende Denken, das zwei gegebene Vorstellungsinhalte in Relation bringt, sondern es ist die Sache selbst – der Begriff –, der sich hier auseinanderlegt. Im Urteil werden die beiden Seiten als für sich seiende Wirklichkeiten gesetzt, die nicht miteinander identisch sind (316; § 166). Zugleich aber verbindet die Kopula des Urteils, das Wort »ist«, Subjekt und Prädikat. Wegen des Ursprungs aus dem Begriff bleibt es nicht bei der äußeren

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

Verbindung der Bestimmungen, und die Teile des Urteils werden in Eins gesetzt. Das Subjekt *ist* das Prädikat. Sokrates *ist* ein Mensch, »Gott ist absoluter Geist« (317; § 166), »das Einzelne ist das Allgemeine« (316; § 166). Subjekt und Prädikat resultieren aus der inneren Teilung des Begriffs. Entsprechend hört Hegel im Wort *Urteil* die Etymologie »*ursprüngliche* Teilung« (ebd.): *Ur-Teil*. Genau betrachtet sind Einheit (Begriff) und Teilung (Urteil) gleichursprünglich, bilden sie doch beide simultan das eine Wesen des Begriffs, das dann als Schluss zu sich selbst kommt. Der Standpunkt des Urteils bleibt als mittleres Moment zwischen Begriff und Schluss der Besonderheit oder Endlichkeit verpflichtet, weil Subjekt und Prädikat trotz innerer Einheit als unterschieden aufgefasst werden (319; § 168). Wichtig ist, dass das Subjekt ohne jede allgemeine Bestimmung durch das Prädikat »eine bloße Vorstellung oder ein leerer Name« bleibt (320; § 169). Eine Sache ohne weitere Definition ist ebenso nichtig wie eine Definition, die sich auf nichts bezieht. Die beiden Seiten des Urteils sind aufeinander angewiesen. So gewinnt beispielsweise der Name »Gott« erst durch das Prädikat »ist das Allerrealste« seine Bestimmtheit.

Subjekt und Prädikat werden also durch das »Sein« der Kopula vermittelt. Doch bleibt dieses »ist« im Urteil noch abstrakt. Was es aber bedeutet, dass das Subjekt das Prädikat *ist*, gewinnt erst durch den *Schluss* seine Konkretion. Im Schluss werden zwei Begriffe zusammengeschlossen, wodurch die »Kopula sich erfüllt« (321; § 171). Im Sinne dieser »Fortbestimmung des Urteils durch die inhaltsvolle Kopula zum *Schlusse*« erweist sich das Urteil als der *bestimmte* Begriff (ebd.). Der gesamte Zusammenschluss von Subjekt und Prädikat wird als ein Begriff höherer Gattung betrachtet. Die *erfüllte Kopula* ist mehr als bloßes Füllwort. Sie zeigt an, dass die Logik der Metaphysik Hegels eine Logik der *Versöhnung* ist. Der Begriff oder der Logos selbst versöhnen. Das vermittelte, versöhnte oder *erfüllte Sein* des Begriffs liegt in jedem Urteil beschlossen.[461] A ist B bedeutet

461 Wird diese Versöhnung im Begriff aus dem Urteil und damit aus der Logik gestrichen, ergibt sich die Dynamik moderner Logik. Um es mit Gottlob Frege zu sagen: Die Kopula wird mit dem Prädikat zur Funktion verschmolzen, der gegenüber das Subjekt als Argument x erscheint. Während die Variable x ein in sich ruhender Statthalter für eine empirisches Sache a ist, bleibt die Funktion f als solche ungesättigt. Sie verlangt stets nach neuen Sachen oder Subjekten x. Im funktional verstandenen Beschreiben der Welt fehlt die Qualität der

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

daher immer auch den Zusammenschluss der zunächst differenten Momente des Urteils A und B in eine höhere Einheit. Der Gegensatz zwischen A und B ist aufgehoben. Darin ist logisch präfiguriert, dass letztlich sogar jeder Widerspruch zwischen A und B (= nicht A) versöhnt ist. Es ist eine Vermittlung, die ursprünglicher ist als jede Entzweiung.[462]

Hegel unterscheidet vier Urteilsformen. Sie entsprechen im Wesentlichen den Verstandeskategorien bzw. den Urteilsformen Immanuel Kants. Der kantischen Qualität entspricht auch bei Hegel das qualitative Urteil oder das Urteil des Daseins, der Quantität entspricht das Reflexionsurteil, der Relation das Urteil der Notwendigkeit und der Modalität das Urteil des Begriffs. Während bei Kant die Urteile als nebeneinanderstehend und unverbunden erscheinen, gehen sie in Hegels Begriffslogik im Prozess einer Entwicklung auseinander hervor. Dabei verwendet Hegel die drei Momente des Begriffs Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit als Strukturelemente. »Das unmittelbare Urteil ist das Urteil des Daseins« (323; § 172). Im Falle des positiven Urteils »die Rose ist rot« wird ein konkre-

---

Vollkommenheit. Der Grund, das göttliche Sein, ist entfallen und die grundlos gewordene Funktion drängt nach stets neuer Füllung. Der in der modernen Logik beschriebenen Welt fehlt die Fülle an Gegenwart. Die erfahrene Grundlosigkeit der Leerstelle muss durch die Vergegenwärtigung von Substituten stets neu gesättigt werden. Als Substitute stehen innerhalb der nachmetaphysischen Welt nur weltliche Güter zur Verfügung, die im Prozess der Stillung der Erfahrung der Grundlosigkeit verbraucht werden. Verbraucht werden können hier Menschen, Tiere, Rohstoffe, aber auch ›weltanschauliche Werte‹. Diese modernen Werte können aber das metaphysische Gute niemals ersetzen. Nicht zuletzt deshalb bedarf es der Erinnerung an die letzte Metaphysik und deren Logik. Durch diese Erinnerung kann auch das Gute der nachmetaphysischen Denkart bestimmt werden.

462 Was *onto-logisch* betrachtet sehr abstrakt ist, kann durch *theo-logische* Deutung veranschaulicht werden. Das hier angesprochene Sein ist in letzter Konsequenz das göttliche *Sein* oder das Sein des *Wesens* oder das Wesen des *Begriffs*, dem als erstes und letztes Welturteil der Satz entspricht: *Es ist gut.* Oder: die Vollendung ist gegenwärtig. Es ist hier an das Welturteil in Gen 1,31 zu denken: »Es war sehr gut«. Auch das letzte Wort des johanneischen Jesus ist zu erinnern: »Es ist vollbracht! Und er neigte das Haupt und gab seinen Geist auf« (Joh 19,30). Hegel übernimmt diese Aufgabe des Geistes. Der Fortgang der Logik ist ein Vollbringen der geistigen Wirklichkeit, das durch die Negativität der Natur hindurch zur Vollendung im reflex gewordenen Geist fortschreitet. Aus dem vollbrachten Grund der vernünftigen Wirklichkeit in der Logik entwickeln sich alle Differenzen, und in ihn gehen sie zurück.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tes, sinnliches Einzelnes (die Rose) mit einem bestimmten Prädikat bezeichnet. Es handelt es sich dabei genau betrachtet um richtige oder falsche Aussage, insofern das Prädikat nicht notwendigerweise aus dem Begriff des Subjekts hervorgeht, sondern lediglich die kontingente Übereinstimmung von Subjekt und Prädikat. Zudem handelt es sich nicht um eine vollständige Entsprechung, weil sowohl das Subjekt als auch das Prädikat eine unendliche Fülle anderer Eigenschaften habe bzw. bezeichnen können und die angemessene Bezeichnung nur zufällig ist (die Rose duftet, auch Lippen sind rot). Die Besonderheit, die einem Einzelnen zugesprochen wird, entspricht nicht dessen Natur. »Das Einzelne ist nicht ein Allgemeines« (324; § 172). Das betrifft in gleicher Weise das negative Urteil: Die Rose ist nicht rot (sie hat aber eine andere Farbe; auch andere Gegenstände sind nicht rot).

Die dritte Urteilsform ist nach Hegel entweder das Urteil der leeren Identität, wo Einzelnes als Einzelnes bestimmt wird: Die Rose ist eine Rose. Oder es wird eine Nichtidentität ausgesagt, die dann aber unendlich wiederholt werden kann. Eine endlose Zahl von Singulärem wird aufeinander bezogen und zwar formal negativ, ohne zu einer Position oder Negation im Ganzen zu kommen. Vielmehr ergibt sich eine Spur: »ein Löwe ist kein Tisch«, aber auch kein Stuhl, kein Mensch, etc. Was der Tisch nun eigentlich ist oder nicht ist, wird nicht gesagt. Die Kopula bleibt positiv, das Prädikat negativ, während beim negativen Urteil die Kopula die Negation trägt.[463]

Bei Hegel folgt das Reflexionsurteil als Urteil, in dem Subjekt und Prädikat nicht mehr unverbunden sind, sondern bereits reflektiert aufeinander bezogen werden, geht es doch um den Unterschied von Diesem und dem Anderen. Ohne Anderes kein Dieses, so dass sich ein innerer Zusammenhang ergibt, der aber nur Einzelne als Einzelne numerisch aufeinander bezieht und zwar entweder als (1) singuläres Urteil, als (2) partikuläres Urteil oder als (3) allgemeines Urteil. Das singuläre Urteil hebt auf die Einzelheit des Subjekts ab (Sokrates ist sterblich). Das partikuläre Urteil spricht von einer Vielzahl besonderer Einzelnen (viele Menschen sterben jung). Und das allgemeine Urteil spricht von der Allheit der Subjekte (alle Men-

463 Formal: »Die Rose (ist nicht) rot« – negatives Urteil, vs. »Die Rose ist (nicht rot)« – unendliches Urteil. Das unendliche Urteil ist gewissermaßen ›ungesättigt‹.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen sind sterblich). Obwohl es beim Urteil der Allheit zu einer ersten Form von innerer Notwendigkeit kommt, bleiben die Bezogenen mit Blick auf eine inhaltliche Bestimmung ohne besondere Identität. Es kommt im Reflexionsurteil nur auf die Quantität der Subjekte, nicht aber auf die konkrete Bestimmtheit des Prädikats an.

Die Substanz oder die Natur des Subjekts kommt erst im Urteil der Notwendigkeit ins Spiel, da hier die Beziehung von Subjekt und konkreter Allgemeinheit zur Sprache kommt. Hier geht es, wie bei den kantischen Relationskategorien um die sachlich bestimmte Beziehung der beiden Seiten des Urteils. (1) Das kategorische Urteil setzt ein einzelnes Subjekt in die Sphäre einer sie bestimmenden Gattung: »die Rose ist eine Pflanze«. Das Einzelne gehört wesentlich in die Kategorie bzw. Gattung der Pflanzen. Das Subjekt (Pflanze) ist eine konkrete, aber dadurch auch vorübergehende Erscheinung der allgemeinen Substanz der Pflanze. Wobei das Akzidens gegenüber der Substanz unselbstständig bleibt. (2) Dies ist im Fall des hypothetischen Urteils anders, da sich hier das unterstellte Prädikat zu einer eigenständigen Wirkung des Subjekts entwickelt: wenn Ursache, dann Wirkung. Ursache und Wirkung stehen sich als zwei relativ selbstständige Wirklichkeiten gegenüber. (3) Sofern die bewirkte Wirklichkeit selbst auf die Ursache zurückwirkt, kommt es zum disjunktiven Urteil (328; § 177). Hier ist die Entäußerung des Begriffs als innere Identität gesetzt, das heißt, dass beide Seiten miteinander identisch sind und zugleich nichtidentisch sind. Das Entweder-oder der Disjunktion muss deshalb ebenso sehr als Sowohl-als-auch gelesen werden. Das Allgemeine, das vom Besonderen unterschieden ist, ist zugleich das Besondere. Religiös gesprochen: Der Mensch ist von Gott geschaffen. Gott wird aber auch Mensch. Der Mensch denkt Gott. Beide sind zu unterscheiden: Entweder-Gott-oder-Mensch. Zugleich wird diese Disjunktion zu einem Sowohl-Gott als-auch-Mensch. Gottheit und Menschheit werden in ihrem Wesen als dialektische Einheit betrachtet.

Im Urteil des Begriffs (Modalität) geht es entsprechend nicht um Aussagen als solche, vielmehr wird die Weise der Beziehung auf ihre innere Festigkeit hin thematisiert. Der Inhalt ist das »Allgemeine mit seiner vollständigen Bestimmtheit«, d. h. es geht um die Totalität des begriffenen Urteils in seiner Beziehung zur Wirklichkeit (330; § 178). Das Sein der Kopula wird hier daraufhin bestimmt, ob ein Sachverhalt wirklich, möglich oder notwendig ist. (1) Das *assertorische*

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Urteil sagt wie es ist, bezogen auf ein Einzelnes, dem eine konkrete Bestimmtheit zugesprochen wird, z. B. »die Rose ist rot.« Dabei ist die bloße Wirklichkeit des Sachverhalts der Fokus der Aussage. (2) Weil hier aber die innere Verbindung zwischen dem einzelnen Subjekt und seinem Prädikat offenbleibt, geht die wirkliche Behauptung im zweiten Schritt in eine bloße Möglichkeit zurück. Die Rose kann rot sein, muss es aber nicht. Das *problematische Urteil* bleibt daher stets offen, weil es immer auch anders sein könnte. (3) Da aber die verschiedenen Möglichkeiten eines endlichen Subjekts seiner wesentlichen Beschaffenheit entsprechen, kommen schließlich alle möglichen Besonderheiten des Einzelnen ans Licht und das Urteil wird allgemein (331; § 179). Im Wesen liegen alle Möglichkeiten beschlossen. Anders gewendet: Alle Möglichkeiten entspringen *im apodiktischen Urteil* dem gemeinsamen Grund, der Natur der Sache. Dadurch wird der *Begriff* des Subjekts selbst zum vermittelnden Grund der verschiedenen Prädikate, die damit notwendig werden. Der Begriff aber wird als das bestimmte *Sein* des Subjekts in der nunmehr erfüllten Kopula »*ist*« ausgesagt, die damit als begriffenes Sein bzw. Wesen sich selbst als Subjekt und Prädikat unterscheidet und vermittelt. Durch die Vermittlung der beiden Extreme Subjekt und Prädikat durch das Sein des Begriffs entwickelt sich das Urteil zum Schluss (331; § 180).

c) Der Schluss

Der Schluss stellt die Einheit des Begriffs und des Urteils dar, weil hier die ursprüngliche Teilung aufgehoben wird. Während das Urteil die Ebene der Differenz, der Endlichkeit und der Vielheit bildet, führt der Schluss zur Identität, zur Unendlichkeit und zur in sich vermittelten Einheit zurück. Die verstandesmäßigen, weil einseitigen Denkformen des Urteils gehen auf in der dialektischen Vernunft: »Der Schluß ist das *Vernünftige* und *alles* Vernünftige« 331; § 181). Der Schluss vollendet die Begriffslogik und damit die subjektive Logik. Es ist noch einmal zu erinnern, dass es hier nicht nur um abstrakte Denkformen geht, sondern dass diese Denkformen selbst als Denken oder als Subjekt aufgefasst werden, wobei das Subjekt hier stets das Absolute oder religiös gesprochen Gott ist. Nur so wird verständlich, warum Hegel formuliert: »Der Schluß ist der

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wesentliche Grund alles Wahren [] und die *Definition des Absoluten*« (332; § 181). Noch steiler formuliert: »*Alles ist ein Schluß*« (ebd.). In den drei Momenten des Begriffs ausgedrückt bedeutet dies, dass einerseits das Wirkliche ein Einzelnes ist, das sich über die Mitte der Besonderheit zur Allgemeinheit erhebt, und dass sich andererseits eine allgemeine Natur durch die individuierende Besonderheit zur Wirklichkeit eines Einzelnen fortbestimmt (ebd.). Diese gegenläufige Bewegung vom Einzelnen zum Allgemeinen und vom Allgemeinen zum Einzelnen kann Hegel als Kreisbewegung vorstellen. Im Zusatz wird wieder die theo-logische Dimension des Gesagten verwiesen, wenn festgestellt wird, dass die Vernünftigkeit des dreigliedrigen Schlusses dem christlichen Gottesbegriff entspricht, da »die christliche Religion, welche Gott als dreieinigen weiß, den Vernunftbegriff Gottes enthält« (334; § 182). Wieder hebt Hegel die zentrale Rolle des Subjekts hervor, das sich im Vernunftschluss mit sich selbst zusammenschließt, wodurch – in religiösen Termini – Gott als Person gedacht wird (333; § 182).

In der Folge unterscheidet die Logik drei verschiedene Schlussformen:[464] 1. Den qualitativen Schluss oder den Schluss des Daseins, der in seiner ersten Figur vom Subjekt, d. h. vom Einzelnen ausgeht und über die Mitte des Besonderen einer bestimmten Qualität zum Allgemeinen führt. In diesem Fall sind das Einzelne und das Allgemeine die sogenannten Extreme, die durch die besondere Mitte verbunden werden. Es schließen sich zwei weitere Figuren an, in denen jeweils das letzte Extrem zum ersten wird. Auf E – B – A folgt also A – E – B und schließlich B – A – E.[465] Durch diese Kreisbewegung werden alle Momente in allen Positionen durchgehend bestimmt. Aus der Unmittelbarkeit des Anfangs geht die Vermittlung hervor. Die erste Figur entspricht dem positiven Daseinsurteil, die zweite dem negativen und die dritte dem unendlichen. Jeder Schluss wird generell aus drei Urteilen oder Sätzen gebildet. Der Obersatz (*propositio maior*) des qualitativen Schlusses lautet abstrakt: E ist B. Der Untersatz (*propositio minor*): B ist A. Der Schlusssatz (*conclusio*): E ist A. Hegel nennt als Beispiel für einen konkreten qualitativen

464 Eine deutlich ausführlichere und in ihrer Ausführlichkeit verständlichere Fassung der Schlusslehre findet sich in der großen Logik, 6,351–401.

465 In der großen Logik finden sich andere Folgen der zweiten und dritten Figur: B – E – A bzw. E – A – B. Die Logik der Enzyklopädie dürfte eine Korrektur darstellen.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Schluss: »diese Rose [E; hier und im Folgenden meine Hinzufügungen KR] ist rot [B]; Rot [B] ist eine Farbe [A], also ist diese Rose [E] ein Farbiges [A]« (335; § 183 Zusatz).

2. Der folgende Reflexionsschluss entspricht dem allgemeinen, dem besonderen und dem einzelnen Reflexionsurteil, sodass sich hier die drei Figuren als Schluss der Allheit (a), der Induktion (b) und der Analogie (c) konkretisieren (341; § 190).

a) Der Schluss der Allheit beginnt im Obersatz mit der besonderen Bestimmtheit des Subjekts dem *terminus medius* (im Beispiel: Menschsein), die aber hier als Allheit gesetzt ist (alle Menschen). Dieses allgemeine Subjekt wird dabei mit einem ebenfalls allgemeinen Prädikat verbunden: Alle Menschen [alle B] sind sterblich [A]. Sodann wird die allgemeine Besonderheit des Subjekts auf ein Einzelnes bezogen: Gajus [E] ist ein Mensch [B]. Um im Schlusssatz das allgemeine Prädikat des Obersatzes (Sterblichsein) dem Einzelnen zuzusprechen: Also ist Gajus [E] sterblich [A]. Es ergibt sich als erste Folge: E – B – A. Das Einzelne wird über die Mitte der allgemeinen Besonderheit mit einem allgemeinen Prädikat zusammengeschlossen.

b) Maßgeblich für den Reflexionsschluss ist aber die zweite Figur, der Induktionsschluss. Dieser hat das Einzelne zur Mitte: B – E – A.[466] Nun aber geht es hier um eine Vielzahl von Einzelnen, die unter einer konkreten Besonderheit zu einer Allheit zusammengefasst werden. Insofern ist die Induktion eine für die empirische Erkenntnis maßgebliche Schlussform. Es werden also viele konkrete Einzelne betrachtet: E_1, E_2, E_3, ... Hegel gibt als Beispiel für den Obersatz: »Gold [E_1] ist Metall [B], Silber [E_2] ist Metall [B], ebenso Kupfer [E_3], Blei [E_4] usw.« (342; § 190 Zusatz) Allheit meint hier die Summe aller Einzelnen. Im Untersatz werden dann diese Einzelnen auf eine allgemeine Eigenschaft bezogen (elektrischer Leiter-Sein; A). Um im Schlusssatz induktiv festzustellen, dass vermutlich alle Metalle (E) elektrische Leiter sind (A). Die Allheit bleibt hier eine schlechte Unendlichkeit, weshalb das Ergebnis des Induktionsschlusses lediglich wahrscheinlich ist.

c) Der Analogieschluss setzt ebenfalls mit einem Einzelnen ein, das über die Mitte des Allgemeinen mit einer Besonderheit zusammengeschlossen wird: E – A – B. Im Beispiel: Bewohner [E] hat die

466 In der großen Logik A – E – B.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erde [A]; eine Erde [A] ist der Mond [B]; Also hat Bewohner [E] der Mond [B] (343; § 190 Zusatz).[467] Auch in diesem Fall bleibt ein empirischer Aspekt bestehen, der den Analogieschluss ebenfalls kontingent erscheinen lässt, da die Übertragung von einem Analogon auf ein anderes – also etwa von der Erde auf den Mond – nicht notwendig ist. Auch dieser Schluss bleibt eine Vermutung, die ggf. wie das von Hegel genannte Beispiel offensichtlich falsch sein kann.

3. Für unseren Kontext, der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Wissen ist der dritte Schluss entscheidend: der Schluss der Notwendigkeit. Die Notwendigkeit ergibt sich dadurch, dass das Subjekt mit dem Prädikat über seine Substanz zusammengeschlossen ist. Ein bestimmtes Einzelnes ist durch ein konkretes, wesentliches Prädikat ausgezeichnet, das eben deshalb dem Einzelnen nicht nur äußerlich zukommt, sondern als Akzidens seiner Substanz entspringt.[468]

a) Die erste Figur des Schlusses entspricht also dem kategorischen Urteil und dem darin beschlossenen Verhältnis von Substanz zu Akzidens. Wenn aber diese Besonderheit dem Einzelnen wesentlich zukommt und seine spezifische Differenz ausmacht, dann ist diese Eigenschaft oder dieses Prädikat allgemein und mithin notwendig. Die erste Figur hat also die formale Folge: E – B – A (6,393). Das Einzelne und das Allgemeine werden über die Mitte einer akzidentellen Besonderheit, die aber dem Einzelnen wesentlich und zu seiner Gattung gehört, verbunden.[469] Der *Terminus maior*, ggf. auch der *minor* und jedenfalls der Schlusssatz sind ihrerseits jeweils kategorische Urteile und haben die Form: E ist B; B ist A; also: E ist A: Im Beispiel: Sokrates ist ein Mensch (Menschsein ist eine Wesenseigenschaft von Sokrates) (B); Menschen (B) sind (definiert als) Sterbliche (A); also ist Sokrates (E) (notwendigerweise) sterblich (A). Diese Schlussform kommt einem Gottesverständnis entgegen, das Gott selbst als Substanz denkt. Epochal gesehen ist dies in der griechischen Antike der Fall, etwa bei Aristoteles, der Gott als ersten und damit selbst unbewegten Beweger begreift. Das Dasein dieses

467 Vgl. 6,387.

468 Vgl. meine Theorie der epochal signifikanten Relationskategorien: 1. Epoche: kategorisches Urteil (Substanz-Akzidens), 2. Epoche: hypothetisches Urteil (Ursache-Wirkung), 3. Epoche: disjunktives Urteil (Wechselwirkung).

469 8,344; § 344 »[D]as *Besondere* in der Bedeutung der bestimmten *Gattung* oder *Art* die vermittelnde Bestimmung, – im *kategorischen* Schlusse[.]«.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gottes ist notwendig, weil ohne diese erste Substanz keine weiteren Substanzen und vor allem keine Akzidenzien denkbar sind. In der Neuzeit identifiziert Hegel diese kategorische Notwendigkeit im Gottesbegriff mit Spinoza, der Gott als die eine notwendige Substanz denkt.

b) Im hypothetischen Schluss setzt Hegel das Einzelne in die Mitte: A – E – B. Damit ergibt sich die Folge der Terme: A – E; E – B; A – B. Hier muss die Kopula als erfüllte Mitte die Stelle des besonderen Moments B übernehmen. Formal sieht der hypothetische Schluss wie folgt aus: Wenn x (E) ist, so ist y (A). Nun aber *ist* (B) x (E). Also *ist* (B) y (A) (395).[470] Im hypothetischen Schluss hat das Einzelne die Bedeutung eines unmittelbaren Seins oder der Existenz, die zugleich eine andere Existenz vermittelt. Eben deshalb kann auch die Kopula – *ist* – die Rolle des besonderen Moments übernehmen. Wie im hypothetischen *Urteil* sind die beiden verbundenen Begriffe – hier x und y – gegeneinander selbstständig und innerlich nicht verbunden, sondern negativ gegeneinander: x ist nicht y. Dennoch impliziert der hypothetische Schluss: wenn x, dann y. Hegel kann die hier entscheidende, weil notwendig vorausgesetzte Einzelheit auch als auf sich selbst bezogene Negativität bezeichnen. Bezieht man diese Schlussform auf einen epochalen Gottesbegriff, so verweist sie auf den Gott der mittleren Epoche der Metaphysik, in der Gott die erste Ursache ist. Diese ist gegen ihrer Wirkung selbstständig und schärfer gefasst negativ. Gott ist nicht die Schöpfung. Doch zugleich ist er deren notwendige Voraussetzung. Dem entspricht der hypothetische Schluss. Nur wenn das notwendige Sein Gottes als Ursache vorausgesetzt wird, dann gibt es die Schöpfung als dessen Wirkung.

c) Der disjunktive Schluss vollendet die formale und damit die subjektive Logik und bereitet den Inhalt oder das Objekt vor. Er hat das Allgemeine zu seiner bestimmenden Mitte: E – A – B (398). Entscheidend ist nun aber, dass sich das Allgemeine selbst sowohl als die Totalität der Besonderungen wie auch als ausschließende Einzelheit setzt. Religiös könnte das Gemeinte so verstanden werden, dass Gott hier alles in allem wird. In Hegels Worten gilt, »daß ein und dasselbe Allgemeine in diesen Bestimmungen als nur in Formen des Unterschieds ist« (8,344; § 191). Es besteht also lediglich ein

470 Hegel verwendet in seinem Beispiel ebenfalls die Buchstaben A und B, was aber zu Verwirrung führen kann.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

formaler Unterschied zwischen den hier zusammengeschlossenen Momenten. Die beiden Extreme, das Einzelne und das Besondere, erhalten sich jedoch in dieser Dynamik. Deshalb kommt es zu keinem Einerlei, sondern zur konkreten dialektischen Bestimmung des Einzelnen als Allgemeinem, des Allgemeinen als Besonderem und mithin des Besonderen als Einzelnem. Gerade die Besonderheit des Einzelnen bleibt hier im Resultat gewahrt.[471] Allerdings ist das innere, substanzielle Band der Momente nun offenbar geworden. Der disjunktive Schluss entspricht epochal betrachtet der neuzeitlichen Philosophie oder Theologie. Gott selbst differenziert sich in sich selbst und sein anderes. Er entlässt die Extreme als seine Gegensätze aus sich. Anders ausgedrückt: der Geist dirimiert. Wendet man dies auf die enzyklopädische Trinität an, ergibt sich, dass der Geist sich als mit sich identisch in der Logik und als mit sich different in der Natur setzt. Es ist aber das eine Allgemeine des Geistes, das sich in die Einzelheit der Logik und die Besonderheit der Natur entlässt. Es kann aber auch umgekehrt die Logik als das Allgemeine gesetzt werden, das sich in der Natur als mit sich different und im Geist als mit sich identisch setzt. Entscheidend ist die disjunktive Figur, deren Mitte das Negative oder theologisch gesprochen, das Nichtgöttliche ist.

Wenn Hegel davon spricht, dass »jedes der Momente selbst als die *Totalität* der Momente, somit als ganzer Schluß erwiesen wird« (344; § 192), so ist damit seine eigene Fassung der Trinität impliziert, die er als disjunktiven Schluss deutet. Sowohl der Vater als auch der

471 Formal betrachtet sieht der disjunktive Schluss wie folgt aus. Es ist noch einmal daran erinnert, dass die von Hegel verwendeten Buchstaben hier nicht das Allgemeine, Besondere und Einzelne bezeichnen, sondern allgemeine Platzhalter sind. Logik, 6,399:
»A ist entweder B oder C oder D,
A ist aber B,
also ist A nicht B noch D.
Oder auch:
A ist entweder B oder C oder D,
A ist aber nicht C noch D;
Also ist es B.«
In den Begriffsmomenten ergibts ich die Formel: E – A (Obersatz); A – B (Untersatz); B – E (Conclusio).
Im konkreten Beispiel: Dieses Tier ist entweder ein Hund oder ein Löwe oder ein Tiger. Dieses Tier ist aber ein Hund. Also ist dieses Tier weder ein Löwe noch ein Tiger.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sohn als auch der Heilige Geist sind der eine Gott. Jede Person ist an und für sich der eine Gott und die gesamte Trinität ist ihrerseits der eine Gott. Es ist »ein und dasselbe Allgemeine« (ebd.), das sich durch die Negation hindurch in seiner Identität setzt. Auch Hegels Verwendung des Personenbegriffs legt diese Deutung nahe, ist doch der Begriff die absolute Subjektivität, die sich im Urteil teilt und im Schluss zu sich zurückfindet. Es ist das absolute Subjekt selbst, das sich »nicht mit *Anderem*, sondern mit *aufgehobenem* Anderen, *mit sich selbst*« zusammenschließt (ebd.). Insofern sich hier der Begriff selbst *realisiert*, macht er sich doch selbst zugleich zum Objekt. Als Objekt bezeichnet Hegel »ein in sich *vollständiges* Selbständiges« (346; § 193). Zunächst ist hier das Subjekt selbst als Objekt gemeint. Streng genommen ist zunächst freilich nur die reine Selbständigkeit des Begriffs ausgesagt, der als Objekt, als absolutes Objekt zunächst Gott ist, der nichts außer sich hat, aber insofern er sich die Welt gegenüber setzt, diese ebenfalls als Totalität genommen Objekt ist – im Modus der Negativität. Die objektive Welt wiederum »zerfällt in sich in unbestimmte Mannigfaltigkeit« (ebd.), wobei auch jedes dieser Vereinzelten wiederum ein Objekt von selbstständigem Dasein ist. Die Besonderheit der Hegelschen Trinitätslehre ist, dass Gott nicht wie in der mittleren Epoche auf seine Transzendenz und damit Differenz fixiert wird. Der disjunktive Schluss erlaubt es, nicht nur die immanente Trinität als göttlichen Zusammenschluss mit sich zu denken, sondern auch die ökonomische Trinität und mehr noch die Schöpfung als Ganze und als Besondere in diesen disjunktiven Schluss einzubeziehen.

Der disjunktive Zusammenschluss von Gott und Welt, Gott und Mensch etc. bestimmt auch die Weise, wie Menschen von Gott denken. Wie sich menschliche Subjekte Gott zum Objekt machen. Dies betrifft dann auch die Geltung des ontologischen Gottesbeweises. Ausdrücklich macht Hegel darauf aufmerksam, dass das absolute Objekt, von dem im Kontext des disjunktiven Schlusses die Rede ist, eben jene Sache ist, die als gedachte unseren größten Gedanken ausmacht, von dem eben der ontologische Gottesbeweis spricht (348; § 193). Unter dem Vorzeichen des disjunktiven Schlusses gewinnt das alte Argument Anselms eine neue Kraft. Dasjenige, worüber hinaus größeres nicht gedacht werden kann, ist selbst das absolute Objekt. Das absolute Objekt ist wesentlich unendlich. Während bei endlichen Dingen deren objektives Dasein nicht mit dem Begriff dersel-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ben übereinstimmt, ist dies bei Gott anders, da Gottes Begriff gerade das Dasein des absoluten Objekts beinhaltet. Hegel lobt in diesem Zusammenhang die Präzision des Gedankengangs von Anselm von Canterbury, der die Vollkommenheit des Begriffs ausschließlich für Gott reserviert hat und daher das objektive Dasein Gottes, das aus dessen subjektivem Begriff folgt, lediglich auf dasjenige bezogen hat, was als einziges sowohl Subjekt als auch Objekt ist: das Vollkommene oder Gott. Doch besteht nach Hegel der Mangel in der Argumentation sowohl von Anselm als auch von Descartes und Spinoza, die den ontologischen Gottesbegriff fortbestimmen, darin, dass die Einheit von absolutem Subjekt und absolutem Objekt lediglich vorausgesetzt und nicht entwickelt wird. Die Entwicklung der Einheit von Subjekt und Objekt ist für Hegel die Sache der Logik, da hier gezeigt wird, wie ausgehend vom Sein über das Wesen der Begriff bestimmt wird, der sich selbst in Subjekt und Objekt differenziert. Im disjunktiven Schluss wird diese Einheit erfasst.

3.3.1.3.2 Das Objekt

Das soeben Angedeutete betrifft auch die Fassung eines endlichen Objekts, das ebenfalls disjunktiv erschlossen werden kann als das Negative zum subjektiven Begriff, aber auch zum persönlichen Gott. Der neuzeitlich panentheistische Grundzug des hegelschen Denkens deutet sich in besonderer Weise in der Bestimmung des Objekts an, das bereits innerhalb der Logik als formale Negation des subjektiven Begriffs zunächst abstrakt im Begriff selbst gesetzt wird, bevor es aus dem Begriff und damit aus der Sphäre der Logik entlassen zur konkreten Natur wird. So bildet die Lehre vom Objekt innerhalb der Logik gewissermaßen die immanente Andockstelle für die Natur. Bereits in Gott – ›vor der Schöpfung‹ – ist der Raum für alles Nichtgöttliche präfiguriert.

Als erstes spricht Hegel die Totalität der Gegenständlichkeit des Mannigfaltigen als absolutes Objekt an, wenn er schreibt, »*das Absolute ist das Objekt*« (350; § 194). Die Monade von Leibniz, die Substanz von Spinoza und das Ding an sich von Kant verdichten sich hier zur Selbstständigkeit der Objektivität, die zugleich die vollkommene Unselbstständigkeit des Unterschiedenen impliziert. Insofern das Objekt das Absolute ist, gehen in ihm alle Unterschiede zugrun-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

de, doch bleiben sie in ihm auch aufbewahrt. Entsprechend ist das Objekt der Widerspruch in sich. Der Widerspruch zeigt sich auch darin, dass das Absolute selbst als Entgegengesetztes auf den vorstellenden subjektiven Begriff hin begrenzt ist. Religiös gesprochen: Der vorreflexiv eine unendliche Gott wird reflektiert und damit verendlicht. Gott selbst wird als Objekt angesprochen, wie es im Zusatz zum Paragraphen explizit heißt. Doch erklärt Hegel sofort, dass Gott eben *nicht nur* als Objekt gedacht werden könne, dem der Mensch etwa als Subjekt gegenübersteht. Dies würde auf den »Standpunkt des Aberglaubens und der knechtischen Furcht« zurückführen (351; § 194 Zusatz). Dieser Standpunkt ist für die neuzeitliche Metaphysik mit der mittelalterlichen Theologie verbunden, die den Menschen und die Welt als bloße Wirkung der eben als bloßes Objekt vorgestellten und der Schöpfung entgegengesetzten göttlichen Ursache begreift. Im Übrigen handelt es sich hierbei um eine Vorstellung, die nicht auf die Metaphysik der zweiten Epoche beschränkt blieb, sondern in den theistischen Standardtheorien bis heute durchweg üblich ist.[472] Gott erscheint hier als ein Gegenüber zum Menschen. Die gesamte Erlösungsbotschaft des Christentums konzentriert sich für Hegel allerdings darauf, dass der Mensch das göttliche Objekt in sich selbst trägt. Dieses Objekt will aber selbst Subjekt werden. Die absolute Substanz in uns will selbst göttliches Subjekt in uns werden. Diese disjunktive Einheit von absoluter Subjektivität und göttlicher Objektivität findet ihre religiöse Anschauung in der Person Jesu. Doch entgrenzt Hegel genau diese persönliche Göttlichkeit auf alle Menschen. Der universale Heilswille Gottes, den Hegel einmal mehr in 1 Tim 2,4 ausgesprochen sieht, kann nur realisiert werden, wenn die Menschen zu ihrer wesentlichen »Einheit mit Gott gelangen und daß Gott aufhört, für sie bloßes Objekt und eben damit Gegenstand der Furcht und des Schreckens zu sein« (ebd.).[473]

---

472 In der katholischen Theologie ist genau dies das Anliegen von Klaus Müller, der Beschränktheit eines theistischen Gottesbildes die monistische Intuition entgegenzusetzen, der gemäß Gott nicht negativ beschränkt werden kann, sondern in Allem sich manifestiert.

473 351; § 194 im Kontext: »Dies ist in der christlichen Religionslehre ausgesprochen, worin es heißt, Gott wolle, daß allen Menschen geholfen werde [1 Tim 2,4 KR], und er wolle, daß alle Menschen selig werden. Daß den Menschen geholfen wird, daß sie selig werden, dies geschieht dadurch, daß sie zu dem Bewußtsein ihrer Einheit mit Gott gelangen und daß Gott aufhört, für sie

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der göttliche Logos bzw. der absolute Begriff hat in sich jene Strukturen, die dann der gesamten sarkischen Weltwirklichkeit eingeprägt werden. So entfaltet Hegel bereits in der Logik in formeller Weise den »Mechanismus« (352f.; § 195), der für die physikalische Welt maßgebend wird, den »Chemismus« (357; § 200), der für die Welt der stofflichen Objekte grundlegend ist, und schließlich die »Teleologie« (359; § 204), die der scheinbar kontingenten Weltwirklichkeit ihre letzte Zielbestimmung gibt. Im Abschnitt über die Teleologie findet sich jene berühmte Wendung von der »*List* der Vernunft« (365; § 209). In aller scheinbaren Geist- und Vernunftlosigkeit der materiellen Natur, in aller blinden Kontingenz und aller kausaler Notwendigkeit sowie in aller radikalen Abgründigkeit des Übels ereignet sich das Wahre göttlicher Selbstverwirklichung. Bezogen auf den Inhalt des Kapitels »Das Objekt«: In der objektiven Zweckmäßigkeit des Mechanismus und Chemismus, will sagen in den Prozessen, in denen »das Objektive sich aneinander abreibt und aufhebt« (ebd.), erhält sich der diese Prozesse bedingende subjektive Zweck oder der freie Begriff. Einerseits geht der Begriff als schöpferische Wirklichkeit des Geistes der Natur voraus. Andererseits resultiert der konkrete Geist als geschaffene und damit natürliche Realität aus der Materialität der Welt und ihrer Dynamik. Das Reich der Natur und das Reich der Freiheit sind in ihrem logischen Grund vereint. Zwar scheint die kalte Naturgesetzlichkeit gegenüber der menschlichen Freiheit gleichgültig zu sein und mehr noch scheint in der Objektivität der Natur das freie Subjekt zermalmt zu werden. Doch bleibt in allem das freie Subjekt der letzte Zweck des Naturprozesses. Die List der Vernunft führt die scheinbar blinde Natur zu Freiheit und Geist. Auch noch im Anderen zur Vernunft vollzieht der Begriff sein produktives Werk – gegen allen Anschein. Theo-lo-

bloßes Objekt und eben damit Gegenstand der Furcht und des Schreckens zu sein, wie dies namentlich für das religiöse Bewußtsein der Römer der Fall war. Wenn dann weiter in der christlichen Religion Gott als die Liebe gewußt wird, und zwar insofern, als er in seinem Sohn, der mit ihm Eines ist, als dieser einzelne Mensch sich den Menschen geoffenbart und dadurch dieselben erlöst hat, so ist damit gleichfalls ausgesprochen, daß der Gegensatz von Objektivität und Subjektivität an sich überwunden ist, und unsere Sache ist es, dieser Erlösung uns dadurch teilhaftig zu machen, daß wir von unserer unmittelbaren Subjektivität ablassen (den alten Adam ausziehen) und uns Gottes als unseres wahren und wesentlichen Selbsts bewußt werden.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gisch gesprochen kann die Rede von der List der Vernunft direkt auf Gottes Vorsehung bezogen werden, die durch die kontingenten Zeitläufte hindurch die oft unerbittlichen und oft gnadenlosen Weltprozesse der Vollendung entgegenführt. Dieser Gedanke bildet den härtesten Gegensatz zu allen modernen Kritiken am Gedanken der Theodizee. Die feste Überzeugung von der tiefen Vernünftigkeit der wahren Wirklichkeit birgt den Keim der Antwort auf die Theodizeefrage in sich. Denn nur wenn an der rettenden Macht göttlicher Vernunft festgehalten wird, gibt es einen Grund für menschliche Zuversicht, dass Gott der gesamten Schöpfung Heil und Erlösung zuteil werden lässt.[474] Der wahre Grund dieser Hoffnung besteht mit Hegel gesprochen darin, dass die Natur und auch der endliche Geist in der göttlichen Logik den Grund ihrer Wahrheit haben. Anders und mit Hölderlin ausgedrückt, dass sich in der langen Zeit entfremdeten Lebens im Grunde die göttliche Wahrheit ereignet: »Lang ist die Zeit, es ereignet sich aber das Wahre.« In Wahrheit ist Gott bereits in uns, wie wir bereits in Gott sind. Diese Versöhnung von Allem mit Einem ist nur in der Ewigkeit Gottes wirklich, noch nicht aber in der Zeitlichkeit der Menschen. Hegel und Hölderlin geben dem christlichen Grundgedanken eine wissenschaftliche bzw. eine poetische Form. Das Evangelium, die frohe Botschaft, besteht gerade darin, dass das Reich Gottes kommt und der Wille Gottes geschieht und zwar nicht nur im Himmel der Idee, sondern auch auf der Erde der Natur.

3.3.1.2.3 Die Idee

Die Logik insgesamt endet mit dem Kapitel über die Idee, damit spiegelt die Begriffslogik in sich die gesamte enzyklopädische Trinität. *Denn der subjektive Begriff* ist eine vertiefte Fassung der *Logik* als begriffliches Selbstbewusstsein bzw. als Selbstbewusstsein des Logos

474 365; § 209 Zusatz: »Man kann in diesem Sinne sagen, daß die göttliche Vorsehung, der Welt und ihrem Prozeß gegenüber, sich als die absolute List verhält. Gott läßt die Menschen mit ihren besonderen Leidenschaften und Interessen gewähren, und was dadurch zustande kommt, das ist die Vollführung *seiner* Absichten, welche ein anderes sind als dasjenige, um was es denjenigen, deren er sich dabei bedient, zunächst zu tun war.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und *das Objekt* kann als innerer Abdruck, besser als Vordruck der *Natur* innerhalb der *Logik* verstanden werden. *Die Idee* nun ist als absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität der Vorgriff auf den *Geist* als der Einheit von *Logik* und *Natur*.[475] Zugleich sind Natur und Geist ihrerseits lediglich zwei unterschiedliche Weisen, das Dasein der absoluten Idee darzustellen (6,549). Wie in der Kunst ist die Idee in der Natur als sinnliche Gegenständlichkeit außer sich, und wie in der Religion wird die Idee im Geist als göttliches Beisichsein begriffen. Insofern die Idee die Einheit von objektiver Sache und subjektivem Begriff, von *res* und *intellectus*, darstellt, führt Hegel die Idee als *Wahrheit* ein, wobei es nicht um die Entsprechung von subjektiven Vorstellungen eines menschlichen Individuums mit der Objektvität geht, sondern um die Einheit der Sache an sich mit ihrem Begriff (8,368; § 213). Die Idee darf nicht als Idee von irgendetwas verstanden werden, da sie als absolute Substanz und als absolutes Subjekt bzw. Geist selbst das konkrete Absolute ist, in dem alles, was ist, sein wahres Sein und seine ewige Existenz hat. Die Idee kann damit als die Einheit von schöpferischem Grund von allem und gegenwärtiger Vollendung von allem gedacht werden. Alles ist nur, insofern es in der Idee ist. Alles außerhalb der Idee ist als das Unwahre oder Schlechte nur von vorübergehender Natur. Hegel spricht in diesem Kontext auch den Tod an. Im Tod trennt sich die Idee von der Materialität des lebendigen Organismus, der dadurch ins Nichts zurückfällt. Was in religiöser Sprache als das belebend lebendige Wissen Gottes vorgestellt wird, wird in der Philosophie als absolute Idee begriffen.[476] Hegel benennt die Idee mit einer Reihe

475 8,371; § 214: »[...] die Idee ist selbst die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjektive von dem Objektiven, das Endliche von dem Unendlichen, die Seele von dem Leibe, ab- und unterscheidet und nur insofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist.«

476 369; § 213: »So aufgefaßt ist das Unwahre dasselbe, was sonst auch das Schlechte genannt wird. Ein schlechter Mensch ist ein unwahrer Mensch, d. h. ein Mensch, der sich seinem Begriff oder seiner Bestimmung nicht gemäß verhält. Ganz ohne Identität des Begriffs und der Realität vermag indes nichts zu bestehen. Auch das Schlechte und Unwahre *ist* nur, insofern dessen Realität noch irgendwie sich seinem Begriff gemäß verhält. Das durchaus Schlechte oder Begriffswidrige ist eben damit ein in sich selbst Zerfallendes. Der Begriff allein ist es, wodurch die Dinge in der Welt ihren Bestand haben, d. h. in der Sprache der religiösen Vorstellung: die Dinge sind das, was sie sind, nur durch den ihnen inwohnenden göttlichen und damit schöpferischen Gedanken. –

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von Begriffen, die je nach Hinsicht unterschiedliche Aspekte der Idee freigeben: die Vernunft, das Subjekt-Objekt sowie die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibs, der Möglichkeit und der Wirklichkeit, der Identität und der Differenz (370; § 214). Doch kommt alles darauf an, die Einheit und Idealität der Idee nicht als statisches Sein zu denken. Wegen der ihr innewohnenden Dialektik oder absoluten Negativität ist die Idee selbst »wesentlich Prozess« (372; § 215). Die Vorstellung, dass hier die Gegensätze in eine Einheit zusammenfallen, ist ebenso richtig wie falsch. Sie ist insofern falsch, als die Vorstellung einer »abstrakten, *ruhig* beharrenden Identität« (ebd.) ausgeschlossen werden muss. Die göttliche Ewigkeit ist eben keine kristalline Totenruhe, sondern spannungsvolles Leben des Absoluten. Und sie ist Subjektivität, das heißt, lebendige Personalität, die, gerade weil sie wahre Unendlichkeit ist, auf das Endliche übergreift. Sie ist ein Denken, das nicht bloß bei sich bleibt, sondern auf das Sein übergreift. Sie ist Subjektivität, die sich auf die Objektivität erstreckt.

Diese innere Differenziertheit der Idee veranschaulicht Hegel auf drei Ebenen. Zum ersten ist die Idee das Lebensprinzip. Sie belebt die Materialität der Natur wie die Seele den Leib. Das Moment der Allgemeinheit des Begriffs realisiert sich über die Mitte der Besonderheit des Leibes zur Einzelheit der individuellen Seele. In dieser dialektischen Einheit des Lebens als Leib und Seele ereignet sich der Prozess der Idee als konkret Lebendiges. Während der Leib die Negativität und damit die Nichtigkeit verkörpert, steht die Idee für das unsterbliche Lebensprinzip. Das Besondere der hegelschen Konzeption ist, dass der Leib als Moment im dialektischen Prozess aufgehoben ist. Er ist die Idee in ihrem Anderssein. Generell ist die Materie das Geistige seinem Anderssein, wie die Welt das Göttliche in dessen Anderssein ist. Dieser Prozess des Sichanderswerdens und Zusichkommens der Idee wird als ein Schluss begriffen (374; § 217). Damit ist das Leben selbst ein Realisat der Idee bis hin zu den anorganischen Aspekten der Leiblichkeit (375; § 218). Freilich bleibt das Leben in der Welt von der Negativität auch insofern bestimmt, als darin die Erfahrung des Mangels prinzipiell angelegt ist (ebd.). Und auch noch der anorganische Prozess wird von der Fülle der Idee

---

Wenn von der Idee gesprochen wird, so hat man sich darunter nicht etwas Fernes und Jenseitiges vorzustellen.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

umfangen. Das sich Differenzieren der einen Idee in ihr Entgegengesetztes reicht über die Unterscheidung von Leib und Seele bis zu einer Differenzierung innerhalb der Leiblichkeit des Menschen als Geschlechterdifferenz (376; § 220). Die Spannungseinheit des Entgegengesetzten drängt nicht nur zur physischen Reproduktion des Menschen, sondern auch zur Produktion des Geistes (377; § 222).

Damit ist die zweite Ebene der Idee erreicht, die Hegel als Erkennen bezeichnet, wobei dies den Oberbegriff meint, der sich dann in Erkennen im engeren Sinn und Wollen auseinanderlegt. Hegel spielt an dieser Stelle, wie oft in der Entfaltung der Systematik konkrete geschichtliche Positionen der Philosophie mit ein. Hier nun ist an die Unterscheidung in Kants Philosophie zu erinnern, der die passive theoretische Vernunft der aktiven praktischen Vernunft gegenübersetzt. Die Idee vernimmt als Erkennen die vor-gegebenen bzw. vor-gesetzten Unterschiede (379; § 226). Die Erkenntnis ist in gewissem Sinn passiv und rezeptiv. In dieser Hinsicht geht das Erkennen auf das Wahre: *Die Welt, wie sie ist*. Und als solche will sie wahr-genommen werden. Das Wollen als das praktische Erkennen ist indessen aktiv und kreativ. Die Praxis des Wollens zielt auf das Gute: *Die Welt, wie sie sein soll*. Der aktive Trieb der Idee hat zu seinem Zweck, das Gute in der Welt zu verwirklichen (386; § 233). Freilich muss dafür die Welt erst einmal vorhanden sein. Deshalb sind diese Überlegungen zum Erkennen der Wahrheit und zum Tun des Guten bereits die Voraus-Setzung für die Natur.

Die dritte und letzte Ebene der Idee versteht sich als Einheit von Erkennen des Wahren und Wollen des Guten. Hegel führt die absolute Idee zunächst als sich selbst denkende Idee oder als absolute Wahrheit und alle Wahrheit ein, die zugleich das zuhöchst Gute ist (388; § 236). Diese »*logische* Idee« versteht sich als die Idee des Logos oder der Logik. Damit finden sich auch hier historische Anklänge und Andeutungen. Der Zusatz zum Paragraphen erinnert dann explizit an den aristotelischen Gott, die *nóēsis noḗseōs*. Doch ist auch an die neuplatonische Fortbestimmung dieser Zweiheit zu denken, da der reflektierten Einheit oder der Zweiheit von Denken und Gedachtem noch die vorreflektive Einheit als deren Grund vorausgeht. Dieses neuplatonische Eine, das sich selbst in die Reflexion auseinanderlegt, ist wiederum die philosophische Blaupause der christlichen Trinitätslehre. So kann es nicht wundern, dass die absolute Idee mit Motiven der göttlichen Differenzeinheit arbeitet.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Die in der Einheit der absoluten Idee aufgehobenen Momente, Erkennen und Wollen oder Reflexion und Liebe, lassen an den Sohn als göttliche Vernunft und an den Geist als göttliche Liebe denken. Denn auch in der traditionellen Trinitätslehre wird der Sohn dem Denken und der Geist dem Willen zugeordnet. Doch greift die Differenzeinheit, in die sich die Idee nun auseinanderlegt, über die Idee und damit über die Logik aus auf die Natur und den Geist, wie sie den weiteren Fortgang des Systems ausmachen. Das gesamte System des Logischen geht in die Idee zurück, um von da aus Natur und Geist aus sich zu entlassen.

Zunächst ist die absolute Idee das Resultat aller bisherigen Bestimmungen der Logik. Der konkrete Weg dieser Bestimmungen entfaltet sich als die *Methode*. Hegel hört hier im griechischen Wort Methode dessen zentrales Substantiv: *hódos* – Weg. Er blickt noch einmal auf den Anfang, den Fortgang und das Ende des logischen Denkwegs zurück (390–392; §§ 238–242). Damit wird die Methode zur dynamischen »Seele« des Prozesses, in dem die *Wissenschaft* der Logik sich selbst auf den Begriff bringt (392; § 243). Die eigentümliche Rede von »Wissenschaft« kann mit Blick auf die nachmetaphysische Wissenslandschaft nur auf das Äußerste befremden, handelt sie doch im Wesentlichen nur von Gott.[477] Die Wissenschaft der

477 Eine historische Reminiszenz mag einen Weg zum Verständnis bauen. Es ist an Thomas von Aquin zu erinnern. Thomas beschließt die zweite Epoche der Metaphysik, wie Aristoteles deren erste vollendet. Doch während die menschliche Vernunft im aristotelischen Wissensgefüge bei der göttlichen anwesend sein und somit selbst Wissenschaft im Sinne eines notwendigen Wissens von den ersten Prinzipien werden kann, ist die Situation im christlichen Mittelalter anders. Der Scholastiker Thomas bezeichnet seine Doktrin durchaus als die höchste *menschliche* Wissenschaft – *scientia*. Diese ist über die Mitte der Offenbarung mit der *göttlichen* Wissenschaft – *scientia Dei et beatorum* – zusammengeschlossen. Gemäß der hypothetischen Logik der Epoche bleibt die menschliche Wissenschaft der göttlichen untergeordnet. Die *scientia humana* hat die Mitteilung der *scientia Dei et beatorum* zu ihrer Voraussetzung. Hegel nun vermittelt zwischen der griechischen Metaphysik, die von der partiellen Identität göttlicher und menschlicher Wissenschaft ausgeht, und der christlichen Metaphysik, die mit der Differenz von göttlichem und menschlichem Wissen einsetzt. So begreift er die christliche Offenbarung ebenfalls als Mitteilung Gottes. Der Inhalt der Offenbarung besteht darin, dass Gott im Anderen – im Menschen – zu sich kommen will. Die Logik ist nun der erste Schritt dieses Zusichkommens Gottes in einem Wissen oder einer Wissenschaft, die wie bei Thomas Göttliches und Menschliches vermittelt. Auch bei Thomas

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Logik steht der Natur gegenüber, und sie erkennt sich darin selbst. Zunächst aber entlässt sie die Natur als ihr Anderes aus sich selbst und schafft damit die *erste radikale Differenz*, diejenige zwischen dem göttlichen Logos und der nichtgöttlichen Welt.

> »Die absolute *Freiheit* der Idee aber ist, daß sie nicht bloß ins *Leben* übergeht, noch als endliches Erkennen dasselbe in sich *scheinen* läßt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich *entschließt*, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die *unmittelbare Idee* als ihren Widerschein, sich als *Natur* frei *aus sich zu entlassen*« (393; § 244).

3.3.2 Die Naturphilosophie

Die Kluft zwischen der Welt Hegels und der Welt des 21. Jahrhunderts tritt in der Realphilosophie, d. h. in der Philosophie der Natur und des Geistes, noch deutlicher hervor, als dies in der Logik bereits der Fall war. Da die Fülle der Konkretionen, von denen jetzt die Rede sein wird, jeweils auf bestimmte Sachverhalte in der Natur bzw. in der Wissenschaft von der Natur bezogen sind, wird eklatant, wie sehr sich die Welt und das Wissen von ihr gewandelt haben. In Vielem scheint Hegels Wissen über Naturprozesse widerlegt, und in noch mehr wirkt es überholt und überkommen. Doch wird es im Folgenden nicht darum gehen, Hegels Einsichten an modernen Naturwissenschaften zu messen. Das nachmetaphysische Denken hat nicht mehr die Idee, das Bewusstsein oder die Logik zu seinem Fundament, sondern die äußere Wirklichkeit, die Welt oder eben die Natur. Und so haben die Wissenschaften nach der Wende zum Naturalismus der Moderne auch eine radikal andere Auffassung von Natur und damit ein vollkommen anderes Selbstverständnis. Dieser Unterschied soll hier nun knapp und deutlich umrissen werden.

Dies ist auch der Moment, die Krise des modernen Naturverständnisses ins Spiel zu bringen. Die zeitgenössische Rede vom An-

---

haben Menschen Anteil an dieser Wissenschaft: die im Tode vollendeten Seligen. Für Hegel liegt die Wirklichkeit dieser Wissenschaft allerdings diesseits der Grenze des Todes. Die beseligende »Anschauung« ist bereits hier und jetzt in der dialektischen Wechselwirkung von Gott und Mensch möglich. Diese »Anschauung« bezieht sich primär auf die Logik, dann aber auch auf die Natur als den Gegenstand der absoluten Idee.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

thropozän als neuer erdgeschichtlicher Epoche verweist zurück auf die Zeit Hegels, konkret gesprochen auf den Beginn der industriellen Revolution, wie der Philosoph Bruno Latour anmerkt.[478] Ungefähr auf dieselbe Zeit des frühen 19. Jahrhunderts deutet Michel Foucault, wenn er vom Zeitalter des Menschen spricht.[479] Es legt sich also die Vermutung nahe, dass das Erscheinen des Menschen (Foucault) und die Zerstörung der Natur mit dem Übergang vom onto-theo-logischen zum bio-anthropo-logischen Paradigma der Denkgeschichte einhergeht. Anders ausgedrückt: Die nachmetaphysische Moderne ist nicht einfach nur das Zeitalter der Naturwissenschaften, des Naturalismus, des Kapitalismus und der Industrialisierung, sondern auch der exzessiven Ausbeutung von Natur und Mensch.[480] Natur und Mensch verlieren ihre Gründung in der Logik und das heißt auch ihre Gründung in der Idee Gottes. Der unendliche Wert und die absolute Würde gehen damit verloren. Deshalb ist es kein Zufall, dass der indische Historiker Dipesh Chakrabarty sein großes Werk über »Das Klima der Geschichte im planetarischen Zeitalter« mit einem Zitat von Spinoza und einem Verweis auf Hegel beginnen lässt.[481] Für Charkabarty wird es entscheidend, etwas von jenem Staunen und jener Ehrfurcht wiederzugewinnen, die in der Geschichte der Philosophie der Natur entgegengebracht wurden. Sowohl Bruno Latour als auch Dipesh Chakrabarty sehen die aktuelle Bedrohung der Natur, der Welt bzw. des Planeten im Kontext von geistesgeschichtlichen Umbrüchen, und sie fordern ein radikal neues Verständnis dessen, was man religiös gesprochen Schöpfung nennen könnte. Die Moderne – so die beiden Denker – ist am Ende. Doch am Ende ist auch die Vorstellung, auf einem eindimensionalen Zeitpfeil in die potentiell unendliche und jedenfalls radikal offene Zukunft zu schreiten. Es ist fragwürdig geworden, ob wir eine Zukunft haben und was Zukunft überhaupt bedeuten kann. Um aber eine

478 Subcommission on Quarternary Stratigraphy (2011), zit. n. Bruno Latour, Kampf um Gaia. Acht Vorträge zum Klimaregime, Frankfurt 2020: »Der Anfang des ›Anthropozäns‹ wird sehr allgemein um 1800 herum angesetzt, mit dem Beginn der industriellen Revolution in Europa [...].«

479 Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt 1974, 462.

480 Bruno Latour, Das terrestrische Manifest, Frankfurt 2018, 9ff. und 21f.

481 Dipesh Chakrabarty, Das Klima der Geschichte im planetarischen Zeitalter, Frankfurt 2022, 9. Zum Anthropozän dort 263–306.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

neue Zukunft für die Natur und den Menschen zu gewinnen, bedarf es der Besinnung auf die Vergangenheit, die eben nicht nur vergangen ist, sondern in der Gegenwart wirkt und künftige Entwicklungen prägt. Gerade weil die aktuelle Krise zur Zeit des Untergangs der onto-theo-logischen Metaphysik und des Aufkommens der industrialisierten Wissenschaften und Gesellschaften begann, mag es geboten sein, bei der Betrachtung eines der letzten großen Denker der metaphysischen Neuzeit im Rahmen von dessen Philosophie der Natur, diesen spekulativen Naturbegriff auf potentielle Inspirationen für eine Überwindung der gegenwärtigen Krise hin abzuhören.[482]

Die Natur tritt bei Hegel nicht unmittelbar auf. Sie ist nicht einfach gegeben, auch nicht einfach von einem fernen Gott geschaffen oder einem längst vergangenen Geschehen bedingt und nicht in einer blinden Evolution geworden. Die Natur ist die göttliche Idee selbst, allerdings »in der Form des *Andersseins*« (9,24; § 247). Sie ist die Idee, insofern sie »äußerlich« ist. »Äußerlichkeit« ist ihre zentrale Bestimmung. Während die Logik das Innere der Idee abbildet, entäußert sich diese in der Natur in Raum und Zeit (41–59; §§ 254–269). Hier ist die religiöse Dimension der Entäußerung des Göttlichen zu erinnern, von der Paulus im Philipperhymnus spricht. Das bzw. der in »Gestalt Gottes Daseiende« entäußert sich in die Unfreiheit der materiellen Existenz, zu deren wesentlichen Eigenschaften die Vergänglichkeit und der Tod gehören. Die Natur ist also das Göttliche in der Form des Nichtgöttlichen, das Absolute in Gestalt des Relativen, die Freiheit unter der Bedingung der Unfreiheit (27; § 248). Sie ist die Sphäre der Endlichkeit und auch der Negativität. Entsprechend dieser Bestimmung endet die Betrachtung der Natur mit der Explikation des Todes des Individuums (535; § 375). Im Tod des natürlichen Individuums ereignet sich die Negation der Endlichkeit als Auferstehung der aus sich selbst entlassenen Idee in den Geist (8,393; § 244).

Im mündlichen Zusatz gibt Hegel eine religiöse Deutung der Verbindung von Idee und Natur. Hegel stellt die Frage, was Gott drängt, sich zu einem »schlechthin Ungleichen« zu sich zu entschließen

482 Vgl. dazu auch den Hinweis auf das kritische Potential der Naturphilosophie Hegels von Slavoj Žižek, *»Unbehagen in der Natur«: On Thinking the End of Nature*, keynote presented at the conference Politics of Nature: Philosophical Perspectives on the Anthropocene, ICI Berlin, 20 October 2022, video recording, mp4, 55:02, URL: https://doi.org/10.25620/e221020-1.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(9,24; § 247). Er verweist auf den freien Entschluss der göttlichen Idee, die Natur als das Andere aus sich herauszusetzen und es wieder in sich zurückzunehmen, und in dieser Rücknahme selbst zu Subjektivität und Geist zu werden. Um diese Verhältnisse zu verdeutlichen, greift Hegel die drei Momente des Begriffs in der Form eines Schlusses auf: Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit. Damit bestimmt er den Aufbau des Systems. Gott ist es, der sich selbst entäußert oder sich selbst unterscheidet – zunächst in sich. Das in Gott selbst Unterschiedene bzw. das eine Extrem des Schlusses in der ewigen Einheit der Idee ist »der *lógos*, der ewige Sohn Gottes« (ebd.) – im Aufbau der Enzyklopädie: die *Logik*. Das andere Extrem des Schlusses ist die Einzelheit oder der aus seinem Anderssein zurückgekehrte Geist – der endliche *Geist* des einzelnen Menschen. Beide Extreme, Gott und Mensch sind aber eins: »Indem der einzelne Mensch zugleich in Einheit mit dem göttlichen Wesen gefasst wird, so ist er der Gegenstand der christlichen Religion« (ebd.). Die Mitte zwischen den beiden Extremen ist die Idee in der Besonderheit oder die *Natur*. Die Natur vermittelt also die göttliche Sphäre der *Logik* mit der menschlichen Sphäre des *Geistes*, in der Gott zu sich kommt. Während die Einheit der Idee Gottes mit der Idee des Menschen – also der Geist – am schwersten zu fassen ist, ist die Natur die erträglichste Form der Idee – für den Verstand (ebd.). Diese scheinbare Selbstverständlichkeit des natürlichen Wissens gilt in besonderem Maß in der nachmetaphysischen Moderne, in der die *Natur*wissenschaften die prinzipielle Stellung im Wissensgefüge einnehmen, die vormals der Theologie und der Philosophie zukamen. Hegel kann in seiner Konzeption die Natur selbst »Sohn Gottes« nennen, allerdings nicht *als* »der Sohn, sondern als das Verharren im Anderssein« (25; § 247). Die Natur ist nicht der präexistente Sohn – das entspricht der Idee –, sondern der nichtgöttliche Abkömmling Gottes, eben die Schöpfung. Damit aber kommt der Natur eine eminente *Würde* zu, die ihr im Fortschritt der Moderne gänzlich verloren gegangen ist. In der Natur Hegels hat sich der Begriff nur verborgen, sie ist das Göttliche als Nichtgöttliches. Die aus der Idee entlassene Natur ist selbst »*ausgelassen*«, das bezeichnet einerseits ihre Befreiung und andererseits ihre innere ungezügelte Heiterkeit; sie erscheint als ein zügelloser, »bacchantischer Gott« (ebd.).

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zugleich scheinen die einzelnen Prozesse und Dinge in der Natur von einer geistlosen Gleichgültigkeit gegeneinander. Zwar ist in der Natur alles mit allem verbunden, aber das geistige Band oder das Wirken des Geistes bleibt den Vollzügen und dem Bestand der Natur nur äußerlich, weshalb sich nach Hegel im unmittelbaren Dasein der Natur keinerlei Freiheit zeigt. Naturprozesse geschehen bei aller erstaunlichen Ordnung und Orientierung unbewusst. Die Vorgänge in Natur werden einerseits von der strikten kausalen Notwendigkeit und andererseits von der blinden Zufälligkeit geprägt (27; § 248). Doch ist dies nur die Oberfläche, denn das Innere der Natur bleibt der Begriff, wenn auch als verborgen wirkende Kraft, der darauf zielt, die *Natur als Grundlage der Freiheit* zu gestalten. Dabei darf die im Begriff der Natur angelegte Geistigkeit nicht überdehnt werden. Hegel wendet sich dagegen, die Natur selbst zu vergöttlichen. Sonne, Mond, Tiere und Pflanzen bleiben zwar »Werke Gottes« (ebd.), ja die Natur als solche ist »in der Idee göttlich« (28; § 248), doch ist sie nicht selbst Gott (35; § 250). »Das Höchste, zu dem es die Natur in ihrem Dasein treibt, ist das *Leben*« (28; § 248). Dieses Leben in der Natur ist eben noch nicht die für sich selbst durchsichtige Lebendigkeit des Geistes, die Mensch und Gott auszeichnen. Das natürliche Leben vollzieht sich als der unaufgelöste Widerspruch, dessen Spannung die Materie bewegt: Sein und Nichtsein, der Übergang vom Einen zum Anderen als Entstehen und Vergehen, die wilde Ausgelassenheit des Lebens in der Natur und die blinde Befangenheit in den Naturprozessen, die innere und verborgene Geistigkeit und äußere und offensichtliche Materialität bilden die Spannungseinheit, in der die Natur ihre Lebendigkeit vollzieht. In dieser Spannung geht die strikt determinierte Naturgesetzlichkeit in »zügellose Zufälligkeit« über. Die Kontingenz der Naturprozesse wird so die Sollbruchstelle, an der die Freiheit ihren Durchbruch in der Natur ansetzt. Dennoch bleiben für Hegel die Abläufe bloßen Naturgeschehens immer noch niedriger als eine »geistige Zufälligkeit«, die als Willkür bis zum Bösen fortgehen kann. Auch »was sich so verirrt, ist noch Geist« (29; § 248). Doch bereits in der Natur ist die »Weisheit Gottes« zu bewundern, insofern können auch der Natur Staunen und Ehrfurcht (Dipesh Chakrabarty) entgegengebracht werden.

Das eigentlich Erstaunliche der Natur besteht darin, dass sie Leben und mehr noch Geist hervorbringt. In gewisser Weise – an sich

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– ist die Natur selbst »ein lebendiges Ganzes« (36; § 251), das sich bewegt, entwickelt und damit Würde für sich beanspruchen kann. Die Wahrheit und der Endzweck der Natur und zugleich die wahre Wirklichkeit der Idee ist der Geist. Die immaterielle Idee bedarf notwendigerweise der Natur, um überhaupt Geist werden zu können, und der Geist bleibt in sich aufgehobene Natur, die seine unverzichtbare Grundlage ist. Hegel deutet die Natur als ein »System von Stufen« (31; § 249). Hegel nimmt in seiner Konzeption der Natur den Gedanken der Evolution im Sinne einer Ent-Wicklung voraus. Wenn in unseren Tagen die Frage nach der Emergenz des Geistes aus der Natur erneut aufbricht, dann gewinnt gerade die idealistische Sicht der Natur eine neue Bedeutung. Es scheint immer offenkundiger zu werden, dass bloße Materie für sich nicht das Phänomen des Geistes hervorbringen kann. Die naturalistische These, dass das Geistige letztlich nichts anderes als bloß Materielles sei, wird unhaltbar.[483] So hat etwa der Philosoph Holm Tetens gut begründet postuliert, dass der Naturalismus die Wirklichkeit des Geistes nicht überzeugend aus der Materie ableiten kann. Kurz gesagt: »Materie erklärt nicht das Mentale«.[484]

Die Naturphilosophie beginnt mit der unendlichen *Vereinzelung* der materiellen Gegenstände der Natur und der von außen an die Dinge herangetragenen Systematik, die Hegel »Mechanik« nennt. Das ganz abstrakte Außereinandersein der Dinge entfaltet sich in Raum und Zeit. Raum und Zeit wiederum sind die Voraussetzung für das Dasein der Materie und für deren Bewegung (41; § 253). So setzt die Naturphilosophie mit der Erörterung von Raum und Zeit ein. Die »Physik« schließt sich an die »Mechanik« an und bestimmt die *Besonderheit* der materiellen Individualität, will sagen der Körper (109; § 272). In diesem zweiten Teil der Naturphilosophie werden nicht nur klassische Themen der Physik abgehandelt wie physikalische Körper oder Elemente in ihrer dynamischen Bewegung, sondern auch chemische Vorgänge in ihrer besonderen Beschaffenheit (287; § 326). Schließlich stellt die »Organik« oder »organische Physik« das Moment der Allgemeinheit dar, in der die ideelle Einheit oder Subjektivität der natürlichen Phänomene auftritt (337; § 337). Die Naturdinge haben sich zu sich selbst reproduzie-

483 Vgl. Tetens, Gott denken, 26.
484 Tetens, Gott denken, 32.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

renden Organismen fortbestimmt, die bereits als Vorformen der Subjektivität gelten können. Zwar beginnt die »organische Physik« mit der Betrachtung der leblosen Materie der geologischen Natur, doch begreift Hegel die Erde bereits als einen ersten Organismus. Die Erde ist gewissermaßen als Grund-Lebewesen die Bedingung der Möglichkeit des pflanzlichen und des tierischen Lebens (342; § 338). Am ausführlichsten beschreibt Hegel den tierischen Organismus. In ihm hat die Natur ihre höchste Verwirklichung. Die äußere »Gestalt« (436f; § 353), die »Assimilation« (464; § 357) – d. h. Sinneswahrnehmung, Stoffwechsel und Reproduktion – sowie und der »Gattungsprozess« (498; § 367; 498) der Tierwelt vollenden die Natur.

Unter »Gattungsprozess« versteht Hegel zunächst die Einteilung der Lebewesen in Gattungen und Arten, also die Zoologie, dann aber auch die biologische Geschlechtlichkeit der *animalia*, unter die der Mensch als *animal rationale* zu rechnen ist. Es kann hier nur am Rande bemerkt werden, dass die geschlechtliche Polarität von Mann und Frau, die Hegel in diesem Kontext feststellt, essentialistische Festschreibungen der biologischen Geschlechter enthält, die alte Sterotype reproduziert. So wird das Männliche mit dem aktiven, das Weibliche mit dem passiven Prinzip verbunden. Das Weibliche entspricht mehr der Materialität, das Männliche der Subjektivität (519; § 369 Zusatz). Ebenfalls zum Gattungsprozess zählt Hegel seine Ausführungen über die Krankheit des biologischen Individuums sowie über dessen Tod.

Damit endet die Natur mit der Deutung der Endlichkeit des einzelnen materiellen Lebewesens. Für Hegel folgt aus dem Tod des Individuums aber nicht dessen Vernichtung, sondern die Freisetzung des reinen Geistes (537; § 376). Der Geist ist als Negation der Negativität der Natur aber nicht ohne deren Materialität denkbar. Im Geist bleiben Raum, Zeit, Materialität und Leiblichkeit als verinnerlichte wirksam. Die Natur wird sich in dieser geistigen Verinnerlichung selbst ein anderes und erkennt sich selbst als Idee wieder. So versöhnt der Geist den Gegensatz von Logik und Natur, von Idee und Materie, von Seele und Leib.

Hegels Naturphilosophie hat insofern für unsere Gegenwart Bedeutung, als sie zeigt, dass und wie ein bloßer Naturalismus und Materialismus überwunden werden kann und muss. Die Selbstreduktion des Menschen, aber auch der Natur auf bloße geistlose

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Materialität kann als Versuch der Selbstauflösung zumindest aber der Selbstverstümmelung des Geistes aufgefasst werden. Dieser Versuch ist ebenso zum Scheitern verurteilt, wie der Versuch, Licht in Finsternis zu reduzieren oder Wärme in absolute Kälte. Denn der metaphysische Grundsatz, dass aus nichts nicht etwas werden kann, und dass etwas nicht einfach absolut vernichtet werden kann, gilt auch hier. Schon der erste Hauptsatz der Thermodynamik besagt, dass die Energie in einem geschlossenen System erhalten bleibt. Doch wie Energie, Licht und Wärme sich erhalten, so erhält sich der Geist. Doch geht es nicht nur um den Erhalt des Geistes, sondern um dessen Genese. Nur ein System, in dem Geist vorkommt, bringt Geist hervor. Naturalismus und Materialismus bleiben in ihrer Erklärungskraft letztlich immer defizient und damit geistlos.

Hegels Verständnis von Natur setzt die Idealität einer göttlichen Logik voraus, und es führt zum Selbstbewusstsein der Natur als Geist. Ein bloßes Verzehren, Verbrauchen und Vernichten der Natur, wie es in der industriellen Moderne zum Grundverhältnis zur materiellen Basis des Lebens wird, wäre in einem idealistischen System undenkbar. Nur wenn die unbedingte Würde der Natur eingesehen wird, kann es zu einer neuen Versöhnung mit dem Planeten, dem Globus und dem Universum kommen. Nur wenn der Geist des Menschen in der Natur sich selbst erkennt, wird er die Natur angemessen behandeln. Der Entzug aber, der die Menschen zur radikalen Ausbeutung der Natur drängt, hat seine Ursache in der fehlenden Einsicht in die Gegenwart des Vollkommenen, des Unbedingten und religiös gesprochen des Göttlichen in Logik, Natur und Geist. Insofern kann nur ein panentheistisches Umdenken die Natur retten.

3.3.3 Die Philosophie des Geistes

»*Erkenne dich selbst*« (10,9; § 377). Mit diesem zentralen Gebot griechischer Weisheit beginnt Hegel seine Lehre vom Geist. Die hier angesprochene Selbsterkenntnis ist vom Menschen als solchem gefordert. Es geht nicht nur um die besondere Selbsterkenntnis eines Individuums in seinen Stärken und Schwächen, sondern um die Erkenntnis des »Wahrhaften des Menschen wie des Wahrhaften an und für sich« (ebd.). Der Mensch soll sich selbst *als* Geist erkennen. Was aber ist mit dem Wort Geist bezeichnet? Geist ist jedenfalls kein sekundäres Phänomen des Leibes und keine besondere Funk-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tion der Materie. Auch die Vorstellung, dass Geist vollständig auf Materie reduziert werden kann, gilt als falsch und widerlegt. Doch ebenso wenig vertritt Hegel einen monistischen Idealismus, demgemäß alles nur Idee, Logik oder Denken ist und der Materie keine Wirklichkeit zukommt. Auch diese Denkart bleibt einseitig und wird dem Ernst der Differenz zwischen der Äußerlichkeit der Natur und der Innerlichkeit der Idee nicht gerecht. Selbsterkenntnis kann für den Menschen damit weder idealistisch noch materialistisch verengt werden. Aber auch ein unvermittelter Dualismus von Idee und Natur, demgemäß Idee und Stoff zwei radikal getrennte Sphären oder Substanzen sind, kann nicht genügen, da die Wechselwirkung etwa von Leib und Seele dann nicht mehr erklärbar wären. Sich selbst als Geist zu erkennen bedeutet für den Menschen, sich selbst als eine Differenzeinheit von Idee und Materie, Vernunft und Sinnlichkeit, Freiheit und Begehren, Seele und Leib etc. zu begreifen. Der Mensch ist als Geist gerade diejenige Wirklichkeit, der es zukommt, die Gegensätze von Logik und Natur zu vereinen.

Der Geist geht unmittelbar aus der Natur hervor und bleibt deshalb mit ihr untrennbar verbunden, auch wenn er dialektisch betrachtet zunächst die Negation der Natur ist. Im Geist kommt die Natur zu sich, und jener ist deshalb deren Selbstverwirklichung. Damit wird gerade der Mensch für Hegel das Ziel der Natur. An genau der Stelle der Evolution, wo der Mensch über das Tier hinauswächst in die Offenheit von Erkenntnis und Freiheit, verwirklicht sich die Natur selbst als Geist. Weil aber die Natur ihrerseits bei Hegel die Entlassung der Idee aus sich selbst ist, kommt im Geist die Logik, der vornatürliche Grund der Natur, zurück aus deren Beschränktheit, und es entsteht in dieser Rückkehr zum *lógos* der Mensch als ein geistiges Naturwesen oder ein natürliches Geistwesen, der durch seine Freiheit und Einsicht seine eigene natürliche oder auch tierische Seite transformiert. Der Mensch, der sich in der Philosophie des Geistes selbst erkennt, bleibt durchweg ein natürliches Phänomen, aber eben nicht nur, denn er stammt sowohl aus der Natur als auch aus der vornatürlichen und in gewissem Sinn auch übernatürlichen oder göttlichen Idee. Wenn Hegel die Logik als die Gedanken Gottes *vor* der Schöpfung bezeichnet (Logik, 5,44), so manifestieren sich im Geist die Gedanken Gottes *in* der Schöpfung, und der Mensch ist der konkrete Ort dieses Offenbarwerdens Gottes.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Philosophie Hegels kann auch an diesem Punkt als eine Übersetzung biblischer Erzählungen in begriffliche Form gelesen werden. Wie im Johannesprolog (Joh 1,1) der Logos Fleisch wird, um Gott in der Welt gegenwärtig sein zu lassen, ihn zu offenbaren und die irdische Wirklichkeit in göttliche Wahrheit zu verklären, so geht die Logik in die Natur ein, um im Geist des Menschen wieder zu sich zu kommen. Dementsprechend wird im Geist des Menschen die Entäußerung des Absoluten in die Natur aufgehoben (10,17; § 381). Der Geist wird so zur *Manifestation* des Inneren göttlicher Logik im Äußeren der Natur und damit zur Äußerung oder *Offenbarung* des Absoluten in der Welt der Menschen (27; § 383). So betrachtet Hegel das Offenbaren des Geistes als Prozess der Selbstmitteilung Gottes, wobei nicht *etwas*, sondern der Geist als Vorgang des Sich-selbst-Offenbarens mitgeteilt wird. Damit ist eine Mit-*teilung*, und das heißt eben eine Teilung des Einen in die Vielheit gemeint, die auch als deren *Zerbrechen* angesehen werden kann. Dieses Zerbrechen lässt wieder an das Zerbrechen des christlichen Offenbarers – Jesus – denken. So spricht Hegel vom »unendlichen *Schmerz*« (26; § 382), den der Geist als menschliches Individuum ertragen muss, weil er an seine natürliche Äußerlichkeit und damit auch an seine Sterblichkeit gebunden ist und bleibt. Selbsterkenntnis im Sinne der Inschrift von Delphi bedeutet für den Menschen also immer auch Erkenntnis seiner selbst als Sterblicher in aller radikalen Verletzlichkeit.

Im Zusatz zum Paragraphen vergleicht Hegel die Einheit von Sich-Offenbarendem und Offenbartem explizit mit der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus (23f.; § 381). Christus ist nicht das bloße Organ der Offenbarung, sondern deren Inhalt. So ist auch der Geist selbst der Inhalt seiner eigenen Äußerung, wie sie in der menschlichen Freiheit konkret wird. Die *Natur* als Ort des Offenbarwerdens wird durch die aus ihr hervorbrechende Freiheit des Geistes transformiert zur *Welt* der Menschen (29; § 384). Die Menschen gestalten die Welt als ihren *Wohnraum*. Dadurch wird die natürliche Welt zum Schauplatz des Geistes und seines Lebens. Alle Bildung, Wissenschaft, Religion und Philosophie, aber auch die Weltgeschichte, alles Tun und Lassen der Menschen im Großen wie im Kleinen sind Manifestationen des Geistes in der Welt. Dabei bleibt der Fokus der christlichen Philosophie des Geistes der *einzelne Mensch und seine Geschichte*. Im menschlichen Individuum und seiner Geschichte beginnt die Offenbarung Gottes in der Welt und

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

durch die Welt, denn die christliche Religion reflektiert in der Geschichte des *einzelnen* Individuums Jesus die Geschichte der Menschen im *Besonderen* und *Allgemeinen*. So gründen der besondere objektive und der allgemeine absolute Geist auf dem subjektiven Geist des Einzelnen. Eben das ist damit gemeint, wenn Hegel am Beginn des Geistkapitels sagt, dass die christliche Religion in nichts anderem besteht als darin, »Gott als Geist zu erkennen« (30; § 384). Die »Enzyklopädie« übersetzt in ihrer Bewegung von der Logik über die Natur zum Geist die Geschichte des Menschen Jesus: Seine Vorgeschichte als Logos, seine Einfleischung in die Natur, sein Leben und Sterben sowie seine Auferstehung in den Geist bzw. seine Rückkehr in die himmlische Heimat bilden den *Subtext der enzyklopädischen Kreisbewegung*.

Der dritte Teil der »Enzyklopädie«, die Philosophie des Geistes, beginnt mit dem subjektiven Geist als dem Einzelnen, sie hat ihre Mitte im objektiven Geist, d. h. in der Besonderheit oder Vielheit menschlicher Verhältnisse, und sie vollendet sich im absoluten Geist oder in der Allgemeinheit der gottmenschlichen Einheit. Sie zeichnet dabei die Erhebung des menschlichen Individuums in die religiöse Allgemeinheit nach. So endet die Lehre vom Geist mit der Vorstellung der christlichen Religion, die ja gerade das *gottmenschliche* Individuum zu ihrem Inhalt hat, sowie mit der Philosophie, die diese religiöse Vorstellung in ihrer allgemeinen Wahrheit *begreift*.

3.3.3.1 Der subjektive Geist

3.3.3.1.1 Anthropologie – die Seele

Hegels Lehre vom subjektiven Geist legt sich in drei Teile auseinander, der erste handelt von der *Seele*, der zweite vom *Bewusstsein* und der dritte vom *Geist* im eigentlichen Sinn. Die Lehre von der Seele nennt Hegel Anthropologie, da er hier die Seele des Menschen als denjenigen Aspekt der subjektiven Geistigkeit verhandelt, der mit der Natur noch unmittelbar verbunden ist. Er spricht auch vom »Naturgeist« und von einer abstrakten Allgemeinheit. Damit sind diejenigen Momente des Menschseins gemeint, die die Existenz äußerlich bestimmen. Konkret gesprochen prägen etwa die Einflüsse der Physik, des Klimas, der Geologie und der Biologie die mate-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

riellen Lebensbedingungen der Menschen und bewirken deren besondere Lebensumstände. In diesen Verhältnissen vollzieht sich der »*Schlaf* des Geistes« (43; § 389), der aber bereits im Begriff ist, zu erwachen (38; § 387).

Im Kontext dieser noch mit der Natur verbundenen Seele (51; § 391) finden sich jene hoch problematischen Aussagen des Philosophen über Menschenrassen sowie Nationen. Abgründig werden diese Charakterisierungen von Menschengruppen vor allem dann, wenn sie essentialistisch im Sinne von unausweichlichen Definitionen der Gruppenidentitäten verstanden werden. Dass dies im Verlauf der nachmetaphysischen Moderne – etwa im biologischen Rassismus – geschehen ist und Menschen in fataler Weise klassifiziert, bewertet und schließlich vernichtet wurden, kann hier nur erinnert werden. Auch die nationalistische Hierarchisierung der Völker und Staaten sowie die stratifizierende Einteilung der Menschen in soziale Klassen wurden im Verlauf des 19. Und 20. Jahrhunderts harte Wirklichkeit. Die scheinbar wissenschaftliche Beurteilung von Menschengruppen gemäß Kategorien der Rasse, der Klasse, der Schichten, der Geschlechter und die Bewertung als überlegen, besser, würdevoller, intelligenter, sozialer, verantwortungsbewusster etc. führten in die Katastrophen des europäischen Imperialismus, der weltweilten Klassenkämpfen und Revolutionen und schließlich in die rassistisch motivierten Vernichtungskriege und Vernichtungspolitiken. Im Streit um die Identitätspolitik der Gegenwart spüren wir bis heute die diskriminierende, ja, zerstörerische Macht der objektiven Einteilung und Bewertung der Menschen. Obwohl sich nun kaum bestreiten lässt, dass sich bei Hegel eine Hierarchie der Menschengruppen findet, die im weißen europäischen Mann ihren vermeintlichen Höhepunkt hat, ist diese scheinbar natürliche Ordnung der Menschen etwa vom Rassismus oder Klassismus der Moderne scharf zu unterscheiden. Die nachmetaphysischen Ideologien bilden einen radikalen Gegensatz zum Idealismus Hegels, der letztlich *jedem Menschen unabhängig von Hautfarbe, Geschlecht oder sozialem Stand prinzipielle und unveräußerliche Freiheit und Würde zuspricht*. Sicherlich lässt sich ihm eine prekäre Naivität in Sachen Anthropologie vorwerfen, aber unsere geschichtlichen Erfahrungen waren Hegel noch vollkommen fremd.

In aller Entschiedenheit kann darauf hingewiesen werden, dass das Ziel der hegelschen Philosophie des subjektiven Geistes oder

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der natürlichen Seele gerade *nicht* darin liegt, objektivistische oder essentialistische Festschreibungen zu machen. Solche Festlegungen widersprechen nicht nur dem dynamischen, ja, flüssigen Charakter aller im System vorkommenden Unterscheidungen, sondern auch dem eigentlichen Ziel seines Denkens als solchem. Der eigentliche Zweck und das faktische Ziel aller Bestimmungen ist die *Befreiung des Menschen* – auch aus den scheinbar festen Grenzen der Natur und der Gesellschaft. Unter diesem Vorzeichen können zwar die Beschreibungen der »natürlichen« Beschaffenheit des menschlichen Individuums und verschiedener menschlicher Gruppen als vorläufige Feststellungen *tatsächlicher* Unfreiheit gelesen werden. Diese sollen aber gerade *überwunden* werden. So bleibt denn auch ein weltloser Idealismus, der empirische feststellbare faktische Beschränkungen von Freiheit und Vernunft ausblendet, offenkundig seicht und realitätsblind. Denn die Möglichkeiten eines Bauern in Burundi, einem der am wenigsten entwickelten Staaten der Welt, sich zu bilden, sind gänzlich andere als diejenigen einer Person bürgerlicher Herkunft mit Zugang zu den entsprechenden Schulen und Universitäten etwa in Deutschland. Eine Geopolitik, die die besonderen Verhältnisse in einzelnen Weltregionen, Nationen oder Staaten ignoriert und auf deren abstrakte Gleichheit pocht, reproduziert gerade Unrecht und Ungleichheit.[485] Es kommt darauf an, den einzelnen Menschen und Menschengruppen nach ihrem Geschlecht, ihrer sozialen Herkunft, ihrem konkreten Lebensalter, ihrer physischen und psychischen Verfasstheit jeweils gerecht zu werden. Diese konkrete emanzipatorische Gerechtigkeit ist die tiefere Wahrheit der hegelschen Lehre von der Anthropologie oder von der Seele (43–198; §§ 388–412). Seele meint hier gerade jenen Komplex aus äußeren Lebensumständen und innerem Empfinden, der gehalten ist, sich aus seinen Begrenzungen zu befreien, um sich zur immer schon wirklichen Würde des absoluten Geistes zu erheben.

Während aber der erste Teil der Anthropologie, der von der »natürlichen Seele« handelt (51–122; §§ 391–402), lediglich diese äußeren Lebensumstände des Menschen betrachtet, nimmt der zweite Teil, die »fühlende Seele« das *Fürsichsein* des menschlichen Empfindens in den Blick (122–191; §§ 403–410). All jene somatischen Grundlagen des geistigen Lebens werden hier betrachtet, die das

485 Vgl. dazu hier 481–483.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

breite Spektrum menschlichen Gefühlslebens und seiner konkreten Empfindungen ausmachen. Als Beispiel seien hier pränatale oder frühkindliche Prägungen genannt (125; § 405), die den weiteren Lebenslauf bestimmen können. Vom unmittelbaren Gefühl von äußerer Bedingtheit zu unterscheiden ist das Selbstgefühl des Menschen (160–182; §§ 407–408). Hegel versteht darunter konkrete Empfindungen der Seele, wie Liebe, Hass, Eitelkeit, Hoffnungen, Einbildungen, Begierden und Neigungen, die auch pathologische Züge annehmen und damit die Freiheit des Menschen beeinträchtigen können. Der konkrete Umgang eines Individuums mit seinen jeweiligen Empfindungen kann habituell werden und damit die »Gewohnheit« eines Menschen ausmachen (182; § 409).[486] Diese subjektiven Verfestigungen im Gefühlshaushalt prägen die menschliche Individualität im Guten wie im Schlechten, ja, sie können zur zweiten Natur werden (184; § 410), so dass der Einzelne diese oder jene Charaktereigenschaft *ist* und seine Freiheit pathologisch eingeschränkt wird. Der vernünftige Umgang mit der ersten Natur der unmittelbaren Empfindungen und Bedürfnisse kann dagegen zur Verflüssigung der Prägungen und damit zur Befreiung führen (185; § 410). Eine »vernünftige Befreiung« etwa vom Drang der sexuellen Triebe und Begierden führt nach Hegel über deren Befriedigung und nicht über die »mönchische Entsagung und Gewaltsamkeit«. Hegel versteht Triebe und Begierden als Widersprüche, die, wenn sie unaufgelöst bleiben, zu pathologischen Empfindungen und Krankheiten führen können. Es kommt allerdings darauf an, die wirklichen Widersprüche in der Begehrensstruktur des Menschen diagnostisch zu erkennen und therapeutisch im Lebensvollzug aufzulösen. Eine spirituelle Überhöhung der Enthaltsamkeit im Sinne der evangelischen Räte lehnt Hegel ab.

Die natürliche Seele und die empfindende Seele sind der Schauplatz, auf dem die Widersprüche ausgelebt, aber auch aufgelöst werden können. In diesem Prozess vollzieht sich die Geistigkeit des Menschen. Sie resultiert aus der konkreten Aneignung und Aufarbeitung der eigenen natürlichen Grundlagen. Das Resultat dieser Arbeit an sich selbst sind die »wirkliche Seele« und die konkrete Leiblich-

486 183; § 410: »Daß die Seele sich so zum abstrakten allgemeinen Sein macht und das Besondere der Gefühle (auch des Bewußtseins) zu einer nur *seienden* Bestimmung an ihr reduziert, ist die *Gewohnheit*.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

keit als Erscheinung der Seele. Auch der Leib ist nicht einfach gegeben, sondern gemacht. Entsprechend deutet Hegel den Leib des Menschen als »Kunstwerk der Seele« (192; § 411). Seine Lehre vom Menschen kann als eine frühe »Ästhetik der Existenz« oder als frühe »Technologie des Selbst« verstanden werden. Hegel setzt – ähnlich wie der postmoderne Denker Michel Foucault – keine schlechthin gegebene Natur oder Substanz bezogen auf Leib und Seele voraus, vielmehr bildet sich das Individuum in seinem inneren und äußeren Befreiungsprozess. Dadurch aber formt sich der Mensch selbst in seiner gesamten Wirklichkeit. So wird der menschliche Körper als die Erscheinung der Seele und damit als ein »unbestimmtes und ganz unvollkommenes *Zeichen* für den Geist« erarbeitet. Ein besonderes Zeichen des Geistes ist die menschliche Sprache. Sie baut auf der Leiblichkeit auf, indem sie sich der körperlichen Zeichen bedient. In der Sprache erscheint der Geist bereits als Geist, weshalb die sprachlichen Zeichen ein »vollkommenerer Ausdruck« des Geistes sind als der Körper. So ereignet sich in der Sprache des leiblichen Menschen »das höhere Erwachen der Seele zum *Ich*« (197; § 412). In der wirklichen Seele erwacht der Geist zunächst zum *Bewusstsein*.

3.3.1.1.2 Phänomenologie des Geistes – das Bewusstsein

Auf die Grundlegung der Lehre vom subjektiven Geist in der abstrakt-allgemeinen Anthropologie folgt die Phänomenologie des Geistes. Hier wechselt die Perspektive. Es geht nun nicht mehr um eine objektive Beschreibung von Wirklichkeiten, sondern um den konkreten Mitvollzug des Denkens selbst. Hegel rekonstruiert in diesem Kapitel die zentralen Inhalte der »Phänomenologie des Geistes«, allerdings nicht ohne eine gewisse Transformation. Da die »Phänomenologie« bereits ausführlich besprochen wurde, mag es hier genügen, lediglich den Fortschritt des Gedankens soweit nachzuvollziehen, als er für die weitere Entwicklung des enzyklopädischen Prozesses erinnert werden muss.

Als Reflexion spiegelt das Bewusstsein sich selbst in seiner Sache und wird damit subjektive »*Gewissheit seiner selbst*« (199; § 413). Das Bewusstsein als das mittlere Moment des subjektiven Geistes markiert die Region der Endlichkeit oder die »absolute Negativität als die »Identität in dem Anderssein«. Konkret: In der Phänomenologie

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Geistes reflektiert sich das individuelle Bewusstsein als solches. Dem subjektiven Bewusstsein gegenüber liegt sein Objekt, das ihm wegen seiner Begrenztheit aber ein »Jenseitiges und Dunkles« bleibt. Hegel erinnert hier an die Position Kants, dessen transzendentales Subjekt ebenfalls noch gegen ein Ding an sich begrenzt bleibt (202; § 415). Bemerkenswert ist, dass auch Fichte mit der Bewusstseinsphilosophie identifiziert wird, da ausschließlich der frühe Fichte in den Blick rückt, dessen Prinzip das Ich ist, das sich ein Nicht-Ich entgegensetzt und damit selbst begrenzt und sich die Form des begrenzten Bewusstseins gibt. Hegel aber kommt es auf die Einheit im Entgegengesetzten an. Die Phänomenologie des Geistes beschreibt nun diesen Weg, auf dem das Bewusstsein sich das vorgestellte Objekt aneignet, sich so von der Gewissheit seiner selbst zu seiner Wahrheit als der Einheit von Denken und Sache erhebt (203; § 416) und die Grenzen des Bewusstseins überschreitet.

Dies geschieht auf drei Stufen: Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft. Die Phänomenologie beginnt mit dem Bewusstsein im engeren Sinn, also mit einem Denken, das sich einen ihm fremden Gegenstand vorstellt. Da dies in der menschlichen Erkenntnis zunächst sein sinnlicher Gegenstand ist, erscheint zu Beginn das »sinnliche Bewusstsein« in seiner räumlichen und zeitlichen Einzelheit hier und jetzt (205; § 418). Diese bewusste Sinnlichkeit des Menschen vertieft sich in die sinnliche Wahrnehmung, um mit dem Verstand und dessen Kategorien die Sinnesdaten zu ordnen. Dieselbe Ordnung der Dinge fand sich bereits in Kants »Kritik der reinen Vernunft«.

Auf der zweiten Stufe kommt das Bewusstsein zu sich. Indem es das Ich zum Gegenstand macht, wird es Selbstbewusstsein. Wieder spielt Hegel auf Fichte an, wenn er die Formel »Ich = Ich« als Ausdruck des Selbstbewusstseins nennt. Aufgrund dessen Abstraktion kommt diesem Selbstbewusstsein aber die Realität abhanden (213; § 424). Aus diesem Mangel an Realität erwächst der Trieb, durch den das abstrakte Selbstbewusstsein die eigene Leere erfährt. Deshalb richtet sich das subjektive Begehren dann auf ein ihm äußeres Objekt, in dem es sich befriedigen will (215; § 246). Da das Objekt als Gegensatz zum subjektiven Selbst seinerseits selbstlos ist, kann es dem Selbstbewusstsein keinen Widerstand entgegensetzen. Der Gegenstand geht also in der Befriedigung des Triebs unter. Hegel betont, dass die Begierde in ihrer Befriedigung »*zerstörend*« und

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»*selbstsüchtig*« ist (218; § 428). Doch gerade deshalb kommt die Begierde in der Befriedigung niemals zur Ruhe, vielmehr erzeugt diese eine neue Begierde, die auf unendlich wiederholte Befriedigung drängt. Die bloße Begierde des Selbstbewusstseins ist der reine Verzehr und Verbrauch von äußeren Gegenständen, die noch nicht als anderes Selbstbewusstsein wahrgenommen werden. Es geht also nicht um zwischenmenschliche Verhältnisse. Stattdessen wäre hier an sinnliche Genüsse wie Essen und Trinken, aber auch den rein sexuellen Genuss eines anderen Körpers zu denken. Doch anders als auf der Naturebene handelt es sich hier nicht um den somatischen Trieb, sondern um die geistige Begierde. Der Grund für die hier verhandelte Begierde liegt in der Struktur des Selbstbewusstseins und seiner Endlichkeit. Der Geist selbst begehrt als endlicher das Andere zu sich, um sich selbst zu entgrenzen und unendlich zu werden. So ist es letztlich die Sehnsucht nach Befriedigung im Sinne einer echten Unendlichkeit und eines wahren Friedens, die gerade nicht in endloser Wiederholung bestehen, die die geistige Begierde des endlichen Subjekts vorantreibt, aber auf dieser Stufe noch nicht gestillt werden kann. Man könnte hier auch von metaphysischer Einsamkeit des unbefriedigten Selbstbewusstseins sprechen.

Der erste Schritt, diese Einsamkeit zu überwinden, besteht darin, sich auf ein anderes Selbstbewusstsein zu richten. Dafür aber muss der Mensch zunächst das andere Selbstbewusstsein *anerkennen* (219; § 430). Hier betritt die »Enzyklopädie« erstmals die Sphäre des Zwischenmenschlichen oder Sozialen. Indem das Selbstbewusstsein das andere Selbstbewusstsein anerkennt, wird das andere Selbstbewusstsein überhaupt erst konstituiert. Eben deshalb bedarf das erstlich anerkennende Selbstbewusstsein ebenfalls zunächst der Anerkennung des Anderen, um überhaupt sein zu können. Zugleich aber drängt der geistige Trieb des Selbstbewusstseins zur Aufhebung der Differenz zum anderen. Die Begegnung zweier leiblicher Freiheiten führt nach Hegel zu einem »Kampf« (219; § 431). In diesem Kampf um Anerkennung erringt die Freiheit ihr konkretes Dasein, denn die Freiheit bedarf zu ihrer Wirklichkeit der Anerkennung durch die andere Freiheit. Hier ergibt sich ein Widerspruch. Denn ich kann nur frei sein, wenn ich durch den anderen anerkannt bin. Zugleich aber schränkt die Freiheit des Anderen meine Freiheit ein. Hegel hat dabei archaische Verhältnisse im Blick, die aber niemals ganz vergehen. Es geht hier nicht um Verhältnisse in einem sozialen

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gemeinwesen oder in einem bürgerlichen Staat – diese kommen erst mit dem objektiven Geist in den Blick –, sondern um einen Naturzustand. Auf der archaischen Ebene allerdings ist der Kampf des Anerkennens ein Kampf »auf Leben und Tod« (221; § 432). Hier kann der Widerspruch zwischen der Forderung der eigenen unbedingten Freiheit und ihrer Einschränkung durch den Anderen nur dadurch aufgehoben werden, dass die andere freie Subjektivität im Kampf getötet wird oder dass diese sich als lebendiges Subjekt zwar erhält, aber dafür ihre Freiheit aufgibt und sich unterwirft. Aus der Unterwerfung resultiert »das *Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft*« (223; § 433). Von diesen vorbewussten unmittelbaren Machtverhältnissen bleibt das Miteinander der Menschen auch in höheren gesellschaftlichen Entwicklungsphasen geprägt. Die Machtfrage steht also am »erscheinenden Anfang« aller menschlichen Gesellschaftsformen. Das *Wesen* des Sozialen ist jedoch davon zu unterscheiden. Das soziale Gemeinwesen hat nämlich sein Prinzip in *vernünftiger* Freiheit. Da aber der archaische Kampf zwischen Herrn und Knecht die menschlichen Verhältnisse unablässig beeinflusst, bedarf der Mensch der fortgesetzten Aufklärung über sich selbst durch die Vernunft.

> »Der Kampf des Anerkennens und die Unterwerfung unter einen Herrn ist die *Erscheinung*, aus welcher das Zusammenleben der Menschen, als ein Beginnen der *Staaten*, hervorgegangen ist. Die *Gewalt*, welche in dieser Erscheinung Grund ist, ist darum nicht Grund des *Rechts*, obgleich das *notwendige* und *berechtigte* Moment im Übergange des *Zustandes* des in die Begierde und Einzelheit versenkten Selbstbewußtseins in den Zustand des allgemeinen Selbstbewußtseins. Es ist der äußerliche oder *erscheinende Anfang* der Staaten, nicht ihr *substantielles Prinzip*« (ebd.).

Die Gewalt dieses Kampfes verschwindet schließlich, weil der Herr auf seinen Knecht ebenso angewiesen ist, wie der Knecht auf seinen Herrn. Deshalb muss der eine für den anderen sorgen. Ihr Verhältnis wird auf Dauer gestellt und durch die sichernde Vorsorge erkennt sich der eine je mehr im anderen. Der Knecht erwirbt durch seine Arbeit im Dienst des Herrn seinerseits Selbstbewusstsein. In diesem Sinn kann Hegel die Bibel zitieren (Ps 111,10), wenn er behauptet, dass die »Furcht des Herrn den Anfang der Weisheit« ausmacht (224; § 435). Weisheit meint hier vor allem Freiheit. Herr und Knecht überwinden in ihrer Dialektik die unmittelbare Fixierung

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf ihre Bedürfnisse und deren Befriedigung, und es entsteht ein weises und freies Verhältnis der Wechselwirkung oder Gemeinschaft. Im allgemeinen Selbstbewusstsein, wie es aus dieser Disjunktion entspringt, erkennt sich das jeweilige Selbst schließlich im Anderen bzw. in der Anderen dergestalt, dass beide zur freien Einzelheit oder zur absoluten Selbstständigkeit finden (226; § 436). Das freie Subjekt weiß sich selbst in den je Anderen als ebenfalls freies Subjekt. In letzter Konsequenz führt die vernünftige Betrachtung der menschlichen Intersubjektivität dahin, dass es der *eine Geist* selbst ist, der sich in die beiden Seiten auseinanderlegt. Diese gegenseitige Anerkennung der menschlichen Subjekte bildet die Basis für die Sozialformen Familie, Volk und Staat, aber auch für die gesellschaftlichen Tugenden wie Liebe, Freundschaft, Tapferkeit und Ehre.

Das Selbstbewusstsein gewinnt in diesem Prozess seine gesellschaftliche Wirklichkeit, seine an und für sich seiende Allgemeinheit und seine neue Objektivität. Die verstandesmäßige Einseitigkeit des Selbstbewusstseins geht über in die Vernunft. So entspringt die Vernunft des subjektiven Geistes der Einheit von Selbstbewusstsein und Bewusstsein, aber auch der Einheit von Subjektivität und Objektivität. Die Vernunft ist jetzt das subjektive Vermögen des Menschen, den Gegensatz nicht nur wahrzunehmen, sondern zu denken und in Einheit aufzuheben. Die Bestimmungen des je eigenen Denkens eines Menschen, werde dadurch zu gegenständlichen Bestimmungen des Wesens der Dinge selbst, die so nicht mehr nur das Andere zum Einen sind, sondern das Selbstsein im Anderssein. Die Bestimmungen des Wesens der Dinge sind die je eigenen Gedanken und umgekehrt (229; § 439). Insofern der gemeinsame Grund von Subjektivität und Objektivität, aber auch der Intersubjektivität selbst der Grenze des jeweils vereinzelten Menschen vorausliegt, kann er als *göttlich* bezeichnet werden. In der Vernunft manifestiert sich das *Göttliche in uns*, das uns entgrenzt und für das Unendliche und das Gemeinschaftliche öffnet. Zwar bleibt die Vernunft durchaus das Vermögen eines einzelnen Menschen, doch überschreitet sie die Grenzen des bloß Subjektiven. Damit aber geht das Bewusstsein über in den Geist.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3.3.3.1.3 Psychologie – der Geist

Hegels Werk »Die Phänomenologie des Geistes« endet mit dem absoluten Geist und d. h. mit Ausführungen über Kunst, offenbare Religion und Philosophie. Dieses Zu-sich-Kommen des Geistes bleibt in der »Enzyklopädie« noch aufgeschoben. So ist das Resultat der kleinen Phänomenologie beziehungsweise des Abschnitts über das Bewusstsein erst der ausgebildete subjektive Geist. Dieser muss vom objektiven und absoluten Geist noch unterschieden werden. Der objektiven Geist hat dann Recht, Moralität und Sittlichkeit, kurz, die Zwischenmenschlichkeit zum Gegenstand. Obwohl der subjektive Geist an das menschliche Individuum gebunden bleibt, kommt in gewissen Grenzen bereits hier die göttliche Natur des Geistes zur Sprache. Dies ist insofern für unseren Kontext entscheidend, weil der Geist als der *Gott in uns* das besondere neuzeitliche Verständnis des Christentums prägt. So endet das Kapitel über den Geist als solchen unter der Überschrift »der freie Geist« zwar mit Überlegungen zum Christentum, doch kommt dieses noch nicht als Religion, sondern als *Inspiration für die gesellschaftliche Befreiung des Menschen* in den Blick. Damit bilden gesellschaftliche Aspekte des Christentums die Brücke vom subjektiven zum objektiven Geist.

Eröffnet wird dieses Kapitel mit einer Erörterung der theoretischen oder intellektuellen Vermögen des individuellen Menschen. Daraufhin untersucht Hegel die praktischen oder affektiven Vermögen, um schließlich, wie soeben angedeutet, den freien Geist darzustellen. Hegel nennt diesen Teil auch »Psychologie«, weil hier die »allgemeinen Tätigkeitsweisen« der geistigen Seele abstrakt betrachtet werden, die zunächst noch keinen konkreten äußeren Inhalt haben. Es geht dabei um die formalen Voraussetzungen für alle möglichen konkreten und besonderen Inhalte des Geistes und für alle möglichen praktischen Aktivitäten des Geistwesens Mensch. Die Inhalte des Geistes sind seine Anschauungen, seine Empfindungen und seine Tätigkeiten. Der Geist bleibt also bei sich, in seiner seelischen Wirklichkeit. Generell ist hier noch einmal zu erinnern, dass auch die objektiven Gegenstände des Geistes selbst dialektisch betrachtet Geist sind. Weil er also von nichts anderem als von sich selbst bestimmt wird, verwirklicht sich bereits im subjektiven Geist die bedingungslose Freiheit (229; § 440). Der Geist ist als subjektiver allerdings noch gebunden an die je eigene »Seele«, die durch ihre

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Endlichkeit geprägt ist und noch solange von der Natur bestimmt wird, bis er sich am Ende des Kapitels selbst befreit (231f.; § 441). Doch auch der freie Geist bleibt noch in besonderer Weise begrenzt durch den absoluten Geist, der ihm hier als ein anderer gegenübersteht. Freilich greift bereits an dieser Stelle das dialektische Grundschema, dass der absolute und in diesem Sinn unendliche Geist selbst dem endlichen, subjektiven Geist gegenüber nicht beschränkt ist, weshalb Hegel davon spricht, dass es die »absolute Freiheit« der schlechthin unendlichen Vernunft ist, die sich in der Seele und damit im subjektiven Geist verendlicht (232; § 441). Die göttliche Identität legt sich in die gottmenschliche Differenz auseinander und bleibt darin sie selbst. Im Zusatz zum Paragraphen kann Hegel diesen Sachverhalt auch wie folgt ausdrücken:

> »Der Geist dagegen ist, seinem *Begriffe* oder seiner *Wahrheit* nach, unendlich oder ewig in diesem *konkreten* und *realen* Sinne, daß er in seinem Unterschiede absolut mit sich identisch bleibt. Darum muss der Geist für das Ebenbild Gottes, für die Göttlichkeit des Menschen erklärt werden« (233; § 441 Zusatz).

Diese bei Hegel immer wieder erscheinende Figur des »dirimierenden« Geistes bestätigt verdeutlicht, dass es das Unendliche selbst ist, das sich im Endlichen als Geist seiner selbst bewusst wird. Wieder steht hier das trinitarische und christologische Grundschema im Hintergrund dieser pneumatologischen Fassung des Absoluten. Immanent trinitarisch: Im Sohn erkennt der Vater sich selbst als Geist. Christologisch: Im Menschen Jesus kommt Gott zu sich, um die Menschen im Geist zu sich zu erheben. Das spezifisch Neuzeitliche liegt darin, dass die Relationen von Vater und Sohn, aber auch von Gott und Mensch als Wechselwirkung gedacht werden, während im Kontext klassischer Theologie der Spätantike und des Mittelalters das Verhältnis von Gott und Mensch als dasjenige von Ursache und Wirkung vorgestellt wird. Der Mensch bleibt dort durch den absoluten Unterschied Gott unterstellt. Dieser Unterschied darf im neuzeitlichen Horizont – wie Hegel selbst behauptet – »nicht für etwas absolut Festes gehalten« werden (ebd.). Der subjektive Geist des Menschen und der absolute Geist Gottes ringen miteinander und überwinden dabei die Schranke zwischen ihnen. Der Fortschritt, den der Geist dabei macht, ist seine »*Entwicklung*« (234; § 442),

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dessen Ziel es ist, dass der subjektive Geist im absoluten seine »objektive Erfüllung« findet.[487]

Die erste Stufe des theoretischen Geistes ist die *Anschauung*. Dabei betrachtet der Intellekt ein äußeres Objekt und bleibt in diesem noch natürlichen Verhältnis der Leiblichkeit befangen. Sein Anschauen ist von daher affiziert von seiner Materialität, und die Wahrnehmung bleibt *Gefühl* (246; § 446). Indem das Anschauen aber den Stoff seines Empfindens als »eigenes Außersichsein« erkennt, eignet es sich seinen gefühlten Gegenstand derart an, dass dieser zur *Vorstellung* wird (257; § 451). In der Vorstellung befindet sich der Geist nicht mehr unmittelbar bestimmt durch ein anderes, sondern dieses Andere wird bereits selbst vergeistigt und intelligibel als Gedanke. Dieser Gedanke wiederum ist zunächst das verinnerlichte Außen der angeschauten und empfundenen oder wahrgenommenen Sache. Deshalb ist beim Begriff der *Erinnerung* nicht nur das Aufbewahren von Vergangenem gemeint, sondern das Verinnerlichen der Sache in das Denken (258; § 452). Als nächstes erkennt der Geist, dass dieser er-innerte Gedanke von ihm selbst hervorgebracht ist. Die Vorstellung versteht sich nun selbst als »eingebildete« im Sinne, dass ein inneres Bild vom Geist *gebildet* wird. Diese freie Produktion von Gedanken vollzieht die *Einbildungskraft* (262; § 455). Sie ist nach der Erinnerung das zweite Moment der Vorstellung. Der Einbildungskraft kommt im Horizont der klassischen Neuzeit eine besondere Bedeutung zu, ist sie doch als »*Phantasie, symbolisierende, allegorisierende* oder *dichtende* Einbildungskraft« die Basis

487 Die konkreten Stufen des theoretischen Geistes erinnern an die trinitarische *mens* des Augustinus, der in *memoria*, *intellectus* und *voluntas* das Abbild des göttlichen Urbilds von *pater*, *filius* und *spiritus sanctus* sieht. In diesem Kontext ist zu bemerken, dass Augustinus, der das Verhältnis von göttlichem Urbild und menschlichem Abbild zwar noch als Relation von Ursache und Wirkung begreift, aber insofern bereits eine Weiche, die zur neuzeitlichen Wechselwirkung führt, stellt, als in seinem Konzept von Trinität der Geist von Vater *und* Sohn hervorgeht. Die Liebe als innergöttliche Gemeinschaft prägt das Denken der abendländischen Metaphysik bis zu Hegel. Die orthodoxe Tradition des Ostens beschritt hier einen anderen Weg, der die Wechselseitigkeit des *filioque* ablehnt und so auch nicht zu einer Wechselwirkung zwischen Gott und Mensch finden kann. Doch bleibt bei auch bei Augustin der Unterschied zwischen Gott und Mensch, Ursache und Wirkung noch eine feste Grenze, weshalb die Freiheit des Menschen immer nur relativ ist und der Mensch von der Gnade Gottes als seiner Erstursache abhängt.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

künstlerischer Produktion (266; § 456). Es ist hier auch an die etwa von Rousseau, Kant, Schiller, Fichte, Hölderlin und Hegel Nachbarschaft von Dichten und Denken zu erinnern.[488]

Besonders wichtig ist, dass Hegel im Zusammenhang der Einbildungskraft und Phantasie auch die Fähigkeit des Menschen zur Sprache bringt, Zeichen als Abbilder und Bilder zu erschaffen (268; § 457). Das Zeichen ist für Hegel »eine selbstständige Vorstellung der Intelligenz« (270; § 458). Das »produktive Gedächtnis« schafft in der Sprache und ihren akustischen Zeichen, aber auch in den schriftlichen Zeichen (mit den Buchstaben) ein *Reich des Vorstellens* (271; § 459). Die dabei zu Tage tretende Willkürlichkeit der Zeichen, die an Ferdinand de Saussures (1857–1913) Zeichentheorie erinnert, bleibt für Hegel Ausdruck der in dieser kreativen Tätigkeit waltenden Freiheit. Die Wirkungsgeschichte von Hegels Sprachtheorie reicht bis zu Jacques Derrida und ist in ihrer Bedeutung kaum zu überschätzen.[489]

Ein besonderes Zeichen ist der Name, der auf eine einzelne Vorstellung gerichtet ist, aber zugleich die Grundlage dafür bietet, was Hegel *Gedächtnis* nennt. Hegel hört bei diesem Wort, wie schon bei der *Erinnerung* eine besondere etymologische Bedeutung. Erinnerung verweist auf das Innere, Gedächtnis auf das Denken. Das Gedächtnis ist das behaltende oder auch reproduzierende Moment des Geistes. Der Name aber hält als sprachliches Zeichen im Gedächtnis die erinnerte oder behaltene Sache fest. Namen deuten auf Vorstellungen, sie bedeuten etwas und gehen in ihrer Verknüpfung zu einem Gewebe der Bedeutungen über (281; § 463). Dabei werden zwischen den mit Namen belegten Vorstellungen Verknüpfungen hergestellt, die als Gewebe von Namen zu Texten werden. Doch sieht Hegel im Raum des Gedächtnisses noch eine Äußerlichkeit der Gedanken, die erst durch das anhaltende und geübte Nachdenken zum *Denken* als solchem werden (283; § 465). Das Denken weiß das Gedachte als sein Produkt, und es befindet sich in seinem Gegenstand in seinem Element. Hier kehren die logischen Momente Begriff, Urteil und Schluss wieder, weil hier das Denken im Begriff eine einzelne Sache nicht nur fasst, sondern produziert, sie im Urteil mit einer an-

488 Siehe Heribert Boeder, Die letzte Epoche der Philosophie in ihrer Kern-Phase. Hg. v. Martín Zubiria u. Marcus Brainard, Berlin 2016.

489 Siehe Derrida, Grammatologie, 11 und 48.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

deren Sache verbindet und den Grund dieser Verbindung im Schluss erkennt und bestimmt (285; § 467). Doch anders als in der Logik werden diese drei Dimensionen des subjektiven Begriffs im Geist dem Denkvermögen eines je einzelnen Menschen zugesprochen. Im Denken des subjektiven Geistes wird die Logik Fleisch.

Dem theoretischen Geist und seinen Vermögen setzt sich der praktische Geist als Wille entgegen. Während die Bewegung des subjektiven Geistes von außen nach innen geht, besteht das Wesen des praktischen Geistes darin, sich nach außen zu richten und das Innere des Menschen im freien Tun zu verwirklichen. Ähnlich wie der Unterschied zwischen Kants theoretischer und praktischer Vernunft darin besteht, dass die Ursache theoretischer Erkenntnis außen angenommen wird und die praktische Erkenntnis gerade das Verursachen des Äußeren durch das Innere meint, geht es bei Hegel um die Verwirklichung der Freiheit in Sittlichkeit, die aber auf dieser Stufe noch als subjektives Vermögen und nicht als objektive und intersubjektive Wirklichkeit aufgefasst wird (288f.; § 469). Recht und Moralität sind für den Menschen zuerst subjektive Gefühlssache. Während bei Kant »Vergnügen, Freude, Schmerz usf. Scham, Reue, Zufriedenheit usw.« (292; § 472) von der Begründung sittlichen Handelns gänzlich ausgeschlossen waren, ist dies bei Hegel anders. Zunächst kann die Wahrnehmung und Unterscheidung von Gefühlen durchaus die sittliche Praxis des Menschen prägen. Allerdings muss das menschliche Handeln je mehr von der Ausrichtung auf eine allgemeine und das bedeutet vernünftige Kriteriologie des Sollens bestimmt sein. Die Differenz zwischen dem sittlichen Sollen und dem faktischen Sein kann sich für das Individuum zur Erfahrung des Schmerzes und des Übels auswachsen. Hegel deutet hier die »Endlichkeit des Lebens« als Ursache für das praktische Übel. Dabei wird Endlichkeit hier nicht nur auf die Dauer des Lebens bezogen, sondern auf die Beschränktheit der menschlichen Vermögen, Gutes zu tun. Nur sehr eingeschränkt können wir in diesem Leben unserem sittlichen Ideal entsprechen. Dies liegt allerdings nicht so sehr daran, dass wir von Neigungen und Leidenschaften geprägt werden. Hegel sieht darin noch kein Übel, denn die Leidenschaften und Neigungen des menschlichen Subjekts prägen unvermeidlich und deshalb zurecht das »ganze lebendige Interesse seines Geistes, Talentes, Charakters« (296; § 474). Sie bilden auch die natürliche Basis seiner konkreten Handlungen. Der Mensch kann und darf

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diese vorrationale Grundlage seiner Existenz nicht verleugnen. Die »immenente Reflexion des Geistes« führt dann die besondere Gefühlsstruktur eines individuellen Subjekts aber über dessen Grenzen hinaus zur vernünftigen Objektivität der Unterscheidung von Gut und Böse. In dieser Verklärung der Triebe entwickelt sich der objektive Geist als solcher. Indem der Geist die allgemeinen und mithin rationalen Grundlagen des zunächst unmittelbaren und besonderen Selbstbestimmens freilegt, entsteht der reflektierende Wille als ein Wissen um die objektiven Pflichten. Die Neigungen und Triebe des Willens werden so – selbst wenn Hegel die wiederholte unmittelbare Stillung der Lust nicht ablehnt – auf einen höheren Genuss und eine tiefere Befriedigung ausgerichtet. Und als höherer Genuss erschient schließlich die *Glückseligkeit* (299; § 479), die als Folge der Sittlichkeit eine auf Dauer gestellte »allgemeine Befriedigung« der Triebe mit sich führt. Während bei Kant die Vermittlung von Sittlichkeit und Glückseligkeit der externen Macht eines sittlichen Schöpfergottes zukommt, liegt bei Hegel diese Harmonie bereits im Wesen der Natur und im Wesen des menschlichen Geistes selbst begründet. Ein »*wirklich freier Wille*« integriert dann auch die innere Welt der Triebe und Leidenschaften in die Normativität der Vernunft (300; § 480).

Die Lehre von der »Psychologie« endet mit kurzen Ausführungen über den *freien Geist*. Der einzelne Mensch als geistiges Naturwesen hat sich selbst »zur allgemeinen Bestimmung, der Freiheit selbst« weiterentwickelt. Der menschliche Wille ist jetzt »freie *Intelligenz*« (301; § 481). Sowohl Vernunft als auch Freiheit haben ihre natürlichen Vorgaben aufgearbeitet und sich aus Fremdbestimmungen befreit. Der Mensch begreift nun, dass sein Denken und sein Wille die Realisierung der göttlichen Idee sind, die sich in die nichtgöttliche Natur entäußert hat und jetzt als Geist wieder in sich einkehrt. Damit hat sich der Begriff des göttlichen oder absoluten Geistes im einzelnen Menschen verwirklicht (301; § 482). Im Selbstbewusstsein des *freien Geistes* vollzieht sich die Gewissheit des menschlichen Individuums, selbst frei und vernünftig und in diesem Wissen unbedingt und unmittelbar zu Gott zu sein. Diese Unmittelbarkeit des Individuums zu Gott hat seine religiöse Anschauung im Christentum. Deshalb ist Hegel der Auffassung, dass die Idee der Freiheit erst

> »durch das Christentum in die Welt gekommen [ist], nach welchem das Individuum *als solches* einen *unendlichen* Wert hat, indem es Ge-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> genstand und Zweck der Liebe Gottes, dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältnis, diesen Geist in sich wohnen zu haben, d. i. daß der Mensch *an sich* zur höchsten Freiheit bestimmt ist« (301f.; § 482).

Auf der Basis des freien Geistes und seiner ihm entsprechenden Religion, die in jedem einzelnen Menschen den göttlichen Geist gegenwärtig sieht, entfaltet sich die Sphäre konkreter weltlicher Verhältnisse, in denen die gesellschaftlichen Strukturen vom Prinzip der Freiheit her Gestaltung finden bzw. finden sollen. Hegel wird in der Lehre vom objektiven Geist sein Ideal von Recht, Moralität und Sittlichkeit darstellen.

3.3.3.2 Der objektive Geist

Die Lehre vom objektiven Geist handelt davon, dass die subjektive Freiheit des Menschen sich auf der äußerlich objektiven Seite in der Welt realisiert (303; § 484). Anders ausgedrückt der Geist erscheint als wirkliche Vernünftigkeit »auf dem Boden der Endlichkeit« (303; § 483). Hegel bietet hier einen der wirkmächtigsten, aber zugleich umstrittensten Gedankenkomplexe der Philosophiegeschichte. Im Jahr 1821 erschien eine vertiefte und erweiterte Fassung des entsprechenden Abschnitts der ersten Ausgabe der »Enzyklopädie«, die 1817 veröffentlicht worden war, in einem separaten Werk mit dem Titel »Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse«. Schon auf den ersten Blick ist klar, dass es dabei nicht nur um das Recht im engeren Sinn geht, sondern um die soziale bzw. politische Verfasstheit des Menschen im Ganzen. Hegels Ruf als reaktionärer preußischer Staatsphilosoph geht auf diese Schrift zurück. In der Vorrede zur Rechtsphilosophie findet sich jenes Wort über die Vernünftigkeit der Wirklichkeit, das wie kaum eine andere Wendung Hegels Anstoß erregt hat. Aber auch die schillernden Überlegungen über das Zuspätkommen der Philosophie sind hier enthalten. Deshalb wird es unumgänglich, zunächst diese zentralen Gedanken Hegels zu besprechen, da sie uns auch Hinweise geben, wie und in welchen Grenzen Hegels politisches Denken der absoluten Freiheit in unserer Zeit eine überraschende Aktualität gewinnen kann.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die für unseren Kontext maßgebliche religiöse Dimension in Hegels Staatslehre macht niemand deutlicher als Karl Marx, der in seiner »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung« die eigene Religionskritik auf den Punkt bringt. Es ist gerade die religiöse Überzeugung, dass die Welt versöhnt ist, dass es *im Grunde gut ist* – trotz aller Erscheinungen von Unversöhntheit, Übel und Bösem –, die für Marx zum Stein des Anstoßes wird, weil sie in seinen Augen verhindert, dass ökonomisch-politische Strukturen des Unrechts kritisiert und transformiert werden. Wenn für Marx Religion »Opium des Volkes« ist, dann ist für ihn Hegels Philosophie das Heroin für Gelehrte, da dessen Gedanke der präsentischen Eschatologie in den politischen Diskurs überführt scheinbar zur wissenschaftlichen Sakralisierung der bestehenden Verhältnisse und zur Betäubung aller politischen Kritik führe. Doch ist hier zu unterscheiden. Einerseits ist es wahr, dass das freiheitliche politische Gemeinwesen, wie es in der dritten Epoche der Metaphysik konzipiert wurde, im Verlauf der nachmetaphysischen Moderne zum liberalistischen oder dann auch neoliberalen Kapitalismus mit seinen katastrophalen Ausbeutungsstrukturen und -prozessen herabgesunken ist. Andererseits bleiben auch moderne und postmoderne Formen der Demokratie auf den neuzeitlichen Begriff des Staates als Realisierung menschlicher Freiheit, Vernunft und Würde, wie er bereits von Hegel intendiert wurde, angewiesen. Inwiefern aber bleiben auch in der Gegenwart Staat und Politik auf Religion angewiesen? Bei Hegel jedenfalls ist zu sehen, dass und wie bürgerliche Freiheit und christlicher Glaube eine dialektische Gemeinschaft gebildet haben.

Exkurs: Das Wirkliche und die Eule der Minerva

> »Was vernünftig ist, das ist wirklich;
> und was wirklich ist, das ist vernünftig«
> (Grundlinien der Philosophie des Rechts, 7,24).

Diese vordergründig sehr eindeutige Doppelwendung lässt sich als eine grundlegende Selbstauskunft Hegels verstehen, die besagt, dass seine politische Philosophie Metaphysik in der Tradition des Parmenides ist.[490] Am Anfang dieser Tradition steht die Einsicht, dass

490 Vgl. Hoffmann, Hegel, 427.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das, was zu denken ist, auch sein muss. »*To gar autó noeín estín te kai eínai*«.[491] Damit ist einerseits gesagt, dass das hier gedachte wirkliche Sein nicht die bloße Erscheinung oder das »äußerliche Material« des in der Welt Vorhandenen, sondern eben die zugrunde liegende substanzielle Wahrheit ist. Andererseits darf die Sache der Vernunft auch nicht bloß als eine weltlose Idee, ein Jenseitiges, »das Gott weiß wo sein sollte« (ebd.), begriffen werden. Die Transzendenz einer als Ideal ausgemalten Zukunft ist für Hegel ebenso leer wie die Transzendenz eines göttlichen Seins. Seine präsentische Eschatologie zielt auf »*das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen*« (ebd.). Das, worauf es ankommt, ereignet sich bereits hier und jetzt. Diese Überzeugung hat wiederum zwei Seiten. Einerseits ist einzusehen, »daß nichts wirklich ist als die Idee«. Diese substanzielle Wahrheit muss als »Geist in seiner Freiheit« und als »die höchste Spitze der selbstbewußten Vernunft« verstanden werden (85; § 31). Nun aber erzeugt der freie Geist selbst seine eigene Wirklichkeit als Idee *und* die »existierende Welt«. Deshalb ist andererseits – gemäß der Logik des sich selbst differenzierenden Einen – das Wirkliche also in gewissem Sinn beides: Substanz und Akzidens, Wahrheit und Erscheinung. So ist auch »in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz« (25) zu erkennen. Dadurch entsteht eine immense Spannung zwischen der Idealität und der Realität des Wirklichen.

Wo erscheint nun die Idee der Freiheit in der politischen Realität? Das letzte große weltgeschichtliche Ereignis ist und bleibt für Hegel die Französische Revolution, da hier die absolute Freiheit nicht nur innere Wirklichkeit blieb, sondern auch in die existierende Welt revolutionär durchbrach. Auf dieser geschichtlichen Basis sieht Hegel seine eigene Rechtsphilosophie aufruhen, so sehr er an der Revolution durchaus scharfe Kritik übt und so sehr er auch in der nachrevolutionären Zeit gewisse Aspekte vernünftiger Freiheit verwirklicht sieht. Es ist nun aber zu bedenken, dass Hegel angesichts der restaurativen Stimmung in Preußen seine eigene Staatsphiloso-

491 Siehe Fragment B3, Geoffrey S. Kirk, John E. Raven, Malcolm Schofield, Die vorsokratischen Philosophen. Einführung Texte und Kommentare. Studienausgabe, Stuttgart-Weimar 2001, 263–289. Die Angaben im Text beziehen sich auf die übliche Einteilung nach H, Diels, W. Kranz (DK), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bde., Berlin ^{5}1951.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

phie der Freiheit vor den Blicken der Zensur verbergen muss. Er tut dies, indem er sich scheinbar jede Kritik an den bestehenden Verhältnissen versagt.[492] Er gibt vor, nur das, was ist, begreifen zu wollen und erweckt so den Eindruck, die aktuelle Welt des Scheins vollends rechtfertigen zu wollen. Hegel weiß sich ja durchaus auch wirklich an seine Zeit und deren konkrete Gegebenheiten in deren Endlichkeit und Negativität gebunden. Deshalb formuliert er in diesem Kontext, dass auch seine Philosophie nicht über die zeitgenössische Welt hinausgreift, da kein Individuum seine Zeit überspringen kann (26). Hegel bekennt sich als Kind seiner Zeit und weiß sich darin beschränkt. Er verzichtet auf jede partielle Kritik der bestehenden Verhältnisse und verweist stattdessen auf den inneren Riss in der Gegenwart selbst: *Hic* Rhodos*, hic* saltus.

Der Sprung, die Differenz liegt im Wesen der Welt begründet. Endlichkeit und Negativität selbst kennzeichnen das sich auseinanderlegende Eine, das auch das Andere zu sich bedingt. Hegel übersetzt das alte Sprichwort leicht verändert ins Deutsche: »*Hier* ist die Rose, *hier* tanze« (ebd.). Die Schönheit der Rose wird sichtbar, der freudige Tanz angesichts des Elends wird machbar durch den religiösen Blick auf die Welt. Die religiöse Vernunft kann die »Rose im Kreuze der Gegenwart« erkennen (ebd.). Mit dieser Anspielung auf das Leiden Christi auf Golgatha ist ausgesprochen und eingeräumt, dass die eigene Zeit von der Negativität des Todes gekennzeichnet ist. Doch muss sich die menschliche Vernunft nicht »mit der kalten Verzweiflung« begnügen (27), vielmehr sieht sie im Kreuz die Versöhnung der Welt bereits wirklich geworden. Die Auferstehung im Geist und in den Geist ist bereits geschehen. Die Versöhnung ist für Hegel aber nicht nur religiös schon präsent, sondern auch politisch, insofern die wahre Wirklichkeit eines von epochaler Freiheit bestimmten Gemeinwesens bereits »*in Gedanken erfasst*« ist (26).

Doch inwiefern löst dieser Gedanke das Problem politischer Unversöhntheit auf? Und wie kann Hegel die Resignation angesichts der Tatsache, »daß es in dieser Zeitlichkeit wohl schlecht oder höchstens mittelmäßig zugehe«, vermeiden (27)? Die Versöhnung liegt für Hegel im entfalteten Begriff der Philosophie, die um die notwendige Endlichkeit in den objektiven Umständen des Lebens in

492 Kritisch zu dieser Kritiklosigkeit Hans Joas, Im Bannkreis der Freiheit, Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche, Berlin 2020, 37.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dieser Welt weiß. Den Unterschied im Ganzen macht die *vernünftige Darstellung*, das *nachträgliche Begreifen* der geschehenen Ereignisse. Der maßgebliche Sprung der Weltgeschichte hat sich wie gesagt mit der Französischen Revolution bereits ereignet. Dieses Ereignis hat die Philosophie begriffen. Dadurch ist die wahre Wirklichkeit des freien Staates *im Begriff* bereits gegeben. Deshalb geht es Hegel hier nicht um eine partielle Kritik, sondern um den Unterschied im Ganzen, den das *begriffene Wirkliche* macht. Religiös gesprochen: Einerseits ist das Reich Gottes erst angebrochen; das Unrecht der Welt ist *für uns* noch nicht überwunden; die Wirklichkeit der Gegenwart Gottes kann von den Menschen erst anfanghaft wahrgenommen werden. Andererseits ist das Reich Gottes *im Geist* immer schon wirklich; *an sich* muss Gottes Ewigkeit nicht erst anbrechen; die vollkommene Gegenwart Gottes ist an und für sich die höhere Wahrheit, und sie ist schon immer wirklich. Hegel denkt nun die beiden Aspekte zusammen: *die Ausständigkeit der Versöhnung für uns und die Wirklichkeit der Versöhnung an sich.* Die Wirklichkeit der Freiheit im Geist der Gewissheit zu begreifen ist für Hegel die eigentlich revolutionäre Tat. Entsprechend versteht er seine Lehre vom objektiven Geist als eine Lehre, die die dialektische Einheit von Zeit und Ewigkeit, von Bruchstück und Fülle, von Erscheinung und Wahrheit darstellt. Eben deshalb kann Hegel auf das *partielle* »Belehren, wie die Welt sein soll," verzichten,[493] denn die begriffene Wahrheit des Staates ist für ihn die Belehrung schlechthin, weil sie sagt, wie es in der Idee ist und zu sein hat. Diese Belehrung wird in der Darstellung der Staatsphilosophie ausgesprochen. Doch bleibt auch diese indirekt ausgesprochene Belehrung ihrerseits noch einmal zeitgebunden.

493 Zu diesem Gedanken hat jüngst Slavoj Žižek Überraschendes gesagt. Er schildert unter dem Stichwort »Un jour, peut-être, le siècle sera hegelien« Hegel als einen Denker, der in gewisser Weise über die Postmoderne hinaus geht. Während etwa Derrida die »kommende Demokratie« als das Unmögliche beschreibt, deren Ankunft sich in einem unendlichen Prozess der Kritik vollziehe, überwinde Hegel diese »paradoxal-kritischen Ansatz« durch seine Grundhaltung: Versöhnung. Hegel begreife »Versöhnung – nicht im Sinne eines langfristigen Zieles, sondern als Tatsache, die uns mit der unerwarteten, bitteren Wahrheit des verwirklichten Ideals konfrontiert«. Slavoj Žižek, Hegel im verdrahteten Gehirn, Frankfurt 2020, 20. Wir werden auf diese in paradoxer Weise revolutionäre Grundhaltung Hegels noch einmal zurückkommen.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »Um noch über das *Belehren*, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug« (27f.).

Gerade der berühmte Schluss der Vorrede zur Rechtsphilosophie weitet den geschichtlichen Blick entscheidend. Hegel spricht zunächst noch immer davon, warum die Philosophie die Welt nicht belehren kann. Sie kommt als begreifende Wissenschaft immer schon »zu spät«. Ihre Aufgabe sei es, die Welt erst dann in Gedanken zu fassen, wenn »die Wirklichkeit ihren Bildungsprozess vollendet und sich fertig gemacht hat« (28). Die eigentliche Innovation muss also von der Weltgeschichte selbst ausgehen, die Hegel hier aber ebenfalls mit dem Begriff der »Wirklichkeit« bezeichnen kann. Die eigene historische Wirklichkeit, samt deren politischen Verhältnisse werden nun mit dem Adjektiv »fertig« beschrieben. Die Welt ist »fertig«. Damit wird in einer gewissen Doppeldeutigkeit nicht nur die Vollendung, sondern auch die Erschöpfung angezeigt. Die »Gestalt des Lebens«, in der sich Hegel selbst befindet, ist bereits »alt« geworden und das »Grau in Grau« der Philosophie könne diese Tatsache nicht ändern. Das bedeutet einerseits, dass es einer Kritik der bestehenden Verhältnisse ohnehin nicht mehr bedarf, da diese Realität fertig und dem Untergang geweiht ist. Andererseits bleibt das »Malen« der Philosophie die schärfste Kritik, weil sie sagt, wie es ist, und es ist in der Idee, wie es zu sein hat. Das Ideal ist das Maß des Realen. So hat sich die Zeit vor dem Tribunal der Philosophie zu verantworten.

Über den zukünftigen Gang der Geschichte allerdings versagt sich Hegel eine Aussage. Doch legt die verwendete Metaphorik des Sonnenuntergangs nahe, dass auf den Abend seiner Epoche ein neuer Morgen anbrechen wird, der allerdings nicht mehr seine Sache ist. Hegel selbst sieht seine Philosophie an den alten Tag gebunden, denn »die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dämmerung ihren Flug« (ebd.). So sehr Hegel für die Philosophie immer wieder zeitlose Wahrheit beansprucht, so sehr bleibt sie an ihre Zeit gebunden. Philosophie bleibt trotz und wegen ihres Anspruchs auf absolute Wahrheit endlich und begrenzt.[494] Und gerade wegen ihrer Endlichkeit und Begrenztheit kann sie einen absoluten Anspruch erheben. Denn auch die Grenze ist ein Moment der Wahrheit.

Hegel sieht sich damit am Ende einer Epoche. Gemäß der von mir vertretenen Sicht auf die Geschichte der Philosophie befindet er sich in der Vollendung der Neuzeit, die zugleich als letzte Epoche der Metaphysik das Ende des onto-theo-logischen Denkens markiert. Die für die neuzeitliche Philosophie charakteristische disjunktive Einheit von Glauben und Wissen findet sich also, wie bereits angedeutet, auch in Hegels Lehre vom objektiven Geist. Religion und Politik, Kirche und Staat, Wahrheit und Geschichte sind zwar zu trennen, beide bleiben aber in einer Wechselwirkung. Es könnte sein, dass sich gerade im Denken Hegels Hinweise finden, die dazu beitragen, dem alt gewordenen Christentum ebenso wie der alt gewordenen Kultur der Freiheit neue Lebenskraft zu geben. Nach zwei Jahrhunderten nachmetaphysischen Denkens könnte der metaphysischen Philosophie heute eine Aufgabe zukommen, die Hegel für sich gerade nicht beansprucht hat: Zukunft zu eröffnen. Herkunft könnte Zukunft eröffnen. Das Ressourcement könnte Quellen auftun, denen frisches Wasser entspringt. Vielleicht ist es gerade die theo-logische Dimension seines Denkens, die eine fertige Moderne und eine erschöpfte Postmoderne erfrischen könnte. Neues Denken könnte der produktiven Konstellation entspringen, das dann aber nicht mehr Theologie wäre nicht mehr Philosophie im herkömmlichen Sinn, sondern *Theo-philie – vernünftige Gottesliebe*, wobei nicht nur an eine Liebe zu Gott zu denken wäre, sondern an die weltverwandelnde Liebe Gottes zu seiner Schöpfung.[495]

Die Lehre vom objektiven Geist bzw. die Rechtsphilosophie und die Staatslehre legt sich in drei Teile auseinander, die alle Konkretionen

494 Dazu Žižek, Hegel im verdrahteten Gehirn, 7: »Das Hegel'sche ›absolute Wissen‹ bedeutet ja nicht, dass Hegel ›alles wusste‹; es steht vielmehr exakt für die Erkenntnis einer unüberwindlichen Grenze.«

495 Siehe dazu hier das Schlusskapitel 587–660.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Freiheit des Willens in der äußeren Existenz des Menschen entfalten und zwar im Einzelnen, im Besonderen und im Allgemeinen (10,306; § 487). Der erste Teil handelt vom *einzelnen* freien Willen, wie er sich in der Persönlichkeit des Menschen realisiert, und damit vom formalen *Recht* im engeren Sinn. Der zweite Teil betrachtet die *besondere* Subjektivität des Menschen als moralisches Wesen, das in seiner *Moralität* seine Freiheit reflektiert. Und der dritte Teil entfaltet unter dem Titel *Sittlichkeit* eine Theorie der konkreten sozialen Organisationsformen in dieser Welt, in denen sich die Freiheit der Einzelnen im *Allgemeinen* verwirklicht: Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat. Nicht zuletzt die Unterscheidung von bürgerlicher Gesellschaft als freier Assoziation der Menschen und Staat als Zusammenschluss einzelner freier Individuen zu einem organischen Ganzen ist von weitreichender Bedeutung für das demokratische Verständnis der konkreten Sozialformen menschlicher Gemeinschaft.[496] Die Lehre vom objektiven Geist endet mit Ausführungen zur Weltgeschichte als dem Miteinander von Staaten. Die Sittlichkeit der Staaten, ihre freie Verfassung und Gesetzgebung gehen aus der »wirklichen Wahrheit der Religion« hervor. In Hegels Verständnis des Staates garantieren sich dessen »Sittlichkeit« und dessen »religiöse Geistigkeit« wechselseitig (365; § 552). Sie bilden gemeinsam die Substanz des objektiven Geistes der Freiheit.

> »Wenn man sagen hört, die Freiheit überhaupt sei dies, daß *man tun könne, was man wolle*, so kann solche Vorstellung nur für gänzlichen Mangel an Bildung des Gedankens genommen werden, in welcher sich von dem, was der an und für sich freie Wille, Recht, Sittlichkeit usf. ist, noch keine Ahnung findet« (7,66; § 15).

3.3.3.2.1 Recht – die Grenzen der Personen

In der absoluten Freiheit, dem Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses, manifestiert sich auf jeder Ebene des Geistes das Göttliche in uns neu. Der subjektive und der objektive Geist bilden zusammen den Weg, der zum Selbstbewusstsein des Geistes als absolutem führt (10,336; § 553). Diese Selbstfindung Gottes hat im objektiven

496 Dazu Klaus Vieweg, Hegel. Der Philosoph der Freiheit. Biographie, München 2019, 503.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Geist ihre negative Mitte. Die Differenz des Subjekts zur Objektivität der Welt ist deren Ausgangspunkt. Aus ihrem Unterschied zu allem entspringt die Individualität der Person. Die »ausschließende Einzelheit« der Freiheit ist Person. Damit konstituiert sich die Person auch durch ihre Abgrenzung zum Absoluten und Allgemeinen. Allerdings ist die Persönlichkeit selbst das Absolute in dessen Endlichkeit, das sich in dieser Endlichkeit zugleich als »das *Unendliche*, *Allgemeine* und *Freie*« weiß (7,93; § 35). Dieses Wissen ist aber zunächst noch anthropologisch beschränkt, da es noch kein religiöses Selbstbewusstsein und noch kein philosophisches Gottesbewusstsein ist. Person zu sein ist das »Höchste des Menschen« (95; § 35 Zusatz), weil der Mensch darin der subjektive Grund der Welt ist. Schon hier ist angedeutet, dass es für Hegel darauf ankommt, dieses Höchste des Menschen mit dem Höchsten Gottes zusammenzuschließen. Beide, der Mensch und Gott, sind Persönlichkeit. Der Inbegriff von Persönlichkeit verwirklicht sich in der Persönlichkeit Gottes (94; § 35 Zusatz). Generell wird im Personbegriff das Höchste und das Niedrigste insofern vereint, weil er radikale Endlichkeit als unendliche Einzelheit bezeichnet. Person ist immer nur *diese* ausschließend gegen alle anderen. Damit wird sie nicht mehr steigerbar mit dem Moment der Endlichkeit verbunden. Die Person ist fast nichts im Vergleich zu allem. Zugleich konstituiert die Person jedoch als Subjekt die objektive Welt der Erscheinung von schlechthin allem. Ohne das »Ich-denke« ist schlechthin nichts. Diese extreme Spannung im Personbegriff lässt an den sogenannten »Grabspruch« des Ignatius von Loyola denken, den Friedrich Hölderlin seinem Hyperion voranstellt.[497] Hölderlins Dialektik des Absoluten als Person wird für Hegel wegweisend. Hier wird jene persönliche Einheit von Unendlichem und Endlichem gedeutet, die das Konzil von Chalkedon in der Person Jesu als Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur gegeben sieht, und die von der neuzeitlichen Philosophie in jedem Menschen als gesetzt angenommen wird. Auf der Ebene des

497 Hölderlin, Friedrich, Hyperion, in: Sämtliche Werke, Bd. 3 Stuttgarter Hölderlinausgabe, Hg. v. Friedrich Beissner, Stuttgar 1958, 4.
Non coerceri maximo, contineri minimo, divinum est.
Durch das Größte nicht eingeschränkt,
durch das Kleinste umschlossen zu werden
ist göttlich.
(Aus dem Epitaph des Ignatius von Loyola).

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

objektiven Geistes bei Hegel ist dieser religiöse und philosophische Begriff der Person des Menschen im Begriff des Zusichkommens. Dies zeigt sich zunächst im *Recht.*

Mit dem Begriff der Persönlichkeit ist die von ihr verantwortete Freiheit untrennbar verbunden. Beide zusammen, Persönlichkeit und Freiheit, bilden die Grundlage des formalen Rechts. Die formal gesetzte Bestimmung der Endlichkeit als Grenze begründet das Recht formal, denn das Recht regelt die Grenze und Begrenztheiten der Person und der Personen gegeneinander. Hegel formuliert als abstrakten Grundsatz allen Rechts den Imperativ: »sei eine Person und respektiere die anderen als Personen« (95; § 36). Der einen Person steht die unendliche Vielzahl der anderen Personen entgegen. Deren Verhältnis will durch Recht und Gesetz geregelt werden. Zunächst aber bleibt das Sichwissen der Person in ihrer Begrenztheit abstrakt und leer, und es findet sein erstes Objekt in der äußeren Welt als *Besitz.* Entsprechend ist das Eigentum das erste Thema des formalen Rechts. Hier ist noch an Hegels Verortung im Horizont der neuzeitlich bürgerlichen Gesellschaft zu erinnern. Seit dem Beginn des bürgerlichen Wirtschaftens in den norditalienischen Städten bilden der Besitz und Eigentum die Basis der Freiheit der Bürgerinnen und Bürger. Durch ihre freie Arbeit erwerben sie Eigentum, das wiederum die freie Bildung und Entfaltung der Persönlichkeit ermöglicht. Denn kein menschliches Individuum kann ohne materielle Basis als natürliches und gesellschaftliches Wesen existieren. »Die Person muss sich eine äußere *Sphäre ihrer Freiheit* geben, um als Idee zu sein« (102; § 41). Gegen erste Vorformen der frühbürgerlichen Ökonomie richten sich bereits die Armutsbewegungen des späten Mittelalters, um hier nur an die Legenden um Franziskus zu denken. Die bei Hegel selbstbewusst gewordene bürgerliche »Gestalt des Lebens« hat aber ihren Frieden mit dem Eigentum gemacht und kritisiert ihrerseits religiöse Armutsvorstellungen als unfrei, weil diese die Verantwortung für die ökonomischen Grundlagen der menschlichen Existenz nicht zu übernehmen bereit sind. Dass bereits zur Zeit Hegels eine radikalisierte Form bürgerlichen Wirtschaftens als Kapitalismus die Weltbühne betritt, ist nicht mehr die eigentliche Sache Hegels. Die entgleiste Form des bürgerlichen Wirtschaftens wird im nachmetaphysischen Denken des Linkshegelianers Karl Marx die entsprechende Kritik auf sich ziehen.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Eigentumsverhältnisse zwischen Menschen werden durch den *Vertrag* geregelt. Hier wird nicht nur festgeschrieben, was wessen rechtmäßiges Eigentum ist, sondern auch wie der Übergang des Eigentums von einer zur anderen Rechtsperson abzuwickeln ist (10,308; § 493). Besitznahme, Gebrauch und Veräußerung des materiellen und geistigen Eigentums bedürfen der Regulierung. Dort, wo die einzelne Person ihren »*besonderen* Willen« gegen das Recht setzt und damit die Grenzen überschreitet, die Übereinkunft aufkündigt und das Recht bricht, kommt es zum Streit zwischen Recht und Unrecht (309; § 496). Die Negation der Negation des Rechts führt zur Theorie der Strafe (310; § 501). Indem nun gegen die Person und das Eigentum dessen, der das Gesetz gebrochen hat, eine Strafe verhängt wird. Die Wiedergutmachung kann auf der rechtlichen Ebene mit Zwang durchgesetzt werden. Eine Versöhnung allerdings ist auf dieser Ebene noch nicht erreicht, das bleibt der Sphäre der Moralität und mehr noch der religiösen Vorstellung überlassen, einen tieferen Ausgleich zwischen Täter und Opfer zu postulieren. Sache des Rechts ist es lediglich, die formalen Grenzziehungen zu bestimmen, die Respektierung der Grenzen zu sichern und deren Überschreitung zu sanktionieren. Es scheint, dass Hegel in seiner Lehre vom formalen Recht auf naturrechtliche Vorstellungen zurückfällt, wenn er die Rechtsbestimmungen begrifflich ableitet, doch ist zu bedenken, dass für Hegel Begriff und Persönlichkeit, Natur und Geist, Substanzialität und Subjektivität in einem dialektischen Verhältnis stehen. So ist für ihn nicht eine abstrakte Natur und deren bloßer Begriff, sondern die »freie Persönlichkeit« die Basis des Rechts.[498] Während das Recht für Hegel das *pflichtgemäße* Handeln im Blick hat, kommt das Handeln *aus Pflicht* und damit die freie Selbstbestimmung der menschlichen Person in der Moralität zur Sprache.

3.3.3.2.2 Moralität – die Pflichten der Personen

Im Rahmen der »Moralität« erscheint das »freie Individuum« als »*Subjekt*«, d. h. als in sich reflektierter Wille. Das Moment der

498 10,311; § 502: »In der Tat aber gründen sich das Recht und alle seine Bestimmungen allein auf die *freie Persönlichkeit*«, eine *Selbstbestimmung*, welche vielmehr das Gegenteil der *Naturbestimmung* ist.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Besonderheit des einzelnen Menschen steht im Zentrum. Das impliziert bezogen auf das moralische Handeln des Menschen, dass der freie Wille die allgemeinen Bestimmungen, denen er als *subiectus* unterworfen ist, als Resultat seiner besonderen, freien Reflexion setzt. Die Bestimmungen des äußeren und formalen Rechts gehen über in moralische *Selbstbestimmung* des einzelnen freien Menschen. Bedenkt man nun, dass die Moralität die Mitte des objektiven Geistes bildet, das von den Extremen Recht und Sittlichkeit eingerahmt wird, und erwägt man zudem, dass der objektive Geist die Mitte bildet zwischen subjektivem Geist, der Lehre vom natürlichen Individuum, und dem absoluten Geist als der Lehre vom göttlichen Geist, dann wird deutlich, dass und wie sehr Hegel in allem die Freiheit des einzelnen Menschen zum Konstruktionspunkt auch seiner politischen und religiösen Theorie gemacht hat. Genau in der Mitte des Kapitels über die Moralität betont Hegel in der Rechtsphilosophie, dass die subjektive Freiheit das Prinzip der neueren Epoche ist, die auf die alten Zeiten der Antike und des Mittelalters folgt. Gegen die landläufige Überzeugung, dass bereits in der Neuzeit Religion und vor allem das Christentums am Ende sind, finden wir hier die These, dass die »Moderne«, wie Hegel die Neuzeit nennt, ihrerseits die Kernzeit des christlichen Glaubens ist, gerade weil hier das wahrhaft christliche Prinzip der unendlichen Freiheit des Einzelnen Epoche macht:

> »Das Recht der *Besonderheit* des Subjekts, sich befriedigt zu finden, oder, was dasselbe ist, das Recht der *subjektiven Freiheit* macht den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des *Altertums* und der *modernen Zeit*. Dies Recht in seiner Unendlichkeit ist im Christentum ausgesprochen und zum allgemeinen wirklichen Prinzip einer neuen Form der Welt gemacht worden« (7,233; § 124).

Es ist eben nicht ein absolutistisches politisches Gemeinwesen, wie es Preußen zur Zeit Hegels war, das durch die Lehre vom objektiven Geist gerechtfertigt werden soll, sondern die Freiheit soll als politisches *und* religiöses Prinzip in Szene gesetzt und begriffen werden. Deshalb müssen auch alle staatlichen und kirchlichen Normierungen sowie alle sittlichen und religiösen Bestimmungen vor der Freiheit in absoluter Bedeutung und vor der menschlichen Vernunft gerechtfertigt werden. In dieser Hinsicht sind Freiheit und Vernunft ihrerseits absolut und dürfen von keinen heteronomen Vorgaben eingeschränkt werden.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diesem Grundgedanken Hegels kommt auch in unseren Tagen angesichts der autoritären Bedrohungen von freier Demokratie und christlicher Religion eine wegweisende normative Bedeutung zu.[499] Freilich muss der Geist Kants, Fichtes und Hegels dabei mit den Einsichten und Errungenschaften der nachmetaphysischen Moderne und der Postmoderne vermittelt werden. Das Gewissen des menschlichen Individuums bleibt die unhintergehbare Instanz aller moralischen Entscheidungen, wie Hegel auch im Kapitel über die Moralität klarstellt. Das Gewissen ist der Leitfaden für das moralisch Gute, und »*das an und für sich Gute*« ist« der »*absolute Endzweck der Welt*« (10,314; § 507). Hegel kann also den Sinn des Daseins in der Realisierung der Freiheit im moralischen Gut sehen. Das Gute als solches besteht in der Übereinstimmung der Besonderheit des Menschen und seines subjektiven Gewissens mit dem durch die Vernunft bestimmten Allgemeinen.

Wie schon in Kants kategorischem Imperativ die Harmonie von persönlicher Maxime und allgemeiner Gesetzgebung sowie individuellem Menschsein und Menschengeschlecht das Maß des Guten bildeten, so auch bei Hegel. Und auch in dessen Morallehre ergibt sich die Frage nach der Realisierung der guten Absicht in der objektiven Welt, da die Durchsetzung des moralischen Willens in der äußeren Wirklichkeit in keiner Weise sichergestellt ist. So bleibt auch offen, »ob das *gute* Subjekt in ihr *glücklich* und das *böse unglücklich* wird« (316; § 510). Die natürliche Welt ist gegen die Kategorien der Moralität und des Glücks zunächst indifferent. Während Kant in diesem Kontext seine Theorie des höchsten Gutes entfaltet und den moralischen Gottesbeweis einführt, verschiebt Hegel diese metaphysischen Abschlussfragen auf das Ende der »Enzyklopädie« in Religion und Philosophie. Dort erst wird die Gottesfrage beantwortet und die absolute Vernünftigkeit des Ganzen oder des Wirklichen, wie

499 10,312f.; § 503: »Diese *subjektive* oder *moralische* Freiheit ist es vornehmlich, welche im europäischen Sinne Freiheit heißt. Vermöge des Rechts derselben muß der Mensch eine Kenntnis vom Unterschiede des Guten und Bösen überhaupt eigens besitzen; die sittlichen wie die religiösen Bestimmungen sollen nicht nur als äußerliche Gesetze und Vorschriften einer Autorität den Anspruch an ihn machen, von ihm befolgt zu werden, sondern in seinem Herzen, Gesinnung, Gewissen, Einsicht usf. ihre Zustimmung, Anerkennung oder selbst Begründung haben. Die Subjektivität des Willens in ihm selbst ist Selbstzweck, schlechthin wesentliches Moment.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hegel in der »Philosophie des Rechts« formuliert, den gesamten Gedankengang der »Enzyklopädie« zusammenfassend aufgewiesen. Dem zuvor entfaltet Hegel seine Lehre von den – mit Foucault gesprochen – Dispositiven des objektiven Geistes: Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat. Sie stellen allerdings bereits den institutionellen Rahmen bereit, der für das Führen eines guten Lebens in dieser Welt notwendig ist.

3.3.3.2.3 Sittlichkeit – die gemeinsame Freiheit der Personen

Hegels Lehre von der Sittlichkeit entwirft eine soziale Rahmenordnung, innerhalb derer sich die einzelnen Individuen entfalten können.[500] Hier geht es nun faktisch um die Gemeinschaften der subjektiven Geister und um konkrete Zwischenmenschlichkeit der inkarnierten Individuen. Das gesellschaftliche Miteinander der Menschen kann nach Hegel nicht aus einem unmittelbar aus der Reflexion der Individuen einer bestimmten Zeit hervorgegangenen Regelwerk organisiert werden, wie dies etwa in der Französischen Revolution versucht wurde. Es ist nicht möglich, die gesellschaftliche Uhr einfach auf Null zu stellen. Jenseits der unmittelbaren Freiheit des bloßen Individuums und der abstrakten Allgemeinheit des sozialen und politischen Gemeinwesens liegt das Wesen des Sittlichen für Hegel gerade darin, die Einseitigkeit von Individualität und Kollektivität, aber auch von Gegebenheit und Setzung aufzuheben (317f.; § 513). Aus der Wechselwirkung entsteht überhaupt erst eine sittliche Welt. Die sittliche Welt ist »der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewusstseins gewordene Begriff der Freiheit« (7,292; § 142). Zwar hält Hegel am Primat der absoluten Freiheit auch im zwischenmenschlichen oder politischen Bereich fest, jedoch ist nicht nur das Individuum bestimmend, sondern die immer schon bestimmt durch die allgemein anerkannte »Sitte« (10,318; § 513).

Das Individuum ist gleichermaßen Produkt seiner Zeit wie auch Produzent seiner Zeit. Denn, wie aus der »Vorrede zur Philosophie des Rechts« hervorgeht, entspringt auch die jeweilige sittliche Substanz der konkreten Gemeinschaft dem geschichtlichen Prozess. Die einzelnen Individuen sind von dieser Vorgabe notwendigerweise ge-

500 Vgl. Hoffmann, Hegel, 440f.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

prägt. Als objektive Gegebenheit hat diese sittliche Substanz für Hegel eine »festere Autorität und Macht als das Sein der Natur« (7,295; § 146), kommt ihr doch ein ganz anderes Maß an Vernünftigkeit zu als der bloßen Natur. Andererseits dürfen diese Gegebenheiten im Horizont der Philosophie der Freiheit nichts dem Subjekt Fremdes sein. Die Geistigkeit der Einrichtungen des objektiven Geistes zeugt davon, dass ihn ihnen Geist vom Geist des Subjekts verwirklicht ist bzw. sein muss (295; § 147). Der einzelne Mensch begegnet in den sittlichen Institutionen sich selbst, seinem eigenen Wesen. »Die Person weiß als denkende Intelligenz jene Substanz als ihr eigenes Wesen« (10,318; § 514). So sind die einzelnen Menschen nicht bloß besonderes Akzidens jener allgemeinen sittlichen Substanz will sagen des allgemeinen Weltgeistes, vielmehr ist es ihr je eigener absoluter Endzweck, der sich in der Wirklichkeit als ein erreichtes Dasein zeigt (ebd.).

Das einzelne Subjekt und die objektiven Umstände befinden sich in einer dialektischen Wechselwirkung. Diese gründet die *Wirklichkeit* der Freiheit. Die wirkliche Autonomie ist der Grund für das »*Vertrauen*«, das von den besonderen Menschen in die objektive und allgemeine Sittlichkeit gesetzt werden kann. Dabei lehrt gerade die Vorrede zur Rechtsphilosophie, dass Hegels objektiver Geist der Sittlichkeit sich einerseits in einer bloß endlichen Welt mit ihren Mängeln, Endlichkeiten und Kontingenzen verwirklicht und dass andererseits die philosophische Reflexion immer nur ein zu spät kommendes Begreifen einer vorgängigen konkreten und eben deshalb geschichtlich begrenzten »Gestalt des Lebens« ist. Darüber hinaus weiß Hegel auch das ursprüngliche bunte Leben als Schöpfung eines guten Gottes bzw. des Weltgeistes. In diesem Spannungsfeld von Kontingenz und Notwendigkeit, von Freiheit und Pflicht, von subjektiver Freiheit und objektiver Sittlichkeit sind denn auch die konkreten Entfaltungen sittlicher Welt als Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat *kritisch* zu lesen. Hegel will die Menschen nicht davon entbinden, »›ins Gericht des Denkens‹ zu gehen, um sittlich zu handeln«.[501] Gerade angesichts der geschichtlichen Erfahrungen, die das 20. Jahrhundert mit entgleisenden Staatsverständnissen gemacht hat, und mit Blick auf die totalitären und autoritären Bedrohungen der pluralistischen und freiheitlichen Gemeinwesen in

501 Vieweg, Hegel, 497f.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unseren Tagen gewinnt Hegels Betonung der Alterität der einzelnen Menschen an Bedeutung:

> »Das Recht der Individuen an ihre *Besonderheit* ist ebenso in der sittlichen Substantialität enthalten, denn die Besonderheit ist die äußerlich erscheinende Weise, in welcher das Sittliche existiert« (7,304; § 154).

Dieses Recht der Besonderheit und die Begrenztheit jedes historischen Standpunkts sind auch als Leitfaden durch die Theorie der Familie zu nehmen.

a) Die Familie – empfundene Gemeinsamkeit

Hegel entwirft ein Modell von Familie, wie es seiner Zeit entspricht, aber auch kritische Impulse darüber hinaus geben kann. Die ersten und unmittelbaren Erscheinungen des Sittlichen sind die »Einigkeit der Liebe« und die »Gesinnung des Zutrauens« (10,320; § 518). Der objektive Geist erscheint in der Familie als »*empfindender* Geist«, und die erste Empfindung ist die Anziehungskraft zweier Menschen füreinander. Die äußerliche Vereinigung der »natürlichen Geschlechter« wird durch die Ehe zu einer geistigen Einheit als »selbstbewusste Liebe« (7,310; § 161). Am Anfang ist »die *besondere Neigung* der beiden Personen« (310; § 162). Hegel bleibt Kind seiner Zeit, wenn er die Ehe als Verbindung der beiden »natürlichen Geschlechter« begreift (10,320; § 519). Doch nicht nur, dass Ehe für Hegel ausschließlich zwischen Mann und Frau möglich ist. Auch die Rollenverteilungen zwischen Mann und Frau sind stark historisch gebunden. So hält er Frauen zwar für geeignet für Bildung, aber nicht für höhere wissenschaftliche oder künstlerische Produktion (7,319; § 166). Ja, auch die Vertretung der Familie nach außen und die Erwerbsarbeit bleiben dem Mann vorbehalten (324; § 171). Die Familie, deren Moment die Ehe ist, bleibt als »unmittelbarer oder natürlicher Geist« (10,319; § 517) für Hegel an seine Konzeptionen von »natürlichem« Menschsein gebunden, wie wir das schon beim subjektiven Geist gesehen haben. Das hat sein Wahres darin, dass Menschen keine fleischlosen Abstraktionen, sondern konkret kontextualisierte Leib-Geist-Wesen sind, die aus dem genetischen Zusammenhang mit anderen Menschen hervorgehen. Die Gattung Mensch und deren Fortpflanzung haben für Hegel sittlich gesehen ihren Ort in Ehe und Familie. Auch hier findet sich aus heutiger

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Perspektive eine Engführung, die aber ihr Wahres darin hat, dass auch menschliche Beziehungen institutionelle Verankerungen brauchen. Denn die interpersonalen Beziehungen bedürfen der Unterstützung durch Gesellschaft und Staat, der wiederum auf konkreter Zwischenmenschlichkeit beruht. Wichtig ist für Hegel, dass die Ehe nicht nur als natürliches Geschlechterverhältnis zur Befriedigung des Sexualtriebs und zur Zeugung von Nachkommen zu verstehen ist, sondern auch als eine bürgerliche und das heißt moralische Verbindung mit rechtlichen Implikationen. Doch auch dieses moralische Verständnis, wie es bei Kant angenommen wird, reicht nicht aus, weil Ehe eben auch eine Verbindung der freien Liebe ist, die ohne unmittelbares Gefühl und persönliche Neigung nicht existieren kann. Als »rechtlich sittliche Liebe« überschreitet sie aber nicht nur die sexuelle Natürlichkeit und die moralische Tugendhaftigkeit, sondern auch die bloße Willkür und Vergänglichkeit der reinen Empfindung und zwischenmenschlichen Leidenschaft (7,310; § 161). Dabei respektiert Hegel gerade auch die kontingente Seite der Liebe und des wechselseitigen Gefühls zweier Individuen, denn es ist der kontingente Wille der Liebenden, der die Liebe, aber auch Ehe und Familie konstituiert.

Die persönliche Liebe vereinigt die beiden Ehepartner zu einer Person. Die Liebe ist für Hegel die vereinigende Kraft schlechthin, sie steht am Beginn aller menschlicher Gemeinschaft, und sie ist auch die Kraft, die den endlichen Menschen mit Gott verbindet und schließlich die »göttlichen Personen« im absoluten Sinn vereint.[502] Die liebende Person will nicht nur für sich sein, sondern sich selbst im Anderen finden – Selbstsein im Anderssein.[503] Dieses dialektische Verständnis von Liebe prägt auch Hegels Lehre von der Ehe. Doch anders als die göttliche Liebe bleibt die menschliche Liebe wie alle menschlichen Verhältnisse der Vergänglichkeit unterworfen. Dies betrifft die Familie als Struktur wie auch die Ehe als reale Beziehung. Die Ehe erfüllt ihren Zweck, indem sie sich als Familie entfaltet und schließlich in der bürgerlichen Gesellschaft aufgeht.

---

502 Siehe hier die Ausführungen zur Trinität 548–577.

503 Hegel, Rechtsphilosophie, 7,308; § 158 Zusatz: »Das erste Moment in der Liebe ist, daß ich keine selbstständige Person für mich sein will und daß, wenn ich dies wäre, ich mich mangelhaft und unvollständig fühle. Das zweite Moment ist, daß ich mich in einer anderen Person gewinne, daß ich in ihr gelte, was sie wiederum in mir erreicht.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die bürgerliche Familie zeichnet sich als erstes dadurch aus, dass sie gemeinschaftliches Eigentum besitzt, in dem sie als Rechtsperson ihre äußere Realität hat (10,320; § 520 und 7,323; § 169). Diese Wertschätzung des Vermögens ist charakteristisch für die bürgerliche Welt, und es ist zu erinnern, dass auch das formale Recht zunächst im Eigentum seine Sache hat. Der Besitz garantiert die Freiheit der Person, aber auch der Familie. Auf dieser ökonomischen Basis können dann Kinder gezeugt und großgezogen werden. Die Erzeugung der Nachkommenschaft ist das zweite Thema der Familienlehre. Dabei kommt auch die Erziehung der Kinder zu selbstständigen Personen zur Sprache, die Hegel als deren »zweite Geburt« bezeichnet. Der Philosoph betont das *Recht* der Kinder, aus dem gemeinsamen Familienvermögen ernährt und erzogen zu werden (326; § 173). Ziel der Erziehung ist es, eine neue Generation freier und vernünftiger Menschen hervorzubringen. Mit dem Eintritt der Kinder in die Schule beginnt bereits deren Selbstständigkeit, womit das Familienband gelockert wird. Hegel weiß auch darum, dass die »empfindende Substanzialität«, die die Familie und dem zuvor die Eheleute zusammenhält, »dem Zufall und der Vergänglichkeit unterworfen« ist (10,321; § 522). Deshalb ist für ihn Ehescheidung im Falle der »totalen Entfremdung« eine realistische Option (7,329; § 176). Sie ist *eine* Variante der Auflösung der Familie. Übernatürliche Verbindlichkeiten sind hier ausgeschlossen. Die Kernfamilie löst sich mit der Volljährigkeit der Kinder und spätestens mit dem Tod der Ehepartner endgültig auf. Doch bereits die Schwächung des unmittelbaren und ausschließlichen Liebesbandes zwischen den Mitgliedern der Familie entlässt diese in ihre Eigenständigkeit gegeneinander und macht sie dadurch auch zu Rechtspersonen, womit Hegel den Übergang in die bürgerliche Gesellschaft markiert, in die hinein die erwachsenen Kinder entlassen werden, um ihrerseits eine Familie zu gründen, sich im gesellschaftlichen Leben zu verwirklichen und für die Allgemeinheit tätig zu sein. Es bleibt noch einmal festzuhalten, dass die wechselseitige Liebe zweier freier Menschen – aus heutiger Perspektive: unabhängig vom Geschlecht – die unmittelbare Grundlage für alle menschliche Sozialität darstellt und mittelbar auch für die bürgerliche Gesellschaft und den Staat.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

b) Die bürgerliche Gesellschaft – Entwicklung der Besonderheit

Die bürgerliche Gesellschaft ist für Hegel der Raum der *Pluralität*. Der objektive Geist manifestiert sich hier in der Vielheit der Personen. Dabei geht die »sittliche Bestimmung« zunächst verloren (10,321; § 523). In diesem Moment der Negativität wird die Freiheit der jeweils besonderen Personen als solcher bestimmend. Man könnte sagen, dass die *Gesellschaft der Singularitäten*, wie sie sich im Rahmen der Postmoderne radikalisiert hat, hier präfiguriert ist.[504] Hegel spricht vom »System der Atomistik« (ebd.), aber auch vom »Not- und Verstandesstaat« (7,340; § 183). Zwar sind hier alle mit allen verflochten und aufeinander angewiesen, doch achtet jeder vornehmlich auf seinen eigenen Vorteil. Hegel bietet hier eine teilweise recht scharfe Kritik der bürgerlichen Gesellschaftsform seiner Zeit. Sie ist von Extremen und Gegensätzen geprägt, und sie neigt dazu, ihren inneren Widerspruch zu verschärfen. Doch wäre ein Staat, der diesen Freiraum für die »selbstständige Entwicklung der Besonderheit« (341; § 185) nicht einräumt, defizitär. Ein Idealstaat, wie Platon ihn entwirft, betont zu sehr das Moment der Allgemeinheit und der objektiven Festigkeit der Struktur. Das »Prinzip der *selbstständigen in sich unendlichen Persönlichkeit* des Einzelnen, der subjektiven Freiheit« kommt erst mit dem Christentum zur Welt (342; § 185). Der christliche Glaube ist für Hegel Taufpate auch der bürgerlichen Freiheit des Menschen in seiner unendlichen Besonderheit. Doch ist diese Besonderheit auch durch die christliche Religion aufgefordert, sich mit der »sittlichen Harmonie« zu vereinen (343; § 185). Wesentlich dafür wird für Hegel die Bildung. Durch die Arbeit an sich selbst wird das besondere Individuum zum wahrhaften Fürsichsein der Einzelheit. Der Mensch arbeitet mit seiner *Besonderheit* seine Begierden, seine subjektive Eitelkeit, die Beliebigkeit seiner Entscheidungen etc. ab, um durch die Weitung zur *Allgemeinheit* überhaupt erst *Einzelne:r* zu werden (345; § 187).

Das erste Moment der bürgerlichen Gesellschaft ist das »System der Bedürfnisse«. Damit ist gemeint, dass Menschen einen elementaren Bedarf an materiellen und geistigen Lebensmitteln haben. Die Befriedigung ihrer Bedürfnisse geschieht im gesellschaftlichen

504 Vgl. Andreas Reckwitz, Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Frankfurt 2017.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kontext. Die Basis dafür liefert ihnen ihr Vermögen im Sinne von Besitz und von Fähigkeiten (10,321f.; § 524). Solches Vermögen muss entweder bereits vorhanden sein oder durch Handeln bzw. eigene Arbeit erworben werden. Hegel hat hier eine Gesellschaft vor Augen, die bereits eine hoch differenzierte Arbeitsteilung kennt (322; § 525). Auch hier greift die Besonderheit. Den partikulären Bedürfnissen entsprechen partikuläre Mittel, diese zu befriedigen, wobei diese Mittel durch menschliche Fähigkeiten und Fertigkeiten hergestellt werden müssen. Die Arbeit kann eine befreiende Wirkung auf den Menschen haben, der sich dadurch gewissermaßen selbst verwirklicht (7,350; § 194). Hegel hat aber auch bereits die Industrialisierung im Blick, wenn er feststellt, dass Maschinen an die Stelle menschlicher Arbeit treten (10,322; § 526). Durch die Industrialisierung wird die ohnehin vorhandene Ungleichheit verstärkt, haben doch die Besitzenden andere Ausgangsbedingungen als die besitzlosen Arbeitenden. Generell hat die liberale bürgerliche Gesellschaft für Hegel zwei Seiten. Zum einen jene freisetzende und die besondere Selbstverwirklichung ermöglichende. Zum anderen aber produziert sie systematisch Ungleichheit. Eben weil das »Kapital« – bereits Hegel verwendet das Wort in diesem Zusammenhang –, aber auch die »Geschicklichkeit« und die intellektuelle und moralische Bildung sehr verschieden verteilt sind, haben nicht alle die gleichen Möglichkeiten, sich selbst zu entwickeln, Vermögen zu erwerben und am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen (7,353; § 200). Nur am Rande sei bemerkt, dass Hegel noch eine ständische Gliederung der Gesellschaft kennt. Diese ist aber nicht mehr die feudale Ständestruktur des Mittelalters, wie sie bis heute die innere Organisation der katholischen Kirche prägt, sondern die innere Differenzierung der bürgerlichen Welt selbst. Er unterscheidet einen mit »Naturprozessen« verbundenen unmittelbaren oder substanziellen Stand, der die größte Mehrheit der damaligen Bevölkerung umfasste und die in der Landwirtschaft tätigen Menschen meint. Dabei sieht Hegel auch hier bereits eine industrielle Ökonomie am Werk (356; § 203). Neben der Bauerschaft ist hier auch die in den Fabriken arbeitenden Bevölkerung angesprochen. Der zweite Stand basiert bereits auf Reflexion und Verstand und setzt ein höheres Maß an technischer Bildung und Geschicklichkeit voraus, so im Handwerk, im Handel und im Betreiben von Fabriken. Der höchste Stand hat bei Hegel »die allgemeinen Interessen des gesellschaftlichen Zustands zu seinem Geschäfte«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(357; § 205). Hegel sieht eine Durchlässigkeit in dieser Hierarchie gegeben, wobei diese ebenso von den Zufällen des Lebens geprägt ist, wie schon die natürliche Situierung eines Individuums. In allen Ständen aber geht es um die gesellschaftliche Verwirklichung der Freiheit. Die Ordnung der Dinge durch Vernunft und Willkür bzw. Kontingenz ist in den realen Verhältnissen für Hegel unvermeidbar (359; § 206). Klar und deutlich richtet sich Hegel gegen eine radikal liberale Ordnung der ökonomischen Strukturen. Die aufkommende industrielle Marktgesellschaft bedarf der rechtlichen Regulierung.[505]

Die Rechtspflege, das zweite Moment in der bürgerlichen Gesellschaft, bildet bereits einen ersten Widerstand gegen die zufällige Besonderheit in der »Sphäre der Endlichkeit«. Doch so sehr formale Regelungen das äußerliche Dasein der gesellschaftlichen Verhältnisse gerecht zu machen versuchen, so sehr ist dieses Bemühen immer nur partiell von Erfolg gekrönt. Eine vollkommene Gerechtigkeit ist in der unendlich vielfältigen und endlos wandelbaren gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht möglich (10,324; § 529). Ja, die vollständige Verwirklichung des Rechts ist bei Hegel – wie später auch bei Derrida – schlechthin unmöglich. Trotz dieser Anerkennung der Endlichkeit ist es »von unendlicher Wichtigkeit«, dass Recht und Gerechtigkeit auf eine prinzipielle Identität und Gleichheit aller Menschen zielen. Alle Besonderheit der Menschen ist im Begriff des Menschen aufgehoben: »*Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist*, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist« (7,360; § 209). Um ihre Rechte und das Menschenrecht einzufordern bedarf es der rechtlichen Bildung und des Wissens um die eigenen Rechte (10,326; § 530). In der Rechtsprechung müssen die Gerichte einerseits die Besonderheiten der Menschen ignorieren und alle gleichbehandeln, andererseits den jeweiligen besonderen Verhältnissen der Menschen in jedem einzelnen Fall gerecht werden (7,366; § 214).

Unter der heute etwas befremdenden Überschrift »Die Polizei und die Korporation« entwickelt Hegel Ansätze einer sozial gerechten Regulierung der Gesellschaft. Der Name »Polizei« beschreibt ein Bündel staatlicher Behörden, die für die Anwendung der Rechtsvorschriften und die soziale Wohlfahrt zuständig sind, während »Kor-

505 Dazu Vieweg, Hegel, 507f. Hegel wird hier als Vorreiter sozialer Marktwirtschaft vorgestellt, dessen ökonomische Theorie einer neoliberalen »Marktfundamentalismus« entgegensteht.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

poration« zivile Zusammenschlüsse von Interessensgemeinschaften bezeichnet (10,328–330; §§ 533f.). Ziel beider ist es, die soziale und ökonomische Subsistenz der einzelnen Individuen, aber auch die basale Infrastruktur der Gesellschaft sowie ein öffentliches Gesundheitswesen zu sichern (7,382; § 230 und 385; § 236 Zusatz). Die Abhängigkeit von den Zufälligkeiten des Lebens wie dem Maß der individuellen Begabungen und Ausbildung, dem Gesundheitszustand und der Ausstattung an Kapital soll gemildert werden (385f.; § 238). Die Wechselfälle des Schicksals, aber auch gesellschaftliche und wirtschaftliche Strukturen begünstigen die soziale Ungleichheit, die sich in einer Gesellschaft des institutionalisierten Egoismus ins Extrem steigern kann und sowohl die »*Anhäufung von Reichtümern*« in wenigen Händen wie das massenhafte Absinken ganzer Bevölkerungsschichten in Armut und Not bewirkt. Es sind die bürgerliche Gesellschaft und die mit ihr verbundene liberale Marktordnung selbst, die diese unverhältnismäßige Konzentration von Vermögen und die Ausbildung eines Proletariats, das keinerlei Partizipationsmöglichkeiten mehr an den ökonomischen, sozialen und kulturellen Strukturen besitzt, bedingen. Die Verelendeten gehen auch noch des Trostes der Religion verlustig (387–391; §§ 241–245).

Im Grunde hat das neuzeitlich verstandene Christentum selbst – als religiöse Tiefenschicht der radikalen Befreiung des Subjekts – indirekte Verantwortung für die herrschenden Strukturen. Hegel kritisiert in diesem Zusammenhang auch die kirchlichen Institutionen, wenn er schreibt, dass »die Lehrer der Religion für ein gebildetes Publikum predigen, aber den Armen wird das Evangelium nicht gepredigt«.[506] Auch eine Kirche im Sinne Hegels wäre also für soziale Gerechtigkeit verantwortlich. Jedenfalls hat das Evangelium, so wie es der Philosoph versteht, die diesseitige Befreiung und Ermächtigung des Individuums zum Inhalt, zumal Hegels Religionsverständnis ihren Fokus nicht in einer jenseitigen Kompensation irdischen Unglücks hat, wie es die marxistische Religionskritik unterstellt. Hegel sieht im strukturellen Unrecht der liberalen Gesellschaftsordnung, die systematisch Elend produziert, eine der großen offenen und ungelösten Fragen seiner Zeit, auf die dann Karl Marx entsprechende Antworten geben wird. Ausdrücklich ist zu bemerken, dass

506 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesung über die Philosophie des Rechts 1819/1820, Hamburg 2000, 146.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bereits Hegel fordert, die Hilfe für die gesellschaftlich Benachteiligten nicht *nur* auf religiös motivierte subjektive Mildtätigkeit zu beschränken, sondern objektive, allgemeine und verpflichtende Hilfen seitens gesellschaftlicher Strukturen selbst zu organisieren (388; § 242). Entscheidend ist dabei, dass die Betroffenen selbst ein *Recht* auf allgemeine öffentliche Hilfe haben.[507] Die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit kann nicht nur in Grenzen der Nationen realisiert werden, vielmehr kann dies – gerade in Zeiten des expandierenden Kolonialismus – nur im internationalen Rahmen geschehen (391; § 246). Aller umfassende Ausgleich in der bürgerlichen Gesellschaft soll nach Hegel auch eine Hilfe zur Selbsthilfe werden (389; § 245). Ein erster Schritt dazu ist die Selbstorganisation der Individuen in öffentliche Körperschaften und Gemeinschaften, ein zweiter Schritt ist die Realisierung der Freiheit im Staat.

c) Staat – Realisierung der Freiheit

Das Kapitel über den Staat hat drei Teile: der Staat in sich (inneres Staatsrecht), die Staaten untereinander (äußeres Staatsrecht) und Weltgeschichte (Dialektik der Staaten). Dem Abschnitt über die Weltgeschichte, der in gewisser Weise die Synthese zwischen Hegels Verfassungstheorie und seinen völkerrechtlichen Überlegungen darstellt und die politische Geschichte behandelt, kommt eine besondere Scharnierfunktion zwischen dem objektiven Geist und dem absoluten Geist zu, weshalb hier einige Gedanken zur Geschichtlichkeit bei Hegel vorgestellt werden sollen. Da Hegel in der »Enzyklopädie« seine Ausführungen zur Weltgeschichte mit dem äußerst wichtigen Thema des Verhältnisses von Staat und Religion abschließt und damit zum absoluten Geist überleitet, möchte ich dazu einige Anmerkungen machen.

Generell kommt Hegels Ausführungen über den Staat eine besondere Bedeutung zu, einerseits weil Hegel ein politischer Denker ist, der inspiriert vom weltgeschichtlichen Ereignis der Französischen Revolution eine sehr eigene Staatstheorie vorstellt, die von kaum zu überschätzender Wirkung auf das 19. und 20. Jahrhundert ist, und andererseits weil der bürgerliche, freiheitliche Staat, will sagen, die

507 Vieweg, Hegel, 511.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

liberale Demokratie eine der Früchte der Neuzeit ist, die auch unsere politische Realität noch bestimmt. Prinzipiell ist zu bemerken, dass Hegel den Staat einzig und allein als *Realisierung von Freiheit und Vernunft* gerechtfertigt sieht. Konkret verwirklicht sich im Staat ein Komplex normativer Narrationen, mit Hegel gesprochen *die Sittlichkeit*, als verbindendes und verbindliches Element.

> »Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen *Willens*, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen *Selbstbewußtsein* hat, das an und für sich *Vernünftige*. Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren *höchste Pflicht* es ist, Mitglieder des Staats zu sein« (399; § 258).

α) Der Staat in sich (inneres Staatsrecht)

Der Staat, wie ihn Hegel vor Augen hat, verbindet das Moment der *Einheit*, das in der Familie als unmittelbare Liebe der Personen zueinander wirkt, mit dem Moment der *Differenz* der bürgerlichen Gesellschaft zu einer »*gewussten* Allgemeinheit« (10,330; § 535). Familiäre Verbundenheit und gesellschaftliche Distanz bilden einen Organismus, der vom allgemeinen Willen d. h. von der Freiheit des Volkes beherrscht wird. Diese mit Rousseau gedachte »volonté générale« setzt sich aus der Pluralität der besonderen Interessen der einzelnen Bürger:innen zusammen, wobei deren Differenz durch das »Vernünftige des Willens« vermittelt wird (330; § 536), da die Vernunft das Moment der intersubjektiven Allgemeinheit einbringt, das für das menschliche Miteinander grundlegend ist. So sind die Vernunft und die Freiheit in ihrer inneren Vereinigung die verbindliche Basis des Staates, eben weil Vernunft und Freiheit das Wesen des Menschen ausmachen. In Hegels Konzept findet auch die Individualität des Menschen erst dann ganz zu sich, wenn sie das *gewusste und bewusste Allgemeine* in sich mit ihrer *je einmaligen Besonderheit* zusammenbringt und gerade dadurch *Einzelne:r als Bürger:in* des Staates wird, der:die gleichzeitig *Subjekt und Souverän* ist. Diese wissende Subjektivität der Freiheit ist der wahre Zweck des Staates.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Jede:r Bürger:in muss sich als Souverän begreifen und in diesem Sinn sagen können: »L'état, c'est moi!«[508]

Gerade dieser Kern des Staatsverständnisses hat über die Neuzeit hinaus Bedeutung. Wie auch immer die Repräsentanz des allgemeinen Willens im Staat zu denken ist, die unendliche Würde jedes einzelnen Menschen muss Grund auch eines heutigen Staatswesens sein, das sich selbst als »demokratisch« versteht. Die Herrschaft des Volkes hat ihre Berechtigung darin, dass die einzelnen Mitglieder der Gemeinschaft sich als freie und vernünftige Menschen wissen. Dies hat auch noch einer Zeit etwas zu sagen, deren Leitkategorien nicht mehr *Einheit oder Identität* sind wie im metaphysischen Kontext, sondern *Vielheit oder Differenz* bzw. die *Différance*. Eine moderne Demokratie, die stärker die Alterität der menschlichen Individuen betont, und die nicht mehr Freiheit und Vernunft – im metaphysischen Sinn – als allgemeinen Einheitsgrund der Individualität anerkennt und von daher prinzipiell *»offen«* ist, kommt ebenfalls nicht darum hin, in einem vernunftgeleiteten Prozess den Konsens innerhalb der Gesellschaft und des Staates zu suchen. Und auch eine radikale Demokratie im Sinne postmoderner Prinzipien braucht noch – jenseits von Marx und Rousseau – Prozeduren der Vermittlung und Mechanismen der Repräsentation, um eine postindividuelle Freiheit zu sichern, die der jeweiligen Andersheit der Anderen gerecht wird und doch zugleich eine politische Gemeinschaft zusammenhält.[509]

Hegels Staatsverständnis, das eine onto-theo-logische Begründung kennt, hat seine innere Basis in der Vermittlung von Allgemeinheit und Besonderheit in der Einzelheit. Der Staat verwirklicht sich also gerade dadurch, dass er die einzelnen Personen als solche erhält, dass er ihnen zu ihrem Recht verhilft und dass er das Wohl der Menschen im Einzelnen, aber auch in ihren besonderen Verbänden, von der Familie bis zur jeweiligen sozialen Schicht, sozialen Gruppe und gesellschaftlichen Institution befördert (330; § 537). Zugleich

508 Hoffmann, Hegel, 445.

509 Vgl. Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien 2020; zur religiösen Dimension der radikalen Demokratie siehe Stephan Tautz, Radikale Sakramentalität. William T. Cavanaughs politische Theologie der Eucharistie im Gespräch mit radikaldemokratischer Theorie der Macht, Münster 2022. Zum Verhältnis von Wissen und Politik: Frieder Vogelmann, Die Wirksamkeit des Wissens. Eine politische Epistemologie, Frankfurt 2022.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist es aber auch seine Aufgabe, all diese Besonderheiten der Individuen und Gemeinschaften in die Allgemeinheit des Staatswesens zurückzuführen und dadurch den Staat zu einer wirklichen Gemeinschaft werden zu lassen. Hegel kann diese Gemeinschaft selbst sogar als »Individuum« bezeichnen. So kann der Staat nach innen und nach außen etwa auf der internationalen Bühne als besonderer Akteur auftreten, wenn etwa von politischen Gesprächen zwischen Deutschland und Frankreich die Rede ist.

Auch wenn Hegels starke Beschreibung des Staates als Individuum aus heutiger Sicht überzogen wirkt, drängt sich gerade im Ende der Postmoderne die Frage auf, wie die Vielheit der Singularitäten und Partikularitäten zu einer wirklichen Gemeinschaft vermittelt werden kann. Wie finden wir in der »Gesellschaft der Singularitäten« (Reckwitz) zu einem neuen »doing universality«, das zugleich eine performative Pragmatik des Allgemeinen erfordert?[510] Hegels Metaphysik eines freiheitlichen und vernünftigen Staates kann hier Hinweise geben. Eine weitere Vertagung der Demokratie (Jacques Derrida)[511] kann sich die freie Welt angesichts der Bedrohungen durch illiberalen Autoritarismus nicht mehr leisten, vielmehr wäre an Hegels Zitat des griechischen Sprichworts zu erinnern: »*Hic Rhodus, hic saltus*«.

Den formellen Ausgleich der vielen Einzelnen zum einen Staatswesen regelt das »innere Staatsrecht« oder die Verfassung, die das erste Thema des Kapitels über den Staat ausmacht. Die Verfassung ist die Gliederung der Staatsmacht (331; § 539). Sie enthält die prozeduralen Bestimmungen, wie der vernünftige Wille, der ja zunächst in menschlichen Individuen vorhanden ist, überhaupt erst gefunden werden kann. Diese Prozeduren der Freiheit sind bis heute die zentrale Aufgabe eines politischen Gemeinwesens, geht es doch darum, letztlich alle Bürger:innen in diesen Prozess einzubinden. Auf der Bewusstheit dieser Einbindung beruht die Akzeptanz der Politik in der Bevölkerung. Der einmal gefundene freie und vernünftige Wille soll sich nach Hegel auf allen Ebenen des Staates realisieren. Die »Regierung und ihre besonderen Zweige« sind damit die Exekutive der Freiheit. Dabei kommt es darauf an, dass die zufälligen

510 Reckwitz, Die Gesellschaft der Singularitäten.

511 Jacques Derrida, Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa, Frankfurt 1992.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

besonderen Interessen der Regierenden – auch sie sind menschliche Individuen –, aber auch der Regierten kontrolliert und reguliert werden, weil stets das Gemeinwohl den Fokus des staatlichen Handelns bilden muss.

Die Staatsmacht ist nur dann legitim, wenn sie als »existierende Gerechtigkeit« in allen ihren konkreten Bestimmungen die Freiheit und Gleichheit als ihre eigenen Prinzipien verwirklicht (332; § 539). Für ein heutiges differenzsensibles Staatsverständnis ist Hegels Deutung der Gleichheit[512] besonders interessant. Der Satz, dass alle Menschen von Natur aus gleich seien, ist mit Vorsicht zu genießen. Er postuliert eine abstrakte Identität der Individuen, die faktisch nicht vorhanden ist. So stellt Hegel fest, »daß von Natur die Menschen vielmehr nur ungleich sind« (ebd.). Die Besonderheit der Menschen – heute würde man sagen ihre Alterität oder ihre je besondere Identität – ist zu respektieren. Aber die Rede von der Ungleichheit hat auch eine negative Seite. All jene besonderen Merkmale, die in den aktuellen Identitätsdebatten erkenntnisleitend sind (Rasse, Klasse, Geschlecht, Alter etc.), sind nicht nur beiläufig von Belang, sondern prägen faktisch auch das Maß und die Art und Weise der politischen Partizipation. Gut gebildete, weiße, ältere Männer haben noch immer mehr und andere politische Macht als weniger gebildete, dunkelhäutige, junge Frauen. Die Differenzen unter den Menschen sind politisch relevant und müssen kritisch berücksichtigt werden. Der Besonderheit der Menschen gilt es gerecht zu werden und zugleich kommt es darauf an, die Gleichheit nicht aus dem Blick zu verlieren.

Bezüglich der Freiheit – und darin liegt für Hegel die prinzipielle Würde des Menschen, aller Menschen – darf es keine Differenzen geben, da hier der abstrakte Aspekt der Gleichheit greift. Da der Begriff der Freiheit durch die Bestimmung der abstrakten Subjektivität der Einzelnen als Person geprägt ist, sind alle Menschen bezogen auf die Freiheit prinzipiell gleich. Hier gibt es prinzipiell betrachtet kein Mehr oder Weniger. Das bedeutet, dass jeder einzelne Mensch in seinem Innersten *unbedingt* ist. Keinerlei Bedingung prägt, bestimmt und beschränkt diese Unmittelbarkeit zur Freiheit als dem Wesen des Menschen. Unabhängig von allen Besonderheiten steht jeder Einzelne in einem unmittelbaren Verhältnis zum Allgemeinen

512 Vgl. dazu hier 476 und 482–483.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in sich. Jedes relative Individuum steht in einem unmittelbaren Verhältnis zum Absoluten. Dies gilt auch und besonders bei Menschen, deren Freiheit auf der phänomenalen Ebene etwa durch geistige Behinderung oder Krankheit oder psycho-soziale Umstände faktisch eingeschränkt ist. Die Absolutheit der Freiheit begründet die Gleichheit aller Menschen.

Mit der Absolutheit der Freiheit wird die religiöse Dimension der Politik berührt, da bezogen auf seine absolute Freiheit jedem Menschen göttliche Dignität zukommt. Nichts geht der absoluten Würde des Menschen voraus, weil sie neuzeitlich gedacht die Realisierung *Gottes in uns* ist. Hegel begründet diese pneumatologische Gegenwart Gottes in uns mit dem christologischen Gedanken, dass die göttliche und die menschliche Natur in einer Wechselwirkung oder Gemeinschaft stehen. Wenn nun das göttliche Moment mit der Allgemeinheit und das menschliche Moment mit der Besonderheit assoziiert wird, könnte es scheinen, dass lediglich der allgemeinen Dimension Absolutheit und damit Göttlichkeit zukommt, während die Besonderheit lediglich relativ und menschlich ist. Doch kommt es gerade darauf an, dass im Menschlichen, Relativen und Besonderen das Göttliche, Absolute und Allgemeine realisiert wird. Damit erhalten die Endlichkeit und die Differenz selbst göttliche Dignität. Jedes menschliche Individuum ist ganz anders als jedes andere. Und: Jedes menschliche Individuum ist das ganz Andere, Göttliche. Weshalb auch für Hegel in gewissem Sinn der Grundsatz Derridas gilt: *tout autre est tout autre*. Jede:r Andere ist ganz anders. Und: Jede:r andere ist jede:r Andere. Jede:r Andere ist für Derrida von derselben Transzendenz wie Jahwe, der:die Gott der theistischen Tradition.[513] Die religiöse Dimension der Politik besagt also, dass auch der Besonderheit der Menschen eine allgemeine und damit göttliche Würde zukommt. Das sicherzustellen ist eine wesentliche Aufgabe des Staates.

Diese Alteritätssensibilität *avant la lettre* gilt auch bezüglich der sogenannten Gleichheit vor dem Gesetz. Hegel lehnt eine feudale Differenzierung der staatlichen Gerichtsbarkeit ab und sieht als Anhänger der Französischen Revolution im Gleichheitsgrundsatz »eine hohe Wahrheit« (333; § 539). Insofern sind alle Bürger:innen vor

513 Jacques Derrida, Den Tod geben, in: Anselm Haverkamp (Hg.), Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin, Frankfurt 1994, 331–445, 413.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem Gesetz gleich. In der Konkretion der Rechtsprechung bedarf es aber wiederum der Berücksichtigung der jeweiligen Besonderheit. Diesen je besonderen Verhältnissen der Menschen gilt es *gerecht* zu werden.[514] Hegel kommt dabei in eine gewisse Nähe zur differenzbasierten Theorie der »Gesetzeskraft«, die Derrida vorgelegt hat.[515]

In der Verfassung als dem inneren Staatsrecht schlägt sich nach Hegel der »Geist des gesamten Volkes« nieder. Entsprechend soll das ganze Volk sein Selbstbewusstsein in der Verfassung finden. Diese kodifizierte Reflexivität des Volkes bezieht sich auf das »Selbstbewusstsein seiner Vernunft« (336; § 540). Das Moment der Allgemeinheit, das in jede:r:m Einzelnen gegeben ist, und das als vernünftige Allgemeinheit auch die jeweilige Besonderheit de:r:s Einzelnen wahrt und schützt, soll in der Verfassung objektiviert werden. Wenn sich jede:r Bürger:in in der Verfassung selbst wiedererkennen muss, dann nimmt Hegel hier in gewisser Weise den Begriff des Verfassungspatriotismus vorweg, wie ihn Habermas geprägt hat. Ein Volk konstituiert sich durch die Verfassung und die Verfassung konstituiert das Volk.

Hegel macht darauf aufmerksam, dass es nicht nur innerhalb der Völker Differenzen und Besonderheiten gibt, die gerade durch die Verfassung ausgeglichen werden, sondern auch *zwischen* den Völkern. Entsprechend haben verschiedene Völker auch verschiedene Verfassungen. Die konkrete Geschichte der jeweiligen Gemeinschaft bestimmt die konkrete Ausprägung der Verfassung, weshalb eine abstrakte Vorstellung vom »*Machen*« einer Verfassung kritisiert werden kann. Diese kann niemals nur auf den Schreibtisch entstehen, wenn sich ein ganzes Volk darin wiederfinden soll. So verstanden schreibt eigentlich die kontingente geschichtliche Erfahrung des Volkes die Verfassung. »Es ist der innewohnende Geist

514 333; § 539: »Nur die *sonst*, auf welche Weise es sei, *zufällig vorhandene* Gleichheit des Vermögens, des Alters, der physischen Stärke, des Talents, der Geschicklichkeit usf. oder auch der Verbrechen usf. kann und soll einer gleichen Behandlung vor dem Gesetze – in Rücksicht auf Abgaben, Militärpflichtigkeit, Zulassung zu Staatsdiensten usf., Bestrafung usf. – im Konkreten fähig machen. Die Gesetze selbst, außer insofern sie jenen engen Kreis der Persönlichkeit betreffen, setzen die ungleichen Zustände voraus und bestimmen die daraus hervorgehenden ungleichen rechtlichen Zuständigkeiten und Pflichten.«

515 Jacques Derrida, Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«, Frankfurt 1991.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und die Geschichte« (ebd.) – sie gerinnen in der Verfassung zum selbstgesetzten Gesetz. Diese Überlegungen gewinnen angesichts der gescheiterten Versuche des »nation building« bzw. der gewaltsamen »Demokratisierung« etwa des Irak an Relevanz. Der Geist der Verfassung muss sich aus einer inneren Dynamik des Volkes *entwickeln* und darf diesem nicht von außen aufgedrängt werden. Hieraus ergeben sich Ungleichzeitigkeiten und Schichtungen, die verarbeitet werden müssen. Die Akzeptanz einer Verfassung hängt als immer auch von der kulturellen Bildung und dem kollektiven geschichtlichen Bewusstsein eines Volkes ab. Entsprechend dem epochalen Prinzip Hegels kann man also auch in diesem Sinne behaupten, dass sich Volk und Verfassung in einer geschichtlichen Wechselwirkung befinden.

β) Die Begegnung der Staaten (äußeres Staatsrecht)

Wie die Verfassung den inneren Frieden und die Gerechtigkeit innerhalb eines Volkes regelt, so bedarf es des »äußeren Staatsrechts«, um international Frieden und Gerechtigkeit zu sichern. Das Beharren auf der Besonderheit, das bereits auf der persönlichen Ebene zur Gegensätzlichkeit zum Widerspruch und schließlich zur wechselseitigen Negation führen kann, wächst sich auf der staatlichen Ebene zur Möglichkeit des Krieges aus. Die Wirklichkeit des Krieges kann sogar die Existenz von Staaten gefährden. Deshalb bedarf es des Völkerrechts, das Staaten in ihrer Integrität schützt, indem es sie gewissermaßen als »freie Völkerindividuen« anerkennt (346; § 547). Wie menschliche Personen so leben auch Völker und Staaten von der Anerkennung in ihrer Gemeinschaft. Die Völker stehen so in einer Wechselwirkung, aus der die Weltgeschichte hervorgeht.

In Zeiten der Globalisierung bzw. Antiglobalisierung und nicht zuletzt im Angesicht der Möglichkeit eines dritten Weltkriegs gewinnt die Frage nach dem gedeihlichen Miteinander der Völker und Nationen eine neue Dringlichkeit. Das Problematische der Weltpolitik ist dabei, dass einerseits zahlreiche aktuelle internationale Regelungen auf die europäische Tradition der Neuzeit und deren Staats- und Politikverständnis zurückgeht, und dass andererseits gerade diese vom Westen bis heute dominierte Weltordnung ins Wanken geraten ist. Eine neue Ordnung des planetarischen Miteinander bedarf

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einer neuen interkulturellen und interreligiösen Sensibilisierung. Gerade der Rückblick auf Hegel zeigt, dass und wie westliche Staatsphilosophie, Politik- und Normenbegründung, ja darüber hinaus die Rationalität des Westens christlich kontaminiert, wenn nicht gar fundiert sind, so dass deren globale interkulturelle Anwendbarkeit durchaus auch in einem guten Sinn des Worts fragwürdig ist. Umgekehrt stellt die sich derzeit vollziehende Auflösung europäischer Religiosität und Kirchlichkeit auch das westliche Selbstverständnis in politischer Hinsicht vor ungeahnte Herausforderungen. Vor diesen globalen Umbrüchen mag Hegels Dialektik von Religion und Politik eine produktive Provokation darstellen. Im Rahmen des dritten Moments der Hegelschen Staatslehre, der Weltgeschichte, werden wir mit Hegel auf das Verhältnis von Staat und Religion zurückkommen und damit vom objektiven Geist der Sittlichkeit zur Betrachtung des absoluten Geistes will sagen zur Religion überleiten.

γ) Die Weltgeschichte

Wenn Hegel die innere Verfasstheit eines Staates und das Miteinander der Staaten zur Weltgeschichte verbindet, dann wird deutlich, dass »Weltgeschichte« zunächst als *politische* Geschichte aufzufassen ist. Die Geschichte der Welt könnte ja auch in einem weiteren Sinn die Kunstgeschichte, die Religionsgeschichte oder eben die Ideengeschichte der Philosophie umfassen. Diese Gegenstände der Geschichtsbetrachtung werden allerdings erst im Teil über den absoluten Geist verhandelt, der Kunst, Religion und Philosophie zu seiner Sache hat. Insofern die Weltgeschichte das Miteinander und Gegeneinander der Völker thematisiert, schließt sie sich unmittelbar an das Völkerrecht an. Die besonderen Eigenheiten der Völker gehen wie schon die jeweiligen Charakteristika der Individuen im Rahmen der Betrachtung des subjektiven Geists als natürliche Gegebenheiten hervor (347; § 548). Geographie und Klima bilden für Hegel die Basis nicht nur für die Ökonomie der verschiedenen Völker, sondern auch für deren kollektive Psychologie bzw. deren Sitten und Gebräuche. Entscheidend aber ist für den aktuellen Kontext die historische Dimension. Völker verändern sich in der Geschichte teils aufgrund ihrer inneren Dynamik, teils aufgrund der Interaktion mit

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

anderen Gemeinschaften. Hegel betrachtet die politische Geschichte als »Dialektik der besonderen Völkergeister« (ebd.).[516]

Mit der geschichtlichen Wechselwirkung oder Gemeinschaft der Völker verbunden ist die »Entwicklung der allgemeinen Idee des Geistes in seiner Wirklichkeit« (330; § 536). Die Weltgeschichte führt Hegel zu seiner besonderen Auffassung der Geistesgeschichte oder der Geschichte des »*Weltgeistes*«. Der »Weltgeist« resultiert einerseits aus der internationalen Geschichte. Andererseits ist er das Movens der Menschheitsgeschichte. Damit steht die Weltgeschichte für Hegel unter einem religiösen Vorzeichen, ist die Rede vom »Weltgeist« doch assoziiert mit der Vorstellung eines geschichtsmächtigen Gottes, wie er in der jüdischen und in der christlichen Religion auf je eigene Weise geglaubt wird. Weltgeschichte ist für Hegel im Grunde Heilsgeschichte. Die Geschichte hat ein Ziel. Die theo-logisch untermauerte Teleologie der Geschichte zeigt sich nicht zuletzt daran, dass Hegel das Interagieren der Völker als »*Weltgericht*« bezeichnet. Es trennt im Verlauf der Geschichte die Spreu vom Weizen, und das Ziel der Geschichte arbeitet sich im Geschichtsverlauf immer klarer heraus. Der Maßstab für das Gericht ist die fortschreitende Realisierung der Freiheit. Hegels eschatologischer Blick auf die Weltgeschichte unterscheidet sich von einer bloß profanen Geschichtswissenschaft, aber auch einer rein säkularen Geschichtsphilosophie genau dadurch, dass er einen *Zweck* der Geschichte kennt, der einer rein empirisch arbeitenden Historie notwendigerweise fehlen muss. Dieser Zweck ist immer auch religiös konnotiert. Marx wird Hegels metaphysische Deutung der Weltgeschichte im Horizont der Moderne zwar radikal säkularisieren, aber zugleich immer noch an einem finalen Zweck der Geschichte festhalten, den er als »kommunistische Gesellschaft« konkretisiert. Damit transponiert Marx religiöse Heilsbegriffe in die nachmetaphysische Moderne.

Hegel sieht das Ziel der Geschichte in der Befreiung der Menschen. Das könnte auch Marx akzeptieren. Allerdings ist Geschichte für Hegel »der Weg der Befreiung der geistigen Substanz« (347; § 549). Versteht man den spinozistischen Unterton in der Rede von »Substanz«, dann wird klar, dass der »absolute Endzweck der Welt« einerseits in der verwirklichten Freiheit der Menschheit liegt und

516 Kritisch hierzu Joas, Im Bannkreis der Freiheit, 38.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

andererseits in der Selbstrealisierung Gottes, der absoluten geistigen Substanz. Gott bzw. der absolute Geist, der zunächst von seiner Schöpfung und damit von Welt der Menschen getrennt ist, will in Bewusstsein und Selbstbewusstsein der Menschen zu sich kommen und dadurch in »Offenbarung und Wirklichkeit« sein Wesen zur Welt bringen (ebd.). Genau diesen dynamisierten Gott, der nicht nur die Weltgeschichte auf ihr Ziel hinlenkt, sondern der diese Geschichte in letzter Konsequenz *ist*, nennt Hegel »*Weltgeist*«. Der absolute Geist will alles in allen und alles in allem werden (vgl. 1 Kor 15,28). Die Vollendung der Geschichte ist zugleich die vollendete Freiheit der Menschen. Diese theo-logische Geschichtsbetrachtung soll im Folgenden bezogen auf ihre formalen und ihre materialen Aspekte noch ein wenig erläutert werden.

Es sei hier daran erinnert, dass der Philosoph Hegel seinen Denkweg in Tübingen als Theologe begann. Schon früh war es sein Anliegen, das Leben Jesu vor dem Forum der Vernunft seiner Zeit denkbar zu machen. Meine These ist nun, dass Hegels Einführung der Geschichte als Basiskategorie der Philosophie eine neuzeitliche Interpretation des Christusgeschehens ist, die dann auch das Geschichtsverständnis bestimmt. Geschichte wird aber für Hegel zum innersten Bauprinzip seiner gesamten Philosophie. Das Absolute selbst wird »narrativ« dynamisiert. So ist bereits die Dynamik der Logik eine Geschichte Gottes allerdings »vor der Schöpfung« von Raum und Zeit. Auch die Natur wird als Evolution der materiellen Welt zur Geschichte der Ideen in ihrem Anderssein, die schließlich den Geist aus den natürlichen Vorgängen entlässt. Die Natur ist gewissermaßen Gott, wenn er nicht Gott sein will. Die Entwicklung des individuellen Geistes und des kollektiven Geistes kann wiederum als Geschichte des Menschen und der Menschen begriffen werden, wie sie sich sukzessive wieder der Geschichte Gottes annähert. Die Weltgeschichte ist nur jene Schaltstelle zwischen objektivem und absolutem Geist, an dem sich das göttliche und das menschliche Element derart verbinden, dass formal betrachtet die Wechselwirkung zwischen göttlicher und menschlicher Handlung das Bauprinzip auch der politischen Geschichte wird.

Es sei im Vorgriff auf die Religion erinnert, dass Hegel bezogen auf das Leben des Menschen Jesus von Nazaret sagen kann: »Die-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

se Geschichte ist göttliche Geschichte«.[517] Doch was sich in der Geschichte Jesu für das religiöse Bewusstsein ein für allemal vollzieht,[518] das überträgt Hegel auch auf die Geschichte der Menschheit, auch diese ist göttliche Geschichte. Damit prägt die christologisch fundierte Einheit von göttlicher und menschlicher Natur auch den Begriff der Weltgeschichte im engeren Sinn. Deshalb finden sich hier sowohl Passagen, die das göttliche Handeln betonen, als auch Stellen, die das menschliche Tun in der Geschichte akzentuieren. So kann Hegel seine Rede vom »Endzweck« der Weltgeschichte mit dem »Plan der Vorsehung« verbinden (348; § 549). Mit dem Gedanken der *providentia die* erhält die Welt ein heilsgeschichtliches Fundament.

Die Vorstellung, dass Gott die Welt regiert, ist für Hegel gleichbedeutend mit dem Gedanken, dass »überhaupt Vernunft in der Geschichte« sei (ebd.). Damit erhält die johanneische Fleischwerdung des Logos die Bedeutung, dass die göttliche Vernunft in die Weltgeschichte eingeht. Die göttliche Vernunft ist das eigentlich Handelnde in der Geschichte Jesu, in der Geschichte der Menschheit und damit in der Weltgeschichte. Hegel kann so weit gehen, dass einzelne Menschen in ihrem Beitrag zur Geschichte als »Werkzeuge« bezeichnet werden (353; § 551). Es ist die »List der Vernunft« (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 12,49), die das leidenschaftliche Engagement der Menschen für das Gute im Weltenlauf für sich nutzt. Wie in der religiösen Basisgeschichte des Christentums der Vater den Sohn zur Versöhnung der Welt opfert, so werden Individuen für die Verwirklichung von Freiheit und Vernunft, von Sittlichkeit und Liebe in der Welt. Allerdings ist dieses Opfer eine freie Tat.

So ist die göttliche Aktivität nur die eine Seite, und die hier vorgestellte Passivität der Menschen in der Dynamik der Geschichte ebenso ein Schein, wie die Passivität des inkarnierten Gottessohnes, der ja selbst nichts anderes als die Vernunft Gottes ist. Deshalb sind es die Individuen bzw. die Völker selbst, die die Geschichte vorantreiben. Sie tun dies als Träger bestimmter Ideen, aus deren Dialektik schließlich die Freiheit als Leitidee herausspringt. Hegels Philosophie der Freiheit, die ja in der Befreiung der Menschen das Ziel der Geschichte sieht, würde sich ad absurdum führen, wären

517 Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 3,251.
518 Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 3,49.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht die Menschen in ihrer unbedingten Freiheit selbst als die Akteur:innen der Weltgeschichte zu begreifen. Ein Beispiel für ein derartiges Handeln des Zeitgeists in unseren Tagen wäre das selbstlose Engagement von vor allem jungen Menschen für den Klimaschutz und die Bewahrung der Schöpfung.

Es ist zu bemerken, dass bei aller Konzentration Hegels auf den allgemeinen und objektiven Fortschritt in der Geschichte auch die besonderen Individuen und subjektiven Leben der Menschen ihr Recht haben.[519] Menschen dürfen niemals nur Mittel sein, sie sind immer auch Selbstzweck aller Geschichte. Gerade die christologische Grundierung macht dies klar. Es geht immer auch um das einzelne Subjekt, so unbedeutend es auch scheinen mag. Denkt man an die drei Momente des Begriffs, dann wird klar, dass das Moment der Einzelheit gerade die Synthese von Allgemeinheit und Besonderheit resultiert. Der verstandesmäßige Widerspruch zwischen besonderem Individuum und allgemeiner Wirklichkeit, ebenso zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen menschlichem und göttlichem Handeln ist für Hegel in der Vernunft immer schon versöhnt. In dieser Spannung wird die Einseitigkeit einer bloß anthropologisch gedeuteten Geschichte, die den Lauf der Dinge der radikalen Kontingenz aussetzt, ebenso vermieden wie die Einseitigkeit einer bloß theologisch gedeuteten Heilsgeschichte, die das Tun und Lassen der Menschen unterschätzt, und die Menschen zu bloßen Vollzugsgehilfen göttlicher Vorsehung degradiert.

Der Verlauf der Weltgeschichte *ist* nichts anderes die Erhebung des subjektiven und des objektiven Geistes der Menschen zum absoluten Geist, in dem die Einheit der göttlichen und der menschlichen Dimension spekulativ bedacht wird. Hegel überwindet damit bereits in der Weltgeschichte die Beschränktheiten, die noch dem Begriff der besonderen Volksgeister bzw. der Staaten in ihren jeweiligen

519 7,505; § 345: »Gerechtigkeit und Tugend, Unrecht, Gewalt und Laster, Talente und ihre Taten, die kleinen und die großen Leidenschaften, Schuld und Unschuld, Herrlichkeit des individuellen und des Volkslebens, Selbständigkeit, Glück und Unglück der Staaten und der Einzelnen haben in der Sphäre der bewußten Wirklichkeit ihre bestimmte Bedeutung und Wert und finden darin ihr Urteil und ihre, jedoch unvollkommene Gerechtigkeit. Die Weltgeschichte fällt außer diesen Gesichtspunkten; in ihr erhält dasjenige notwendige Moment der Idee des Weltgeistes, welches gegenwärtig *seine* Stufe ist, sein *absolutes Recht*, und das darin lebende Volk und dessen Taten erhalten ihre Vollführung und Glück und Ruhm.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

konkreten historischen Kontexten anhaften. Hier ist das Potenzial einer Kritik des politischen Staatswesens angelegt, das eben nicht die höchste Form menschlicher Kulturleistung darstellt. In gewisser Weise werden im absoluten Geist der Staat in Religion und die Geschichte in Gottes Sein aufgehoben. Kunst, Religion und Philosophie kommt damit die Aufgabe zu, die Sphären der Sittlichkeit und der Politik zu relativieren und damit zu kritisieren, und sie gewissermaßen *ad maiorem Dei gloriam* zu befreien:

»Der denkende Geist der Weltgeschichte aber, indem er zugleich jene Beschränktheiten der besonderen Volksgeister und seine eigene Weltlichkeit abstreift, erfaßt seine konkrete Allgemeinheit und erhebt sich zum *Wissen des absoluten Geistes*, als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die wissende Vernunft frei für sich ist und die Notwendigkeit, Natur und Geschichte nur seiner Offenbarung dienend und Gefäße seiner Ehre sind« (10,353; § 552).

Philosophie der Geschichte

Die materiale Betrachtung der Geschichte entfällt in der Darstellung der Weltgeschichte der »Enzyklopädie« weitgehend, wohl aber enthält die »Philosophie des Rechts« einen kurzen inhaltlichen Abriss der Weltgeschichte, den Hegel in den »Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte« breit entfaltet hat. Hegel rezipiert hierbei eine erstaunliche Fülle historischen Materials, das freilich metaphysisch gedeutet wird.[520] Die Weltgeschichte beginnt im fernen Osten, und der Weltgeist wandert gen Westen. »Die Sonne, das Licht, geht im Morgenlande auf« (Philosophie der Geschichte, 12,133). China, Indien, Persien und überhaupt die »orientalische Welt« werden hier in ihrer politisch-staatlichen Geschichte interpretiert. Die Quintessenz dieser geographischen Sphäre, die zugleich eine geschichtliche Epoche meint, besteht darin, dass nur *einer frei* ist, während alle Untertanen des Monarchen sind. Diese politische Struktur hat ihr

520 Dass Hegels Geschichtsmodell einer faktischen geschichtlichen Wirklichkeit der außereuropäischen Welt kaum oder nur sehr eingeschränkt gerecht wird, kann als Tatsache gelten. Dazu Eric R. Wolf, Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400, Frankfurt 1986, 19f. und Peter Frankopan, Licht aus dem Osten. Eine neue Geschichte der Welt, Berlin 2016, 13f.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Äquivalent in der kulturell religiösen Sphäre.[521] Wie es nur einen König gibt, so gibt es nur einen Gott. Alle Menschen sind sowohl dem irdischen wie auch dem himmlischen Monarchen unterworfen (142–274).[522] Das gilt ebenfalls für Hinduismus und Buddhismus, die zwar keinen persönlichen Gott, wohl aber ein absolutes Prinzip, die Alleinheit bzw. das Nirvana kennen.[523]

Die griechische (275–338) und die römische (339–412) Welt der Antike bilden für Hegel die Mitte der Geschichte. In den Sklavenhaltergesellschaften der Griechen und Römer waren laut Hegel *einige Menschen frei*. Dennoch vollzieht sich gerade in Griechenland eine Befreiung des Geistes zu *Schönheit* und heiterer Sittlichkeit, die uns in der Kunst- und in der Religionsgeschichte noch einmal begegnen werden. Das römische Reich nun sieht Hegel einerseits von bewundernswerter *Zweckmäßigkeit* geprägt, doch zeichne es sich durch eine immense Spannung zwischen der Partikularität der Individuen und der Universalität des abstrakten Reichsgedankens aus, an dem das Imperium schließlich zerbricht. Diese Spannung zwischen Allgemeinheit und Besonderheit ist es auch, die die Bedingung der Möglichkeit für das Christentum darstellt, das im Moment der Einzelheit – Jesus Christus – die Extreme versöhnt. Die Ausführungen über das römische Reich enden denn auch mit dem Christentum und dem byzantinischen Reich. Der weltgeschichtliche Umbruch zur Freiheit wird mit der christlichen Religion verbunden, da hier die »Identität des Subjekts und Gottes« in die Welt kommt (391). Vermittelt durch Christus wird die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur offenbar. Das bedeutet, dass erst hier die Menschen absolut frei werden, weil sie erst hier keinerlei fremdem Prinzip oder Gott mehr unterworfen sind. Gott ist die andere Seite des Menschen, der Mensch ist die andere Seite Gottes. Hegel deutet das Christentum fundamental neuzeitlich als die Religion des *Gottes in uns*, d. h. als

521 Zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dieser diskriminierenden Sicht Hegels Eun Jeung-Lee, ›Anti-Europa‹. Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung, Münster 2003.

522 Dazu die Kurzfassung der Rechtsphilosophie 7,509–511; §§ 355–357.

523 Auch hier ist zu bemerken, dass die Kulturen Asiens von Hegel zu Unrecht als statische Größen vorgestellt werden. Vgl. Jürgen Osterhammel, Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert, München 1998.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Gottes, der sich mit dem menschlichen Individuum in einer dialektischen Gemeinschaft befindet.

> »Der Mensch als endlicher für sich betrachtet, ist zugleich auch Ebenbild Gottes und Quell der Unendlichkeit in ihm selbst; er ist Selbstzweck, hat in ihm selbst unendlichen Wert und die Bestimmung zur Unendlichkeit« (403).

Wichtig ist hier zu bemerken, dass Hegel im Christentum noch eine weitere gestufte Entwicklung gegeben sieht. Das oströmische Reich bleibt ein beschränkter Ort, in dem sich das Christentum zwar zuerst entfaltet und zur griechischen Orthodoxie entwickelt. Aber da hier die neue Religion noch die alten politische Strukturen des römischen Reichs vorfindet, in die hinein es sich entfaltet, bleibt es in seinen Möglichkeiten beschränkt. Vor allem bleiben die kirchlichen Strukturen von der Autorität des Kaisers abhängig. Anders verhält es sich im lateinischen Teil des römischen Reichs. Da hier die staatlichen Strukturen in der Spätantike untergehen, kann das Christentum eine eigene Welt stiften und entfalten. Aus den Wirren der Völkerwanderung geht die »germanische Welt« und damit das Mittelalter hervor (413–540). Erst hier wird »das Prinzip der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur« weltbildend (403), auch wenn die mit diesem Prinzip verbundene Befreiung der Vernunft in der »katholischen Religion« des Westens, will sagen in der lateinischen Kirche zunächst noch unvollständig bleibt. Die gottmenschliche Einheit bleibt noch stark auf Christus und auf die Kirche mit ihrer hierarchischen Verfassung beschränkt. Die Vermittlung Gottes ist dem menschlichen Subjekt als solchem noch äußerlich. So wird die Hostie durch den objektiven Amtsträger (Bischof, Priester) zur objektiven Wirklichkeit Gottes in der Welt transsubstantiiert und nicht wie im Protestantismus durch den subjektiven »Geist der Gemeinde«, will sagen durch deren Glauben. Hegel kritisiert die äußerlichen Riten und Gebräuche des Katholizismus ebenso wie die evangelischen Räte. Das Wichtigste für ihn ist in diesem Kontext der politischen Weltgeschichte, dass die objektive Gegenwart Christi in der amtlichen Hierarchie die Ausbildung eines freien Staatswesens verhindert (356ff.; § 552 Zusatz.). Mit der von mir mehrfach vorgestellten Unterscheidung des Mittelalters als der Epoche des *Gottes neben uns* vom *Gott in uns* lässt sich verdeutlichen, dass eine prinzipielle Befreiung der Menschen nicht möglich ist, solange das göttliche Prinzip nicht radikal und das heißt universal verinnerlicht

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wird, da die Repräsentanz des *Gottes neben uns* durch die kirchlichen Amtsträger als politisches Pendant eine staatliche Hierarchie fordert, der die Subjekte ebenfalls *hypothetisch* unterstellt bleiben. In feudalen Staatssysteme ist diese Ständestruktur verwirklicht. Die *disjunktive* Freiheit in absoluter Bedeutung kann sich auch politisch nur dann durchsetzen, wenn auch das Göttliche im Wesen des Menschen zugleich als dessen eigener Geist und göttlicher Geist gedacht wird. In diesem Sinn erfordert ein freiheitliches Gemeinwesen auch die Überwindung einer ständischen oder feudalen Kirchenstruktur.

Es ist gleichermaßen verblüffend und unangebracht, dass Hegel den Islam im Horizont der »germanischen Welt« abhandelt. Er respektiert am Islam dessen Intellektualität, dessen Universalität und dessen Subjektivität, die aber nicht zu einer wirklichen Wechselwirkung mit der Objektivität der Welt komme. Gott selbst bleibe als das letztlich allein maßgebende Subjekt der absolute Konstruktionspunkt der Wirklichkeit. Die Ausbildung autonomer menschlicher Subjekte könne es weder im Katholizismus noch im Islam geben (Philosophie der Geschichte, 12,428–434, bes. 429f.). Dafür bedürfe es für den Protestanten Hegel der Reformation. Freilich stellt sich hier die Frage, ob Hegel nicht die Potenzen für eine emanzipierte Religiosität im Katholizismus und im Islam unterschätzt. Meines Erachtens sind beide durchaus in der Lage, für ihre Gläubigen Autonomie zu beanspruchen. Denn auch der Geist der Freiheit, der zugleich der Geist der Menschheit ist, weht, wo er will. Nicht zuletzt die mystischen Richtungen der Religionen können zu Brutstätten der Liberalität werden.

Für Hegel kommt mit der Reformation das Christentum als Religion der Freiheit zu sich: »Dies ist der wesentliche Inhalt der Reformation; der Mensch ist durch sich selbst bestimmt, frei zu sein« (497). Genauer betrachtet sieht Hegel hier die Äußerlichkeit der Vermittlung Gottes über Jesus als überwunden an. Im Geist ist Gott in jedem Menschen gegenwärtig.

> »Luthers einfache Lehre ist, daß das Dieses, die unendliche Subjektivität d. i. die wahrhafte Geistigkeit, Christus, auf keine Art in äußerlicher Weise gegenwärtig und wirklich ist, sondern als Geistiges überhaupt nur in der Versöhnung mit Gott erlangt wird – *im Glauben und im Genusse*. Diese zwei Worte sagen alles« (494).

Auch wenn aus heutiger Perspektive sich zeigt, dass Hegel hier die intellektuelle und religiöse Konstellation seiner eigenen Zeit nach

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Aufklärung und nach der Revolution auf die Reformationszeit rückprojiziert, bleibt es doch dabei, dass etwa Luthers oder Calvins Einsichten wesentlich neuzeitlich sind und dass deren Innovationen die bereits vorhandene Dynamik der Neuzeit radikal beschleunigten. Ohne Zweifel hat die Reformation einen kaum zu überschätzenden Einfluss auf die europäische Staatenbildung der Neuzeit (508–520), um hier nur an die Konstitution der reformierten Niederlande und deren Kampf mit dem katholischen Spanien zu erinnern. Und auch die Dynamik der neuzeitlichen Philosophie ist ohne Reformation kaum zu denken, so finden fast alle wesentlichen Erneuerungen des philosophischen Denkens in der protestantischen Welt statt. Katholiken wie Descartes und Pascal, aber auch Juden wie Spinoza und Mendelssohn stellen hier bemerkenswerte Ausnahmen dar.

Die Französische Revolution ist für Hegel das letzte große weltgeschichtliche Ereignis. Hier kommt die politische Freiheit zur Welt. Auch wenn durch Napoleon und mehr noch durch die Restauration seit 1815 in vielerlei Hinsicht sich eine gewisse Negation der Revolution vollzieht, bleibt die Staatenwelt Europas für Hegel vom Geist der Freiheit geprägt. Die Büchse der Pandora ist geöffnet und kann nicht wieder verschlossen werden. Das Resultat der Geschichte ist, *dass alle frei sind*.[524] Damit ist in gewisser Weise das Ende der Geschichte erreicht, insofern hier ein bestimmter Begriff von Freiheit sich vollständig realisiert hat.[525] Doch wie wir in der Vorrede zur »Philosophie des Rechts« gesehen haben, weiß Hegel darum, dass sein eigener Standpunkt begrenzt ist. Spekulationen über Zukunft sind seine Sache nicht und so finden sich im Ende seiner »Vorlesung über die Philosophie der Geschichte« die nüchternen Worte: »Bis hierher ist das Bewusstsein gekommen« (539).[526] Über künftige

524 12,134: »Der Orient wußte und weiß nur, daß *einer* frei ist, die griechische und römische Welt, daß *einige* frei seien, die germanische Welt weiß, daß *alle* frei sind.«
Damit sind in gewisser Weise die drei Begriffsmomente, Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit für Hegel die Strukturmomente der Geschichte.

525 Allerdings darf diese These weder trivialisiert noch einfach auf eine bestimmte geschichtliche Situation appliziert werden.

526 Auch hier ist die berechtigte Kritik an der linearen Teleologie der Geschichtserzählung zu erinnern, siehe Albrecht Koschorke, Hegel und wir. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2013, Berlin 2015, 99 und 131.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Realisierungen von Freiheit spekuliert Hegel nicht.[527] Dass andere Epochen ebenfalls »unmittelbar zu Gott« sind und deshalb eine evolutive Geschichtstheorie prekär bleibt, darf mit Leopold von Ranke bemerkt werden. Aber aus heutiger Sicht ist es erst einmal wichtig zu sehen, was es hieß, in der Geschichte unmittelbar zu Gott zu sein.[528]

Übergang zum absoluten Geist

Dass (re)konstruierte Geschichtsverläufe nach heutiger Auffassung komplexer und widersprüchlicher sind, als Hegels Fortschrittsnarrativ dies darstellt, ist eine Tatsache. Dass Hegels Hierarchisierung der Wahrheit, an dessen Spitze seine eigene protestantische Metaphysik steht, neue Diskriminierungen und Unfreiheiten generierte, dürfte kaum zu bestreiten sein. Doch ebenso wenig zu bestreiten ist der Zusammenhang von Religion und Politik, der gerade in unseren Tagen erneut an Bedeutung gewinnt, um hier noch einmal an Jürgen Habermas zu erinnern. Bedarf es zur Erhaltung und Weiterentwicklung der liberalen Demokratien einer religiösen Inspiration? Und: Bedarf es für die Erhaltung und Weiterentwicklung der Religionen – deren Plural ist heute zu betonen – einer demokratisch-freiheitlichen Inspiration? Schließlich: Bedürfen Staat und Religion in je eigener Weise einer disruptiven und innovativen Rückbesinnung auf die Metaphysik der Neuzeit und deren Wechselwirkung von Religion und Politik. Hegels Bonmot über das Verhältnis von politischer und religiöser Freiheit bleibt gerade angesichts der inneren und äußeren Bedrohung der freien Welt bedenkenswert: »Äußere Übermacht vermag nichts auf die Dauer: Napoleon hat Spanien sowenig zur Freiheit als Philipp II. Holland zur Knechtschaft zwingen können« (535).

---

527 Dies ist bezogen auf Hans Joas zu sagen. Zwar ist seiner Kritik an Hegel zuzustimmen. Doch ist zu sehen, was Hegels Theorie für einen geschichtsbewussten Freiheitsbegriff im Horizont des metaphysischen Denkens ausgetragen hat. Nachmetaphysische Massstäbe hier anzulegen verstellt, die vollbrachte Leistung Hegels. Joas, Im Bannkreis, 42.

528 Leopold von Ranke, Weltgeschichte, Bd. 9.2: Über die Epochen der neueren Geschichte. Vorträge dem Könige Maximilian II. von Bayern gehalten, Leipzig 1888, 5 (zit. n. Joas, Im Bannkreis, 42). Vgl. Troeltsch, Die Soziallehren, 186.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wie bereits angedeutet haben religiös grundierte politische Theorien zwei Jahrhunderte auch nach dem Erscheinen der Rechtsphilosophie Hegels ungeahnte Relevanz, um hier nur an Jacques Derridas »Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität« zu erinnern. Bereits 1964 hatte der Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde – einen Gedanken Hegels aufgreifend – postuliert: »Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann«.[529] Damit deutet der Jurist das christlich religiöse Ethos als habituelles Fundament des politischen Handelns. Jürgen Habermas griff die These Böckenfördes auf und sprach 2004 mit Bezug auf Hegel davon, dass der Erhalt staatsbürgerliche Solidarität unter anderem auf die motivationalen Ressourcen der Religion angewiesen sei.[530] In seinem hier mehrfach zitierten Werk »Auch eine Geschichte der Philosophie« weitete Habermas die Fragestellung vom Verhältnis von Religion und Staatstheorie zum grundsätzlichen Verhältnis von Glauben und Wissen, um hier ebenfalls eine kaum aufzulösende Verbindung zwischen beiden Polen festzustellen. Meine Überlegungen gehen dabei noch weiter. Gerade an Hegels Lehre vom objektiven Geist wird sichtbar, dass sowohl die neuzeitliche Theorie von Freiheit und Vernunft als auch die darauf basierende freiheitliche Staatstheorie gerade von christologischen und trinitarischen Motiven auf den Weg gebracht wurden. Zwar geht Hegel durchaus von einer Trennung von Kirche und Staat aus, verweist aber zugleich auf einen tieferen Grund beider.[531] So wird in der Rechtsphilosophie die dialektische Differenzeinheit von Glauben und Wissen auf das Verhältnis von Kirche und Staat und damit von Religion und Sittlichkeit angewendet. Bezogen auf den Aufbau der Philosophie des Geistes lässt sich sagen, dass wahre Religion aus freier Sittlichkeit und wahre Sittlichkeit aus freier Religion hervorgehen kann.[532]

529 Ernst W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt 1991, 92–114, 112.

530 Jürgen Habermas, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: ders., Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg 2005, 15–38.

531 Hegel, Rechtsphilosophie, 7,415–431; § 270.

532 Bezogen auf unsere heutige Gegenwart ist es unvermeidlich, hier die Erschütterung darüber zum Ausdruck zu bringen, dass die katholische Kirche die

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Demokratie braucht die motivationalen Ressourcen der Religion. Wenn aber Religion dem politischen Gemeinwesen eine – und das ist entscheidend – *kritische* Stütze sein will, dann muss sie ihre eigene innere Verfasstheit aus dem Grundgedanken ihrer christlichen Wahrheit herleiten können. Diese Verfasstheit darf aber nicht hinter die Errungenschaften der Neuzeit und der nachmetaphysischen Phasen der Geschichte zurückfallen. Vielmehr muss der innere Zusammenhang zwischen dem Wehen des Geistes in der Geschichte und dem religiösen Geist der Heiligkeit erkannt und fruchtbar gemacht werden. Das Christentum bedarf gerade nach dem Ende der Postmoderne einer radikal erneuerten philosophischen Durchdringung der geoffenbarten Wahrheit, wie sie primär in den biblischen Schriften überliefert ist. Vergleichbares gilt für andere Religionen, die in demokratischen Kulturen heimisch werden wollen. Für einen freien Verfassungsstaat, der selbst rhizomatisch im christlichen Boden der europäischen Kultur wurzelt, ist es nicht gleichgültig, ob die in ihm gelebten Religionen selbst einen zeitgemäßen Begriff von vernünftiger Freiheit zu entwickeln und dadurch das freiheitliche Selbstbewusstsein zu stützen und zu erneuern vermögen, oder ob religiöser Autoritarismus, Hierarchismus oder Fun-

---

Impulse der Freiheit der neuzeitlichen Metaphysik bis heute nicht prinzipiell verarbeitet hat. Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts bevorzugte sie autoritäre, dezidiert illiberale, teilweise faschistische, hierarchische, ständische, jedenfalls monarchistische Staatsformen. Pluralismus und Toleranz waren dem antimodernen Katholizismus wesensfremd. Die katholische Kirche erkannte mit dem 2. Vatikanum zwar die Autonomie der politischen Sphäre an, blieb aber in ihrer inneren Struktur noch immer dem spätantik-mittelalterlichen Modell einer ständisch verfassten Monarchie verbunden, das in der Neuzeit (Konzil von Trient) und Moderne (1. Vatikanum) sogar noch zum päpstlichen Absolutismus gesteigert wurde. Insofern trifft Hegels Kritik einer unfreien Religion die katholische Kirche bis heute. Warum auch der Protestantismus sich seit langer Zeit in einer Krise befindet, die seine volkskirchliche Existenz in Europa bedroht, darüber werden wir im Kontext des Religionskapitels noch zu sprechen kommen. Es soll hier nur angedeutet sein, dass beide Kirchen des Westens, von denen des Ostens zu schweigen, spätestens im Verlauf der nachmetaphysischen Moderne den Kontakt mit dem »Weltgeist« entweder verloren haben oder ihm besinnungslos nachgelaufen und dabei des Eigenen und Eigentlichen verlustig gegangen sind. Fest steht, dass in einer Zeit, in der die demokratisch-freiheitlichen Staaten innerlich und äußerlich bedroht sind, nur Religionen und damit auch Kirchen, die selbst demokratisch-freiheitlich verfasst sind, die verfassungsmäßige Freiheit des politischen Gemeinwesens überzeugend verteidigen können.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

damentalismus die grundlegende Rolle von Freiheit und Vernunft in Kirche, Gesellschaft und Staat untergräbt.

3.3.3.3 Der absolute Geist

Mit den Ausführungen über den absoluten Geist erreicht das gesamte enzyklopädische System Hegels sein Ziel, und es wird abschließend klar, wie und wie sehr Religion und Philosophie im System Hegels verbunden sind. So bezeichnet Hegel die Region des absoluten Geistes, »diese höchste Sphäre«, insgesamt als *Religion* im weiten Sinn des Worts (Enzyklopädie, 10,366; § 554). Auch wenn Religion im engeren Sinn als zweite Erscheinungsweise des absoluten Geistes erst nach der Kunst als Mitte zwischen Kunst und Philosophie ihren Ort findet. Es ist aber festzuhalten: Die enzyklopädische Entwicklungsgeschichte im Ganzen erreicht in der Religion im weiten Wortsinn ihre Vollendung. Doch ist auch hier einmal mehr der Weg das Ziel. Hegel hebt auf den dynamischen Charakter des Geistes selbst ab. Auf dem Weg des subjektiven und des objektiven Geistes bildet sich jene »Realität« oder »Existenz« des Absoluten im Relativen aus. Das bedeutet, die menschliche Geschichte, wie wir sie in den Abschnitten über den subjektiven und den intersubjektiven Geist kennengelernt haben, wird im Abschnitt über den absoluten Geist definitiv göttliche Geschichte. Doch kommt in dieser Geschichte Gott im Menschen und durch den Menschen zur Wirklichkeit. Dadurch erst wird die an sich freie Intelligenz in ihrer Wirklichkeit zu ihrem Begriff befreit (366; § 553). So beschreibt die gesamte Sphäre des absoluten Geistes den christlichen Grundgedanken der Befreiung des einzelnen Menschen zur Gottheit durch den Geist. Im Kontext der idealistischen Philosophie ist diese Einzelheit nicht auf die Person Jesu beschränkt. Die Entschränkung der gottmenschlichen Einheit ist das Thema sowohl der Kunst als auch der Religion als auch der Philosophie. Damit wird klar, warum Hegel gleich im Beginn des Kapitels über den absoluten Geist in aller Schärfe die dialektische Einheit von *Glauben* und *Wissen* herausstellt. Sie sind einander nicht entgegengesetzt, vielmehr ist der Glaube selbst nur eine besondere Form des Wissens (366; § 554). Glaube ist die subjektive Gewissheit über die objektive Wahrheit, die der Geist als der Gott in uns selbst bezeugt (366f.; § 555). Der enzyklopädische Pro-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zess hebt den Gegensatz von Gottheit und Menschheit sukzessive auf. Er ist selbst die »Versöhnung«, wie sie im Sohn – Jesus Christus – vorgestellt wird und von allen Menschen nachvollzogen werden kann (ebd.). Dieses fortschreitende Nachvollziehen der Versöhnung liegt allen drei Momenten des absoluten Geistes zugrunde: Kunst, Religion und Philosophie.

In der Kunst erscheint das Absolute in der Form der sinnlichen Anschauung (Vorlesungen über die Ästhetik, 13,140) als die Schönheit (10,367; § 556). Gott hat hier neben seiner geistigen Bestimmung noch den Aspekt des natürlichen Elements an sich (367; § 557). Aber es ist eben doch das Göttliche, das im Kunstwerk zur Anschauung kommt. Religion legt diese natürlich sinnliche Dimension ihres Gegenstandes ab. Gott selbst kommt hier als Geist und Wahrheit zur Vorstellung des Bewusstseins (13,142), wobei das Wissen der Religion durch die Offenbarung gegeben wird (10,372f.; § 564). Philosophie schließlich begreift den Vorstellungcharakter des Bewusstseinsinhalts noch als Relikt der Endlichkeit, das es aber bezogen auf das Unendliche zu überwinden gilt, weshalb die Philosophie dann auch noch diese letzte Schranke überwindet und zum Selbstbewusstsein des Absoluten kommt.

Doch ist hier festzuhalten, dass Hegel eine *Philosophie* der Kunst und eine *Philosophie* der Religion bietet, die nicht schon selbst Kunst oder Religion sind, sondern eben *wissenschaftliche Betrachtung* der Ästhetik bzw. des Glaubens (13,13–29). Damit aber gilt für die Kunst und die Religion, wie sie im Rahmen von Hegels Spekulationen verhandelt werden, was schon bezogen auf die Staatstheorie und das Recht gesagt wurde: Die Eule der Minerva beginnt mit dem Einbruch der Dämmerung ihren Flug. Auch die Gestalten der Kunst und der Religion, die Hegel in den Blick nimmt, sind als Gestalten des Lebens alt geworden, und das Grau in Grau der Philosophie kann sie nicht erneuern. In den Schlüssen der Philosophie schließt sich der Kreis des Geistes. Die Hegelsche Enzyklopädie kommt in ihrem Schluss an das Ende der Philosophie – einer bestimmten Epoche. Die Dialektik der Neuzeit kommt in der Philosophie des absoluten Geistes an ihre Grenze, und ein neuer Kreis des Denkens und Lebens beginnt: die Moderne. Dabei wird gerade Hegels theologische Philosophie zur Bedingung der Möglichkeit für das nachmetaphysische Denken.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3.3.3.3.1 Kunst

Hegels Kunstbetrachtung verweist immer wieder auf die gemeinsame Wurzel von Kunst, Religion und Philosophie. Sie alle entspringen dem Bedürfnis der Selbstentäußerung und Selbstdarstellung des Menschen. Menschen wollen sich ausdrücken. Für Hegel ist der Mensch seinerseits der Ausdruck Gottes. Er repräsentiert das Absolute in der Welt und zwar in seiner Leiblichkeit. Damit zeichnet sich eine erste Vorbestimmung für das Verhältnis von Kunst und Religion ab. Hegels Kunstbegriff ist mit der christlichen Religion in besonderer Weise verbunden, eben weil diese den Menschen als Einzelnen in seiner geschichtlichen Konkretion als Erscheinung des Absoluten begreift. In der Kunst kommt es auf die *Erscheinung* als solche und damit auf die Schönheit des Scheinens an. Die Schönheit ist nicht nur die sinnliche Darstellung der moralischen Qualitäten des Menschen wie bei Schiller, sondern die Manifestation des göttlichen Grundes im Menschen. Der absolute Geist gibt sich in der Kunst die Erscheinung der Schönheit. Diese Schönheit kann sich in Natur und menschlichem Geist manifestieren. Die Kunst bzw. das Kunstwerk ahmt die natürlichen Dinge nicht einfach nach, sondern ist selbst die Entäußerung des Geistes (10,368;§ 558). Entsprechend ist das Schöne der Kunst auch vom Naturschönen – also der Schönheit etwa von Landschaft, Blume und Gestirn – zu unterscheiden. Während die Natur ihre Schönheit aus sich hervorbringt und nur mittelbar auf den logischen Grund der Welt verweist, stammt die Schönheit des Kunstwerks aus der Hand der Menschen, der unmittelbar den absoluten Geist zum Ausdruck zu bringen vermag (13,40–43). Hegel lässt keinen Zweifel daran, dass sowohl das Naturschöne als auch das Kunstschöne im Letzten das Werk Gottes sind. Doch kommt dem Kunstwerk des Menschen eine deutlich höhere Dignität zu als der Schönheit der Natur (50). Das Kunstwerk entsteht aus der Wechselwirkung von Gott und Mensch, und es ist Selbstvollzug des Geistes.

Abstrakt gesprochen entspringt das Schöne einer komplexen *Entzweiung*. Zum einen der Entzweiung von künstlerischem Objekt und menschlichem Subjekt, wobei sich die subjektive Seite in produzierende Kunstschaffende und rezipierende Betrachtende auseinanderlegt. Doch muss zum anderen auch auf der objektiven Seite noch einmal zwischen darstellendem »Zeichen der Idee« bzw. Kunstwerk

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und dargestellter Idee, die in letzter Konsequenz der absolute Geist selbst ist, unterschieden werden (10,367; § 556). Die Begegnung der sich hier auseinanderlegenden Seiten – Zeichen und Idee, Objekt und Subjekt, Künstler und Rezipient – geschieht *unmittelbar*, d. h. in einem konkreten sinnlichen Zusammenhang. Kunst zeichnet sich immer durch ihre Textualität und Kontextualität oder ihre materialisierte Endlichkeit aus. Aus dieser Konstellation wird deutlich, dass die Bewertung eines Kunstwerks – sei es eine Statue, ein Gemälde, ein Musikstück, ein Drama oder ein Gedicht – in einem Feld vorgenommen werden muss, in dem verschiedene Aspekte relevant sind: die handwerkliche Qualität des objektiven Gegenstandes, die Beziehung von Ideal und Wirklichkeit, die Absicht des produzierenden Künstlers und nicht zuletzt die Reaktion des Rezipienten. Schönheit ist in diesem Sinn immer *relativ*, weil Ergebnis eines Beziehungsgeschehens.

Der Mensch als ein denkendes Wesen reflektiert und verdoppelt sich durch das Kunstwerk sowohl theoretisch *in sich* als auch praktisch *außer sich*. Während der Gedanke, der dem Kunstwerk zugrunde liegt, bereits die innere Verdoppelung des Menschen darstellt und zwar in Denkende:n und Gedachtes, bewirkt die künstlerische Tat die praktische bzw. poietische Entäußerung des je eigenen Wesens in sinnliche Wirklichkeit. Durch die Veränderung in der Außenwelt drückt der Mensch den Dingen das Sigel seiner ihm eigenen Geistigkeit auf und nimmt den Dingen dadurch ihre »spröde Fremdheit« (13,51). In diesem Prozess reproduziert der Mensch die göttliche Produktivität. Wie Gott eine ihm angemessene Welt erschafft, so erschafft der Mensch aus sich selbst und aus dem in der Natur vorhandenen Material seine eigene Welt als Kunstwerk bzw. als ideale Welt, die als Realisierung der reinen Idee anzusehen ist. »So gefasst, ist die Idee als ihrem Begriff gemäß gestaltete Wirklichkeit das *Ideal*« (105). Das Kunstwerk ist also ein »Ideal«, d. h. eine konkrete Verwirklichung einer abstrakten Idee. Das Ideal *entspringt* der produktiven Einbildungskraft des Subjekts (10,367; § 556 und 369; § 560), und es *entspricht* als Produkt des Künstlers zugleich dem Wirken Gottes. Im besten Fall wird das Kunstwerk als solches zum Ausdruck Gottes. Dies geschieht genau dann, wenn der Mensch »kein Zeichen von subjektiver *Besonderheit*« beimischt. In dieser Hinsicht erfährt der Künstler die »*Begeisterung*« oder Inspiration durch den absoluten Geist als eine fremde Gewalt, die ihn überkommt und

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die jenseits seiner eigenen Vermögen liegt (ebd.). Insofern aber auch das »*Genie*« immer ein »*besonderes Subjekt*« ist, das sich an konkretem äußerem Material abarbeitet, kommt jedem Kunstwerk neben der Allgemeinheit des Ideals immer auch die *Besonderheit der Verwirklichung* zu. So ist das Kunstwerk einerseits »ein Werk der freien Willkür« und Ausdruck radikaler künstlerischer Freiheit und andererseits das Resultat göttlicher Notwendigkeit, wobei dann »der Künstler der Meister des Gottes« ist (ebd.). Entscheidend bleibt es zu sehen, dass die Differenz zwischen Ideal und Wirklichkeit, Notwendigkeit und Freiheit gerade nicht von einer mehr oder weniger großen Geschicklichkeit des Künstlers abhängen sollte. Verfremdung und Verzerrung von Naturgebilden kann auch absichtlich geschehen. Es gibt für Hegel sogar eine notwendigerweise unvollkommene Kunst, was bereits an moderne Kunstverständnisse denken lässt. In allem kommt es nur darauf an, dass Absicht und Werk einander entsprechen, wobei das je eigene »freie Gestalten« die Idee erst wahrhaft konkret macht (13,106). Eben deshalb ist die Kunst höchster Ausdruck menschlicher Freiheit.

Interessanterweise begründet Hegel die herausragende Rolle der konkreten Besonderheit in seinem Kunstverständnis mit einem Verweis auf die christliche Religion, da diese Gott ebenfalls als bestimmt, endlich und konkret denkt. Diese Konkretion Gottes liegt am Gedanken der Trinität, die Hegel ja mit den drei Momenten des Begriffs fasst. Das Moment der Allgemeinheit (Vater) muss sich mit der Besonderheit (Sohn) verbinden, um in den Menschen zur Einzelheit (Geist) werden zu können. Weil Gott selbst besonderes Individuum ist, kann auch der Mensch und dessen Tun und Lassen als konkrete Besonderheit im absoluten Sinn gedacht werden. Deshalb widerspricht auch die einzigartige Besonderheit des Künstlers und des Kunstwerks nicht der göttlichen Allgemeinheit des Ideals, vielmehr ist die Besonderheit notwendige Voraussetzung für die Einzelheit des Kunstwerks. Allgemeine Idee und besondere Realität verbinden sich im objektiven Kunstwerk, aber auch in der subjektiven Person des Künstlers und in der rezipierenden Person, die als »das anschauende und verehrende Subjekt« (10,367; § 556) der Empfänger der Botschaft des Kunstwerks ist.[533] Trinität ist für Hegel das

533 13,101: »Denn im Christentume ist Gott in seiner Wahrheit und deshalb als in sich durchaus konkret, als Person, als Subjekt und in näherer Bestimmtheit als

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Prinzip eben nicht nur der Religion, sondern auch der Philosophie und der Kunst.

Die konkrete Ausbildung der Künste ist bei Hegel geschichtlich bedingt, so wie auch Staatlichkeit, Religion und Philosophie immer nur in ihrer historischen Konkretion fassbar sind. Kunstgeschichte läuft parallel zur Weltgeschichte, wobei Hegel besonders den Zusammenhang von Kunst mit den Religionen und deren Geschichte betont (371; § 562). Hegel benennt nun drei Epochen der Kunst, zwei vorchristliche – die *symbolische Kunstform* des Orients und die *klassische Kunst* Griechenlands – sowie die christliche, die er *romantische Kunst* nennt. Es überrascht in gewisser Weise, dass für Hegel die höchste Form der Kunst im eigentlichen Sinn nicht die durch das Christentum auf den Weg gebrachte romantische Kunstform ist, sondern die ihr vorausgehende griechische Klassik. Daraus ist sehr Grundsätzliches über Hegels Geschichtsverständnis zu lernen. Bei aller Hierarchisierung und Teleologie der Geschichte, wird doch auch den früheren Formen immer eine unendliche Wertschätzung entgegen, die so weit gehen kann, dass eine gewesene Gestalt der Geschichte eine höhere Verwirklichung eines bestimmten Aspekts der Gegenwart des Absoluten implizieren kann als eine spätere. Geschichte impliziert also keinen simplen linearen Fortschritt.

a) Die symbolische Kunst – maßlose Erhabenheit

Geschichtlich betrachtet ist die erste Kunstform nun, wie gesagt, die der *Erhabenheit* (369; § 561). Mit Blick auf die Religionsgeschichte wäre die Kunst der Erhabenheit in besonderer Weise mit dem Judentum verbunden, das Hegel die Religion der Erhabenheit nennt.[534]

Geist vorgestellt. Was er als Geist ist, expliziert sich für die religiöse Auffassung als Dreiheit der Personen, die für sich zugleich als Eine ist. Hier ist Wesenheit, Allgemeinheit und Besonderung sowie deren versöhnte Einheit, und solche Einheit erst ist das Konkrete. Wie nun ein Inhalt, um überhaupt wahr zu sein, so konkreter Art sein muß, fordert auch die Kunst die gleiche Konkretion, weil das nur abstrakt Allgemeine in sich selbst nicht die Bestimmung hat, zur Besonderung und Erscheinung und zur Einheit mit sich in derselben fortzuschreiten.« Vgl. auch ebd., 106.

534 Während die Kunst der Erhabenheit, die zugleich als symbolische Kunst bezeichnet wird, der ersten, mit der Natur verbundenen Kunstform entspricht, verhält es sich in der Religion anders. Die Religion der Erhabenheit, das Juden-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Doch greift die Kunstbetrachtung anders und weiter aus als die Religionsgeschichte. Die *symbolische Kunstform*, wie diese Sphäre auch genannt wird, umfasst nicht nur die jüdische Kreativität, sondern altiranisch zoroastrische Kunst, die Kunst Indiens, Ägyptens sowie die islamische Poesie, jüdische Dichtung des Alten Testaments, verschiedene römische Kunstformen und schließlich sogar die christliche Mystik. Diese auf den ersten Blick doch sehr heterogene Zusammenstellung verbindet ihre Bezogenheit auf einen – nach Hegel – abstrakten Gottesbegriff, der zum Pantheismus neigt, sowie auf ein noch abstraktes Ideal und dessen unmittelbare Beziehung zum natürlichen, sinnlichen Stoff (370; § 561).[535] Zwischen Idee und angemessener Gestaltung des Kunstwerks besteht hier eine ausgeprägte Spannung. Die symbolische Kunst nimmt einen natürlichen Gegenstand, bearbeitet ihn und lädt ihn mit einer bestimmten Bedeutung auf (13,107). Im Hintergrund steht die wörtliche Bedeutung des griechischen Verbs *sym-ballein*, das soviel wie zusammen-werfen oder zusammen-fallen bedeutet. Entsprechend bleibt die Verbindung von Symbol und Gedanke zu-fällig. So wird zum Beispiel einem Löwen die symbolische Bedeutung der Stärke zugesprochen. Die künstlerische Darstellung des Löwen, die noch einmal sehr unterschiedlich ausfallen kann, figuriert dann die Idee der Stärke. Dabei bleibt die Beziehung zwischen Abbild und Gedanken abstrakt und oberflächlich. Der dargestellte Naturgegenstand wird nicht vollständig von der Idee her konkretisiert und durchgeformt, sondern ein vorhandener Aspekt – eben die reale Kraft eines Tieres – wird aufgenommen, abstrahiert und mit einer allgemeinen Idee verbunden. Die Idee ihrerseits gilt Hegel als »maßlos«, weil ihr die begriffliche Bestimmtheit noch fehlt. Die abstrakte Idee – im Beispiel: die Stärke – sucht nach einer angemessenen Symbolisierung, bleibt dabei aber bezogen auf ihre Sache – im Beispiel: der Löwe – willkürlich, unbestimmt und suchend. Immer ist die Idee über ihre Darstellung unendlich

tum, befindet sich dort auf der zweiten Stufe, also nach den Naturreligionen in unmittelbarer Parallelität zur griechischen Religiosität. In Sachen Kunst schätzt Hegel also die frühen, vorchristlichen Formen jüdischer Produktivität niedriger ein als in Sachen Religion. Die jüdische Religion hat damit anders als die jüdische Kunst – wir sprechen hier immer von den antiken Gestalten – für Hegel die Dignität *klassischer* Religiosität, wie dies in der Kunst nur dem Griechentum zukommt.

535 Vgl. Ästhetik, 13,107.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

erhaben, weil zwischen beiden eine unendliche Distanz bestehen bleibt. Der Abstand zwischen Ideal und Realisierung radikalisiert sich noch weiter in der künstlerischen Darstellung des Absoluten. Der erhabene oder »abstrakte Gott« der symbolischen Kunstform kann gar nicht angemessen konkretisiert werden. Seine erste Bestimmtheit ist es, keine Bestimmtheit zu haben. Dieser Gott ist reine Transzendenz. Doch besteht diese Transzendenz nicht zuletzt darin, Eines zu sein. Weil Gott Eines ist, geht alles aus ihm hervor und mehr noch. Er ist in gewissem Sinn als Einer Alles, kann er doch strenggenommen als Einer nichts außer oder neben sich haben. Dadurch kommt es zu einem unendlichen Streben und einer rastlosen Suche nach dem Einen in Allem (10,370; § 561). Das abstrakte Ideal des Einen übersteigt einerseits jede mögliche bestimmte Abbildung, andererseits kann es durch alles Mögliche symbolisiert werden: die Sonne, das Licht, der Himmel, das Meer, aber auch der Mensch. Dies ist der Grund dafür, warum so unterschiedliche Phänomene wie die »indische Auffassung von Brahman« (13,433), die christliche Mystik (478) und die jüdische und islamische Kunst, für die Gott, der Eine, prinzipiell nicht darstellbar ist, unter der Kategorie symbolische Kunstform zusammengefasst werden.

Jedes reale Kunstwerk bleibt lediglich ein »Symbol« oder eben ein »Zeichen« für das prinzipiell nicht darstellbare Ideal. Damit deutet sich die Gemeinsamkeit der verschiedenen Ausprägungen symbolischer Kunst an. Die Trikolore, die Frankreich symbolisiert. Der Löwe, der in der altiranischen Kunst Stärke bedeutet. Das Schriftzeichen JHWH, das Gott vergegenwärtigt. Das Dreieck, das die Trinität bezeichnet (394f.). Stets kann das Zeichen die gemeinte Sache niemals vollkommen zur Darstellung bringen. Immer bleibt eine prinzipielle Differenz bestehen. Es ist kein Wunder, dass gerade diese symbolische Kunst der Erhabenheit in der Postmoderne zu einem neuen Ansehen kommt, wird doch auch hier die unendliche Differenz, genauer die *Différance* zwischen Zeichen und Referent bzw. Signifikant betont.[536] Zugleich kommt es zu einer Streuung Gottes, dessen Spur bzw. Spur des Verlöschens der Spur in allem zu

536 Jean-François Lyotard, Die Analytik des Erhabenen. (Kant-Lektionen, Kritik der Urteilskraft, §§ 23 – 29), München 1994.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

finden ist und doch nie gefunden werden kann.[537] Auch die Postmoderne zeichnet sich durch eine Prinzipielle innere Unruhe aus, die aber nun gerade nicht als bloßer Mangel empfunden wird, sondern als das Höchstmögliche, da eine Gegenwart des Vollkommenen radikal ausgeschlossen wird.

b) Die klassische Kunst – ideale Schönheit

Wie bereits angedeutet kommt es für Hegel in der Klassik Griechenlands zur höchsten Realisierung des absoluten Geistes in der Kunst. In der klassischen Kunst wird die Idee selbst konkret und verliert ihre abstrakte Unbestimmtheit, die aus der Transzendenz des Ideals in der symbolischen Kunst resultierte (109). Wie eben auch die Philosophiegeschichte in Griechenland ihren maßgeblichen Anfang nimmt, macht sich das philosophische Begreifen bereits an der Ausgestaltung künstlerischer Ideen geltend. Dadurch, dass das Ideal konkret wird, kann auch die Gestalt durch die bestimmte Geistigkeit des Vorbilds zum idealen Abbild konkretisiert werden, und es kommt zur vollkommenen Übereinstimmung von Bedeutung und Gestalt. Die Versöhnung des absoluten Geistes mit der Realität, auf die das gesamte Kapitel über den absoluten Geist zielt, findet bereits anfanghaft in der Kunst, genauer in der griechischen Kunst statt. Das subjektive Bewusstsein weiß Gott in sich gegenwärtig und bringt diesen in der Gestaltung des Kunstwerks »sicher und heiter« zur Darstellung (10,369; § 561). Wenn wir noch einmal auf die Religionsgeschichte blicken, wie Hegel sie darstellt, dann wird die besondere Entsprechung von Religion und Kunst im griechischen Horizont klar. Denn die Religion des antiken Griechenlands ist die Religion der Schönheit. Bezüglich der Abfolge der epochalen Typen der Religion ist spannend zu sehen, dass in der letzten Version der Vorlesungen über die »Philosophie der Religion« die jüdische Religion der Erhabenheit auf die griechische der Schönheit folgt und mithin höher bewertet wird. Der Gedanke der radikalen Transzendenz Gottes erhebt sich über die ästhetische Darstellung des Absoluten in der epischen Dichtung eines Homer oder über die Skulpturen

537 Jacques Derrida, Die Différance, in: Ders., Randgänge der Philosophie, Wien 1999, 31–56.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eines Praxiteles. Es ist eben bezüglich der Entwicklungsstufen zu unterscheiden: Die griechische Kunst gilt uns bis heute als *klassisch*, nicht aber die griechische Religion, die untergegangen ist. Ebenso wird bis heute der ethische Monotheismus Israels als Maßstab des Religiösen betrachtet, während die Kunst des alten Israel kaum Beachtung findet.[538] Wie in Griechenland für die Kunst nicht nur Europas der unverzichtbare Impuls gegeben wurde, erhielt in Israel die Religion des Christentums – und auch des Islams – die zentrale Vorgabe. In beiden Fällen erhebt sich das Geistige absolut über das bloß Natürliche.

Das Klassische der Kunst Griechenlands besteht nach Hegel darin, dass Zeichen und Sache, Bedeutung und Körperlichkeit, Idee und Phänomen zur Identität kommen (14,19). Anders ausgedrückt: Das Göttliche selbst erscheint als das Menschliche, wodurch das Menschliche über seine bloße Natürlichkeit erhoben wird. In der griechischen Kunst nun kommen Göttliches und Menschliches insofern zusammen, als der ursprüngliche Begriff oder der absolute Geist seine ihm angemessene Gestalt konkreter sinnlicher Geistigkeit *erfindet*. Die Idee des Kunstwerks ist es, den Gott darzustellen. Daraufhin *findet* der subjektive Begriff oder der künstlerische Geist dann dieses »natürlich gestaltete Dasein der freien individuellen Geistigkeit«, und er gestaltet es in vollkommener Entsprechung (13,110). Das vorzügliche Beispiel eines derart erfundenen, gefundenen und dann aber auch geformten Kunstwerks ist die »*menschliche Gestalt*«. Der Körper des Menschen, aber auch die menschlichen Verhältnisse in ihren diversen Ausprägungen bilden den Stoff für die klassische Kunst, die darin den absoluten Geist zur Anschauung bringt. Die menschliche Natur wird in aller Anschaulichkeit zur Idealität erhoben. Zugleich ist diese Idee ihrer Gestalt derart angemessen, dass sie nicht über ihre sinnliche Vergegenwärtigung hinausragt und keinen Überschuss produziert. Begriff und Anschauung, Intellekt und Sache entsprechen sich derart, dass die griechische Kunst als »wahre« Kunst betrachtet werden kann, ist die Entsprechung von Denken und Gegenstand doch die klassische Definition der Wahrheit. Es entsprechen sich aber auch Göttlichkeit und Menschlichkeit als solche, wobei deren Beziehung noch bestimmt werden muss. Sie wird

538 Siehe dazu Jan Assmann, Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München-Berlin 2004.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

es als Relation von Substanz und Akzidens. Der Gott ist die Substanz und der Mensch das Akzidens. Die Unsterblichen sind *immer daseiend* und entsprechen dem reinen Sein, während die Sterblichen vom Sein zum Nichtsein und vom Nichtsein zum Sein übergehen und mithin nur *werdend sind*. Die griechische Tragödie etwa ist in diesem Sinn die spielerische Darstellung der menschlichen Verhältnisse. Sie lotet das Ringen des Menschen mit seiner Sterblichkeit und Endlichkeit aus und bringt den Menschen dadurch an die Grenze des Göttlichen, das in der Tragödie in Menschengestalt repräsentiert wird, wenn Göttinnen oder Götter selbst im Drama auftreten. In der bildenden Kunst sind die Statuen ebenfalls Realisierungen des Göttlichen im Menschlichen. So ist z. B. der Apollo von Belvedere der in Menschengestalt anschaulich gewordene Gott – so zumindest im Verständnis Hegels. Dies wird möglich, weil der menschliche Körper selbst das »Dasein und die Naturgestalt des Geistes« ist. Dabei muss dieser Körper einerseits über die bloße Zufälligkeit des endlichen Erscheinens, will sagen über die Falten, Makel und Verformungen in seine Idealität erhoben werden, andererseits soll die sich hier realisierende Geistigkeit diesem endlichen Stoff vollständig entsprechen, um sich im menschlichen Körper ganz und ohne Vorbehalt verwirklichen zu können. Die klassische Kunst symbolisiert also keine höhere Wirklichkeit, sondern *ist* diese höhere Wirklichkeit selbst. Sie ist als inkarnierte Idee selbst das Ideal. Dadurch entsteht allerdings auch der Mangel der klassischen Kunst. Weil der Geist hier zugleich als partikularer, endlicher und menschlicher bestimmt ist, kann er nicht als »schlechthin absoluter und ewiger« gelten wie in der symbolischen Kunst. Die klassische Kunst erscheint als Vermenschlichung des Göttlichen. Der darstellende materielle Gegenstand – das Kunstwerk – bleibt bei aller Vergegenwärtigung der Idee auf den belebenden Geist des Künstlers und der betrachtenden Person angewiesen und nur in deren Auge ist er selbst absoluter Geist nicht aber im Gegenstand als solchem. Zwischen lebendigem Menschen und Kunstwerk bleibt eine prinzipielle Differenz. Dass das Absolute als es selbst in Gestalt des Menschen – ohne künstlerische Vermittlung – erscheint, ist schließlich der Kerngedanke des Christentums. Damit setzt die christliche Religion der klassischen Kunst eine Grenze. Mit dieser Begrenzung der Sphäre klassischer Kunst leitet Hegel zur *romantischen Kunstform* über, die zugleich christliche Kunst ist (111). Die klassische Kunst behält für alle weite-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ren Renaissancen und Revolutionen der Kunstgeschichte allerdings wie angedeutet paradigmatischen Charakter, der immer wieder erinnert, aber auch immer zerbrochen werden muss. Paradigmatisch ist sie für Hegel deshalb, weil sie zugleich die höchste künstlerische Realisierung der Freiheit ist: »Die klassische Kunst, insofern ihr Inhalt und ihre Form das Freie ist, entspringt nur aus der Freiheit des sich selbst klaren Geistes« (14,27). Wenn an der klassischen Kunst etwas mangelhaft ist, dann ist dies »nur die Kunst selber und die Beschränktheit der Kunstsphäre« (13,111).

c) Die romantische Kunst – phantasievolle Freiheit

Während in der symbolischen Kunst die Repräsentation des Ideals in der Realität der sinnlichen Darstellung ungenügend bleibt, während Gedanke und Gegenstand in der Klassik beide die vollkommene Entsprechung finden, schießt in der romantischen Kunst die »unendliche Form, die Subjektivität« des absoluten Geistes über die Möglichkeit ihrer künstlerischen Darstellung hinaus (10,370; § 562). Gott sucht hier nicht nur fortwährend eine gelungene Symbolisierung seiner Gegenwart wie in der »orientalischen« Kunst, er findet nicht nur diese Repräsentation im vollkommenen Kunstwerk wie in der griechischen Klassik, vielmehr erhält er in der christlichen Religion seine ihm vollkommen entsprechende Gestalt. Diese Gestalt ist diejenige des lebendigen Menschen, der nicht mehr künstlerisch abgebildet werden kann oder muss, sondern in seiner Individualität selbst die Erscheinung Gottes ist: Jesus Christus. Deshalb gibt es die romantische Kunst sukzessive auf, Gott in der äußeren Gestalt oder durch seine Schönheit zu zeigen. Dies war allerdings nicht schon seit ihren Anfängen der Fall, denn sie beginnt mit der künstlerischen Abbildung religiöser Inhalte, die allerdings formal gesehen weit hinter der Idealität der griechischen Klassik zurückbleibt. So erscheint die frühchristliche Kunst im Vergleich zur griechischen Klassik als primitiv. In der romantischen Kunst trennen sich Ideal und Darstellung wieder, wie dies bereits in der symbolischen Kunst der Fall war. Das Kunstwerk wird wieder zum Zeichen für den absoluten Geist, den es selbst nicht mehr repräsentieren kann (13,111 und 114). So ist im christlichen Zeitalter nicht mehr die Kunst die führende Gestalt des absoluten Geistes, sondern die Religion. Mit dem Johannesevan-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gelium 4,24 verdeutlicht Hegel, dass für die christliche Religion *Gott Geist* ist, und dass er »im *Geist* und in der Wahrheit« vorgestellt werden müsse (112). Diese Vorstellung findet nicht mehr in der Äußerlichkeit eines Kunstwerks statt, sondern in der »*selbstbewussten Innerlichkeit*« des Glaubens. Mit dem Glauben und dem entsprechenden Gottesdienst kommt es zu einer neuen Form der Repräsentation des Göttlichen. Die bereits in der griechischen Kunst gewusste Einheit menschlicher und göttlicher Natur wird im Glauben zum Selbstbewusstsein des Menschen erhoben (112). Dadurch wird aber nicht nur die (christliche) Religion als die höhere Sphäre des absoluten Geistes freigesetzt, sondern auch die romantische Kunst von ihrer religiösen Fixierung gelöst. Sie erscheint als eine Kunstform, die sich von der Bindung an die sinnliche Darstellung des Göttlichen im Kunstwerk nach und nach befreit. Zunächst freilich sind ästhetisch betrachtet Märtyrergeschichten, aber auch Wundererzählungen und Legenden ursprüngliche künstlerische Erscheinungen des absoluten Geistes in der christlichen Gemeinde (14,159–168). Auf die antike christliche Kunst folgt die romantische Ästhetik des Mittelalters, die Hegel unter dem Begriff »Rittertum« subsumiert. Bereits hier deutet sich eine gewisse Verweltlichung der bloß religiösen Innerlichkeit an, so im mittelalterlichen Minnegesang, die sich in der Neuzeit fortsetzt (170). Die Wege von Kunst und Religion trennen sich. Neuzeitliche Künstler sind denn auch »nicht gerade jedesmal die Frömmsten gewesen« (233). Romantische Kunst löst sich sukzessive von ihrer religiösen Herkunft. So bewundert Hegel zwar die Darstellung des Göttlichen in der Kunst des Mittelalters, die in gewisser Weise noch dem alten Begriff der Kunst als der Vergegenwärtigung des Göttlichen verbunden bleibt, wenn etwa Ikonen oder Marienbilder als wundertätige Gegenstände verehrt werden, doch betrachtet er diese religiöse Kunst als vergangen. Die mit der Neuzeit aufkommende protestantische Religion des Geistes und die ihr entsprechende Kunst machen hier erst den Unterschied im Ganzen:

> »Mögen wir die griechischen Götterbilder noch so vortrefflich finden und Gottvater, Christus, Maria noch so würdig und vollendet darge-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stellt sehen, es hilft nichts, unser Knie beugen wir doch nicht mehr« (13,142).[539]

Die romantische Kunst lässt aber nicht nur die Religion zurück. Sie ist auch das »Hinausgehen der Kunst über sich selbst, doch innerhalb ihres eigenen Gebiets und in der Form der Kunst selbst« (113). Ihre Sache hat sie nun in der *inneren* Welt des Menschen. Dabei kommt der spezifisch neuzeitliche religiöse Geist ins Spiel, denn das Innere ist die Welt des *Gottes in uns*. Der christliche Gott der Neuzeit sucht nicht bloß seine Gestalt in der Äußerlichkeit eines Symbols, er findet sich nicht bloß in der sinnlichen Darstellung eines klassischen Kunstwerks, sondern er findet sich in sich, im Geist selbst als er selbst und zwar im Menschen. Für diese Repräsentation Gottes bedarf es nicht mehr der künstlerischen Darstellung. Die von religiösen Aufgaben unabhängig gewordene Kunst bleibt zwar Ausdruck des menschlichen Inneren, das zugleich das Göttliche ist, jedoch nicht mehr *als Religion*, sondern eben *als freie Kunst*, die bei aller Innigkeit und Innerlichkeit allerdings auch der sinnlichen Äußerlichkeit bedarf. Wegen der nun wiederkehrenden Differenz zwischen innerlicher Gott-Menschlichkeit und äußerlicher Nur-Menschlichkeit erlangt die Kunst hier den Freiraum für die Darstellung des Unwesentlichen und Vorübergehenden, des Partikulären und Willkürlichen. Die menschliche Individualität, die menschlichen Charaktere, deren Tun und Lassen, die zufälligen Schicksale der Menschen, die Verwicklungen des Lebens, auch das Verbrechen, das Unglück und der Schmerz sowie generell die Abenteuer der Phantasie kommen nun zu epochal neuem künstlerischem Ansehen (ebd.). Vordergründig betrachtet hat die romantische Kunst keinen gottesdienstlichen Zweck. Auf der tieferen Ebene freilich, ist genau diese Thematisierung des bloß Menschlichen für Hegel dialektisch betrachtet ebenfalls eine Tat des absoluten Geistes. Nicht nur beginnt die romantische Kunst mit der Erlösungsgeschichte Christi (14,147–154), wobei zu bemerken ist, dass schon bei Christus die Partikularität der äußeren Erscheinung eine zentrale Rolle spielt (150–154). Nicht nur ist die christliche Liebe die Mitte des religiösen

539 Eigenartigerweise deutet Vieweg diese Stelle als generelle Religionskritik Hegels, während es doch als Kritik einer bestimmten religiösen Kunst – eben der antiken Klassik und ihres Nachlebens im Mittelalter – gemeint ist. Siehe Vieweg, Hegel, 627. Vgl. dazu auch Ästhetik, 14,233.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kreises romantischer Kunst, wobei die Liebe das romantische Ideal schlechthin bleibt. Vielmehr vollendet sich die romantische Kunst und mit ihr die Kunst überhaupt in die Religion. Nach der großen Malerei Italiens oder der Niederlande, nach den Dichtungen Shakespeares oder Molières, nach den Kompositionen der neuzeitlichen Musik eines Mozart oder Beethoven sieht Hegel die romantische Kunst in seiner Zeit an ein gewisses Ende gekommen (231–244). Die *Kunst als solche* kommt da an ihre Grenze, wo eine höhere Befreiungsstufe des Geistes erreicht wird.[540] Und diese ist die Religion. Hegel kann dies so ausdrücken: »Die schöne Kunst (wie deren eigentümliche Religion) hat ihre Zukunft in der wahrhaften Religion« (10,372; § 563). An die Stelle der künstlerischen Inspiration tritt die religiöse Inspiration. Die göttliche Offenbarung ersetzt die Kreativität des Künstlers. Die beschränkte Form des absoluten Geistes, wie sie die Kunst darstellt, geht »in das sich in sich vermittelnde Wissen, in ein Dasein, das sich selbst das Wissen ist, in das *Offenbaren* über« (ebd.). In der Religion ist »absoluter *Geist für den Geist*« (ebd.). Mit dieser Abfolge von Kunst und Religion zeigt sich, dass Hegel hier nicht primär eine äußere oder historische Entwicklung im Blick hat, sondern eine innere oder begriffliche, schließlich befinden wir uns in den letzten Zügen der »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften«. Auf die *Philosophie* der Kunst folgt begrifflich die *Philosophie* der Religion. Allein dieser Zusammenhang hat das Potential, unser heutiges Verständnis von Kunst, Religion und Philosophie zu provozieren, denn welche Religion weiß sich als vollendete Kunst? Und welche Philosophie vollendete Religion?

3.3.3.3.2 Religion

Mit den beiden Themen Religion und Philosophie erreicht unsere Untersuchung zur Dialektik der Neuzeit ihre Zielgerade. Es geht nun explizit um die Frage, wie sich Glauben und Wissen im Horizont neuzeitlichen Denkens zueinander verhalten. Schon jetzt kann

540 10,372; § 562: »Die wahrhafte Objektivität, welche nur im Elemente des *Gedankens* ist, dem Elemente, in welchem allein der reine Geist für den Geist, die Befreiung zugleich mit der Ehrfurcht ist, mangelt auch in dem Sinnlich-Schönen des Kunstwerks, noch mehr in jener äußerlichen, unschönen Sinnlichkeit.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

behauptet werden, dass sich die These von der Gemeinschaft oder Wechselwirkung von christlicher Religion und freiheitlicher Philosophie im Laufe unserer Untersuchung bestätigt hat. Die Philosophie begreift die christliche Religion und legt ihren inneren logischen Kern frei. Es zeigte sich aber auch, dass Logik, Naturphilosophie, Anthropologie, Gesellschaftslehre, Politik, Geschichtstheorie und Kunstphilosophie nur vom christlichen Grundimpuls angemessen gedeutet werden können. Dies ist für heutige Begriffe äußerst erstaunlich. Während sich all diese Formen menschlicher Selbstverständigung im Horizont nachmetaphysischen Denkens – ohne ihren religiösen Kern – in gewandelter Gestalt erhalten haben, verhält sich dies mit der Religion anders. Zwar hat sich auch die Religion in veränderter Form erhalten, doch verstärkt sich in der nachmetaphysischen Moderne die Tendenz der Säkularisierung, die sich bereits in der Aufklärung andeutet, radikal, und sie wird zu einer massiven antireligiösen Grundüberzeugung, die ihren ikonischen Ausdruck in Nietzsches Wort vom Tod Gottes findet. Unser aktueller Zeitpunkt in der Geschichte kann als die Krise jener antireligiösen Modernität gedeutet werden, die unmittelbar nach Hegel die westliche Denkgeschichte zu prägen begonnen hat. Gewiss ist hier explizit auf die Ausbildung eigener moderner und postmoderner Gestalten des Glaubens hinzuweisen. Doch blieben diese in ihrem Grundzug häufig reaktiv und teilweise reaktionär, weil sie auf die Negation durch antireligiöse Denkarten und Lebensformen reagieren mussten. Doch auch die gegenteilige Entwicklung ist weit verbreitet, so dass Religionen auf die Herausforderungen der Zeit mit blinder und konturloser Anpassung reagieren. So konnten und können die modernen und postmodernen Religiositäten den Verfall des Ansehens des christlichen Glaubens in den westlichen Gesellschaften bis zum heutigen Tag nicht entscheidend aufhalten. Während sich aber der Verfall der christlichen Kirchen besonders in Europa dramatisch beschleunigt, gibt es dezente Anzeichen einer Kehre hin zu einer neuen Anerkennung der Religion durch philosophisches Denken. Jürgen Habermas ist ein prominenter Vertreter dieser Wende. Gerade an unserem Kairos empfiehlt es sich, Hegels Konzept der Religion in den Blick zu nehmen. In gewisser Weise lässt sich hier eine Spiegelung unserer Situation wahrnehmen. Während wir in der faktischen Auflösung bestehender religiöser und kirchlicher Strukturen Spuren einer Wiederkehr der Religion wahrnehmen können, erlebte Hegel noch die

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

machtvollen Selbstbehauptungen des Christentums in Kirche, Staat und Kultur in der sich jedoch die Tendenzen einer inneren Aushöhlung von Religion, Theologie und Kirche verstärkten und die anhebende Negation des Christentums bereits die intellektuellen Kreise erschütterte. Hegel gewährte in seiner Philosophie der bedrohten Religion metaphysisches Obdach. Religionen im Plural gehört für ihn zu den höchsten Errungenschaften der Menschheit. Bis heute bleibt die Tatsache, dass Hegel die Religion in einem weiten Verständnis die wissenschaftliche Entfaltung des Wissens krönt und in einem engeren Verständnis die zweithöchste Form des vernünftigen Selbstverständnisses des Menschen ausmacht, eine Provokation ersten Ranges. In der aktuellen Krise der Postmoderne, die das Ende des nachmetaphysischen Denkens anzeigt, gewinnt die Erinnerung an den Anfang des Endes der Religion eine irritierende Kraft.

Das kurze Religionskapitel in der »Enzyklopädie« bietet zunächst eine konzentrierte Bestimmung des Begriffs der geoffenbarten Religion (372–374; §§ 564–565) sowie eine sehr verdichtete Darstellung des Christentums als der absoluten Religion (374–377; §§ 566–570), um schließlich zum Philosophiekapitel überzuleiten (377f.; § 571). Die innere Verschränktheit der beiden letzten Kapitel der Enzyklopädie zeigt, dass und wie sehr Religion und Philosophie für Hegel auseinander hervorgehen und ineinander übergehen. Letztlich sind alle drei Teile der Lehre über den absoluten Geist durch den Gedanken der Selbstmitteilung des Absoluten miteinander verbunden. Es geht darum, dass Gott sich äußert. Er:sie äußert sich in der Kunst in sinnlich gegenständlicher Weise, in der Religion in geistig gegenständlicher und in der Philosophie in geistig begrifflicher Weise. Der geistige Gegenstand der Religion ist Gott selbst. Doch wird er:sie zunächst dadurch zum Gegenstand für die Menschen, dass er:sie sich offenbart, um schließlich selbst offenbar zu werden. Die Offenbarung aber ist der absolute Geist selbst. Anders ausgedrückt vollzieht sich Religion dadurch, dass Gott, der absolute Geist, für den menschlichen Geist offenbar *da ist*.

a) Der Begriff der Religion – Mitteilung Gottes

Religion im Allgemeinen versteht sich als ein Beziehungsgeschehen. Diese Beziehung ist das »*Manifestieren*« Gottes (373; § 564). In

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diesem Wort steckt der Gedanke, dass das Absolute für den Menschen mit seinen Händen (*manibus*) begreifbar wird. Erfasst wird in der wahren Religion aber nicht irgendeine Kundgabe Gottes, kein abstraktes Moment, sondern Gott selbst. Hegel spricht mit Platon und Aristoteles davon, »daß Gott nicht *neidisch* ist« und sich deshalb vorbehaltlos mitteilt (ebd.). Diese Mitteilung des Geistes für den Geist impliziert intellektuelle Gotteserkenntnis. Gott ist also zunächst Sache des Denkens. In aller Schärfe bekämpft Hegel die Vorstellung, »daß der Mensch von Gott nichts wisse« (374; § 564). Jede Form von Fideismus wird dem Wesen Gottes und des Menschen als freie Vernunftwesen nicht gerecht. Entsprechend ist die angemessene Form des religiösen Wissens die Spekulation der Vernunft, wie sie vom vorstellenden Verstand unterschieden werden muss. Ihr Wesen ist es, Entgegengesetztes zusammendenken zu können. Insofern gleicht diese versöhnende Tätigkeit der Vernunft auch der Liebe, die ebenfalls Verschiedene(s) vereint, ohne dadurch die Unterschiede zu beseitigen. Doch erfasst die Vernunft Gott im Gedanken und nicht primär im Gefühl wie die Liebe. Aber ebenso wie die Vernunft ist Liebe eine zentrale Bestimmung Gottes. In Vernunft und Liebe werden nun Gott und Mensch miteinander vereint. Hegel rückt zunächst die Gotteserkenntnis so nahe an den Menschen heran, dass sie als göttliche Selbsterkenntnis im Anderen zu sich erscheint.

> »[...] sein Sichwissen ist ferner sein Selbstbewußtsein im Menschen und das Wissen des Menschen *von* Gott, das fortgeht zum Sichwissen des Menschen *in* Gott« (ebd.).

Wissend ist erst einmal Gott selbst. Der Gegenstand seines:ihres Wissens ist ebenfalls er:sie selbst. Der Ort dieses Wissens ist der Mensch, der dieses Wissen Gottes eben nicht nur als objektives Wissen eines Gegenstandes hat, sondern Gott selbst als den:diejenige:n erkennt, der:die den Menschen weiß und indem er:sie ihn weiß, ihn in sich weiß, wodurch sich der Mensch ebenfalls als in Gott geborgen oder aufgehoben begreifen kann. Das wechselseitige In-Sein, wie wir es aus dem Johannesevangelium kennen, wird hier philosophisch aktualisiert.[541] Diese Vereinigung entspricht auch bei Johannes dem Wesen Gottes als Liebe (1 Joh 4,16). Zunächst scheint sich

541 Es ist hilfreich, eine zentrale Stelle (Joh 17,21ff., Zürcherbibel) hier zu zitieren: »[...] dass sie alle eins seien, so wie du Vater in mir bist und ich in dir, damit auch sie in uns seien, und so die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast. Und

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in der Vergegenwärtigung Gottes eine Einseitigkeit abzuzeichnen. Gott findet sein:ihr Selbstbewusstsein scheinbar nur im Menschen und nicht in sich. Seine eigene Subjektivität und damit sein Eigenstand scheint hier aufgelöst zu sein. Doch ist darauf zu achten, dass der Mensch als der Ort, an dem Gott zu sich kommen will, seinerseits »*in* Gott« ist, was wiederum göttliche Substanzialität im Sinne des Selbsttands voraussetzt. Bevor Hegel aber die Gotteserkenntnis von Gottes Eigenstand her entfaltet (ab § 567), gibt er eine nähere Bestimmung des religiösen Verhältnisses, d. h. er erklärt die Besonderheit der Religion als solcher. Religion ist Gottesbeziehung in der Form, dass beide Seiten, Gott und Mensch, einander gegenüberstehen. Zwischen beiden findet sich die prinzipielle Differenz schlechthin, diejenige zwischen Schöpfer und Geschöpf. Die originäre Form des religiösen Denkens ist die Vorstellung. Ich stelle mir Gott vor, und zwar als kreativen Grund meiner selbst. Dadurch erscheint Gott seinerseits als selbstständiger Gegenstand, aus dem die menschliche Selbstständigkeit hervorgeht. Der denkende Mensch wird also zur Voraussetzung für den Gottesgedanken, und Gott wird zur Voraussetzung für das Dasein des Menschen (374; § 565). Einerseits entsteht dadurch das Bild zweier endlicher Größen, die mit »endlichen Reflexionsbestimmungen« gefasst werden können: hier Endlichkeit, dort Unendlichkeit, hier Schöpfer:in, dort Geschöpf. Diese verstandesmäßige Reflexion der Entgegensetzung stellt die bis heute übliche Form religiösen Denkens dar. Die andere Seite der Religion ist, dass bereits in ihr dieser Gegensatz der scheinbaren Endlichkeiten überwunden und die imaginierte Grenze des Unendlichen gegen das Endliche aufgehoben wird. Dies geschieht religiös »in dem Glauben an den Geist und in der Andacht des Kultus (ebd.). Religiöser Glaube und gottesdienstliche Andacht sind Formen des Denkens, die die Unendlichkeit Gottes als solche zur Gegenwart kommen und

---

ich habe Ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast, damit sie einsehen, so wie wir eins sind: ich ihn ihnen und du in mir. So sollen sie vollendet sein in der Einheit, damit die Welt erkennt, dass du mich gesandt und sie geliebt hast, so wie du mich geliebt hast.«

Hier wird jene innertrinitarische Vereinigung von Vater und Sohn auf die Vereinigung der Menschen untereinander und mit Gott übertragen. Die Beziehung der Vereinten wird mit der Präposition »in« bezeichnet. Dadurch wird angezeigt, dass ihr jeweiliger subjektiver Eigenstand »im« jeweils Anderen erhalten bleibt – Einheit in Vielheit.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dadurch dessen Vereinigung mit dem Endlichen erfahrbar werden lassen. Zusammengefasst: Religion ist Gottesbeziehung als Glaube, Andacht und Vorstellung.

Diese hier skizzierte Kurzform des Begriffs der Religion findet sich als längere Abhandlung in den verschiedenen »Vorlesungen über die Philosophie der Religion«.[542] Hegel hielt diese wirkungsgeschichtlich ebenfalls kaum zu überschätzende Vorlesung viermal. Lediglich der Durchgang aus dem Jahr 1821 ist durch ein Manuskript aus Hegels Feder überliefert. Die Kollegien von 1824 und 1827 wurden aus Vorlesungsmitschriften rekonstruiert. Von dem Kolleg von 1831 sind nur einige Fragmente überliefert. Hier sollen nun einige wichtige Ergänzungen zum Begriff der Religion angefügt werden. In der Einleitung zur allen drei Vorlesungszyklen setzt Hegel mit einer Bestimmung der Beziehung von Religionsphilosophie und Philosophie ein. Religionsphilosophie gilt zunächst als Substitut für die vormalige »metaphysische Wissenschaft«, genauer für die rein auf Vernunftbasis stehende »*theologia naturalis*«, die von der Offenbarungstheologie unterschieden werden muss (Manuskript, 1,3). Offenbarung ist nicht die Sache der natürlichen Theologie. Doch wird gerade Hegels Religionsphilosophie und damit seine Metaphysik immer auch eine Rahmentheorie der Offenbarung bieten. Darüber hinaus entfaltet sich Hegels Metaphysik als Dialektik von Offenbarung und Vernunft. Explizit thematisch wird diese in seiner philosophischen Deutung der Religion. Implizit durchzieht sie das Ganze. Offenbarung ist die Bedingung der Möglichkeit der Philosophie im Hegelschen Sinn. Und Philosophie ist die Bedingung der Möglichkeit Offenbarung zu denken. Diese Konstellation bietet den Resonanzraum für das Wort von der Identität von Theologie und Philosophie.

> »Die Philosophie ist daher Theologie, und die Beschäftigung mit ihr oder vielmehr in ihr ist für sich Gottesdienst« (4).

Lediglich in der Form unterscheiden sich Philosophie und Theologie. Die Sache ist bei beiden dieselbe: Gott und seine Offenbarung. Der formale Unterschied besteht darin, dass Theologie bei der Vor-

542 Die Vorlesungen über die Philosophie der Religion werden im Folgenden unter Angabe des jeweiligen Kollegs, Band und Seitenzahl nach der von Walter Jaeschke besorgten Ausgabe zitiert: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 3 Bde. Hamburg 1995.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stellung Gottes stehen bleibt, während die Philosophie zum Begreifen fortschreitet. Beide aber sind eine Reflexion auf die Religion, die ihrerseits eher eine Sache des Fühlens als des Denkens ist. Damit wird klar, dass Hegel unter dem Titel Religion eine Philosophie der Religion bietet, die von der unmittelbaren und gelebten Religion erst einmal unterschieden werden muss. Aber besondere Zeitbedürfnisse – wir werden noch einmal darauf zu sprechen kommen – drängen Hegel dazu, die Philosophie selbst als den Zufluchtsort der Religion zu sehen, da der verständige Geist der Aufklärung gottlos und die rationale Theologie geistlos geworden sei. Immer wieder beklagt Hegel die Geistlosigkeit der Theologie seiner Zeit.

Diese habe das »Ansehen der Bibel herabgesetzt«, und es sei nun Sache der Philosophie, die Bibel wieder zu neuem Ansehen zu bringen (1824, 42). Die gut bezahlten Theologen glichen »Kontorbedienten«, die geoffenbarte Wahrheit bürokratisch verwalten, aber nicht besitzen, nicht genießen und nicht diesen Genuß Gottes verbreiten (44). Entsprechend habe die Philosophie Hegels nach dessen eigenem Verständnis mehr »Kirchenlehren in sich [...] als die allgemein herrschende Theologie unserer Zeit« (1827, 69).[543] Inwiefern auch die Theologie des 21. Jahrhunderts lediglich Schätze verwaltet, sie aber nicht besitzt und genießt, wäre eine Frage, die sich heutige Theologien stellen sollten. Hegel ist überzeugt davon, dass eine Erneuerung der christlichen Religion von der Philosophie ausgehen müsse. Und auch im Übergang von der Postmoderne zu einer neuen Zeit kommt einer erneuerten Metaphysik hier eine zentrale Aufgabe zu. Eine wahre Theologie darf nicht nur den Buchstaben der Offenbarung im Blick haben, sondern muss deren Geist durchdringen, der als Geist Gottes zugleich die Gegenwart des Absoluten verbürgt. Eine wahre Philosophie wiederum dürfe sich nicht auf die bloß menschliche Denkart des Verstandes beschränken, sondern müsse sich für die vernünftige Gegenwart Gottes öffnen. Diese Gegenwart wird aber nur wirklich, wenn sie von der metaphysischen Vernunft

543 Siehe auch 1827, 78: »Durch die Exegese dagegen sind solche Grundlinien des Christentums zum Teil auf die Seite gesetzt, zum Teil ist sich sehr laut darüber erklärt worden; solche Dogmen, wie die von der Dreieinigkeit, den Wundern, sind von der Theologie selbst in Schatten gestellt worden. Ihre Rechtfertigung, wahrhafte Behauptung kann nur durch den erkennenden Geist geschehen, und so ist in der Philosophie viel mehr von Dogmatik erhalten als in der Dogmatik, der Theologie selbst als solcher.«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selbst gedacht wird (79). Auch eine bloße Geistesgegenwart im religiösen Gefühl ist für Hegel entschieden zu wenig. Damit hat Hegel zugleich das Bedürfnis seiner Zeit – und unserer Zeit – angesprochen: Gott zu denken und Offenbarung vernünftig zu erschließen (66–82).

Der *Begriff der Religion* besteht also darin, die Beziehung von Mensch und Gott mit Geist zu füllen. Nachdem auf dem Weg des subjektiven und des objektiven Geistes bereits geklärt wurde, was der Mensch ist, muss nun noch herausgearbeitet werden, was Gott ist. Doch ist dies nicht nur Sache der Philosophie des absoluten Geistes. Was Gott ist, kann für Hegel nicht einfach in einer separaten religiösen oder philosophischen Definition bestimmt werden. Ebenso wenig kann ein besonderer Gedankengang als ein für sich bestehender Gottesbeweis das Dasein Gottes demonstrieren. Stattdessen verweist Hegel auf den gesamten bisherigen Gang der enzyklopädischen Wissensentfaltung zurück. Die Sätze »Gott existiert« oder »Gott ist die Wahrheit« erhalten überhaupt erst als »Resultat der ganzen Philosophie« ihre Bedeutung (266). Im Grunde hat der gesamte bisherige Denkweg seine höchste Aufgabe darin, das Dasein Gottes zu beweisen. Im eigentlichen Sinn zeigt die gesamte Fülle des Gedachten von der *Logik* des Seins, des Wesens und des Begriffs über die *Natur* in ihren verschiedenen Realisierungen und die Lehre vom Menschen und die Stufen des *Geistes*, was Gott ist. Gotteserkenntnis ist also nicht auf die besonderen Abschnitte über Religion und Philosophie beschränkt, ist doch Gott in aller Wirklichkeit zu suchen und zu finden. Dabei bleibt entscheidend, dass Gott nicht das Produkt menschlicher Denkvorgänge sein kann. Gott existiert nicht bloß *durch uns* oder *für uns* sein. Gott selbst hat auch *an sich* Wirklichkeit, wie bereits deutlich gemacht wurde. Dieses Dasein Gottes *an sich* ergibt sich bereits aus der Tatsache, dass Gott selbst allem Denken vorausgeht, weil er als Geist jedes Denken inspiriert und in gewissem Sinne auch ist. Deshalb macht Hegel klar, Anfang und Ende der Betrachtung fallen zusammen:

> »Der Satz: ›Gott ist das absolut Wahre‹, heißt eben so sehr dies, daß Gott nicht Resultat, sondern daß dies absolut Wahre, sofern es das Letzte, ebenso sehr, das Erste ist. Aber es ist nur das Wahre, sofern es nicht nur Anfang, sondern auch Ende, Resultat ist, sofern es aus sich selbst resultiert. In diesem Sinne ist das Resultat der Philosophie hier der Anfang« (267).

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Formal betrachtet ist Gott Anfang und Ende der Philosophie. Entscheidend wird es nun aber, die *inhaltliche* Definition Gottes zu betrachten. Hierbei zeigt sich, wie sehr Hegel der Hauptlinie aller Metaphysik treu bleibt, die Gott als das allumfassende Eine, den Ursprung und das Ziel von Allem denkt, und für die eigentlich nur Gott *ist*. Das religiöse Bewusstsein Hegels befindet sich damit in der Tradition, die von Parmenides und Heraklit über Augustinus und Thomas von Aquin zu Spinoza und Fichte reicht.

> »Dieses [Bewusstsein] hat die Überzeugung, daß Gott der Mittelpunkt, das absolut Wahre überhaupt sei, von dem alles ausgeht und in den das alles zurückgeht, von dem alles abhängig ist und außerdem nichts absolute, wahrhaft die Selbstständigkeit hat als nur dies. Das ist nun der Inhalt des Anfangs« (ebd.).

Der Gedanke, mit dem Hegel die Religion einführte, dass Gott sein:ihr eigenes Selbstbewusstsein im Menschen ist (10,374; § 564), zeigt sich nun in seiner Einseitigkeit. Gott hat nicht nur einen Selbststand uns gegenüber, vielmehr ist er:sie das Selbstständige, Freie, Absolute an und für sich. Dabei ist Gott sowohl die für sich bestehende absolute Substanz als auch das absolute Subjekt. Das ist der Begriff der Religion: *Gott und Mensch befinden sich in einem dialektischen Verhältnis*.

In der Enzyklopädie folgt auf die einführenden Bestimmungen der Religion und Gottes eine äußerst verdichtete Darstellung des trinitarischen Prozesses, der sowohl als geschichtliche Dynamisierung Gottes als auch als dynamische Vergöttlichung der Geschichte verstanden werden kann. Hier wird das Grundmuster herausgearbeitet, das dem gesamten Aufbau des Systems zugrunde liegt. Die Makrostruktur von Logik, Natur, Geist, aber auch die mittleren Texturen wie Sein, Wesen, Begriff und die unteren Ebenen wie Begriff, Urteil, Schluss, werden von den Begriffsmomenten, Allgemeines, Besonderes, Einzelnes geformt. Deren theologische Dimension tritt jetzt *expressis verbis* ans Licht: Vater, Sohn, Geist. Damit wird die christliche Grunddimension der gesamten Philosophie Hegels offenbar. Deutlich wird aber auch, dass es nicht nur menschliches Denken ist, das sich hier entfaltet, sondern der absolute Geist selbst sich trinitarisch offenbart. Das Bauprinzip des Systems ist eine fraktale Struktur. Die kleineren Strukturmomente wiederholen sich in den je Größeren. Der eine Gedanke bildet sich in allem und jedem ab. Dieser Basis-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

code des Denkens und der Wirklichkeit ist religiös gesprochen die Dreieinigkeit Gottes.

Doch sind das Christentum und damit die Trinität für Hegel nicht nur die Voraussetzung für seine Philosophie, vielmehr werden diese in seinem Denken auch systematisch hergeleitet. Die innere Genese des christlichen Glaubens ist das enzyklopädische System, die äußere Genese aber vollzieht sich durch die Religionsgeschichte hindurch. Während Hegel in der »Enzyklopädie« auf diese Herleitung des Christentums verzichtet, folgt in den »Vorlesungen zur Philosophie der Religion« auf die Erörterung des allgemeinen Begriffs der Religion eine sehr ausführliche Vorstellung der Religionsgeschichte, in der eine Fülle von besonderen oder bestimmten Religionen in ihrer geschichtlichen Abfolge vorstellt wird. Diese Einbettung der Religion des Christentums in den Kosmos der Religionen gibt bei aller aus heutiger Perspektive methodischen und materialen Beschränktheit Hegelscher Religionswissenschaft wichtige Hinweise auf die globale und weltkulturelle Vernetztheit des Religionsthemas. Sie zeigt aber auch, wie heute nicht mehr mit den anderen religiösen Playern umgegangen werden kann: christozentrisch und eurozentrisch.

b) Die bestimmte Religion – besondere Botschaften

Der Aufbau der Religionsphilosophie in den entsprechenden Vorlesungen realisiert einmal mehr das trinitarische Schema von Allgemeinheit – Begriff Gottes –, Besonderheit – Vielfalt der Religionen – und Einzelheit – die vollendete Religion. Unter der Überschrift »die bestimmte Religion« bietet Hegel nun seine Darstellung der Religionsgeschichte bzw. Religionswissenschaft. Die Religionen werden in ihrer Vielzahl bestimmt, gegeneinander abgegrenzt und somit definiert. Hegel will auch die Fülle der Religionen als ein sich entfaltendes Gefüge darstellen, das vom Begriff der Religion im Allgemeinen ausgeht und zum Begriff des Christentums im Einzelnen hinleitet. Die christliche Religion wird für Hegel schließlich zum Inbegriff der Religion, weil hier der Begriff der Religion sich selbst zum Gegenstand wird. Das bedeutet, dass der betrachtende Geist und betrachtete Sache – ebenfalls der Geist – identisch werden. Religion ist Begriff, und Begriff ist Religion. Nun wird die Religion (Sache) ihrem Begriff (Denken) gleich. In dieser Entsprechung von

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

intellectus und *res* versteht sich das Christentum als *wahre* oder *vollendete* Religion selbst, meint doch Wahrheit *adaequatio intellectus ad rem*.

Der Abschnitt über die Religionsgeschichte stellt eine *praeparatio evangelii* dar. Die verschiedenen Religionen bereiten das Evangelium vor. Diese Vorbereitung wird von Hegel wie gesagt als »Weg zum Begriff« aufgefasst (Manuskript, 2,2). Dabei fällt auf, dass die einzelnen Religionen nicht in ihrer eigenen Entwicklung, ihrer jeweiligen inneren Geschichte und je besonderen Teleologie gesehen werden, sondern lediglich der Veranschaulichung jener Begriffsgeschichte dienen, die den absoluten Geist als solchen sukzessive zum Inhalt der Religion macht.[544] Hegel gibt sich große Mühe, den besonderen Religionen gerecht zu werden. Doch kommt ihnen als Momente des Begriffs nur eine relative Eigenständigkeit und keine absolute zu, wie dies in einer pluralistischen Betrachtung der Fall wäre. Im Vergleich mit dem Christentum bleiben sie defizitär und ihre Entwicklung zielt nicht auf eine innere Entfaltung eigener Finalitäten, sondern auf die Dynamik des letztlich immer christlichen Begriffs, des Logos, der bei Gott war und der in Jesus Fleisch wird. Man kann sagen, dass Hegel damit nicht zur Anerkennung der nichtchristlichen Religionen als eigenständige Ausprägungen von religiösem Selbstverständnis der Menschen kommt. Nun will Hegel keine neutrale Religionswissenschaft leisten, vielmehr bietet sein System eine Darstellung des christlichen Selbstverständnisses. Seine Darstellung der nichtchristlichen Religionen versteht sich als christliche Religionsphilosophie oder Religionstheologie. An dieser Stelle zeigt sich das Problem, vor dem jede Theologie der Religionen bis heute steht. Anders als eine säkulare Religionswissenschaft kann eine christliche Philosophie der Religionen oder eine christliche Religionstheologie die Wahrheitsfrage nicht ignorieren oder stillstellen, weshalb sich damit zwangsläufig das Bedürfnis einer Verhältnisbestimmung der verschiedenen religiösen Wahrheitsansprüche ergibt.[545] Dabei gilt

544 Zum Ganzen siehe auch Walter Jaeschke, Einleitung, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 3: Die bestimmte Religion, Hamburg 1994, XI-XXXV, bes. XXIV-XXVII.

545 Zur aktuellen Frage nach einer Theologie der Religionen siehe Bernhard Maier, Weltgeschichte der Religionen, München, 2023; Reinhold Bernhardt, Monotheismus und Trinität. Gotteslehre im Kontext der Religionstheologie, Zürich 2023, Klaus von Stosch, Einführung in die komparative Theologie,

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

es eine Verabsolutierung des eigenen Standpunkts ebenso zu vermeiden wie eine völlige Relativierung. Wahrheitsansprüche sind für alle Religionen, wenn auch in unterschiedlicher Weise, wesentlich. Hegels Versuch stellt nun einen für seine Zeit durchweg innovativen Versuch der Vermittlung dar. Mit diesem Versuch, die Verschiedenheit der Religionen anzuerkennen und gleichzeitig den eigenen Wahrheitsanspruch aufrechtzuerhalten und geschichtlich zu vermitteln, überwindet Hegel einen bis dahin weit verbreiteten religiösen Exklusivismus. Das einfache und starre Schema, das die eine wahre Religion den vielen unwahren gegenübersetzt, wird durch die geschichtliche Dynamisierung überwunden, die gleichwohl den eigenen Standpunkt als den Höhepunkt der Geschichte postuliert. Inwiefern dieser Höhepunkt dann vorläufig ist oder nicht, bleibt eine der schwierigsten Fragen der Hegeldeutung.

Diese *eine* religionsgeschichtliche Entwicklungslinie, wie Hegel sie in neuzeitlich-christlicher Perspektive entfaltet, ist auch deshalb von großer wirkungsgeschichtlicher Bedeutung, weil sie das Negativmodell darstellt, von dem sich gerade auch Karl Jaspers Theorie der Achsenzeit scharf abgrenzt. Sieht das moderne Modell des Philosophen Jaspers mehrere gleichberechtigte Ursprünge der Religion und damit der Kulturen gegeben, geht Hegel von einer monolinearen Geschichte aus, die zudem hierarchisch gegliedert ist. Für unseren Kontext ist es wichtig, die christliche Fluchtlinie zu interpretieren, die Hegel konstruiert. Das Ziel ist nicht nur das Christentum im Allgemeinen, sondern der christliche Glaube in westlich europäischer Kultur, genauer noch der christliche Glaube als Protestantismus. Wenn Hegel aber die Wurzeln der im westlichen Christentum gipfelnden Religionsgeschichte außerhalb Europas ansetzt, verbindet er damit die aus dem Prozess resultierende Kultur der Freiheit und Vernunft mit außereuropäischen Zivilisationen. Die Einsicht in die christliche Finalisierung der Geschichte und in die gleichzeitige Öffnung dieser Geschichte auf ihr Außen führt zu zwei Konsequenzen:

1) Mit Rückblick auf den gesamten Gang der Enzyklopädie wird deutlich, dass die für universal normativ gehaltene westliche Rationalität oder Logik, die Naturphilosophie und Naturwissenschaft, aber auch die Psychologie, Soziologie sowie die Morali-

Paderborn u. a. 2021, John Hick, The problems of religious pluralism, New York 1985.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tät und Staatslehre eine gleichermaßen christliche wie westliche Grundausrichtung besitzen, von der sie nicht ohne weiteres gelöst werden können. Mit anderen Worten, das gesamte europäische Wissensgefüge, wie Hegel es darstellt, ist unleugbar christlich, und diese besondere Christlichkeit, von der Hegel spricht, ist unleugbar europäisch. Das hat bis heute weitreichende Folgen für die Einschätzung philosophischer, anthropologischer, juristischer und kultureller Phänomene, die mit einem vermeintlich säkularen Vernunftkonzept Europas verbunden sind.

2) Aus heutiger Perspektive ergibt sich daraus die Aufgabe, die darin liegende Begrenzung des Wissensstandpunkts neu mit dem universalen Anspruch auszutarieren, um hier als Beispiel noch einmal auf die Menschenrechte zu verweisen. Ebenso gilt es, die Sakralität und die Säkularität europäischer Wissenskultur neu zu bestimmen. Auch die Folgen für die Religiosität Europas sind weitreichend, wenn die vermeintlich säkularen Vernunftkonzepte sich als wesentlich christlich herausstellen. Die regionalisierte Kultur des Westens muss erneut planetarisch und global kontextualisiert werden. Auch hier sind die Konsequenzen für weltweit verbreitete Kirchen europäischer Herkunft – um hier nur auf den Anglikanismus und den Katholizismus zu verweisen – ebenso weitreichend wie für die erwähnten Konzepte von Wissenschaft, aber auch Menschenwürde. Das impliziert, dass die Beziehungen der kulturellen und religiösen Wahrheitsansprüche neu zu bestimmen sind. Kurz: Wir bedürfen angesichts der postkolonialen Pluralisierung der kulturellen Ursprünge, die nicht mehr zu ignorieren ist (Achsenzeit), einer neuen Verhältnisbestimmung der ästhetischen, spirituellen und rationalen Zivilisationen weltweit – sowohl in sakraler als auch säkularer Hinsicht.

An Hegels Religionsgeschichte ist zunächst die Fülle des Materials zu beachten, die verarbeitet und in sein System eingebaut wurde. Der Philosoph befand sich religionswissenschaftlich auf der Höhe seiner Zeit. Bemerkenswert ist der Respekt, den er allen Stufen seiner Entwicklungsgeschichte entgegenbringt. Trotz aller Hierarchisierung wird jeder Entwicklungsschritt der Religionen als solcher anerkannt und gewürdigt. Dies ist insofern zu bedenken, als der starke Wahrheitsanspruch, den Hegel für sein nachaufgeklärtes Christentum und für seine christlich imprägnierte Philosophie erhebt, seine Position naturgemäß auch über diejenige des Judentums erhebt. Gerade diese

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Überhebung wurde und wird häufig als Wegbereitung der Shoah angesehen. Doch scheint mir eine derartige Genealogie der Schoah deren Verortung innerhalb der Welterfahrung der Moderne zu übersehen. Die destruktive Negation des Anderen ist ein nachmetaphysisch modernes Phänomen, da die trinitarische Vermittlung des Selbstseins im Anderssein gerade entfällt. Aber mehr noch kann die Abgründigkeit menschlicher Möglichkeiten überhaupt nicht ganz auf die sie begünstigenden geistesgeschichtlichen Konstellationen zurückgeführt werden. Das konkrete Tun und Lassen der Menschen ist niemals derart zu entschuldigen, dass es aus philosophischen Prinzipien deduziert werden könnte. Schuld ist immer singulär. Dass gesellschaftliche Verhältnisse das Böse, das jeweils vom einzelnen Menschen verantwortet werden muss, begünstigen, verstärken und in apokalyptische Ausmaße steigern kann, ist kaum zu bestreiten. Doch bleiben auch diese sozioökonomischen Umstände noch einmal das Ergebnis einer Legierung von geistesgeschichtlichen Prinzipien, kontingenten Ereignissen und individuellem Handeln. Hegels Sache sind die prinzipiellen Strukturen. Diese sind geprägt von der notwendigen Anerkennung auch derjenigen Positionen, die von der eigenen abweichen.

Bezogen auf die Geschichte der bestimmten Religionen finden wir wieder einen dreigliedrigen Aufbau, der weitgehend parallel zur Kunstgeschichte konstruiert ist: Naturreligion, Religionen der Schönheit (griechisch) und Erhabenheit (jüdisch) sowie Religion der Zweckmäßigkeit (römisch).[546] Hegel nimmt in allen Religionen Elemente der Wahrheit an, die dann in der christlichen Religion kulminieren. In aktuellen religionstheologischen Kategorien gesprochen vertritt Hegel eine *inklusivistische* Position. Nichtchristliche Religionen werden nicht einfach als unwahr etikettiert und aus der Heilsgeschichte ausgeschlossen, wie dies in einem Exklusivismus der Fall ist. Zugleich vertritt Hegel keine pluralistische Position, die die verschiedenen religiösen Wege parallelisiert, sondern er kommt zu einer Hierarchie der Wahrheit, wie sie etwa die Erklärung des II.

546 Es fällt auf, dass nicht die Religion der Erhabenheit – wie in der Ästhetik die Kunst der Erhabenheit – den Anfang macht, sondern die Naturreligion. Damit ist eine höhere Wertschätzung der jüdischen Religion der Erhabenheit verbunden.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vatikanums zu nichtchristlichen Religionen vertritt.[547] In deutlicher Parallele zu diesem wichtigen katholischen Lehrdokument des 20. Jahrhunderts sieht Hegel die Fülle der Wahrheit in einer konkreten christlichen Konfession gegeben. Das ist für den lutherischen Philosophen eben der Protestantismus, für das Konzil der Katholizismus. Die wachsende Übereinstimmung bestimmter ›früherer‹ Religionsformen mit den ›späteren‹ bzw. mit der ›vollendeten‹ Religion bleibt entscheidend für die Entwicklung.[548]

α) Die Naturreligionen – die Entdeckung des Einen

Wie in der Ästhetik die symbolische Kunst sich als früheste Form durch ihre Einbindung der Natur auszeichnet, so auch die »unmittelbare Religion oder die natürliche Religion« (1824, 2,144 und 1827, 419). Hegel lässt die Religionsgeschichte wie auch die Philosophiegeschichte im Osten beginnen und den Weltgeist dann nach Westen wandern. Die Naturreligion wird also im Orient verortet. Es kann nun nicht überraschen, dass dieser Ursprung der Religion mit der Entdeckung des Einen, das zugleich alles ist (Manuskript, 5), identifiziert wird. Entsprechend kommt hier ein pantheistischer Grundzug ins Spiel. Hegel verweist im Kontext der Naturreligion auf den jüdischen Denker Spinoza, der um 1800 als der Gründervater des neuzeitlichen Pantheismus galt (2 und 10). Damit findet sich im Beginn der Religion eine monistische Intuition orientalischer Herkunft. Zugleich wird dieses orientalisch jüdische Eine auch mit dem einen Seienden des Parmenides assoziiert (6). Damit schlägt Hegel eine an die achsenzeitliche Theorie gemahnende Brücke zwischen den Anfängen westlicher Philosophie und östlicher Religion, wenn Gott zuerst als das Eine, die Natur oder eben das Sein konzipiert wird: »*Gott ist das* – somit immanente – *Sein in allem Dasein*« (9). Doch wird Hegel im Verlauf seiner eigenen wissenschaftlichen

547 Vgl. Erklärung über die Haltung der Kirche zu nicht christlichen Religionen »Nostra Aetate«, in: DH, 4195–4199.

548 Allerdings bleibt die Historizität der dargestellten Abfolge grundsätzlich unter anderem auch deshalb problematisch, da nicht immer die später genannte Form von Religion auch historisch jünger ist und zudem eine kontinuierliche Entfaltungsgeschichte nahegelegt wird, die historisch so nicht stattgefunden hat.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Entwicklung, die Naturreligion immer stärker von einem Pantheismus neuzeitlicher Prägung und damit auch von einer natürlichen Religion unterscheiden. So werden Griechentum und Judentum schließlich erst im Rahmen der zweiten Stufe der Religionstheorie verhandelt. Charakteristisch für die erste Stufe ist, dass das Geistige und das Natürliche anders als in der Religion der Schönheit und der Religion der Erhabenheit noch nicht differenziert werden. Zwar erhebt sich der Mensch in der unmittelbaren Religion vom Endlichen zum Unendlichen (1824, 166f.), doch ist dies noch nicht die selbstbewusste Erhebung des Geistes über die Natur, wie sie etwa in der Dynamik der hegelschen Enzyklopädie angelegt ist.

Wegen dieser Verflechtung des Geistigen ins Natürliche kann sich die Freiheit des Geistes auch noch nicht über die Determinationen der Natur erheben, und es mangelt dieser Sphäre an Freiheit (140). Wie sich in der Weltgeschichte die Freiheit sukzessiv entfaltet, so auch in der Religionsgeschichte. Hegel deutet diese als eine Befreiungsgeschichte (1827, 413). Dass sich der Philosoph mit dieser eurozentrischen Konzeption auch eine gewisse Diskriminierung außereuropäischer Religionen einkauft, wurde bereits angesprochen.[549]

Das bisher über diesen Religionskomplex Gesagte legt nahe, dass die Naturreligion der natürlichen Religion im Sinne der Vernunftreligion entspreche. Doch grenzt Hegel den Gottesbegriff der natürlichen Theologie und damit der Philosophie von den Vorstellungen Gottes in der Naturreligion ab (415ff.). Während Gott in jener zur Geistigkeit des Begriffs bzw. der inneren Natur abstrahiert wird, bleibt er:sie in dieser in die Materialität der Welt bzw. der äußeren Natur verwoben. Natur erscheint also einmal als vermitteltes Wesen oder Essenz im Sinne normativer Intelligibilität und einmal als unmittelbares Sein im Sinne von faktischer Phänomenalität. Es ist sinnvoll, hier darauf hinzuweisen, dass Hegel in der Fassung von 1821 die Naturreligion mit dem *Sein*, wie wir es aus der Logik kennen, deutet, während er die zweite Stufe, die Religionen der geistigen Individualität (Griechentum, Judentum) mit dem *Wesen*

549 1827, 412: »So ist der Mensch zwar an sich frei, die Afrikaner, Asiaten aber sind es nicht, weil sie nicht das Bewusstsein dessen haben, was den Begriff des Menschen ausmacht. Die Religion ist nun in ihrer Bestimmtheit zu betrachten; das Höchste, das erreicht wird und werden kann, ist, daß die Bestimmtheit der Begriff selbst ist«.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verbindet und die dritte Stufe, die Religion der Zweckmäßigkeit (Römertum), mit dem *Begriff* verknüpft (Manuskript, 2f.). In den späteren Fassungen gibt Hegel diese Kategorisierung auf. Gott erscheint jedoch in der Naturreligion weiterhin im unmittelbaren Sein der Dinge, weshalb er:sie auch in Gestalt einer konkreten sinnlichen Erscheinung verehrt werden kann, etwa als Elefant, Kuh, Affe oder auch in Gestalt eines Menschen. Natürlich nimmt der Mensch als besondere Erscheinung des Allgemeinen hier eine herausragende Rolle ein. Hegel verweist auf die Inkarnationen des Absoluten in einem göttlichen Menschen, etwa im Dalai Lama, einem besonderen Priester, einem König oder Kaiser. In jedem Fall geht diese Erscheinung des Höchsten mit dem Anspruch einher, von allen anderen Menschen unterschieden zu sein. Normale Menschen sind diesen Erscheinungen eines Gottmenschen unterworfen. Dies ist der religiöse Hintergrund der These, die Hegel im Kontext der politischen Weltgeschichte aufstellt, dass im Orient lediglich einer frei sei und alle ihm unterworfen seien.[550]

Als konkrete unmittelbare Religionen werden genannt: 1. *Die Religion der Zauberei*. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass es den Menschen darum zu tun ist, Herrschaft, Macht und Gewalt über die Natur zu erlangen. In diesem Sinn wird Zauberei hier verstanden (1827, 429). Hegel beschreibt Formen des Animismus, Schamanismus und Totemismus in Afrika, bei den Eskimos oder auch Polynesien (439). Dabei finden sich stark abwertende Aussagen über die religiöse Kultur etwa Afrikas (ebd.). Als höhere Form dieses Typs wird die Staatsreligion des chinesischen Reichs eingeführt (445). Den Buddhismus und Daoismus, die ebenfalls in China heimisch sind, deutet Hegel als höher entwickelte Formen der Religion, die

550 1827, 416f.: »Für uns ist das erste die Naturreligion, d. h. die Religion in der Bestimmung, daß sie Einheit des Geistigen und Natürlichen, der Geist noch in der Einheit mit der Natur ist. Aber weil er das ist, so ist er noch nicht frei, noch nicht als Geist wirklich. Diese ruhige Einheit, diese Neutralität mit der Natur, Vermischung des Geistigen mit dem Natürlichen, der Geist in seiner ganz unmittelbaren Weise ist zunächst das menschliche Individuum. Die Religion fängt damit an, daß der einzelne Mensch für die höchste, absolute Macht gilt, sich dafür hält und dafür gehalten wird.« Hegel unterscheidet die christliche Inkarnation dadurch, dass sie ein für alle Mal geschieht, das heißt, dass alle Menschen in Christus befreit und zu göttlicher Würde erhoben sind. Kastenwesen, Sklaverei etc. wird dadurch ausgeschlossen, und es kommt zur prinzipiellen Gleichheit aller Menschen.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

er vom naturreligiösen Staatskult Chinas unterscheidet, in dem der Himmel eine starke religiöse Aufladung erfährt und der Kaiserkult religiöse Züge trägt.

2. *Die Religionen des Insichseins* sind im Wesentlichen der Daoismus Chinas und der Buddhismus Indiens. Dabei zieht sich das Selbstbewusstsein aus der unmittelbaren Natürlichkeit, der Triebhaftigkeit und Sinnlichkeit des Menschen zurück und geht nach innen. Das Wahre ist die eine Substanz, die nun aber, anders als bei Spinoza nicht als geistige begriffen wird, sondern als unmittelbare »Existenz in der sinnlichen Gegenwärtigkeit« (460). Das Höchste kann hier vom je einzelnen Menschen nur unmittelbar erfahren werden, etwa als Nichts, Stille oder Leere (461f.). Es kommt darauf an, in das »Nirvana« einzugehen (464). Hat der Mensch dies erreicht, »so ist er von Gott ununterscheidbar, ewig identisch mit Gott«, wobei Gott »als das Unbestimmte, die Unbestimmtheit, das ganz Leere« zu nehmen ist (465).

3. *Die indische Religion* wird nicht so sehr in der Form ihrer abstrakten Alleinheitsspekulationen etwa des Vedanta aufgenommen, sondern in der Produktivität ihrer religiösen Dichtung z. B. der Bhagavadgita. Indien ist für Hegel das Land der religiösen Phantasie (1824, 219). Das allgemeine Prinzip ist »Brahma diese eine und absolute Substanz« (1827, 485). Alles geht aus ihm hervor und alles geht in es zurück. Dieses Prinzip, das auch noch die Götter aus sich hervorbringt, trägt teilweise persönliche Züge. Darüber hinaus nimmt es in vielerlei Formen Gestalt an (483). Diese verschiedenen Dimensionen der besonderen Subjektivität der allgemeinen Substanz gelten Hegel als Zeichen für eine höhere, weil konkretere Form der Religion. Dennoch hat der Mensch keinen Wert in sich, ist er doch selbst bloßer Schein, und bleibt so ohne wesentliche Freiheit (497). Doch bezogen auf Brahman findet sich bereits Subjektivität als bestimmtes Dasein, das sich in anderem manifestiert und für anderes da ist (499).

4. Die *persische Religion* des Lichts und *die ägyptische Religion* sind für Hegel Übergangsformen. Hier entzweit sich bereits das Subjekt vom Objekt, und beiden kommt eine wesentliche Eigenständigkeit zu (503f.). Rein geschieht diese Trennung von Absolutem und Relativem für Hegel in der Lichtreligion des Zoroastrismus. Das Gute erscheint als absolute Substanz, der aber zugleich Subjektivität zukommt (505f.). Diese Subjektivität des Guten hat aber am Bösen

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seine Grenze. Es kann dieses noch nicht in sich aufnehmen und bleibt deshalb abstrakt, abgezogen von der Konkretion der Differenz, die ja auch mit dem Bösen assoziiert wird. Das Gute und das Böse bilden hier – bei allem Vorrang des Guten – einen ausgeprägten Dualismus, der das eigentliche Spezifikum der persischen Religion und Philosophie ist (507). Die ägyptische Religion erscheint in Hegels Darstellung demgegenüber als unbestimmt und diffus. In der Gestalt des guten Gottes Osiris, kehrt zwar das Böse in das Gute ein, indem das Negative, Typhon, Osiris tötet. Der wiedergeborene Gott Osiris ist auch der Herr über die Toten. Entscheidend ist, dass sich die Substanzialität nun auch auf die Menschen erstreckt, in dem Sinn, dass sie eine unsterbliche Seele haben (520). Es fehlt der ägyptischen Religion jedoch die Klarheit des Ausdrucks, da die Trennung zwischen Natur und Geist noch nicht ins Reine kommt. Den Mangel an Klarheit deutet Hegel als Rätsel. Hegel veranschaulicht diese Rätselhaftigkeit der ägyptischen Religion mit der Inschrift des Tempels der Göttin Neith zu Sais: »Ich bin, was war, ist und sein wird; meinen Schleier hat noch kein Sterblicher gehoben. Die Frucht meines Leibes ist Helios usf.« (531f.). Der Sonnengott als Sohn des Höchsten bleibt für Hegel auch eine rätselhafte Andeutung auf das Christentum. In der Religionsdiskussion zur Zeit Hegels kommt dieser Inschrift eine herausragende Rolle zu.[551]

β) Die Religion der Schönheit und die Religion der Erhabenheit

Die Religionen der geistigen Individualität wie Hegel diese Sphäre auch nennt, wird im Manuskript von 1821 der Wesenslogik zugeordnet (Manuskript, 2f.). Das Wesen kennzeichnet in der Dialektik das zweite Moment und damit die Differenz und das Scheinen in Anderes. Nach den unmittelbaren Religionen, die das Moment des Seins sowie undifferenzierter *Allgemeinheit* verkörpern, tritt jetzt die differenzierte *Besonderheit* ans Licht. Damit ist die im griechischen Raum die Besonderung von göttlicher Substanz und akzidentellen Phänomenen und im jüdischen der Unterschied von Schöpfer und Geschöpf (jüdisch). Nicht die Identität, sondern die Differenz und

551 Der Theologe Klaus Müller wies jüngst auf die aktuelle religionsphilosophische Bedeutung der Inschrift zu Sais hin, Klaus Müller, Glauben - Fragen - Denken, Bd. 3, Münster 2009, 378–395.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die darin begründete Relation sind hier maßgeblich. Das Geistige und Subjektive hat sich hier über die natürliche Materialität und Substanzialität erhoben. Die in der unmittelbaren Religion gegebene Einheit von Unendlichem und Endlichem wird nun in ihrer Differenzierung bestimmt. Die Beziehung zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit kann griechisch als Beziehung von Substanz und Akzidens und jüdisch als Relation von Ursache und Wirkung aufgefasst werden. Die erste ursächliche Substanz – Gott – ist wesentlich Macht, das heißt Äußerung. Sie teilt sich mit und erweist sich in ihrer Mitteilung an die Welt der Menschen als das Gute (1824, 282f.). Gut ist dessen Wille. Dieser Wille ist frei. Die Freiheit kennzeichnet den entsprechenden Gott als geistige Individualität. Das Absolute wird in dieser Sphäre Subjekt, handelndes Individuum, guter Geist. Die aktuelle Stufe der Religion hat Gott als »vernünftigen Geist« zu ihrem Inhalt (1827, 533). Das Natürliche ist demgegenüber ein Zeichen der göttlichen Geistigkeit. Gott lässt sich in der endlichen Welt erkennen als ihr Grund. Diese Erkenntnis geschieht gewissermaßen vorsätzlich, da es sich hier um Manifestationen Gottes handelt. Der Geist offenbart sich dem Natürlichen und will dieses mit sich versöhnen. Der selbst aus seiner Einbindung in die Natur befreite Geist, stellt sich die Unfreiheit der sinnlichen Welt gegenüber und führt diese zur eigenen Erhabenheit und Transzendenz.

1. Die Religion der Schönheit. In der griechischen Religiosität wird die natürliche Welt zum Zeichen für die göttliche Sphäre. Konkret bedeutet dies, dass sinnliche Wirklichkeiten göttliche Wesenheiten verkörpern können. So kann hinter einer Quelle eine entsprechende Nymphe oder Göttin angenommen werden. Die Sonne ist Zeichen des Gottes Helios, die Eule Zeichen für die Göttin Athene. Die göttlichen Individuen, Zeus, Hera, Athene selbst erscheinen wie Menschen; sie haben menschliche Gestalt. Deshalb nennt Hegel diese Sphäre auch Religion der Menschlichkeit (534f.). Der Anthropomorphismus ist wesentlich für die griechische Mythologie. Die griechischen Gött:innen haben keinen Inhalt, der den Menschen nicht bekannt wäre. Entsprechend erscheint das Tun und Lassen der Gottheiten menschlich und oft allzu menschlich (552). Sie sind unendliche Objektivierungen des endlichen menschlichen Geistes. Anders ausgedrückt: Gött:innen und Menschen unterscheiden sich nur dadurch, dass die einen unsterblich, die anderen aber sterblich sind. Auch bezogen auf die Sittlichkeit und Vernünftigkeit sind die

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

göttlichen Personen den Menschen überlegen (537). Doch kommt die Differenz zwischen den Unsterblichen und den Sterblichen nicht ins Reine (534). Das Geistige des Göttlichen bleibt behaftet mit der Äußerlichkeit und Unvollkommenheit der sinnlichen Menschen. Dabei ist auch auf den Polytheismus aufmerksam zu machen. Die Gött:innen bleiben eine Vielzahl besonderer und damit begrenzter geistiger Mächte (551). Doch selbst wenn auch die olympischen Gött:innen Züge von beschränkten Naturgottheiten (Blitz, Sonne, Meer usw.) behalten und Züge menschlicher Charaktereigenschaften tragen (Trauer, Liebe, Hass etc.), so besteht der maßgebliche Unterschied zu den Gottheiten der unmittelbaren Sphäre der Naturreligion darin, dass diese Gottheiten als vom Geist gedichtete Gött:innen *gewusst* werden. »Daher sind die Götter der Griechen von menschlicher Phantasie gemacht oder plastische Gottheiten, von Menschenhänden gebildet« (549). Die religiöse Phantasie, die im indischen Kontext nach Hegel unbewusst am Werk ist, klärt sich hier über sich auf. Damit wird deutlich, warum die griechische Religion mit Schönheit assoziiert wird, sind ihre Gött:innen doch Kunstwerke. Sie sind »Produkte der Menschen« (550). Mit Herodot ist Hegel der Überzeugung: »Homer und Hesiod haben den Griechen ihre Götter gemacht«. Und mit Anspielung auf das Johannesevangelium macht er klar, dass Gott hier noch nicht »im Geiste und in der Wahrheit angebetet« (Joh 4,24) wird (ebd.). Dennoch ist die griechische Religiosität für ihn Ausdruck einer sich steigernden Vernünftigkeit. Gerade der Kultus – dabei ist auch an die Tragödien zu denken – lässt Vernunft und Schönheit, aber auch Vernunft und Sittlichkeit zusammenkommen. Eine zunächst noch im Materiellen befangene Geistigkeit führt gerade in der künstlerischen Produktivität immer mehr zur »Klarheit der Einsicht« (558). So stellen die Tragödien den irrenden Menschen die Pflichten vor Augen, die sie zu erfüllen haben. Bei aller Heiterkeit und Leichtigkeit (555), die Hegel der griechischen Kunstreligion ansieht, wird der griechische Mensch »nicht frei in diesem Sinn, wie wir es sind, in seinem Selbstbewusstsein; er ließ sich von außen her bestimmen« (560). Die Verbindung zur Sinnlichkeit ist Stärke und Schwäche der Religion der Schönheit.

2. Die Religion der Erhabenheit. Während die griechische Religiosität untergegangen ist, hat sich aus der vorchristlichen Religion der Israeliten und Judäer eigentlich erst in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung und zwar durchaus in Auseinandersetzung

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mit dem Christentum die jüdische Religion entwickelt, die es bis heute gibt. Hegel geht auf diese geschichtliche Dimension kaum ein, und so bleibt seine Skizze des Judentums eine Beschreibung früher Formen dieser Religiosität und zwar aus seiner christlichen Perspektive. Der:die jüdische Gott wird im Manuskript mit dem *Wesen* verbunden, das jetzt die verborgene Substanzialität des Geistes meint (Manuskript, 3). Der Geist Gottes liegt der erscheinenden Welt zugrunde. Das religionsgeschichtliche Novum findet sich in der religionsgeschichtlichen Entwicklung zum Monotheismus: der:die eine Gott, der:die Schöpfer:in der Welt. Im Griechischen bleiben die Gottheiten in vielerlei Hinsicht mit endlichen Attributen, die der sinnlichen Welt entstammen, versehen. Über diese Verbindung mit der Sinnlichkeit erhebt sich die jüdische Religion. Hier erst wird der »reine Gedanke« selbst erreicht. Die reine Geistigkeit Gottes verdichtet sich zur Einheit des Einen. Erst hier ist Gott das »Absolute« (1827, 562). Die besonderen geistigen und damit auch sittlichen Mächte und damit das ganze Pantheon werden in die »geistige Einheit« des:der einen Gottes zusammengefasst, die nun als »allgemeine Einheit« oder Wesen zugleich besondere Person oder Subjektivität ist. Diese Person »ist die geistige subjektive Einheit, und diese erst verdient für uns den Namen Gott« (561). Diese:r Gott wird als absolute Macht aufgefasst, dem:dergegenüber alles Endliche, Natürliche, Sinnliche unselbstständig erscheint. Gott ist der:die Herr:in über seine:ihre Schöpfung. Doch ist diese absolute Macht für Hegel noch nicht die »Hauptsache«. Erst mit der Verbindung der Macht mit absoluter Weisheit ist das Besondere dieses Gottes erreicht. Der:die allmächtige Gott ist weise und gut. Dadurch erhebt sich der:die jüdische Gott über die Sphäre der sinnlichen Schönheit, wie sie das griechische Pantheon auszeichnet, denn mit der Weisheit verbunden ist für Hegel auch die Sittlichkeit Gottes. Sittlichkeit wiederum geht notwendigerweise mit Freiheit einher. Gott ist als die weise, sittliche und freie Subjektivität *heilig*. Anders als die griechischen Gött:innen ist der:die jüdische Gott schlechthin der:die *Heilige*. »Göttlichkeit bestimmt sich hier als Heiligkeit« (562). Erst damit wurde die Subjektivität und Persönlichkeit Gottes über sich selbst aufgeklärt:

> »Sittliche Vernünftigkeit der Freiheit und die für sich selbst seiende Einheit dieser Vernünftigkeit ist die wahrhafte, sich in sich bestimmende Subjektivität. Diese ist die Weisheit und Heiligkeit« (ebd.).

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das absolute Subjekt, das schlechthin Eine, muss als schöpferisches Prinzip verstanden werden (564). Alles geht aus ihm hervor. Gott wird dadurch zur absoluten Ursache, der gegenüber alles andere seine Wirkung ist. Damit zeichnet sich hier für Hegel bereits die hypothetische Relation von Gott und Welt ab, die in der zweiten Epoche der Metaphysik bestimmend wird. Gott ist als das »Vorausgesetzte« die Bedingung schlechthin aller Möglichkeiten (565). Gottes von Macht und Weisheit geprägte Beziehung zu seiner:ihrer Schöpfung lässt ihn:sie als Güte und Gerechtigkeit erscheinen. Dies ist zu bemerken, da Hegel hier fern von im Christentum üblichen Entgegensetzungen – Gott des Zorns vs. Gott der Liebe – den:die jüdische:n Gott als absolute Güte und Gerechtigkeit auffasst. Gott ist den Menschen gegenüber wohlgesonnen. »Auf diese Weise ist das Wohlsein der Menschen affirmativ, göttlich berechtigt; aber es hat diese Berechtigung nur, sofern es dem Göttlichen gemäß ist, dem sittlichen göttlichen Gesetz« (572). Die Treue zum Gesetz Gottes, der Torah, ist die Bedingung des menschlichen Glücks. Dabei vertrauen die Menschen nicht so sehr auf ihre eigene Rechtschaffenheit, sondern auf die göttliche Treue. Diese »Zuversicht« macht »im jüdischen Volk eine Grundseite, und zwar eine bewundernswürdige Seite« aus. Hegel verweist hier auf die Hiobsgeschichte. Hiob vertraut auf die göttliche Gerechtigkeit und Barmherzigkeit – gegen alle konkrete Erfahrung des Leids in dieser Welt (573).

Den entscheidenden Mangel im jüdischen Gottesbegriff sieht Hegel darin, dass Gott zwar der:die Eine ist und als Einheit bestimmt wird, doch diese noch »nicht das sich selbst ewig sich Entwickelnde ist« (574). Damit wird klar, dass das Maß dieser Beurteilung des antik-jüdischen Gottesgedankens nicht aus der patristisch-scholastischen Theologie aufgenommen ist, sondern von Hegels neuzeitlich dialektischem Begriff Gottes ausgeht. Denn auch in der klassisch christlichen Tradition ist Gott rein zeitlos, unbeweglich und damit in gewissem Sinn statisch. Diese abstrakte Allgemeinheit des:der klassisch jüdischen und christlichen Gottes beinhaltet noch nicht die disjunktive Figur des Selbstseins im Anderssein. Gott bleibt transzendent. Gott ist der:die ganz Andere. Mit dieser Beschränktheit sieht Hegel auch die Beschränkung der Religion auf das Volk und auf das Land verbunden (579). Hegel stellt fest, »daß der jüdische Gott nur Nationalgott sei« (575). Dies ist nun nicht erstaunlich, geht doch diese Kritik am Judentum bereits auf den christlichen Juden

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Paulus zurück. Erstaunlich ist hier vielmehr, dass Hegel eine derartige Beschränkung der Zuwendung Gottes auf sein:ihr Volk auch im Christentum gegeben sieht (576). Auch das christliche Volk Gottes bleibt unmittelbar genommen ein besonderes Volk, gewissermaßen eine Nation mit eben eine:r:m entsprechenden »Nationalgott«. Hegel fordert demgegenüber mit einer neuzeitlichen Wendung, »daß die Erkenntnis des wahren Gottes allen Völkern zukommen, auf der ganzen Erde sich verbreiten solle« (578). Das Christentum soll eine Menschheitsreligion werden. Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur bleibt nicht auf Christus und die Glaubenden beschränkt. Damit sind wir freilich umgekehrt wieder bei der Frage nach der Universalität der abendländischen Konzeption eines aufgeklärten, vernünftigen Menschseins, das eindeutig christliche Prägung hat, auch wenn die neuzeitlich christliche Vernunft ihre eigene Beschränktheit auf religiöse Volkszugehörigkeit bei Hegel selbst kritisiert.

γ) Die Religion der Zweckmäßigkeit

Nur sehr eingeschränkt bildet die römische Religion eine Synthese aus griechischer und jüdischer Religion. Im Kolleg von 1824 bildet sie noch die dritte Stufe der Religionen der geistigen Individualität und steht mit diesen auf einer Ebene, während sie im Kolleg von 1827 das Dritte zur unmittelbaren Naturreligion und zum griechisch-jüdischen Komplex ausmacht. Jedenfalls ist sie ein Übergangsphänomen, das nach Hegel dem Christentum als der vollendeten Religion den Weg bereitet (591). Dabei kommt insgesamt das Moment Besonderheit, das die gesamte mittlere Sphäre der bestimmten Religion prägt, zu einem Abschluss. Der Mangel und der Schmerz der Entzweiung verstärkt sich und schafft so das Bedürfnis nach Versöhnung des Allgemeinen und des Besonderen in der Einzelheit. In der römischen Religion verlieren ihre beiden unmittelbaren Vorgänger – das Griechentum und das Judentum – ihre Einseitigkeit. Die griechische Religion, die sich ja in der Vielheit des Götterpantheons realisierte, kannte lediglich besondere Zwecke. Die einzelnen Götter hatten ihre besonderen Aufgaben und Funktionen für die Menschen. Diese Zersplitterung wird nun in die Einheit des einen Ganzen aufgehoben und *ein* totaler Zweck der Religion tritt auf. Die jüdische

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Religion, die zwar den einen absoluten Gott kennt, beschränkt sich aber in der Realisierung der Religion auf bloß Geistiges. Das heißt, die Religion hat wesentlich einen transzendenten Zweck. Dort wo die Religion ins konkrete Leben eingreift, bleibt dies wiederum partikular und geschieht im konkreten Leben oder Kult der Familie und des beschränkten Volkes. Diese Beschränkung der religiösen Zielsetzung wird nun ins entgrenzt Irdische übersetzt. Dabei verlieren beide Religionen aber Entscheidendes. Die Religion der Schönheit verliert die »konkrete Individualität ihrer Götter«, zudem werden diese zu Mitteln zu einem anderen Zweck herabgesetzt. Die Religion der Erhabenheit verliert ihre Ausrichtung auf das »Eine, Ewige, Überirdische« (580). Es geht nun um einen »ausführlichen, äußerlichen allgemeinen Zweck«. Der Zweck ist das eine Umfassende, und er realisiert sich in dieser Welt, wobei Gott die Macht ist, diesen Zweck zu realisieren (ebd.). Konkret gesprochen ist dieser Zweck der Staat (581), wobei es sich wegen der Äußerlichkeit der Verbindung noch nicht um einen Staat im engeren, neuzeitlichen Sinn handeln kann, sondern vielmehr um eine bestimmte »Herrschaft«. Diese politische Macht realisiert sich im Erobern und Erweitern des Imperiums (582).

> »Der bestimmte Zweck ist eben der Zweck der Herrschaft, und der Gott ist die Macht, diese Herrschaft zu realisieren, die oberste allgemeine Macht, diese Herrschaft über die Welt. Diesen Gott sehen wir also z. B. in der Gestalt der Fortuna publica. Diese Fortuna publica ist die eigentliche, den römischen Zweck selbst enthaltende Notwendigkeit, eben die Roma selbst. Die Roma ist die Herrschende, ebenso hochgestellt wie ein heiliges, göttliches Wesen. Diese herrschende Roma in der Form eines herrschenden Gottes ist der Jupiter capitolinus« (584).

Die Beherrschung der Welt wird mit diesem Gott zum Selbstzweck, dem auch das römische Volk zu dienen hat, das aber zugleich auch selbst der Zweck der Herrschaft ist. Die universale Herrschaft Roms muss aber scharf von der geistigen Universalität des Einen unterschieden werden. Der Bezug zur eigentlichen religiösen Totalität verschwindet in der römischen Religion ebenso wie die verspielte Heiterkeit griechischer Religiosität. Die Welt wird dadurch prosaisch (585) und zugleich ernst (583). Die Götter dienen den konkreten Bedürfnissen der Bürgerinnen und Bürger Roms. »Der Inhalt dieser Götter ist die praktische Nützlichkeit, sie dienen dem gemeinen praktischen Nutzen« (586). Hegel beklagt die Phantasielosigkeit des

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kreises dieser Götter (587). Die kalte Nützlichkeit prägt nicht nur die Spiritualität des römischen Alltags bis ins Familienleben und die öffentlichen Inszenierungen der Macht. Das menschliche Individuum verliert hierbei seinen Wert, was sich auch in den brutalen religiösen Spielen der Römer manifestiert (589). Hegel kann keinerlei sittliches Interesse in den religiösen Schauspielen feststellen, die »in einer Vergießung von Strömen des Blutes« bestanden. Das »kalte Morden« prägt aber auch die große Politik der Eroberung sowie die innere Machtausübung. Die Einheit des Reichs wird in letzter Konsequenz im Kaiser veranschaulicht. Für Hegel ist es ganz konsequent, dass der »Kaiser, diese oberste Macht, göttlich verehrt worden ist« (590). Der Kaiser nimmt in gewisser Weise jene Position ein, die in der jüdischen Tradition dem einen Gott zukam. Er ist *dominus ac deus.* Doch arbeitet damit die römische Religion dem Christentum zu, das ja in Jesus von Nazaret als den menschgewordenen Herrn und Gott betrachtet. Doch ist Jesus in gewisser Weise der Antikaiser. Im Übrigen wurde gerade die Verwechslung der Reich-Gottes Botschaft mit einem politischen Programm dem historischen Jesus zum Verhängnis. Der Grund für sein Todesurteil wird im sogenannten Titulus angegeben: »Jesus von Nazaret. Kaiser (*basileús*) der Juden«. Damit verbunden ist wohl auch die politische Dimension des nicht nur religiösen Konflikts des römischen Reichs mit den Christinnen und Christen, die die Verehrung des Reichs in Person des Kaisers stets ablehnten und dafür einen hohen Preis zahlten. Der Willkürherrschaft des Kaisers – gerade im Christentum wurde diese immer so gesehen – steht nach Hegel zwar die Ausbildung eines hochstehenden Rechtssystems gegenüber. Doch beschränke sich dieses auf »das abstrakte Recht der Person« und damit im Wesentlichen auf Eigentumsverhältnisse (590).

Hegel ist der Überzeugung, dass die abstrakte und zugleich politisch sehr konkrete Macht des römischen Reichs und der römischen Religion »ungeheures Unglück und einen allgemeinen Schmerz hervorgebracht hat, einen Schmerz, der die Geburtswehe der Religion der Wahrheit sein sollte« (591). Nicht nur die Geringschätzung des menschlichen Individuums bei gleichzeitiger Forcierung der universalen Macht, sondern auch die einseitige Ausrichtung auf die Welt, die Zeitlichkeit und Endlichkeit schaffen ein neues Bedürfnis nach Anerkennung des:der Einzelnen, nach Versöhnung der Menschen und damit nach überirdischer Befriedigung: »›Als die Zeit erfüllet

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

war, sandte Gott seinen Sohn‹, heißt es; die Zeit war erfüllt, als im Geiste diese Verzweiflung überhandgenommen, in der Zeitlichkeit und Endlichkeit Befriedigung zu finden« (ebd.).

c) Die vollendete Religion – Selbstmitteilung

Die gute Botschaft kann nur dann vernommen werden, wenn das Bedürfnis dafür da ist. Der Bedarf nach einer Lösung setzt das Bewusstsein für ein Problem voraus. Die Annahme des Sohnes als des Erlösers setzt also eine Sehnsucht nach Versöhnung und Erlösung voraus. Hegel entwickelt aus der Diagnostik seiner eigenen Zeit, die er mit dem religionsgeschichtlichen Befund kurzschließt, die Notwendigkeit des Christentums. In beiden Fällen sei es der Kult der weltimmanenten Zweckrationalität, der das Bedürfnis nach einer neuen Religion entstehen lasse. Im frühen 19. Jahrhundert sei »die letzte Stufe der Erniedrigung des Menschen« erreicht worden (Manuskript, 1,7). Diese resultiere aus der menschlichen Selbstüberhebung. Die sich aufplusternde Endlichkeit verliere den Blick auf das Unendliche. Der Satz »Gott ist die Wahrheit« werde für Menschen, die sich in der Zweckrationalität verlieren und nur noch innerweltliche Spiele der Wahrheit anerkennen, schlechthin sinnlos (ebd.). Für Hegel kommt es aber darauf an, dass der Mensch seine Wahrheit darin hat, seine eigene unendliche Würde wahrzunehmen. Das Christentum ist der radikale Widerspruch zu jeder Form von Vergötzung der Zweckmäßigkeit, die den Menschen für eine Politik der inneren und äußeren Steigerung der Macht missbraucht.[552] Der Herrschaft der Religion der Macht, des Reichtums und des Spektakels tritt das Christentum als wahre Religion der Offenbarung, der Versöhnung und der Freiheit entgegen (Manuskript, 3,3–5). Was sich im christlichen Glauben offenbart, ist die Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur. Gott selbst ist der ewige Prozess des Aufnehmens der Endlichkeit in das Ewige (4). Eben weil vom menschlichen Individuum in all seiner Unbedeutendheit nicht höher gedacht wer-

552 »Ich erkläre solchen Standpunkt und solches Resultat für *schnurstracks entgegen der ganzen Natur der christlichen Religion.* Nach ihr sollen wir *Gott, seine Natur* und Wesen erkennen, und diese Erkenntnis als das Allerhöchste achten. Der Unterschied, ob durch Glaube, Autorität, Offenbarung oder wie man es nennt, durch die Vernunft – dieser ist hier gleichgültig [...]« (Manuskript, 1,7).

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den kann, als dass es selbst im Unendlichen geborgen, ja mit ihm identisch ist und dass die Schalen des Schmerzes und Todes von ihm genommen werden, ist das Christentum für Hegel die vollendete Religion.

Mit dem Christentum kommt die Religion ihrem Begriff gleich. Religion ist ihrem Begriff nach geistige Gottesbeziehung oder Bewusstsein Gottes. Der Mensch wird sich Gottes bewusst, und Gott wird sich des Menschen bewusst. Da nun aber allgemein gesprochen Bewusstsein stets den Unterschied von Subjekt und Objekt impliziert, sind beide Seiten immer notwendig gegeneinander begrenzt und mithin endlich. Damit bleibt die bewusstseinsmäßige, religiöse Gottesbeziehung von Differenz und Endlichkeit geprägt, was sich auch aus ihrer mittleren Stellung zwischen Kunst und Philosophie ergibt, entspricht dieser Position doch das Moment der Besonderheit. *Formal* gesehen erscheinen dieser Bewusstseinsstruktur Gott und Mensch als für einander je besondere, endliche Größen. *Inhaltlich* betrachtet ist aber Gott selbst »das Bewußtsein [im weiteren Sinn KR], Unterscheiden seiner in sich, indem er als dieses Unterscheiden seiner in sich Bewußtsein ist, so ist er als Bewußtsein dies, das er sich als Gegenstand gibt für das, was wir die Seite des Bewußtseins [im engeren Sinn KR] nennen« (1827, 3,178). Vereinfacht gesagt, Gott als Geist legt sich in Subjekt und Objekt auseinander. Gottesbeziehung will deshalb als *Selbstmitteilung* Gottes verstanden werden. Gott *teilt* sich in seiner Mitteilung, und er teilt sich mit. Dort aber, wo dieses religiöse Selbstverhältnis Gottes verwirklicht wird und die Religion diese Selbstmitteilung als solche erfasst, erreicht sie den *Begriff* der Religion und wird vollendete Religion, weil Religion selbst dabei erfüllte Gottesbeziehung wird.

Exkurs: Offenbarung und Offenbarsein

Die vollendete Religion ist zugleich offenbar (Manuskript, 3,2) und geoffenbart (3). Gott wird in ihr offenbar. Als Geist ist Gott selbst diese reine Transparenz auf sich selbst hin, weil der Geist darin besteht, für Andere zu sein, oder wie wir am Beginn des Religionskapitels gehört haben, sich zu manifestieren. Der Geist ist für den Geist (1824, 1,108). Der Geist manifestiert sich in seiner Sache. Aber weil Sache und Begriff hier miteinander gleich werden, bedeutet

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Offenbarsein der Religion zugleich deren Wahrsein, ist doch Wahrheit die Gleichheit von Intellekt und Sache. Gott ist die offenbare Wahrheit und die Wahrheit ist offenbar, d. h. ihre Existenz ist selbstevident. Um diesen Gedankengang zu erläutern, schließt Hegel in seiner Vorlesung von 1824 hier einen ausführlicheren Kommentar zum ontologischen Gottesbeweis an, der ja das Dasein Gottes ebenfalls als offenbar aufzeigt. Weil für Hegel anders als für Kant keine bewusstseinsunabhängige Welt bestehen bleibt, kann er die vornehmste aller *demonstrationes Dei* rehabilitieren. Anders als die übrigen Beweise geht der ontologische Beweis nicht von einem vorgegebenen Sein aus, um auf Gott zu schließen, sondern vom Bewusstsein bzw. vom Begriff, um auf die Realität zu schließen. Weil der Begriff das eigentliche Sein und die eigentliche Realität ist, wirkt der Schluss vom Begriff auf das Sein nicht übergriffig und überfliegend. Im Grunde bleiben beide Bewegungen hier gleich wichtig – diejenige von der Sache zum Intellekt und diejenige vom Intellekt zur Sache. Beide befinden sich in einer Wechselwirkung oder Gemeinschaft. Nur auf den ersten Blick sind Begriff und Sein, Denken und Welt, Unendliches und Endliches zwei hart gegeneinander abgegrenzte endliche Größen. Die Wahrheit ist, dass Begriff, Denken und Unendliches nicht gegen ihr Gegenteil begrenzt sein können. Für das Offenbarsein Gottes wird es in der Neuzeit entscheidend, dass der Begriff bzw. der Geist als Subjektivität oder Persönlichkeit aufzufassen ist. Das Subjekt hat die Unendlichkeit seiner in sich erreicht. Damit löst sich das Problem Kants, dass der Begriff des unendlichen Gottes in mir, als bloßer Gedanke meiner Innerlichkeit niemals zugleich Aufweis der äußeren Wirklichkeit des Gedachten sein kann. Anders als ein Verstandesdenken, das Endliches und Unendliches hart abgrenzt, denkt die spekulative Vernunft gerade die Einheit beider. Endliches ist Unendliches in dessen Anderssein, mein Bewusstsein ist Gottesbewusstsein, das sich selbst in mir setzt, menschliche Natur ist göttliche Natur, eben weil Gott im Menschen zu sich kommt.[553]

553 Hier wird nun deutlich, dass Hegels Vernunftbegriff in seinem Innersten selbst christlicher Natur ist. Ohne Christologie und Trinitätslehre ist er nicht denkbar. Deshalb muss auch die Abhandlung über die vollendete Religion der Philosophie vorausgehen, weil nur ein christlicher Vernunftbegriff eine Dialektik zwischen dem Allgemeinen oder Gott-Vater und dem Besonderen

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Christentum ist aber nicht nur offenbare und damit rein spekulative Religion, sondern auch positiver, d. h. geoffenbarter Glaube. Hegel hält daran fest, dass die Wahrheit zunächst von außen an uns kommen muss. Diese Positivität der Offenbarung bedeutet, »daß Gott sich selbst dem Menschen zu wissen gegeben hat, was er ist« und zwar nicht nur über den Begriff, sondern vorher über gegebene Vorstellungen des Bewusstseins und noch früher über sinnliche Gegenständlichkeit (1827, 3,179f.). »Es muss alles auf äußerliche Weise an uns kommen« (180). So finden wir uns als Menschen unmittelbar und ursprünglich sinnlich gegebenen Welt vor, und ebenso ist uns auch eine geistige Welt vorgegeben, die durch Erfahrung, Erziehung und Überlieferung zunächst von außen an uns kommt. Diesen Vorgaben gegenüber sind wir zunächst unfrei, tritt doch mit ihnen ein Moment der Heteronomie ein. Zudem sind diese empirischen und intellektuellen Gegebenheiten in vielerlei Hinsicht kontingent und relativ. Diese heteronome Beliebigkeit ist im Fall der Religion von besonderer Brisanz. Geht es doch in der Religion einerseits um die Befreiung des Menschen und andrerseits um das Absolute und Notwendige selbst. Damit stehen wir vor der Frage, wie eine Brücke zu schlagen ist über den garstig breiten Graben von kontingenten Geschichtswahrheiten, die uns unfrei machen, zu notwendigen Vernunft- und Glaubenswahrheiten, die uns befreien. Hegel beantwortet die Frage zunächst scheinbar ganz im Sinne traditioneller Offenbarungstheorie. Ein bestimmtes Ereignis, eine bestimmte Schrift oder Vorschrift muss als Kundgabe Gottes beglaubigt werden, und diese geschieht durch Autorität. Wunder und die Autorität glaubhafter Zeugen leisten diese Bestätigung göttlicher Herkunft. Doch wird dadurch weder der Graben zwischen Beliebigkeit und Gewissheit noch die Kluft zwischen Heteronomie und Autonomie überbrückt. So versteht Hegel denn auch die »sinnliche, sozusagen ungeistige Beglaubigung« erst als den Anfang, der problematisch und ungenügend ist. Strenggenommen kann nur der Geist den Geist erkennen und bestätigen. Nur die geistige Einsicht in die Wahrheit befreit. »Das Geistige als solches kann nicht direkt durch das Ungeistige,

---

oder Gott-Sohn, zwischen der Identität vor aller Differenz und der Differenz, aber auch zwischen Sein und Bewusstsein vermittelt. In seiner Deutung der christlichen Offenbarung entfaltet Hegel also zugleich die Ableitung seines Vernunftbegriffs, der dann die Basis seiner Philosophie bildet.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sinnliche beglaubigt werden« (182). Mit mehreren Verweisen auf Jesu Worte in der Bibel (Mk 13,6.22; Joh 4,48) macht Hegel deutlich, dass Christus selbst die Wunder als wahrhafte Zeugnisse verwirft (ebd.). Und auch menschliche Autoritäten können nur begrenzt die Wahrheit vermitteln. Schon in der Bibel spricht der Geist letztlich selbst unmittelbar zum Geist. Das »Edle, Hohe, Göttliche« spricht uns innerlich an und weckt Mitempfindung oder Sympathie sowie Einsicht und Denken (182f.). Je nach Lebensweg und Bildungsstufe kann diese geistige Beglaubigung sehr unterschiedlich aussehen. Ausgangspunkt kann dabei die bloße Autorität der vermittelnden Personen und Schriften sein, die zunächst unmittelbar aufgenommen werden, jedoch muss diese Fremdbestimmung in die Selbstbestimmung durch den Geist Gottes in uns übergehen. So können am Anfang des Wegs Gefühl und reines Vertrauen stehen. Doch so sehr tiefes Gefühl und feste Überzeugtheit des Glaubens ihr Recht haben, so sehr hat die Offenbarung ihren letzten Halt nach Hegel in der Vernunft (183).[554] Die Offenbarung selbst muss für die Vernunft offenbar werden. Die geoffenbarte Religion muss in offenbare Religion übergehen.[555]

Damit tritt die Wechselwirkung zwischen Offenbarung und Offenbarsein der Wahrheit ans Licht. Einerseits bedarf es der geschichtlichen Offenbarung in all ihrer Kontingenz. Sie ist als solche die äußere Voraussetzung auch für die Entwicklung des Begriffs. Andererseits kann der für sich offenbar gewordene Geist aus sich selbst ohne weitere Voraussetzung die Wahrheit entwickeln. *Man könnte auch sagen, dass im Horizont neuzeitlichen Denkens der einzelne Christ, die einzelne Christin selbst zur Glaubensquelle werden kann. Der Glaubenssinn als die Vernunft des Glaubens wird auto-*

554 Ebd.: »Das Zeugnis des Geistes in seiner höchsten Weise ist die Weise der Philosophie, daß der Begriff rein als solcher aus sich ohne Voraussetzungen die Wahrheit entwickelt und entwickelnd erkennt und in und durch diese Entwicklung die Notwendigkeit der Wahrheit einsieht.«

555 Es ist hier noch einmal an die aktuellen Diskussionen bezüglich der Offenbarung als positives Wissen (Benedikt Paul Göcke) bzw. als Deutekategorie (Saskia Wendel) zu erinnern. Die gründliche Rückbesinnung auf Hegels Offenbarungstheorie könnte weiterhelfen, falsche Alternativen zu vermeiden. Siehe auch die zitierten Beiträge von René Dausner, Matthias Remenyi und Michael Seewald in: Nitsche, Remenyi (Hg.), Problemfall Offenbarung.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nom.[556] Damit erreichen wir die innerste Mitte der hier in diesem Buch behaupteten These. Dass nämlich das Resultat neuzeitlicher Betrachtung der Religion die *Wechselwirkung oder Gemeinschaft von Glauben und Wissen* ist. Ohne Offenbarung keine wahre Vernunft und ohne wahre Vernunft kein Glaube an die Offenbarung. Jedem Versuch, Glauben und Wissen gegeneinander auszuspielen, wird von diesem Gedanken der Boden entzogen. *Jeder bloße autoritäre Fideismus – und sei es die Autorität des Lehramts – wird unmöglich. Zugleich aber wird auch jeder szientifische Rationalismus unmöglich. Hegels Begriff der Vernunft vermittelt zwischen blindem Glauben und leerem Verstehen.* Seine Behauptung der Vernunftaffinität des christlichen Glaubens gilt noch heute: »Von Gott, von der Wahrheit der Religion kann man auf keine andere Weise überzeugt werden als auf eine denkende Weise« (183). Dieses Denken muss sich auch an der Grundlage der geoffenbarten Religion geltend machen: der Heiligen Schrift und deren Auslegung. Der glaubende Mensch muss seinerseits von der Bibel existenziell in seinem Innersten betroffen sein:

> »So ist für den Christen die Bibel diese Grundlage, die Hauptgrundlage, die diese Wirkung auf ihn hat, in ihm anschlägt, seinen Überzeugungen diese Festigkeit gibt. Des Weiteren ist dann, daß der Mensch, weil er denkend ist, nicht bei diesem unmittelbaren Zusagen, Zeugnis stehen bleibt, sondern sich auch in Gedanken, Nachdenken, Betrachtungen darüber ergeht. Diese Gedanken, dies Betrachten ergibt eine ausgebildete Religion, und in der höchsten ausgebildeten Form ist es die Theologie, die wissenschaftliche Religion, dieser Inhalt als Zeugnis des Geistes auf wissenschaftliche Weise gewußt« (185).

Die Krise des christlichen Glaubens ist also immer auch eine Krise der Theologie. Gerade auch für Hegel gibt es im Grunde auf Dauer keine lebensfähige *unmittelbare* Religion. Wenn der Glaube christlich bleiben soll und die Religion nicht ins Beliebige abdriften will, dann muss sie ihre Grundlage in der Bibel behalten. Denn auch die namensgebende Gestalt des Christentums, Jesu Christi ist letztlich nur über das Zeugnis der Bibel zugänglich. Dieses Zeugnis will gedeutet werden. Und will man sich an den Geschichten, Gedichten und Gesetzen des Alten Testaments orientieren, ergibt sich

556 Vgl. Wendel, »Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn!« und Danz, Grundprobleme der Christologie.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das gleiche Problem noch einmal. Ein Glaube, der sich nicht auf »die Bibel lesen und Sprüche daraus hersagen und dabei eine hohe Frömmigkeit« beschränken will (ebd.), muss notwendigerweise zum Erklären des Gelesenen und Gesagten übergehen. Mit dem Reflektieren über die Bibel tritt das Denken auf. Hier zu behaupten, dass die eigenen unmittelbaren religiösen Überzeugungen ja auf die Bibel gegründet seien, hilft hier auch nicht weiter, weil alles, was über die bloße Wiederholung des wörtlichen Textes hinausgeht, bereits Deutung mit an den Text herangetragenen Voraussetzungen und Denkformen ist, denn »man bringt Vorstellungen, Grundsätze mit, die das Erklären leiten« (ebd.). Diese mitgebrachten Kategorien, Methoden und Auffassungen zeigen den Inhalt der Bibel in der jeweiligen Form einer bestimmten Zeit (186). Das Schriftverständnis ist unumgänglich geschichtlich geprägt. In klassischer theologischer Begrifflichkeit wird dann von der *Tradition* gesprochen.

Die Tradition vollzieht sich in der Spannung zwischen der Selbigkeit der Wahrheit angesichts deren ständiger Andersheit durch den Wandel der Zeiten hindurch, denn »die Erklärung war vor tausend Jahren ganz anders als die jetzige« (ebd.). Hegel unterscheidet hier zwischen Inhalt und Form, will sagen, der Inhalt bleibt sich gleich, die Form aber wechselt. Mit der Einführung dieser Reflexionsbegriffe wird das Verständnis der Bibel selbst reflexiv. Der Inhalt erfordert eine bestimmte Form, zugleich bestimmt aber die Form den Inhalt. Dadurch wird die vernünftige Form selbst zu einem notwendigen und wesentlichen Moment der biblischen Wahrheit selbst. »Diese Form, die man jenem Inhalt gibt, ist zu untersuchen« (ebd.). Mit der Geschichtlichkeit der Formen kommt eine zusätzliche Weise der Positivität ins Spiel. Nicht nur der Inhalt ist gegeben – die Schrift –, sondern auch dessen jeweilige rationale Form – die Tradition. Die verschiedenen Interpretationen in der Tradition des Schriftverständnisses dürfen allerdings nicht der willkürlichen Heterogenität der historisch gewachsenen Standpunkte überlassen werden, vielmehr sind deren Struktur und Abfolge zu erkennen. Deshalb darf sich auch die Theologie niemals gegen eine geschichtsbewusste Analyse des Denkens und seiner Formen wenden, sondern muss selbst Denkgeschichte sein. Allerdings ist in einem herkömmlichen Verständnis die geschichtliche Denkformanalyse nicht die primäre Aufgabe der Theologie. So macht Hegel klar: »Die Untersuchung aber dieser Denkformen fällt allein der Philosophie zu« (ebd.).

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Damit wird in gewisser Weise die Hierarchie der Wissenschaften, wie sie das Mittelalter entfaltet hat, umgekehrt. Die Philosophie ist jedenfalls nicht länger die Magd der Theologie, sondern sie gibt dieser die entscheidenden *formalen* Vorgaben, die aber nie nur formal sind, besteht doch auch zwischen Form und Inhalt eine Wechselwirkung. Durch diesen Zusammenhang wird deutlich, dass es falsch wäre, eine natürliche Philosophie im Sinne einer reinen und abstrakten Denkwissenschaft, die keinen Sinn für Offenbarung hat, zum Maßstab für die religiöse Wahrheit zu nehmen. Die angemessene Analyse der Denkformen kann nur eine Philosophie leisten, die sich selbst als berührt von der christlichen Wahrheit begreift, will sagen, insofern sie sich als Geist vom Geist Gottes begreift. So ist auch die Vernunft, von der hier die Rede ist, ihrerseits ein Selbstvollzug Gottes. Für Hegel ist deshalb auch die griechische Philosophie immer schon Theologie und die neuere Philosophie immer schon christliche Metaphysik. Deshalb kann der neuzeitliche spekulative Geist diese Schriftstelle auf sich beziehen: »Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig« (187). Es ist eben nicht einerlei, wessen Geistes Kind das formale Denken der geoffenbarten Wahrheit ist. Von diesem Geist neuzeitlicher Metaphysik, der sich in dialektischer Differenzeinheit mit dem absoluten Geist weiß, kann Hegel sagen: »Es soll der wahrhafte, rechte, der heilige Geist sein, der das Göttliche und diesen Inhalt als göttlich auffasst und weiß. Das ist das Zeugnis des Geistes, das wie oben gezeigt mehr oder weniger entwickelt sein kann« (188f.).

Dass diese vernünftige Geistigkeit auch in der Neuzeit weniger entwickelt sein kann, zeigt sich nach Hegel nicht zuletzt in der Theologie seiner Zeit, wie wir bereits am Beginn des Religionskapitels gesehen haben. Zwei Punkte sind hier maßgeblich für die Angemessenheit der Vernunft für ihre Sache. Zum einen muss deren Zeugnis sich auf der Höhe der je eigenen Zeit befinden. Es darf nicht die Fixierung vergangener Gestalten des Geistes und das heißt auch eines bestimmten traditionellen Gehalts zur Folge haben – so wichtig die Geschichte ist. Doch ist die Geschichte ein fortwährender Prozess, in dem und durch den die Geschichtsbetrachtung in ihrer je eigenen Gegenwart ankommen muss, um letztlich vor dem systematischen Begreifen bestehen zu können. Zum anderen muss sich diese geschichtlich-systematische Vernunft vom bloßen Verstand unterscheiden. Ein lediglich technisches Schließen in endlichen Ka-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tegorien führt niemals zum Unendlichen. Die Vernunft hebt den Widerspruch zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen auf, während der Verstand vor ihm verharrt und ihn fixiert. Eine bloß analytische Denkform kann nie zur Synthese des Geistes führen, wenn sie sich nicht selbst als Träger des Geistes versteht, denn der analytische Verstand beansprucht üblicherweise gerade nicht die göttliche Geistesgegenwart in seinem Verstehen und Begreifen. Er sieht sich selbst immer nur als eine Funktion des rein menschlichen und damit endlichen Erkennens.[557]

Hegel war der Überzeugung, dass sich die Theologie seiner Zeit entweder auf die gefühlsmäßigen, romantischen Aspekte der Religion oder auf den bloßen, aufgeklärten funktionalen Verstand kapriziert habe. Doch kommt alles auf diese Vernünftigkeit an, deren Sache der offenbare Gott ist. Nichts Geringeres betrachtete der letzte metaphysische Philosoph der Neuzeit als seine Aufgabe: *die Evangelien denken* (Horst Folkers).

> »Ist nun das Denken ein zufälliges Denken, so überläßt es sich den Kategorien endlichen Inhalts, der Endlichkeit, des endlichen Denkens und ist unfähig, das Göttliche im Inhalt aufzufassen; es ist nicht der göttliche, sondern der endliche Geist, der sich in solchen Kategorien

557 An diesem Punkt meiner Überlegungen ist es unumgänglich, darauf hinzuweisen, dass sich die nachmetaphysische Theologie über weite Strecken genau dieser Anthropologisierung unterzogen hat. Eine bio-anthropo-logische Theologie des Verstandes wird Gott immer nur in seiner Differenz zu den eigenen endlichen Denkformen annehmen. Gott ist für sie jenseits des Denkens. Damit geht die moderne Theologie scheinbar zurück auf die mittelalterliche Differenz zwischen Gott und Welt. Doch da sie anders als die mittelalterliche Scholastik die Gnade aus ihrem wissenschaftlichen Tun ausblendet, wird sie wie alle moderne Wissenschaft *anthropo*-logisch. Faktisch haben sich alle wesentlich modernen Theologien dieser methodischen Verendlichung unterzogen. Endliche Verstandesformen, seien sie analytische Religionsphilosophie, historisch-kritische Exegese, linguistische oder soziologische oder kulturwissenschaftliche Theologie können niemals den religiösen Kern des Denkens erreichen. Das bedeutet bezogen auf die Offenbarung. Dort, wo sich ein radikal anthropologisiertes Denken an der Offenbarung geltend macht, wird dessen *theo*-logische Qualität, also der Gedanke, dass Gott selbst hier spricht, in eine *anthropo*-logische Textualität übersetzt. Eben deshalb bedarf es heute einer *theo*-logische und zugleich philo-*sophische* Erneuerung der Theologie und der Philosophie, wenn sie die geeigneten Denkformen für eine Deutung der christlichen Weisheit (*sophía*) bereitstellen wollen, die den religiösen Gehalt derselben vernehmen können.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> fortbewegt. Durch solch endliches Denken und erfassen des Göttlichen, dessen, was an und für sich ist, durch dies endliche Denken des absoluten Inhalts ist es geschehen, daß die Grundlehren des Christentums aus der Dogmatik größtenteils verschwunden sind. Nicht allein, aber doch vornehmlich die Philosophie ist es, die jetzt wesentlich orthodox ist; die Sätze, die immer gegolten haben, die Grundwahrheiten des Christentums werden von ihr erhalten und aufbewahrt« (188).

Im Folgenden soll nun gezeigt werden, wie Hegel die beiden Kerndogmen des Christentums zum Bauprinzip seiner religionsphilosophischen Konkretion des christlichen Glaubens heranzieht. Diese beiden Dogmen, die auf den drei Konzilien von Nizäa (325) Konstantinopel (385) und Chalkedon (451) formuliert wurden, sind die Dreieinigkeit und die hypostatische Union. Der erstere, trinitarische Lehrsatz, der auf den ersten beiden Konzilien festgelegt wurde, besagt, dass die drei Personen Vater, Sohn und Geist der eine Gott sind. Die eine göttliche Natur legt sich in drei Personen auseinander und bleibt doch nur ein Gott. Der zweite, christologische Lehrsatz aus dem Jahr 451 definiert, dass in Jesus von Nazaret zwei Naturen – die göttliche und die menschliche – in einer Person oder Hypostase ungetrennt und unvermischt verbunden sind. Die drei »Personen« Vater, Sohn und Geist gliedern die zentralen Ausführungen zur christlichen Religion sowohl in der »Enzyklopädie« als auch in der »Religionsphilosophie«. Mit diesen drei »Elementen« verbindet Hegel auch die Momente Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit. Aber auch der Gesamtaufbau des Systems spiegelt sich darin. Das erste Element verhandelt Gott vor der Erschaffung der Welt, den Vater oder die immanente Trinität, und erinnert dabei an die *Logik*. Das zweite Element entfaltet die Lehre vom sinnlich greifbaren Leben des menschgewordenen Gottes und hat damit Anklänge an die *Naturphilosophie*. Während das dritte Element, das Gott als den heiligen Geist in der christlichen Gemeinde begreift, offensichtlich an die *Geistphilosophie* denken lässt. Damit aber verweist das Ende der »Enzyklopädie« auf ihren Anfang zurück. Die abstrakten göttlichen Gedanken der Logik haben sich nun aber zu einer konkreten Theologie fortbestimmt.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

α) Vater – der dreieine Gott in sich

In der »Enzyklopädie« bietet Hegel eine äußerst verdichtete Darstellung der drei trinitarischen Elemente. Das erste Element ist als das Moment der Allgemeinheit zugleich die »Sphäre des reinen *Gedankens*« (10,375; § 567). Der radikale Unterschied der Besonderheit, also die Differenz zwischen Gott und dem Nichtgöttlichen wurde noch nicht gesetzt. In sich ist Gott zunächst reiner, nicht weiter differenzierter Geist. Diese absolute Einheit wird trinitätstheologisch einerseits mit dem *Wesen* Gottes und andererseits der Person des Vaters assoziiert. Da aber vor aller Differenz zwischen Vater und Sohn auch noch keine Person oder Subjektivität des Vaters existiert, identifiziert Hegel das erste Moment mit der göttlichen Substanz: Im Anfang ist das *Wesen* Gottes. Wir sprechen hier, dies sei zur Erinnerung gesagt, immer von unzeitlichen, rein logischen Verhältnissen. Das unbestimmte *Wesen* muss als solches von den bestimmten *Personen* Gottes unterschieden werden. Es enthält als diese ursprüngliche Identität und Einheit selbst seine erste Bestimmung als das schlechthin »*Vorausgesetzte*«. Will man hier einen geschichtlichen Seitenblick wagen, dann ist diese reine Substanz der:die Gott der ersten Epoche der Metaphysik, der:die allem Grund gibt, selbst aber nicht noch einmal begründet wird. Alles hat in ihm:ihr Bestand. Die Relation des göttlichen Wesens zu allem Sonstigen ist das von Substanz und Akzidens. Nur Gott *ist* im strengen Sinn, und als dieses Sein gibt er:sie allem weiteren Seienden Existenz. In sich betrachtet sprechen wir aber in dieser ersten Sphäre von der Ewigkeit Gottes. Gott ist zunächst das reine Sein, mit dem bereits die Logik begann, die ja ebenfalls gewissermaßen die Gedanken Gottes vor der Schöpfung entfaltet. Doch fehlte im Anfang des enzyklopädischen Wegs noch die Bestimmtheit, um dieses Sein *als Gott* denken zu können. Die Unbestimmtheit ist nun abgearbeitet, und Gott wird zunächst bestimmt als Ursache, d. h. als »*Schöpfer* Himmels und der Erde«, wie Hegel mit der Lutherbibel sagt – auch wenn die Welt im ersten Element noch nicht erschaffen ist.

Das erste Tun Gottes vor aller Schöpfung realisiert sich im »Zeugen« des Sohnes. »Zeugen« ist der theologische Fachausdruck, der den Hervorgang des Sohnes aus dem Vater beschreibt. Hegel spricht hier von »*erzeugen*«. Damit geht die Kategorie von der Relation Substanz-Akzidens über in die produktive Beziehung Ursache-Wirkung.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gott bringt etwas hervor. Er setzt ein Anderes, zu ihm Negatives. Durch diese Negation in Gott bestimmt sich Gott selbst – *omnis determinatio est negatio* –, und die göttliche Identität vor aller Differenz geht über in die erste Differenz. Gott ist als Vater nicht nur mit sich identisch, sondern als Sohn auch von sich verschieden. Allerdings ist es mit der Negativität in Gott noch nicht »ernst«, weil der »Sohn« »in ursprünglicher Identität mit diesem Unterschiedenen« bleibt, dessen einzige Bestimmtheit es ist, nicht »Wesen« und nicht vorreflexiver »Vater« zu sein. Bezogen auf die Semantik der religiösen Ausdrücke wird der Vater auch erst mit der Zeugung des Sohnes zum Vater.

Bewusstseinstheoretisch handelt es sich dabei um nichts anderes als Selbstreflexion Gottes in sich. Begrifflich gesprochen wird im Inneren der Allgemeinheit zum ersten Mal die Besonderheit als solche gesetzt. Die erste Erscheinung der Besonderheit hat ihre Charakteristik darin, dass der Unterschied sofort aufgehoben wird. Durch die Zeugung des Sohnes entsteht die erste Differenz, die »sich ewig aufhebt und durch diese Vermittlung der sich aufhebenden Vermittlung« zur konkreten Einzelheit und Subjektivität wird. Der Geist geht aus der Gemeinschaft von Vater und Sohn hervor. Hegel zeigt sich hier deutlich in der lateinischen Tradition der Trinitätslehre verwurzelt, die gerade darin besteht, dass der Geist nicht dem Vater entspringt, sondern – in traditioneller Terminologie – von Vater und Sohn »gehaucht« wird.[558] Hegels kurze Darstellung des ersten Elements endet jedenfalls mit der Bestimmung Gottes als Geist, dessen Wesen darin besteht, sich auseinanderzulegen und in diesem Unterschied zu sich zu kommen.

---

558 Vielleicht liegt der religiöse Grund dafür, dass sich nur auf dem Boden des lateinischen Westens des römischen Reichs eine Neuzeit entwickelt hat, die über die hypothetische Logik der patristisch-scholastischen Epoche hinausgeht und zur Disjunktion oder Wechselwirkung findet, im sogenannten »*filioque*« begründet, das besagt, dass der Geist aus der gemeinsamen Verursachung von Vater und Sohn hervorgeht. Jedenfalls setzt der Gedanke der Wechselwirkung das »*filioque*« voraus. Damit zusammen hängt die besondere Rolle der Subjektivität und Einzelheit in der Neuzeit des Westens, die ja ihrerseits in der *wechselseitigen* Bestimmung und damit auch Anerkennung der Personen besteht. Dass die Wertschätzung der Subjektivität und damit auch der Freiheit dann über die Grenzen des westeuropäischen Denkens hinausgeht, ist eine postkoloniale Frage der *multiplen Neuzeiten*, wie man im Anschluss an Shmuel Eisenstadts Theorie der *multiplen Modernen* sagen könnte.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bevor wir zum zweiten Element übergehen, ist es sinnvoll, noch einige ergänzende Überlegungen aus der Religionsphilosophie anzusprechen. Hegel identifiziert hier den Geist selbst explizit mit der immanenten Trinität, also mit der rein innergöttlichen Dreiheit der Personen, die allerdings dynamisiert wird. Die ewige Idee, das Allgemeine, Gott selbst wird als »dieser Prozeß, Bewegung, Leben« (1827, 3,201). Das Leben Gottes besteht zunächst in dieser ewigen inneren Bewegtheit des Geistes selbst. Es wird noch zu zeigen sein, dass diese Bewegung im Weiteren nicht auf das innere Leben Gottes und damit auf die immanente Trinität beschränkt ist, sondern sich auch auf das ganz Andere zu Gott erstreckt, woraus die ökonomische Trinität resultiert. Denn Gott ist das Übergehen in Anderes und das Rückkehren zu sich im Sinne des innergöttlichen und des außergöttlichen Prozesses. Die sich dabei eröffnende Differenzeinheit im Verhältnis Gottes zum inneren und äußeren Anderen bestimmt Hegel mit dem 1. Johannesbrief (4,18): »Gott ist die Liebe«. Liebe meint die lebendige Beziehung zum:zur Anderen, in der die Grenzen überschritten werden und ekstatische Einheit entsteht. Wenn Hegel den Begriff der Liebe analysiert, deutet er ihn durchaus auch in Richtung zwischenmenschlicher Erfahrung und nicht nur im Sinn trinitarischer Abstraktion, weil diese menschliche Dimension der Liebe nicht nur ein entferntes Analogon zur göttlichen Liebe ist, sondern dessen konkrete Realisierung, wodurch interpersonale Einheit und Befriedigung gestiftet wird.

> »Denn die Liebe ist ein Unterscheiden zweier, die doch füreinander schlechthin nicht unterschieden sind. Das Bewußtsein, Gefühl dieser Identität dieser beiden – dieses, außer mir und in dem Anderen zu sein – ist die Liebe: Ich habe mein Selbstbewußtsein nicht in mir, sondern im Anderen, aber dies Andere, in dem nur ich befriedigt bin, meinen Frieden mit mir habe – und ich bin nur, indem ich Frieden mit mir habe; habe ich den nicht, so bin ich der Widerspruch, der auseinanderfällt […]« (201).

Die Aufhebung der Widersprüche in der göttlichen Unendlichkeit wird auch zum Schlüssel für Hegels Theorie der Attribute Gottes. In der traditionellen Theologie werden endliche Prädikate aus unserer Erfahrungswelt aufgenommen und ins Unendliche gesteigert. Gott zeichnet sich dementsprechend durch »Allgegenwart, Allweisheit«, Allmacht usw. aus (202). Diese aus der Welt stammenden

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Eigenschaften sind aber Gott nicht angemessen, bleiben sie doch sowohl gegeneinander als auch als Prädikate gegenüber dem Subjekt beschränkt. Die Auflösung hier zu Tage tretenden Grundwiderspruchs zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen geschieht nicht durch eine klassische Analogielehre, die den Unterschied der Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten der Geschöpfe mit Gott durch Negation der Endlichkeit und deren gleichzeitige Steigerung ins Unendliche austariert.[559] Vielmehr spitzt Hegel den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf zum aufgehobenen Widerspruch in Gott zu. Das Unendliche ist in seiner Idee »das sich Bestimmen Gottes zum Unterschiedenen seiner von sich selbst, aber zugleich das ewige Aufheben dieses Unterschieds. Der belassene Unterschied wäre Widerspruch« (203). Das Andere ist das Eine. Und: Das Andere ist nicht das Eine. Hier deutet sich an, dass Hegels Dialektik als solche eine Radikalisierung der alten Analogielehre ist, deren Zweck darin besteht, das Sein und Nichtsein der Bestimmungen und damit die Differenz zwischen Gott und Welt durch die hypothetische Unterstellung und Projektion endlicher Bestimmungen ins Unendliche zu vermitteln. In der neuzeitlichen Dialektik werden Sein und Nichtsein, Gott und Welt, Unendliches und Endliches zu disjunktiv Unterschiedenen im umfassenden Selben. Diese Bewegung des Unterscheidens und Aufhebens der Unterschiede ist das Leben des göttlichen Begriffs:

> »Die göttliche Idee ist der reine, der Begriff ohne jede Beschränkung. Die Idee enthält, daß der Begriff sich bestimmt und damit als das Unterschiedene seiner sich setzt. Das ist Moment der göttlichen Idee selbst, und weil der denkende, reflektierende Geist diesen Inhalt vor sich hat, so liegt darin das Bedürfnis dieses Übergangs, dieser Fortbewegung« (203).

Die spekulative Idee Gottes besteht also darin, dass die Grenze zwischen dem Vielen, Besonderen und Endlichen gegen das Eine, Allgemeine und Unendliche im Einzelnen versöhnt ist. Diese erst ist die »wahrhafte Wirklichkeit, Wahrheit, Unendlichkeit« (205). Die spekulative Idee als solche befindet sich im Gegensatz zur sinnlichen Welt und zur gedanklichen Welt des Verstandes. Für Sinn und Verstand bleibt die Idee Gottes ein »*mystérion*«. Doch ist das Geheimnis nichts anderes als das Vernünftige selbst (205). Die spe-

559 Siehe hierzu DH 806.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kulative Vernunft erkennt im Begriff das Unbegreifliche selbst (207). Die Trinität erscheint jetzt zugleich als das christliche Geheimnis schlechthin und als der spekulative Begriff Gottes.

Auf der Basis spekulativer Dialektik kann der scheinbare Widerspruch in aller herkömmlichen Trinitätslehre aufgelöst werden, der im Problem besteht, wie Gott zugleich drei Personen in einem Wesen sein kann, ohne dadurch zu drei Göttern zu werden, wie dies ja bei drei menschlichen Personen der Fall ist. Wie wir gesehen haben, ist »Gott seiner ewigen Allgemeinheit« nach dies, sich zu unterscheiden, zu bestimmen, ein Anderes zu setzen und den Unterschied ebenso aufzuheben« (209). Das wird nun auf die göttlichen Personen angewendet. Als erstes wird dadurch das Summieren endlicher Größen hinfällig. Entsprechend dürfen die Personen in Gott nicht als Person 1, Person 2 und Person 3 aufgezählt werden. Die Begründung dafür liegt im Personbegriff selbst. Person bzw. Persönlichkeit ist zunächst die erste, innerste und tiefste Weise, wie die Freiheit sich im Subjekt manifestiert (210). Insofern ist die Person radikaler Selbststand. So gesehen ist es wahr, dass zwei nicht eins sein können. Allerdings wird das selbstständige Fürsichsein der Persönlichkeit als das »Spröde«, will sagen als das Abstrakte und Harte im Subjekt betrachtet. Wenn ich darauf beharre, dass ich für mich bin, komme ich allerdings zu keiner Begegnung mit den Anderen, und die Persönlichkeit kann nicht konkret werden. Deshalb muss die »Isolierung und Abgesondertheit« der Subjektivität aufgegeben werden, will sie zu sich kommen und konkrete Persönlichkeit werden:

> »Sittlichkeit, Liebe ist eben dies, seine Besonderheit, besondere Persönlichkeit aufzugeben, sie zur Allgemeinheit zu erweitern – ebenso die Freundschaft. In der Freundschaft, in der Liebe gebe ich meine abstrakte Persönlichkeit auf und gewinne sie dadurch als konkrete. Das Wahre der Persönlichkeit ist dies, sie durch das Versenken, Versenktsein in das Andere zu gewinnen« (211).

Dieser Bezug auf die menschliche Person bleibt bei Hegel nicht nur eine Analogie. Vielmehr kommen auch die göttlichen Personen erst dann zu ihrer vollen Bestimmtheit, wenn sich die immanente Trinität zur ökonomischen fortbestimmt und Gottes wesentliches Bezogensein im Menschen realisiert. Hegel nimmt die trinitarische Liebe Gottes als solche in ihrer Allgemeinheit ernst, was bedeutet, dass »die Dreieinigkeit in allem und überall zu erkennen« ist (214).

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sie ist das Bauprinzip der Logik, der Natur und des menschlichen Geistes. Eben deshalb macht Hegel mit Jakob Böhme klar, dass sie eben auch »im Herzen der Menschen geboren werden« müsse (ebd.). Wir berühren damit den Anfang unseres Weges der Theologie und Philosophie der Neuzeit, wenn wir nun an den mystischen *Gott in uns* erinnert werden, den bereits Meister Eckhart vorgedacht hatte.[560] Bereits in der Mystik des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit wird Gott nicht mehr durch die absolute Differenz und die hypothetische, will sagen unterstellenden Beziehung zu ihm:ihr geprägt, sondern durch die relative Identität von Identität und Differenz oder durch die Wechselwirkung von Gott und Mensch. Gott ist reine Relation oder Gemeinschaft. Dadurch erhält auch die Person Jesu Christi eine epochal andere Stellung als in der zweiten Epoche der Metaphysik.

β) Sohn – die Geschichte Jesu

Im ersten Element ist Gott als das Vorausgesetzte zugleich das Resultat. Der:die ewige sich selbst gleiche Gott bleibt mit sich identisch. Der innertrinitarische Unterschied zwischen Vater und Sohn ist im Geist immer schon aufgehoben. Im zweiten Moment bestimmt sich die innergöttliche Differenz zur außergöttlichen fort. Aus dem innertrinitarischen Spiel der Liebe mit sich selbst wird jetzt der Ernst der Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf (216). Gott und Welt werden gegen einander selbstständig und füreinander zum Gegenstand. Transzendentalphilosophisch betrachtet sprechen wir hier vom Entstehen des Bewusstseins. Mit dem Moment der Besonderheit tritt überhaupt erst die materiale Unterscheidung von Subjekt und Objekt auf. Der sehr kurze Paragraph in der »Enzyklopädie« über das Moment der *Besonderheit* beschreibt die »Erschaffung der *Erscheinung*«. Sie lässt an den ersten Schöpfungsbericht denken, wo Gott in einer Reihe von Unterscheidungen die gute Welt hervorbringt. Diese Besonderung der Geschöpfe vollendet sich in der endlichen Freiheit der Menschen. Die endliche Freiheit steht der göttlichen Freiheit gegenüber, und sie trägt alle Möglichkeiten bis zur Negativität des Bösen in sich. Damit verliert der menschli-

560 Siehe hier 75–83.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

che Geist aber auch seine Einbindung in die unmittelbare Natur und deren Notwendigkeit. Mit einer deutlichen Anspielung auf die Struktur der Enzyklopädie spricht Hegel vom Gegensatz zwischen der Natur und dem Geist, der aus der Logik hervorgeht. Der göttliche Logos entlässt die nichtgöttliche Natur, und aus ihr erhebt sich der menschliche Geist zur ihm eigenen Selbstständigkeit. Die Beziehung zwischen Gott und Welt wird nun als der »selbstständige Gegensatz« bezeichnet (10,375; § 568). Diese Selbstständigkeit ist die Realisierung der Freiheit in der Welt und als Welt:

> »Es ist die absolute Freiheit der Idee, daß sie in ihrem Bestimmen, Urteilen, das Andere als ein Freies, Selbstständiges entläßt. Dies Andere, als ein Freies, Selbstständiges entlassen, ist die Welt überhaupt« (1827, 3,217).

Hegel kann die Welt als solche auch als »Sohn« Gottes bezeichnen. Dies wirkt für eine traditionelle Dogmatik auf den ersten Blick verstörend, betont diese doch gerade den Unterschied zwischen der »Zeugung« des gottgleichen Sohnes und der »Schöpfung« der außergöttlichen Wirklichkeit. Doch ist der geschaffene Sohn, von dem jetzt gesprochen wird, das radikal Andere »als ein Freies für sich selbst«. Die Welt »erscheint als ein Wirkliches, Außen, ohne Gott« (ebd.) und ist so das Nichtgöttliche schlechthin. Allerdings bleiben auch der Aspekt absoluter Negativität und Besonderheit umfangen von der Selbstentfaltung der göttlichen Wirklichkeit und des Allgemeinen.

Entscheidend bleibt, dass mit der Radikalisierung des Unterschieds auch die endliche Freiheit als unbedingte gesetzt wird. Während Mensch und Welt der Moderne von Gott scheinbar *verlassen* werden, sind sie in der Neuzeit lediglich in ihre Freiheit von und zu Gott *entlassen*. Gemäß der Dialektik der Neuzeit bleibt die Freiheit von göttlicher Determination die erste Realisierung des Göttlichen in uns, ist doch Gott gerade bei Hegel ein anderer Name für die absolute Freiheit. Eben deshalb führt die Entfernung von Gott zur Unfreiheit und zum Bösen, während die Nähe Gottes befreit, und die Einheit mit Gott absolute Freiheit ist. Die radikale Besonderung des *endlichen* Geistes im Sinne einer totalen Trennung vom Allgemeinen verhärtet sich zum »Extrem der in sich seienden Negativität« (10,375; § 568). Dort, wo sich das besondere Relative von seinen Beziehungen zu anderem Relativen und zum Absoluten löst, verabsolutiert es sich. Das verabsolutierte Endliche ist das radikal

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Böse oder der vollständige Egoismus und zugleich die endgültige Unfreiheit. Insofern aber der endliche Geist noch offen bleibt für die Anderen erhält er seine endliche Freiheit. Dies ist die alltägliche Verfasstheit des Menschen, der für Gott geöffnet bleibt und mit ihm:ihr in »äußerlicher Beziehung steht« (376; § 568). Mit dieser Beschreibung der Möglichkeit lebendiger Versöhnung des Menschen mit Gott endet das zweite Moment in der »Enzyklopädie«.

In der »Religionsphilosophie« betont Hegel, dass der Mensch in seiner Vernünftigkeit und Freiheit »nach dem Ebenbild Gottes geschaffen« sei (1827, 3,221). Hier findet sich auch die schöpfungstheologische Begründung für *spekulatives* Denken. Das Wort *Spekulation* geht zurück auf das lateinische *speculum*, der Spiegel. Der Mensch als Mensch steht in einem *spekulativen* Verhältnis zu Gott, weil er selbst »als Geist der Spiegel Gottes ist; er ist an sich der gute« (ebd.). In dem Satz »Der Mensch ist an sich gut« gründet die Möglichkeit der Versöhnung des Menschen mit Gott (ebd.). Doch bedeutet »an sich« eben auch, dass der Mensch nur »auf innerliche Weise, seinem Begriff nach, und darum nicht seiner Wirklichkeit nach« gut ist (ebd.). Doch gilt für Hegel auch der Satz: »Der Mensch ist von Natur böse« (222). Menschen sind, insofern sie von Gott, voneinander und von sich selbst entzweit sind, böse. Entzweiung und der Zwist sind per se mangelhaft. Der Mensch spürt diesen existenziellen Entzug, und er versucht, diesen Mangel für sich zu beheben. Doch seinen Leidenschaften und sein Trieb lassen ihn egoistisch denken und handeln und sich dem Gemeinsamen, Vereinenden, der Liebe widersetzen. »Das heißt der natürliche Mensch ist selbstsüchtig« (223). Diese existenzielle Sucht ist die Sucht nach Selbstsein und zugleich die Sucht nach Anderssein, die Sucht nach dem Anderen und der Befriedigung des Begehrens.[561] Der Mensch wird so selbst zum Widerspruch – auch zum Widerspruch zwischen Gut und Böse, zwischen Sollen und Sein. Der Mensch weiß, dass er böse ist und, dass er gut sein soll. Dabei ist das Gute auch noch die Voraussetzung für das Böse, das als solches wegen der ihm eigenen Zerrissenheit nicht Bestand haben kann.

561 Vgl. Sören Kierkegaard radikalisiert diesen Gedanken im Rahmen seiner nachmetaphysischen Anthropologie. Dort, wo die Versöhnung nicht mehr begrifflich gedacht werden kann, stürzt der Mensch in existenzielle Verzweiflung. Seine Entzugserfahrung wird für ihn die »Krankheit zum Tode«.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »Ebenso aber gehört dazu, daß sich das Böse zugleich auf das Gute bezieht, daß die Forderung des Guten, des Gutseins vorhanden ist, daß er [der Mensch] zum Bewußtsein dieses Widerspruchs und zum Schmerz über ihn, über diese Entzweiung kommt. Diese Form des Gegensatzes haben wir in allen Religionen gehabt« (228).

Religionen implizieren also per se das Bewusstsein über einen Zustand des Menschen, der nicht sein soll, der aber überwunden werden kann. Christlich gedacht soll der Gegensatz des Menschen zu Gott und der Gegensatz zur Welt und zu sich selbst versöhnt werden. Die Menschen leiden an der Entzweiung und sind unglücklich (229). In ihrem Unglück sind sie zugleich unfrei und können so keinen Frieden und keine Befriedigung finden. Indem Menschen sich getrieben vom Mangel im Endlichen befrieden und befriedigen wollen, verstärken sie nur den Entzug. Sie machen die Welt, Gott und andere Menschen zu Mitteln ihrer Bedürfnisbefriedigung. Alles wird diesem Zweck unterworfen. Weder die Welt noch andere Menschen noch Gott haben in dieser Situation einen Selbstzweck. Hegel verweist hier noch einmal auf die römische Welt als einer Welt unglücklicher »Herrschaft der Zwecke« (231). Doch wäre hier auch auf die späte Moderne zu verweisen. Auch hier herrscht ein »Verblendungszusammenhang« (Adorno), in dem die technische Vernunft den Menschen zum »Konsumenten« gemacht hat, der die Natur, andere Menschen, sich selbst und auch Gott schlichtweg verbraucht. Gerade auch die Religion wird in der zweckrationalen Welt zu einem Mittel der Unglücksbewältigung herabgesetzt. In diesem Schmerz allseitiger Entzweiung wächst das Bedürfnis nach Frieden und Versöhnung. Hegel ist der Überzeugung, dass nur dort die Frohe Botschaft des Christentums als *die Antwort* vernommen werden kann, wo auch eine entsprechende *Frage* gestellt wird. Erst wenn das Bedürfnis der Zeit reif geworden ist, ergibt sich die Antwort: »›Da aber die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn‹. Das heißt: Der Geist, das Bedürfnis des Geistes ist vorhanden, der die Versöhnung zeigt« (233).

Diese Versöhnung ist nur dann nicht billig und unvollständig, wenn sie der realen Entzweiung auf den Grund geht. Der eine Grund als solcher muss überhaupt erst wieder in den Blick kommen. Nur im zum Grunde gehen kann es zu einer Wende kommen, denn das Verbindende in der Trennung muss aus der Entgegensetzung des Getrennten selbst hervorgehen. Das »tiefste Bedürfnis des Geistes«

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

besteht darin, dass die unendliche Besonderung des menschlichen Subjekts zur extremen Singularität mit der absoluten Allgemeinheit der Substanz Gottes vermittelt werden. Nur auf dem Boden dieser Vermittlung wird auch der Gegensatz der Menschen untereinander und der Menschen mit ihrer eigenen Natürlichkeit und der Natur als Ganzer überwunden. Sozialer Friede und Gerechtigkeit angesichts realer Entfremdung und Enteignung, Versöhnung mit der Natur angesichts ihrer faktischen Zerstörung, aber auch Offenheit für Gott angesichts der Geschlossenheit endlicher Verhältnisse werden nur möglich, wenn die besondere Singularität jedes einzelnen Menschen aus ihrer selbstgewählten Bedrängung und Verengung zur Gemeinsamkeit und Allgemeinheit befreit wird und zwar in einer Weise, in der sich die menschlichen Personen und Individuen wechselseitig und unbedingt anerkennen. Dazu muss die abstrakte Wahrheit der Versöhnung konkret und in der Welt wirklich werden. Die abstrakte Wahrheit ist,

> »daß der Gegensatz ewig entsteht und ebenso ewig sich aufhebt, daß ebenso das ewige Versöhnen ist. Daß dies die Wahrheit ist, sehen wir in der ewigen göttlichen Idee, daß Gott dies ist, als lebendiger Geist sich von sich zu unterscheiden, ein Anderes zu setzen und in diesem Anderen die Identität seiner mit sich selbst zu haben. Das ist die Wahrheit« (234).

Zweierlei ist für die Konkretisierung dieser Wahrheit zu leisten. Zunächst muss diese *Möglichkeit*, dass Gott im Anderen zu sich kommt, das Allgemeine im Besonderen bei sich ist, die eine Substanz in einer einzigen Subjektivität da ist, sinnliche *Wirklichkeit* werden. Diese Wirklichkeit findet in der Person Jesu von Nazaret und seiner Geschichte ihre angemessene sinnliche Anschauung. Sodann muss diese *singuläre* Wirklichkeit *allgemein* werden. Das tut sie in der christlichen *Gemeinde*, will sagen in der Kirche, die in der Vorstellung Jesu den Weg zur Gottesgegenwart im Geist findet. Will man diese beiden Aspekte der Versöhnung mit kirchlichen Festen verbinden, so wären Weihnachten und Ostern mit der Person Jesu Christi und dessen Leben verbunden, Pfingsten dagegen mit dem Heiligen Geist in der Gemeinde.

Ausgangspunkt der weihnachtlichen und österlichen Konkretisierung der Wahrheit war der unendliche Schmerz der Entfremdung des singulären Menschen von sich selbst, seinesgleichen, der Natur

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Gott. Der Grund für diesen Schmerz war das Bewusstsein der eigenen Endlichkeit, Vergänglichkeit, Sterblichkeit und Schuld. Der erste Schritt zur Überwindung der Entfremdung ist nun aber nicht der Glaube an eine mir zunächst ganz fremde Offenbarung. Die objektive Zusage der Versöhnung darf dem Subjekt nicht äußerlich bleiben, vielmehr muss deren Aneignung erst in mir selbst vorbereitet werden. Dies geschieht dadurch, dass ich die Möglichkeit der Affirmation in der eigenen Negativität erkenne (235). Theologisch gesprochen: Ich muss erst das Göttliche in mir und meiner Individualität erkennen, da es zur Wahrheit Gottes gehört, dass er in seinem Anderen immer schon ist – vor aller äußeren Begegnung. Anthropologisch gesprochen: Ich muss erst mich selbst anerkennen, bevor ich zur Anerkennung einer religiösen Wahrheit übergehen kann (ebd.).[562]

Auf der Basis der Anerkennung des göttlichen Geistes in mir kann die christliche Offenbarung in ihrer objektiven Wahrheit angenommen werden. Faktisch wird es aber zu einer Wechselwirkung von äußerer Zusage und innerem Zustand kommen. Nur wenn ich im Allgemeinen für möglich halte, dass Gott und Mensch zueinander finden, kann ich die besondere Vermittlung durch Jesus Christus glauben.[563] Andererseits kann ich nur durch die Wirklichkeit der Offenbarung zur Erkenntnis meiner Offenheit für Gott kommen. Alles aber kommt darauf an, »daß dem Menschen, die Substanzialität der Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur zum Bewußtsein kommt [...], daß der Mensch ihm als Gott und Gott ihm als Mensch erscheint. Das ist die Notwendigkeit, das Bedürfnis dieser Erscheinung« (237). Diese Erscheinung erfolgt zunächst in einem konkreten Menschen, bevor sie allgemein werden kann, da es hier nicht um philosophische Ideen geht, sondern darum,

> »daß es den Menschen gewiß sei, d. h. daß dieser Inhalt, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, zur Gewissheit komme, für die

562 1827, 3,235: »Aber jenes Negative, Andere enthält in sich selbst auch die Affirmation, und das muß zum Bewußtsein kommen, daß das Prinzip der Affirmation darin enthalten ist, daß in diesem das Prinzip der Identität mit der anderen Seite liegt, so wie Gott, als das Wahre nicht nur die abstrakte Identität mit sich, sondern das Andere, die Negation, das sich anders Setzen seine eigene wesentliche Bestimmung, die eigene Bestimmung des Geistes ist.«

563 Hegels Gedanke ist hier der transzendentalen Christologie Karl Rahners verwandt, wie sie in dessen Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976 zu finden ist.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Menschen die Form unmittelbarer sinnlicher Anschauung, äußerliches Dasein erhalte, daß er erscheine als auf der Welt gesehen, als auf der Welt erfahren« (237f.).

Das Ziel ist dabei nicht die philosophische Bildung weniger Menschen, sondern die Heilung aller. In Jesus wird *für die Glaubenden* sinnfällig, dass es nicht nur möglich, sondern wirklich ist, dass die Singularität des *besonderen* Menschen in seiner Endlichkeit, Schwäche und Verletzlichkeit mit der *Allgemeinheit* der göttlichen Natur in ihrer Unendlichkeit, Erhabenheit und Glückseligkeit zur *Einzelheit* vermittelt wird. Eben weil es um diese Singularität geht, kann die Inkarnation des göttlichen Logos nur einmal erfolgen, ein für alle Mal. »Einmal ist alle Mal« (Manuskript, 3,48 und 1827, 3,337f.), dadurch unterscheidet sich die christliche Inkarnation von der indischen Vorstellung eines Avatars, als einer immer wieder möglichen Vermenschlichung eines bestimmten Gottes. Doch geht es im Christentum, wie Hegel es darstellt, nicht um die Erlösung *aus* Endlichkeit und Subjektivität, sondern um die Versöhnung in Endlichkeit und Persönlichkeit. Während Hegel die Lehre vom inkarnierten Sohn Gottes in der »Enzyklopädie« dem dritten Moment, der Einzelheit und dem Geist zuschlägt, bleibt sie in der »Religionsphilosophie« auf der Seite der Besonderheit. In der »Enzyklopädie« wird die Vermittlung von Gott – dem Allgemeinen – und Mensch – dem Besonderen – betont. Damit werden die paradigmatische Allgemeinheit und die Göttlichkeit Jesu hervorgehoben. Der Akzent liegt auf der göttlichen Natur. In der »Religionsphilosophie« liegt der Akzent auf der singulären Besonderheit Christi und auch auf dessen Menschlichkeit. Hegel bietet folglich eine ausführliche Darstellung von Leben, Wirken und Sterben des Menschen Jesu. Erst mit dem Tod am Kreuz wird die Göttlichkeit als die Negation der Negation und damit der Beginn der Versöhnung offenbar. Beide Naturen sind für Hegel wichtig. Doch für den Gedanken der Erlösung des menschlichen Individuums wird das irdische Leben in seiner sinnlich vorstellbaren Konkretion entscheidend. Das ist deshalb zu betonen, weil unser jeweiliges Leben in der Welt der Ort ist, wo die gute Botschaft Wirkung zeigen soll. Dies ist mit Vorblick auf die linkshegelianische Fixierung auf das irdische Leben und dessen Enteignungs- und Entzugserfahrung zu betonen. Hegel legt großen Wert auf die Einheit von Gott und Mensch. Um diese Einheit, die für den Verstand, aber auch für das nachmetaphysische Denken

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Moderne zum Gräuel wird, zu verdeutlichen, müssen beide Seiten separat herausgearbeitet werden: zunächst die erste Seite, der Mensch Jesus »nach seinem äußeren Zustand, nach der irreligiösen Betrachtung, wie er als gewöhnlicher Mensch erscheint« (239), sodann die andere Seite, der geglaubte Christus in seiner göttlichen Natur. Erst dieser Glaube an den Gottmenschen ist im eigentlichen Sinn religiös. Allein daran wird deutlich, dass ein großer Teil der theologischen Produktion der Gegenwart in Hegels Sicht irreligiös und somit anthropo-logisch, nicht aber theo-logisch wäre.

Wenn wir nun in gebotener Kürze einen Blick auf das Leben Jesu werfen, wie es in der späten Religionsphilosophie Hegels vorgestellt wird, dann muss klar sein, dass dieser Betrachtung einer singulären Person einerseits die gesamte Entwicklung des enzyklopädischen Systems vorausgeht. Das Leben Jesu kommt also nicht unmittelbar zum Vorschein. Der Blick auf diese besondere Person und ihr Sprechen und Handeln wird also von der Logik in ihrer allgemeinen Gültigkeit, von der Naturlehre als Entfaltung der besonderen Vielfalt materieller Phänomene sowie von der bisherigen Geistphilosophie mit ihrer Vermittlung von Denken und Sinnlichkeit, Vernunft und Gesellschaft, Begriff und Geschichte geprägt. Dennoch kommt es gerade bei Darstellung Jesu ganz darauf an, sich die Unmittelbarkeit bei der Betrachtung dieses besonderen Lebens zu bewahren, weil diese Besonderheit es ist, die mit der Allgemeinheit Gottes als solcher vermittelt wird. Deshalb wird auch die sinnlich irdische Kontingenz des Lebens als solchem mit der Notwendigkeit Gottes versöhnt, ist doch das Kontingente nie nur zufällig und beliebig. In den scheinbar willkürlichen Lebensläufen der Menschen ereignet sich das Wahre. So auch im Leben Jesu. Und das Wahre ist nur für den Menschen in seiner Sterblichkeit. Nur für das endliche Leben gibt es Gott und Welt. Mit dem Tod des besonderen Lebens stirbt auch Gott. Dieser vielleicht skandalöse Gedanke, der das Unendliche zu verendlichen scheint, will in Wahrheit das Endliche verunendlichen. Der Betrachtung des Lebens Jesu im Geist entspringt das Wissen um die prinzipielle Stellung der Subjektivität, um die Absolutheit der menschlichen Freiheit, um die Dialektik des Wissens und um die Gemeinschaft von göttlicher und menschlicher Natur. Auch insofern ist das Leben Jesu nicht nur kontingent, sondern *post factum* notwendig. So bestimmt die Wechselwirkung zwischen kontingentem

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Leben a posteriori und notwendigem Geist a priori den Blick auf die Person Jesus von Nazaret.

Zunächst ist Jesus aber ein gewöhnlicher Mensch wie Sokrates oder wie irgendein anderer religiöser Lehrer, Prediger oder Prophet, wobei eine gewisse Originalität und Größe nicht zu leugnen ist (240). Jesus wird geboren wie alle andern, hat Bedürfnisse wie alle anderen und ist in die üblichen Zufälligkeiten des menschlichen Lebens verstrickt. Lediglich an der herausragenden Sündlosigkeit hält Hegel fest. Freilich wäre hier zu fragen, ob dies nicht eine gewisse Inkonsequenz Hegels ist. Müsste die hoffnungsstiftende Gestalt nicht wirklich mit allem Menschlichen vertraut sein, auch mit Schuld und Sünde, wenn es gerade diese bösen Neigungen und die mit ihnen verbundenen Gewissensqualen sind, von denen wir erlöst werden? Zum besonderen Leben Jesu gehört nun auch, dass sich dieser Wanderprediger irgendwann aus dem gewöhnlichen Tun und Lassen radikal zurückzieht, um mit einer demonstrativen Ausschließlichkeit nur das »höhere Bewußtsein der Menschen auszufüllen« (ebd.). Jesus wird zum radikalen Lehrer und der Inhalt seiner Lehre handelt vom Reich Gottes. Inwiefern der historische Jesus dabei tatsächlich eine neue Religion stiftet oder innerhalb des Judentums erklärt werden kann, darf an dieser Stelle offenbleiben. Hegel selbst verweist darauf, dass die Lehre des Juden Jesu nicht der Lehre der Kirche entspricht und von dieser unterschieden werden muss. Andererseits ist Jesus ein religiöser Erneuerer, der gerade wegen seiner Verkündigung in Konflikt mit seiner angestammten Religion kommt. Dass wir heute diese Erneuerung noch als innerjüdische Bewegung deuten können, tut der Sache keinen Eintrag. Entscheidend bleibt, dass Jesus den Anbruch des Gottesreichs verkündigt und diese Verkündigung mit einem revolutionären Ton vorträgt. Denkt man an Hegels Wertschätzung für die Französische Revolution, dann wird klar, dass er auch diese »polemische Seite, das revolutionäre Verhalten« zu würdigen weiß (241). Der Endzeitprediger Jesu, der vom unaufhaltsamen Kommen des Gottesreichs überzeugt ist, denkt nicht daran, wie seine Lehre institutionalisiert werden kann oder wie sie mit den Gegebenheiten und Notwendigkeiten des Lebens zusammenzubringen ist. Dennoch bewahren gerade die radikalen Jesuworte, die etwa dazu auffordern, jede Form von ›bürgerlichem Leben‹ aufzugeben, die »Energie« und Reinheit des Anfangs (231f.). Jesus will offensichtlich Gott in der Existenz der Menschen wirklich

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

werden lassen. Dass dessen Wirklichkeit in gewisser Weise aber auch nicht einfach gegen die endlichen Bedürfnisse des Menschen in dieser Welt, sondern durch diese hindurch realisiert werden soll, kann ebenfalls an Jesu Sprechen und Handeln abgelesen werden, um hier nur an die Krankenheilungen zu denken. Die frohe Botschaft besteht gerade darin, »Gefangenen Freiheit und Blinden das Augenlicht zu verkündigen, Geknechtete in die Freiheit zu entlassen« (Lk 4,18). Dies zu betonen ist wichtig, wenn man etwa an die Religionskritik eines Karl Marx denkt. Nicht nur für Marx kommt es darauf an, die Welt zu verändern, sondern auch für Hegel. Doch während Marx eine rein anthropologische Vollendung der Welt in der Kommunistischen Gesellschaft anerkennt, denkt Hegel an eine anthropotheologischen Vollendung der Welt, wie sie gerade in Jesu Predigt vom Anbruch des jenseitigen Gottesreichs im Diesseits der Welt vorgedacht ist. Das maßgebende Kriterium für dieses neue Leben in der Welt sieht Hegel in Jesu Liebesbotschaft vorgegeben (243), die er als Überwindung der Gegensätze und mithin als Versöhnung denkt. Auch die Liebesbotschaft gehört noch zu den Besonderheiten der Verkündigung des irdischen Jesus. Der Wendepunkt in der Betrachtung des Lebens Jesu erscheint erst mit dessen Tod. Seine Botschaft vom Gottesreich kam in Konflikt mit »dem vorhandenen Staate«, Jesus wurde zum Tode verurteilt und starb als »Märtyrer der Wahrheit« (244). Im vordergründigen Scheitern Jesu tritt der Widerspruch zwischen seinem Anspruch und der Wirklichkeit ins Offene.

Doch beginnt genau mit diesem Tod die religiöse Betrachtung (244f.). Dieser geht es nicht – wie bei Kant – um eine moralische Lehre, nicht um das Denken und Wollen eines Subjekts, sondern um »ein unendliches Verhältnis zu Gott selbst« (245), das aber im Tod sich erst als der absolute Widerspruch offenbart. Letztlich offenbart sich hier Gott selbst als der Widerspruch, der Widerspruch zwischen Gut und Böse, Leben und Tod, Unendlichem und Endlichem. Die Aufhebung dieses Widerspruchs ist die Versöhnung. Damit zeigt sich, dass in einem singulären Menschen trotz all seiner Besonderheit, seiner Begrenztheit und Beliebigkeit die unendliche Allgemeinheit, Lebendigkeit und Notwendigkeit Gottes wirklich wird. Nun wird am besonderen Leben Jesu offenbar, was Gott an und für sich ist. Durchaus provokativ und radikal formuliert Hegel den Inhalt des Glaubens:

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

> »Was aber Gott an und für sich ist, das haben wir gesehen; er ist dieser Lebensverlauf, die Dreieinigkeit, worin das Allgemeine sich sich selbst gegenüberstellt und darin identisch mit sich ist. Gott ist in diesem Elemente der Ewigkeit das Sichzusammenschließen mit sich, dieser Schluß seiner mit sich. Der Glaube nur faßt auf und hat das Bewußtsein, daß in Christus diese an und für sich seiende Wahrheit in ihrem Verlauf angeschaut werde und daß durch ihn erst diese Wahrheit geoffenbart worden sei« (1831, 3,245, vgl. auch 251).

Im Leben Jesu – das ist jetzt die These – ist »göttliche Geschichte«, ist die Geschichte Gottes selbst. Sie ist aber auch die Geschichte eines bloßen Menschen, der lebt, leidet, stirbt und zwar einen Tod als Verbrecher. Im Gedanken und mehr noch in der Wirklichkeit eines zu Unrecht zu Tode gequälten Menschen verdichtet sich die *conditio humana* und die darin erfahrene Negativität steigert sich ins Extreme (247). Genau betrachtet beginnt die religiöse Betrachtung des Lebens mit dem Leiden der Menschen in all ihrer Vulnerabilität. Dort, wo man nach menschlichem Ermessen nur noch den Tod konstatieren kann, fängt der Glaube an. Dort, wo Gott selbst gestorben ist, wo der Glaube selbst an sein Ende gekommen ist, beginnt die Religion als Wirklichkeit und Wirksamkeit Gottes. Gott ist wie der Mensch nicht dagegen gefeit zu sterben. Das gilt auch vom Tod Gottes in der Geschichte des nachmetaphysischen Denkens der Moderne und vom Tod des Menschen in der Postmoderne. An unserem heutigen Ort der Geschichte sind wir genau an diesem Punkt. Gott ist tot und der Mensch ist tot. Doch anders als in der Philosophie Hegels entbehrt die Auferstehung Gottes und des Menschen für uns der Notwendigkeit. Ob Religion als gelebte Gottesbeziehung über diese Tode hinaus wirklich wird, ist nicht sicher. Sicher ist, dass Religion nicht unmöglich ist und denkbar bleibt. Für seinen geschichtlichen Ort hat Hegel Religion noch einmal als notwendiges Moment in der universalen Wissenschaft herausgearbeitet, indem er ihr die Form spekulativer Vernunft gegeben hat. Für die dialektische Spekulation ist die ins Äußerste gehende Negativität des Todes zugleich die notwendige Negation der Negation.

> »Es tritt nun aber auch eine weitere Bestimmung ein. Gott ist gestorben, Gott ist tot – dieses ist der fürchterlichste Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die Negation selbst in Gott ist; der höchste Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Rettungslosigkeit, das Aufheben alles Höheren ist damit verbunden« (247).

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vielleicht spüren wir heute diese absolute Verlorenheit nicht mehr, wie sie etwa Nietzsche noch fühlen konnte. Ohne dieses Gespür gibt es keine Notwendigkeit für eine Wende der Geschichte. Wir müssen wohl erst zurück zu Nietzsche, um den Schmerz des Todes Gottes zu verspüren, bevor wir die Hoffnung erneut ahnen, für die Hegel einen notwendigen Grund angibt. Der Grund für die Hoffnung auf die absolute Wendung der Geschichte ist die Geschichte selbst. Es ist die begriffene Geschichte Jesu. Denn in dieser Geschichte bleibt es nicht beim Tod.

> »Der Verlauf bleibt aber nicht hier stehen, sondern es tritt nun die Umkehrung ein; Gott nämlich erhält sich in diesem Prozeß, und dies nur ist der Tod des Todes. Gott steht wieder auf zum Leben: Es wendet sich somit zum Gegenteil« (ebd.).

Hegel kann die Auferstehung spekulativ begründen, weil sein dialektischer Gottesbegriff gerade besagt, dass Gott dies ist, in seinem Anderen bei sich zu sein. Und das betrifft nun auch die Alterität des Todes. Auch im Tod ist Gott bei sich. Durch die Negation hindurch kommt er zu sich. Ewiges Leben bewährt und bewahrheitet sich darin, nicht gegen die Zeitlichkeit und Sterblichkeit begrenzt zu sein. Hier ist noch einmal auf die von Hegel postulierte Sündlosigkeit Jesu einzugehen. Dieses klassische Theologoumenon ist nicht so sehr deshalb ein starker Gedanke, weil er das Böse vom Menschen Jesus, sondern vor allem von Gott fernhält. Denn die von Hegel im Tod Gottes postulierte Negativität Gottes bezieht sich nicht auf das Böse, schon gar nicht in dem Sinn, dass Gott böse handeln kann. Das Böse bleibt das Nichtgöttliche schlechthin, das sich aus der Fixierung des Endlichen auf das Nichtige ergibt. Gott steht zum Bösen im Gegensatz wie das Sein zum Nichts. Wie das Sein nicht die Ursache des Nichtseins ist, so ist Gott nicht die Ursache des Bösen. Gott setzt mit der Kontingenz der Welt und der endlichen Freiheit des Menschen lediglich die Bedingung der Möglichkeit des Bösen. Vor der versöhnenden und vermittelnden Dynamik Gottes verliert dieses aber seine Kraft und Bedeutung. Gott nimmt im Tod Christi, indem er sich selbst zum Opfer macht, dem Tod und dem Bösen seine Substanzialität. Es zeigt sich als das, was es ist, das Nichtige, an dem das Sein Gottes, seine Liebe, keine Grenze findet. Darin vollendet sich der Gedanke der Versöhnung.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Es ist ihre [der Menschen] Endlichkeit, die Christus angenommen hat, diese Endlichkeit in allen ihren Formen, die in ihrer äußersten Spitze das Böse ist; diese Menschlichkeit, die selbst Moment im göttlichen Leben ist, wird nun als ein Fremdes, Gott nicht Angehöriges bestimmt: Diese Endlichkeit aber in ihrem Fürsichsein gegen Gott ist das Böse, ein ihm Fremdes; er hat es aber angenommen, um es durch seinen Tod zu töten. Der schmachvolle Tod als die ungeheure Vereinigung dieser absoluten Extreme ist darin zugleich die unendliche Liebe.
Es ist die unendliche Liebe, daß Gott sich mit dem ihm Fremden identisch gesetzt hat, um es zu töten. Dies ist die Bedeutung des Todes Christi. Christus hat die Sünde der Welt getragen, hat Gott versöhnt, heißt es« (248).

γ) Geist – Gott in seiner Gemeinde

Im dritten Element kommt das Religionskapitel mit der Darstellung der christlichen Gemeinde an ihr Ziel. Gemeinde meint zum einen die Kirche, die geistliche Gemeinschaft der Glaubenden im *Allgemeinen*, wie wir etwa davon sprechen, dass *die* Kirche der Leib Christi ist. Dann bedeutet Kirche eine *besondere* institutionelle Größe, wenn wir etwa von evangelischer oder katholischer Kirche reden. Schließlich bezeichnet der Ausdruck Gemeinde vor allem die konkrete Verbindung von Menschen an einem bestimmten Ort. Eben *diese* Versammlung als je *Einzelne*. Das dritte Element ist damit auch dasjenige der Einzelheit und des konkreten Geistes. Es verbinden sich hier die göttliche *Allgemeinheit* Gottes als solche, die Hegel als das erste Element einführte, und die *Besonderheit* des Gottmenschen aus dem zweiten Element zur *Einzelheit* der vielen Subjekte, die diese gottmenschliche Verbindung und damit die Versöhnung für sich realisieren und die sich zur jeweiligen Gemeinde zusammenschließen. Es ist zu sehen, dass sich im dritten Element, das dem Geist entspricht, in mehrfacher Hinsicht vorausgehende Gegensätze zusammenschließen. Auf der Metaebene ist Geist das Dritte zu Logik und Natur, der absolute Geist erscheint auf der mittleren Ebene als das Dritte zu subjektivem und objektivem Geist, und der heilige Geist beschließt nun auf der unteren Ebene als das Dritte zu Vater (erstes Moment, Allgemeinheit) und Sohn (zweites Moment, Besonderheit) das Religionskapitel. Die christliche Gemeinde als konkrete Gemeinschaft gottesbewusster Menschen ist damit das Resultat des ganzen Anwegs Hegelscher Philosophie, das nur noch in *formaler*

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hinsicht von der Philosophie als dem vernünftigen Begreifen der Religion überboten wird.

In der »Enzyklopädie« legen sich die Paragraphen über den Geist in drei Aspekte auseinander, die vom Einzelnen über das Besondere zum Allgemeinen wieder einen Schluss darstellen. Zunächst greift Hegel hier die Person Jesu Christi auf. Er ist hier der *Einzelne*, als derjenige, der göttliche Allgemeinheit und menschliche Besonderheit vermittelt und zwar als »sinnliche Existenz des absolut Konkreten«. Er setzt sich dem Schmerz der Negativität aus, um zur »unendlichen Subjektivität« zurückzukehren (10,376; § 569). Sodann wird diese »objektive Totalität« des einzelnen Gottmenschen zur *Voraussetzung* für den Glauben der Menschen. Die Glaubenden sind im Glauben auf Christus bezogen und schauen ihn gleichsam wie einen Gegenstand, den Glaubensinhalt, an. Sie sehen sich als Subjekte von ihm unterschieden, erkennen in ihm aber die »*an sich* seiende Wahrheit«, die nun je *für mich* da ist, dadurch dass ich die Geschichte Jesu jetzt im Geist auffasse, und sie nicht mehr nur als in einem Anderen realisierte Gegenwart Gottes denke, sondern als *an und für sich* vollbrachte Versöhnung. Im Glauben werde ich dem vorgestellten Jesus *gleichzeitig*. Diese Glaubenseinsicht in die Wahrheit der Geschichte ist das »Zeugnis des Glaubens«. Es beruht nicht auf übernatürlichen Phänomenen in der Außenwelt, sondern in der begründeten Überzeugung, dass das in Christus Geschehene die Wahrheit Gottes ist, der sich gerade auch durch meinen Schmerz der Negativität mit mir zusammenschließt, wodurch es mir möglich wird, mich als »vereint mit dem Wesen« zu erkennen. Dadurch bleibt Christus für mich nicht nur ein Objekt. Er wird zum konstitutiven Grund meiner Existenz. Durch diese *besondere* Vereinigung wird die Singularität des Glaubenden mit Gott vereint (376; § 570). Die subjektive Besonderheit der Verwirklichung Gottes im je meinen Geist wird dann zur *Allgemeinheit* der Gemeinde geweitet. Das Selbstbewusstsein des Geistes wird so die »wirkliche Gegenwärtigkeit des an und für sich seienden Geistes als des allgemeinen« (376f.; § 570).

Die »Religionsphilosophie« bietet durch ausführlichere Überlegungen wieder Hilfen zum Verständnis dieser äußerst verdichteten Ekklesiologie, die zugleich Pneumatologie und Anthropologie ist. Hegel gliedert hier anders als in der »Enzyklopädie«. Er spricht in einem ersten Schritt vom Entstehen der Gemeinde (1), in einem

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zweiten von deren Bestehen (2) und in einem dritten Schritt von der Realisierung des Geistigen (Kolleg von 1827) bzw. des Glaubens (1824) in der Gemeinde, wobei hier auch die Auflösung (Manuskript) der Gemeinde zur Sprache kommt (3).

(1) Am Anfang der Gemeinde seht das Pfingstereignis. Hegel verweist auf die »Ausgießung des heiligen Geistes«, der die sinnliche Erscheinung der Geschichte Jesu in ihrer geistigen Wahrheit auffassen lässt (1827, 3,252). Die Kirche bzw. die Gemeinde entsteht gemeinsam mit dem Glauben. Glaube ist auch für Hegel ein hypothetisches Wissen, das die Wahrheit einer vorgestellten Voraussetzung annimmt (252f.). »Denn der Glaube ist die Wahrheit, die Voraussetzung, daß an und für sich gewiß die Versöhnung vollbracht ist.« (255). Zum Glauben gehört, dass ich die Dokumente, die die vorausgesetzte Geschichte der Versöhnung bezeugen, nicht wie »profane Autoren« behandle, nicht an den Äußerlichkeiten des Erzählten hängenbleibe, sondern zum Geist der Sache durchdringe, und das ist die Wahrheit vom sich selbst mitteilenden Gott. Diese Mitteilung richtet sich an die einzelnen Glaubenden und an die Gemeinde als solche, die dadurch »selbst der existierende Geist, der Geist in seiner Existenz, Gott als Gemeinde existierend« wird (254). Diese starke Auffassung von Kirche liegt in der Fluchtlinie des hegelschen Konzepts, gemäß welchem die Menschen in ihrer Besonderheit und im Allgemeinen vergöttlicht werden. Anders als Christus, der ja als sündlos vorgestellt wurde, bleiben die Gemeindemitglieder dabei allerdings Sünder:innen. Jedoch werden die Negativität des Wollens und Tuns sowie die Endlichkeit des Menschen überhaupt in den Augen Gottes »zu einem Unwesentlichen herabgesetzt« (255). Die Gemeinde nimmt mit dem versöhnenden Urteil Gottes ihren Anfang. Es kommt Gott in seiner Kirche nicht auf unsere Schwächen und Abgründe an, sondern auf »das Herz des Menschen« und damit den wesentlichen Willen oder die sich vollziehende Freiheit, die als Freiheit per se gut ist (ebd.). Mit der Freiheit ist die Einwohnung des Geistes gegeben, der selbst als »reines Selbstbewusstsein« des Menschen heiliger Geist ist und bleibt (256). Die Gemeinde entsteht also aus dem Geist der Freiheit.

(2) Das Bestehen der Kirche vollzieht sich in der Lehre und in ihrer sakramentalen Praxis. Erstaunlicherweise übergeht Hegel hier den Aspekt der Diakonie oder Caritas, also den sozialen Aspekt kirchli-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

cher Arbeit. Wir werden darauf zurückkommen. Die erste konstitutive Eigenschaft der Kirche ist ihre »Allgemeinheit«. Das bedeutet, dass ihre Selbstvollzüge in Lehre und sakramentaler Praxis im Ernstfall allen Menschen zugemutet werden können. Die Gemeinde muss potenziell für alle Menschen einer bestimmten Zeit denkbar und lebbar sein, weshalb sie sich auf der Höhe ihrer jeweiligen Zeit befinden muss. Dies gilt freilich für jeden geschichtlichen Moment. Mit diesem gewissermaßen räumlich und zeitlich allgemeinen Bezug zur Wahrheit interpretiert Hegel die Katholizität der Gemeinde. Katholisch bedeutet ja zunächst nichts anderes als allgemein. Die in diesem Sinn universale Lehre der Kirche wird von ihr selbst hervorgebracht und fortbestimmt. Auf der Basis der Vorgabe der Geschichte Jesu und der in dieser Geschichte gedachten Versöhnung wird die Wahrheit dieser Versöhnungsgeschichte vom Geist der Gemeinde reproduziert, denkbar und damit glaubwürdig gemacht. Sie wird dann durch die Zeit weitergegeben. Die Aneignung der Vorgabe muss jedes Individuum für sich aus innerer Autonomie selbst leisten. Dabei beginnt die Aneignung mit einem Gefühl, genauer einem gefühlten, blitzähnlichem Zeugnis des Geistes (257). Das noch ungeklärte Gefühl muss sich dann zu einer deutlichen Vorstellung ausbilden. Damit beginnt ein Bildungsprozess des Denkens, der mit dem, was »sonst an Bildung der Gedanken, an Philosophie« zu einer bestimmten Zeit anerkannt ist, sich auf Augenhöhe befinden muss. Das Diffuse des zunächst unmittelbar und emotional Aufgenommenen muss sich zu einem festen Wissen fortbilden. Für diese Bildung verantwortlich ist ein »Lehrstand«, der für die Formulierung, den Erhalt und die Verbreitung der Inhalte verantwortlich ist. Dabei kommt dem Amt durchaus notwendig »Autorität« zu (258). Allerdings ist zu sehen, dass Hegel das Wort »zuerst« betont: Die Wahrheit kommt notwendig »zuerst als Autorität«, geht dann aber in freies Wissen der glaubenden Individuen über. Die Kinder werden mit der Autorität von Lehrenden erzogen, um dann aber selbst zu freien und selbstbewussten Lernenden zu werden. Die höchste Autorität kommt dem:der Einzelnen zu. In ihm:ihr vollzieht sich die Verbindung von Allgemeinheit und Besonderheit auch in dem Sinn, dass die Wahrheit als meine Wahrheit erkannt werden muss. In dieser Hinsicht sind die einzelnen Glaubenden in letzter Konsequenz autonom. Bildung – auch religiöse Bildung – ist Entwicklung der Freiheit: »Das Kind ist, insofern es in der Kirche

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geboren ist, in der Freiheit und zur Freiheit geboren« (259). Die Freiheit besteht darin, das autoritative Anderssein Gottes sukzessive zu überwinden. Die Christinnen und Christen haben keinen Herrn mehr über und außer sich, sondern sie wissen und haben Gott in sich als Grund ihrer Existenz. Dies gilt es in aller Deutlichkeit zu sagen, so befremdlich dies für heutige Ohren auch klingen mag. Aber nur in dieser wahrhaften Vermittlung Gottes an die Menschen hat die neuzeitliche Kirche ihren Sinn und ihren Zweck. Damit wird die Erfahrung des Bösen nicht geleugnet. Die Menschen nun, die durch die Vermittlung der Kirche zum Selbstbewusstsein Gottes gekommen sind, haben zur Aufgabe »das Böse nicht aufkommen zu lassen, wozu die Möglichkeit im allgemeinen im Menschen liegt« (259). Trotz aller Verstricktheit der Menschen in die Sünde bleibt diesen immer die Möglichkeit zur Befreiung aus dem Übel. Hier ist nun zu bemerken, dass sich diese Betonung der Freiheit und Verantwortung des Menschen vordergründig in Spannung befindet sowohl zu einer klassischen Gnadenlehre, wie sie in Patristik und Scholastik entwickelt wurde, als auch zu einer reformatorischen Gnadenlehre. Nach traditionellem Verständnis muss Gott den Menschen aus der erbsündlichen Verstricktheit befreien. Dies geschieht nach katholischer Auffassung durch die unterstellte zweitursächliche Mitwirkung des menschlichen Willens und nach protestantischer Auffassung allein durch Gnade. Hegel nun scheint dem Menschen als solchen die Möglichkeit zur Selbstrechtfertigung zuzusprechen und damit die Gnade überflüssig zu machen. Doch ist zu bemerken, dass sich der Mensch in Wechselwirkung oder Gemeinschaft mit Gott befindet. Weil sich Gott selbst im Menschen setzt, wird in diesem als solchem Gottesgegenwart denkbar. Der Mensch hat also nicht aus seiner Endlichkeit und Negativität die Möglichkeit zur Rechtfertigung, sondern aus der für ihn gegenwärtigen Unendlichkeit, in der die Negativität des Negativen aufgehoben ist. Genau für diese Versöhnung steht Christus. Insofern gilt auch für Hegel, dass wir in Christus gerechtfertigt sind, und in ihm die Möglichkeit haben, »das Böse nicht aufkommen zu lassen« (ebd.). Hegel kritisiert in diesem Zusammenhang Kant, für den die Überwindung des Bösen immer ein Postulat und ein Gesolltes bleibt. Für Hegel ist der »Sieg des guten Prinzips« aber kein unendlicher Prozess, sondern in Christus vollbrachte Wirklichkeit (260). Wirklich wird diese Versöhnung immer wieder in den Sakramenten der Kirche. Vor allem

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Eucharistie ist der Vollzug, in dem sich das Bestehen der Gemeinde vollendet. Im Abendmahl vollzieht sich der »Genuß dieser Aneignung, der Gegenwärtigkeit Gottes« (ebd.). Hegel spricht hier die konfessionellen Unterschiede in der Abendmahllehre an. Falsch sind für ihn die katholische und die reformierte Vorstellung. Die eine denkt die Hostie als dieses »äußerliche, dies sinnliche Ding«. Es wird durch die Konsekration durch den Christus repräsentierenden Priester zum gegenwärtigen Gott. Falsch ist ebenso die bloße Erinnerung an den gegenwärtigen Gott in Christus, in der es zu keiner wirklichen Präsenz Gottes in der Hostie kommt. Richtig bleibt für Hegel allein die lutherische Deutung, die von der Realpräsenz Gottes in der Hostie ausgeht. Die Hostie als solche bleibt dabei ein »gewöhnliches, gemeines Ding«, das erst »im Geist und Glauben« der Gemeinde durch den Verzehr der Äußerlichkeit zum Genuss der realen Gegenwart Gottes wird: »Im Geist und im Glauben nur ist der gegenwärtige Gott« (261). In dieser Gegenwart allein hat die Gemeinde ihren Bestand. Dass sich aus der Gegenwart Gottes in der Gemeinde und aus dem Bestreben der Mitglieder, das Böse zu überwinden, Konsequenzen für das Handeln in der Welt ergeben, liegt auf der Hand. Diese Realisierungen der Liebe bespricht Hegel im letzten Teil der Ekklesiologie, doch kommt es dabei zu einer wesentlichen »Umwandlung der Gemeinde« (262) angesichts der Herausforderungen durch die Gegebenheiten in der Welt.

(3) Der dritte Schritt im Element des Geistes ist die fortschreitende vernünftige Realisierung des Glaubens im Kontext der geistesgeschichtlichen Umstände. Christliche Religion war bis zu diesem Punkt der Überlegungen vor allem eine Sache des Herzens. Im reinen Herzen wussten sich die Glaubenden mit Gott versöhnt. Das Geistige, das unmittelbar im Selbstbewusstsein des Menschen seinen Ort hatte, will nur zur »Wahrheit des Weltlichen« finden (262). Das religiöse Subjekt, das »Gegenstand der göttlichen Gnade« ist (262), muss sich als freie Person in der konkreten geschichtlichen Gegenwart bewähren. Damit wird Hegel noch einmal geschichtlich konkret. Er benennt drei Weisen des Umgangs mit der Welt und deren Denken, die an konkrete geschichtliche Phasen des Glaubens zurückdenken lassen, die aber auch abstrakte Modi des Weltverhältnisses sind.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Das erste Verhältnis ist ein negatives. Die Gemeinde und die glaubenden Individuen ziehen sich aus der Welt zurück. Sie verzichten darauf, die sinnliche Natur, die Gesellschaft, die Kunst und die Wissenschaft aktiv zu gestalten. Diese Weise hatte ihre große Zeit in der späten Antike und entfaltete sich in der mönchischen Tradition (263). Diese Passivität bleibt ambivalent. Einerseits mag weltabgewandtes Mönchtum eine sinnvolle und kritische Funktion für eine bürgerliche Betriebsamkeit haben, doch bleibt andererseits festzustellen, dass diese Form von Glaubensleben die irdischen Realitäten nicht direkt und umfassend gestalten und prägen kann. Hegel kritisiert in diesem Kontext die drei so genannten evangelischen Räte: Die radikale Keuschheit führe nicht unmittelbar zu einem vernünftigen Umgang mit der eigenen Sexualität und Sinnlichkeit. Die entsprechenden zwischenmenschlichen Beziehungen werden prinzipiell herabgestuft und sich selbst überlassen. Nur erfülltes sexuelles, erotisches und agapisches Liebesleben in der Ehe sei vernünftig. Auch führt die mönchische Armut nicht zur wahrhaft christlichen Prägung der ökonomischen und ökologischen Wirklichkeit der Menschen in der Welt, sondern nur zur Ignoranz gegenüber einem verantwortungsvollen Umgang mit irdischen Gütern. Auch hier bleiben Askese und vernünftige Lebensführung letztlich unvermittelt. Unbedingter Gehorsam als letzter Selbstzweck in der Nachahmung Christi bewirkt keine Ausbildung freier, politisch verantwortungsbewusster Individuen, sondern befördere infantile Unmündigkeit und Untertanengeist. Keuschheit, Armut und Gehorsam bleiben nach Hegel letztlich in ihrer Prägekraft weltlos und abstrakt. Auch ist die Vorbildfunktion von Mönchen nur eingeschränkt möglich, weil das Ideal mit der Realität der Menschen gar nicht in Berührung kommt. Bezogen auf die Wissenschaft führt ein Rückzug aus der Welt und ihrem reflexiven Selbstverständnis zu einer Religion ohne niveauvolles, differenziertes Bedenken der weltlichen Wirklichkeit, einem frommen Nischendasein der religiösen Virtuosen oder – im schlimmsten Fall – zu fundamentalistischem Fideismus. Eine mögliche kritische Funktion des Mönchtums etwa für eine entgleiste Leistungsgesellschaft, wie wir sie heute erleben, hat Hegel nicht im Sinn.

Im zweiten Verhältnis geht die Kirche eine Beziehung zur Welt ein, die allerdings äußerlich bleibt. Historisch denkt Hegel hier an das Mittelalter, das ebenfalls von einer Trennung von Kirche und

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Welt ausging, wobei die Kirche die Herrschaft über die Welt beansprucht. In Hegels Modell durchdringt auch hier das religiöse Wissen nicht die persönlichen, sozialen und politischen Verhältnisse der Welt, Kirche und Welt bleiben sich äußerlich, weshalb die irdischen Verhältnisse der Gesellschaft und Kultur des religiösen Geistes entbehren. Da für Hegel der religiöse Geist überhaupt Geist, Vernunft, Wahrheit ist, bleibt die religionslose Welt hier auch unvernünftig, unwahr und mithin roh (263). Die Welt geistloser Machtverhältnisse wirkt aber ihrerseits zurück auf die Kirche, so dass diese selbst vom weltlichen Ungeist beherrscht wird. Die Entzweiung von Geist und Welt, Kirche und Staat, Religion und Kultur führt zu einer Entzweiung des Menschen in allen seinen Verhältnissen bis hin zu Gesellschaft und Familie. Der Widerspruch beginnt schließlich, den Geist selbst aus der Gemeinde zu vertreiben, was zum »Verderben der Kirche« selbst führt, weil das Geistige selbst mit sich im Widerspruch ist (264), denn der Geist kann sich nicht auf eine innere Sphäre der Religiosität beschränken. Es zeigt sich hier klar das neuzeitliche Vorurteil gegenüber dem Mittelalter, von welchem man sich abzugrenzen versucht. Auch Hegel bleibt gegenüber den mittelalterlichen Formen von Kirche, Theologie und Philosophie in seinem Urteil befangen.

Die dritte – neuzeitliche – Bestimmung des Verhältnisses löst den Widerspruch in der Weise auf, dass »in das Weltliche selbst das Prinzip der Freiheit eingedrungen ist, und daß das Weltliche, indem es so dem Begriff, der Vernunft, der ewigen Wahrheit gemäß gebildet ist, die konkret gewordene Freiheit, der vernünftige Wille ist« (264). Konkret bedeutet dies, dass etwa nicht mehr die Ehelosigkeit als heiligste Lebensform gilt, sondern die Ehe selbst als sittlich gelebte Lebens- und Liebesgemeinschaft der Menschen. Gerade die konkreten und realen Liebesverhältnisse werden zu Orten der Verwirklichung Gottes. Gegen einen Verzicht auf Besitz und Vermögen durch »freiwillige Armut« bringt Hegel einen verantwortungsvollen Umgang mit dem »tätigen Selbsterwerb« in Stellung, da die ökonomischen Verhältnisse nicht durch Verzicht oder Ignoranz, sondern durch ihre soziale und gerechte Organisation, zu sittlicher Größe gebracht werden, die gerade Armut verhindern und nicht verherrlichen soll. Dasselbe gilt noch einmal für das traditionelle Verständnis von Gehorsam. Hegel kritisiert jede Form von »blindem Gehorsam«. Wahre Heiligkeit kann für ihn nur dem freien und

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vernünftigen Willen des Menschen und entsprechend der Sittlichkeit entspringen. Das Göttliche – dem allein Gehorsam geschuldet wird – ist niemals außerhalb des Menschen, sondern immer in seiner eigenen Persönlichkeit zu finden (264f.).

Hegels Verständnis von Religion ist dadurch gekennzeichnet, dass gerade in ihr die »Freiheit der Vernunft« erworben wird. Dem Christentum entspringt die neuzeitliche Freiheit, die sich aber geschichtlich gesehen in dem Moment gegen die Religion richtet, wo sie sich ihrer selbst bewusst wird, aber als absolute Freiheit sich noch nicht in der Religion wiederfindet, weil diese noch in äußeren Autoritätsverhältnissen befangen ist. Hegel zeichnet also die Bewegung der Neuzeit nach, die sich auch als eine Emanzipation der Vernunft von der Herrschaft des Glaubens bzw. der Kirche begreift. Die Aufklärung der Vernunft bleibt aber zunächst abstrakt. Es ist der bloße Verstand, dessen Regel die abstrakte Identität ist, die sich dann auch am Gottesglauben geltend macht. Ihr ist die Konkretion eines vernünftigen, weil trinitarischen Gottes fremd, in dem genau die Widersprüche aufgehoben wären, die der Verstand selbst nicht denken kann. Genau genommen beschränkt sich der aufgeklärte Verstand auf das widerspruchsfreie Denken des Endlichen als solchen. Er widmet sich etwa der Einrichtung der Natur in den neuzeitlichen Naturwissenschaften oder der Gesellschaft in den neuen politischen Wissenschaften. Gott verliert für ihn an Erkennbarkeit und vor allem Bestimmungskraft, wodurch alles Konkrete in Gott getilgt wird und diese:r entweder zu einem abstrakten Grenzbegriff – wie im Deismus – wird oder ganz aus dem Horizont des Wissens verschwindet – wie in bestimmten Formen des aufklärerischen Atheismus. Doch auch bezogen auf die Freiheit bleibt die Aufklärung im Endlichen befangen, denn die neu errungene Freiheit bleibt als formale Unbedingtheit des Willens abstrakt. Sie ist das bloßes Vermögen des Menschen, sich zwischen zwei Alternativen zu entscheiden. Im nachmetaphysischen Denken der Moderne wird diese Denkform sich zur vorherrschenden Gestalt einer bio-anthropo-logischen Vernunft fortbestimmen und auf den in der Aufklärung noch vorhandenen onto-theo-logischen Grund ganz verzichten. Bis heute werden diese säkularistischen Folgen der Aufklärung zum wissenschaftlichen Ideal – auch in der Theologie – verklärt. Mit den entsprechenden Folgen für die Religion.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gegen die Abstraktion der Aufklärung, die das verständige Denken aus der Religion herauszieht, bildet sich eine subjektivistische Gefühlsreligion aus. Das Wehen des Geistes sinkt zu meinem inneren religiösen Empfinden herab. Wenn aber die subjektive Glaubensüberzeugung auf emotionaler Basis herrschend wird, können leicht auch aus »ruhigen, edlen, frommen Bestrebungen« spirituelle Heuchelei und Eitelkeit hervorgehen (266). Eine derartige pietistische Frömmigkeit richtet sich nicht nur gegen die rational begründeten Dogmen, sondern auch gegen die Philosophie, die denkend Gott erkennen will (266f.). Im nachmetaphysischen Glauben der Moderne wird diese Form des Glaubens sich zur vorherrschenden Form der Religiosität fortbestimmen, die dann als existenzieller oder lebensweltlich verankerter Glaube einer bloß historischen oder anthropo-logischen Wissenschaft gegenübersteht oder sich zum Fundamentalismus verhärtet.[564] Auch der Katholizismus der Moderne ist seit dem I. Vatikanum eine Gestalt des christlichen Fundamentalismus geworden, der auf zeitgemäße Formen der Vernunft verzichtet und den Thomismus als anthropologisiertes Verstandeswerkzeug benutzt, in seiner Autoritätsstruktur aber fideistisch bleibt.

Hegel sieht seine eigene Gegenwart bereits von diesen beiden Extremen bestimmt: verständige Rationalität der Aufklärung samt deren Folgen und emotionale oder voluntaristische Frömmigkeit des religiösen Sektierertums. Die »letzte Spitze der formellen Bildung unserer Zeit« dringt auch in die Kirche ein und lässt diese zwischen rationalistischen Formen des Denkens und Glaubens auf der einen Seite und fideistischer Spiritualität auf der anderen Seite zerrieben werden. Zwischen der »Eitelkeit des Verstandes« und der unbefangenen Religiosität ist zunächst kein Platz für einen Gott, der selbst Wort und Geist, Logos und Pneuma ist. Es ist hier noch einmal hervorzuheben, dass nicht nur eine atheistische Philosophie, sondern auch eine aufgeklärte Theologie zu religiöser Geistlosigkeit führen kann. Wenn Gott selbst nicht mehr im Geist des wissenschaftlichen Denkens gegenwärtig ist, dann ist diese theologische Wissenschaft

564 In der so genannten dialektischen Theologie der Moderne findet sich ein Widerhall dieser Trennung von Glauben und Wissen. Gerade das berühmte Beispiel von Rudolf Bultmann bezüglich der Betrachtung eines Auges entweder durch den Blick eines Liebenden und durch den Blick eines Augenarztes belegt dies sehr anschaulich. Bei Hegel blieb auch Wissenschaft liebend, eben: *philo*-sophisch.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

faktisch zur bloßen Anthropologie herabgesunken. Angesichts dieser doppelten Bedrohung bietet nach Hegel die Vernunft der Religion noch einmal Obdach. Die Religion hat die Flucht in den Begriff angetreten (267).

Das Dritte zu Aufklärung und subjektivistischem Fideismus ist die *Philosophie, sie ist die »eigentliche Theologie«* (267). Ihre Sache ist dieselbe wie diejenige der Religion, nur dass die Philosophie den Inhalt wissenschaftlich aus dem Begriff entwickelt. Der Inhalt der Religion ist in die philosophische Form geflohen. Damit geschieht ein Doppeltes: Die Philosophie erhält ihre Aufgabe von der Religion, und die Religion erfährt ihre Rechtfertigung durch die Philosophie. Die *eigentliche Philosophie* muss vom leeren Identitätsdenken des aufklärerischen Verstandes ebenso unterschieden werden wie die eigentliche Theologie von der bloßen Religion des Gefühls. Ihr Denken ist die »für sich seiende freie Vernunft, die den Inhalt entwickelt, nach seiner Notwendigkeit und den Inhalt der Wahrheit rechtfertigt« (267). Es wäre vermessen anzunehmen, das *endliche* Denken des Menschen könnte diese Aufgabe erfüllen. Für Hegel ist diese selbstständige Vernunft in letzter Konsequenz das *Göttliche in uns*. Ihr Tun ist im eigentlichen Sinn göttliches Tun und menschliches Tun *in Gemeinschaft*. So ist die Wahrheit, die hier hervorgebracht wird, nicht nur das Resultat des Denkens, sondern auch dessen Voraussetzung.

> »Der Begriff aber produziert zwar die Wahrheit – das ist die subjektive Freiheit –, aber er erkennt diese Wahrheit als ein zugleich nicht Produziertes, als an und für sich seiende Wahrheit an. Dieser objektive Standpunkt ist allein fähig, das Zeugnis des Geistes auf gebildete, denkende Weise abzulegen und so das Zeugnis des Geistes auszusprechen. Er ist damit die Rechtfertigung der Religion, insbesondere der christlichen, der wahrhaften Religion« (268).

Die Wahrheit ist der Philosophie nicht gegeben im Sinne einer autoritativen Vorgabe, sondern einer vernünftigen Aufgabe. Ihre Aufgabe ist es, den *theós* selbst als *lógos* zur Welt zu bringen. Mit dieser *theologischen* Aufgabe leistet sie die Versöhnung von Logik und Natur im Geist, von Gott und Mensch im Gottmenschen, von Religion und Verstand im Begriff.

> »Diese Versöhnung ist die Philosophie. Die Philosophie ist insofern Theologie« (269).

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Manuskript über die Religionsphilosophie endet anders als die Kollegien von 1824 und 1827 mit dem Vergehen der Religion und so mit dem Vergehen der Gemeinde (Manuskript, 3,96). Zwar kann die Philosophie den »Misston« des Widerspruchs zwischen Glauben und Wissen auflösen, doch ist die Rechtfertigung der Religion durch die philosophische Wissenschaft Sache von wenigen. Die Philosophen sind ein isolierter Priesterstand.[565] Der Verfall der Religion, den Hegel in seiner Zeit nicht nur in den gebildeten Schichten, sondern auch in den »unteren Ständen« konstatierte (95), kann nicht mehr aufgehalten werden. Eine staatliche Politik der Macht – »Härte, objektiver Befehl, äußerliches *Daraufhalten*« – kann die Auflösung der Kirche ebenso wenig verhindern wie eine geistlose »Geistlichkeit«, die nicht mehr denkt und im Grunde einer vergangenen Weltzeit angehört, will sie doch die Glocken des Zeitgeistes nicht vernehmen (ebd.). Zwar müsste gerade den »*Armen*«, die dem unendlichen Schmerz am nächsten sind, die Lehre von der Liebe gepredigt werden, doch wird das Evangelium von der Befreiung aus aller Unfreiheit und dem Anbruch des Gottesreichs in dieser Welt nicht mehr gepredigt. Es ist »das Salz dumm geworden« (ebd.). Hegels Rede vom Ende der kirchlichen Religion klingt sehr viel anders als die Rede von der Zukunft der Kunst in der Religion. Hier geht es nicht nur um den Übergang in die höhere Stufe der Gottesgegenwart, eben von der sinnlichen Gegenständlichkeit des Kunstwerks in die geistige Gegenwart in der Religion. Es klingt nun eine Melancholie des Abschieds mit. Hegel beschreibt die Endzeit der kirchlichen Religion und damit das Ende der Religion als allgemeines Phänomen.

Was im Ende der Metaphysik mit dem Beginn der nachmetaphysischen Moderne einsetzte, scheint sich für den Westen in unseren Tagen zu vollenden. Für seine Zeit und für sich selbst hielt Hegel die Religion in der Philosophie noch für einen Moment fest. Er war sich des Besitzes der Wahrheit sicher und er betrachtete die Frage nach der Religion in der Welt nicht als »*unsere Sache*« (97). Doch wie bereits Ernst Troeltsch ein knappes Jahrhundert nach Hegel feststellte, kann eine mystische Religion keine Kirche ersetzen.[566] Eine elitäre Religion bleibt Sache weniger Virtuosen. Die *theologi-*

565 Vermutlich denkt Hegel hier tatsächlich nur an männliche Denker.
566 Ernst Troeltsch, Die Sozialformen, 972f., 980.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sche Philosophie Hegels war selbst an ihr Ende gelangt, war doch ihre Lebenswelt »grau« geworden. Sie konnte der Religion keine bleibende Zuflucht mehr bieten.[567] Das Zeitalter der Metaphysik war zu Ende. Eine andere Frage ist, ob und wie eine Besinnung auf die *theologische Philosophie* der Metaphysik heute in der Krise des nachmetaphysischen Zeitalters zur Inspiration werden könnte für eine zeitgemäße *philosophische Theologie.*

3.3.3.3.3 Philosophie – der begriffene Gott

Hegels sehr kurzes Kapitel über die Philosophie beschließt die »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften«. Der Kreis schließt sich, der lange Denkweg, der mit dem unmittelbaren unbestimmten Sein in der Logik begonnen hat, kommt nun an sein Ende. Ausgehend von der inneren Selbstdifferenzierung Gottes im Sein ergab sich das komplexe Gefüge des Wissens als Selbstbestimmung des Geistes. Am Ende des Weges begreift sich der Geist selbst als absoluter Geist und mithin als Gott. In der Religion ist Gott noch eine Vorstellung des Bewusstseins und Glaubens, die sich in der Philosophie nun selbst erfasst und die Vorstellung ins Begreifen überführt. Die abschließenden Reflexionen auf die Philosophie sind keine umfassend systematische Entfaltung des absoluten Geistes – diese ist das gesamte System –, sondern nur noch eine kurze Bestimmung der Besonderheit der Philosophie, wie sie sich von der Religion zwar nicht dem Inhalt nach, wohl aber der Form nach unterscheidet.

Diese formale Vollendung des Systems hat eine doppelte Genese. Zum einen resultiert sie innerlich, wie soeben angedeutet, aus der Dynamik der systematisch sich entfaltenden Natur des Seins. Das Wesen des Begriffs bestimmt sich im Verlauf der »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« völlig frei und rein an der Sache orientiert. Zum anderen bietet Hegel neben der inneren Herleitung der Philosophie aus der begrifflichen Dynamik der

567 1817 zu Beginn seiner Heidelberger Professur, kurz nach den Befreiungskriegen, war Hegel in Sache Religion und Philosophie, Kirche und Staat optimistischer, und er hoffte, dass beide sich bald von den Verwüstungen der Kriegszeiten erholen würden. Siehe Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 18,11f. Anders klingt es nur drei Jahre später in der Vorrede zur Rechtsphilosophie, 7,28. Dazu hier 456–470.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Enzyklopädie« noch eine äußere Genealogie in den »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie«. Analog zur Kunst- und Religionsgeschichte wird dort sehr umfangreich die historische Abfolge philosophischer Positionen in ihren jeweiligen Epochen vorgestellt. Hegel hat diese Vorlesungen insgesamt neunmal gehalten. In der Einführung in die Geschichte der Philosophie macht er deutlich, dass die historische Fülle von Gedachtem für ihn kein chaotischer Vorrat an Meinungen ist, sondern der sich selbst entfaltende Begriff (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 18,28–34). Diese Position war bereits im frühen 19. Jahrhundert nicht mehr unumstritten. Die offenkundige Kontingenz im Geschichtsverlauf wurde nicht nur gegen einen teleologische oder systematische Philosophiegeschichte vorgebracht, sondern auch gegen die Möglichkeit fester Bestimmung von Wahrheit überhaupt. Immer deutlicher führte die historische Relativierung des Geschichtsverlaufs zur Relativierung der Geltungsansprüche von Wahrheit. Erstaunlicherweise hält Hegel dieser Skepsis nicht nur den Verweis auf den performativen Widerspruch entgegen, der immer als wahr behauptet, dass wir mit der Wahrheit »fertig sind« und es Wahrheit folglich nicht gebe, sondern das Jesuswort: »Ich bin gekommen in die Welt, die Wahrheit zu verkünden« (32) (Joh 18,37f.). Das ist zu bedenken.

Die Wahrheit ist für Hegel ein lebendiges Ganzes, das sich in der Geschichte entfaltet und in dieser Entfaltung ihre Lebendigkeit hat. Die Pluralität der geschichtlichen Positionen und die Kontingenz in deren historischer Abfolge widersprechen nicht der Einheit der Wahrheit. Zur Wahrheit gehört eben nicht nur das Moment der Notwendigkeit, sondern auch dasjenige der Kontingenz. Äußere Zufälligkeit und innere Notwendigkeit widersprechen sich nicht, sondern bedingen sich gegenseitig. Die bloß menschliche Seite der Geschichte ist geprägt von der Brüchigkeit des Zufalls. Hier geht es um Meinungen. Die begriffliche Seite zeichnet sich durch die innere Festigkeit des Notwendigen aus. Hier geht es um spekulatives Wissen. Die beiden Seiten der Christologie – die menschliche und die göttliche Seite – vermitteln die scheinbar sich widersprechenden Momente, denn die begriffliche oder logische Seite ist immer auch die theo-logische. *Logisch* gesehen hat die geschichtliche Entwicklung im Sinne der phänomenalen Erscheinung des Wahren in den Zufällen der Geschichte ihren Grund im Wesen der Wahrheit. Die Logik ist selbst der Grund für die äußere Natur. Das Notwen-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dige ist der Grund für das Wirkliche und für das Mögliche. Der zeitlose Begriff begründet die Zeit. Theologisch gesehen liegt der Geschichte der Philosophie die göttliche »Vorsehung« zu Grunde. Sie bestimmt auch das, was wir denken und wissen können. Hegel ist überzeugt davon, dass wer die Entwicklungen in der Philosophie für bloße Zufälle hält, auch nicht an die »göttliche Weltregierung« glaubt (54). Er selbst hat an die Vorsehung geglaubt und deshalb die sich widersprechende Fülle der philosophischen Phänomene als solche durchgängig gewürdigt, systematisiert und zugleich auf die Providenz durch den Weltgeist zurückgeführt. *Philosophiegeschichte ist Heilsgeschichte*. Das impliziert, dass die göttliche Wahrheit in den verschiedensten Formen der Philosophie ans Licht kommen kann. So hat jede Zeit ihre eigene historische Wahrheit und ihre eigene geschichtliche Philosophie. Hegel schätzt die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen der Wahrheit und empfiehlt sie zum Genuß. Es ist für ihn eine »Pedanterie des Verstandes«, an der abstrakten Einheit der Wahrheit festzuhalten. Gerade in der Pluralität konkretisiert sich Nahrhaftigkeit der Wahrheit. Hier findet sich der berühmte Vergleich der Fixierung auf eine ungeschichtliche Wahrheit in abstrakter Allgemeinheit mit einem Kranken, dem empfohlen wurde, Obst zu essen, der sich jedoch weigert, Kirschen oder Pflaumen oder Trauben zu essen, weil diese konkreten Früchte nicht einfach abstrakt Obst seien (37). Alle wahrhafte Philosophie ist nahrhaft, aber nur in ihrer jeweiligen Konkretion. Gleichwohl ist nicht jedes Nahrungsmittel für jeden Menschen zu jeder Zeit gleichermaßen förderlich. Entsprechend empfiehlt Hegel sozusagen mit Blick auf eine optimale philosophische Ernährung, die *Zeichen der Zeit* zu erkennen.

Wie wir bereits in der Einleitung zur »Rechtsphilosophie« gesehen haben, stehen nicht nur die menschlichen Individuen niemals über ihrer Zeit, sondern auch die Philosophien. Philosophie kann ihrer Zeit entsprechen, wenn sie als Zeitdiagnostik ihre eigene Gegenwart begreift und zugleich von dieser Gegenwart hervorgebracht wird, denn »niemand kann über seine Zeit wahrhaft hinaus, sowenig wie aus seiner Haut« (74). So entspringen auch Kunst, Religion und Philosophie auf je eigene Weise dem »Geist der Zeit« (ebd.). Dieses eminente Geschichtsbewusstsein Hegels hat seinerseits einen konkreten geschichtlichen Grund, einen Grund in einer konkreten Lebensgeschichte, *in der Geschichte Jesu*. Denn in dieser Geschichte

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kam der Geist in die Zeit. In dieser Geschichte, vergewissert sich der christliche Glaube der Vermittlung von Zeit und Ewigkeit, Geist und Persönlichkeit.

> »Erst in dem christlichen Prinzip ist wesentlich der individuelle persönliche Geist von unendlichem, absoluten Werte; Gott will, daß allen Menschen geholfen werde [1 Tim 2,4 KR]. In der christlichen Religion kam die Lehre auf, daß vor Gott alle Menschen frei, daß Christus die Menschen befreit hat, sie vor Gott gleich, zur christlichen Freiheit befreit sind [vgl. Gal 5,1 KR]« (68f.).

Damit bestätigt sich die These, dass die Geschichte Jesu sowohl Hegels Philosophie der Geschichte als auch seiner Geschichte der Philosophie zugrunde liegt. Sie ist der Kern aller Dynamisierung des Begriffs bzw. der Relativierung des Absoluten. Das Ziel der Geschichtsdynamik ist die Befreiung des Menschen. Die Geschichte Jesu ist folglich auch der historische Grund der Freiheit. Der in 1 Tim 2,4 – Gott will, dass allen Menschen geholfen werde – ausgesprochene universale Heilswille brauchte nach Hegel allerdings noch viele Jahrhunderte, um die allgemeine Einsicht durchzusetzen, dass »der Mensch von Natur frei ist« (69). Diese metaphysische Befreiung der Menschen und ihres Denkens ist das besondere Werk und das finale Resultat der neuzeitlichen Philosophie. So kommt auch für Hegel die eigentliche Freiheit erst in der Neuzeit zum Durchbruch.

Der äußere Ursprung des philosophischen Denkens ist komplex, da neben diesem prinzipiellen Anfang in der Geschichte Jesu noch der historische Beginn in vorchristlicher Zeit und außerchristlichen Räumen anzunehmen ist. Dieser historische Beginn der Philosophie im Allgemeinen und damit auch im nichtchristlichen Verständnis liegt für ihn wieder im Osten, konkret in China, um sich von dort nach Westen vorzuarbeiten (138–172). Allerdings streift Hegel diese Vorgeschichte der Philosophie nur kurz, denn die Philosophie im engeren Sinn entstammt der griechischen Welt. Dieser besondere Beginn der Philosophie wird mit dem Namen Thales von Milet (ca. 624–548) verbunden (195). Mehr noch als in der Kunst und in der Religion ist für Hegel die griechische Philosophie der Ausgangspunkt aller freien begrifflichen Denkart im eigentlichen Sinn. Vor allem Aristoteles wird für Hegel zum Vollender und mithin zum Inbegriff griechisch philosophischer Wissenschaft. Wie in der Kunstgeschichte spannt Hegel auch in der Philosophiegeschichte einen weiten Bogen von seinem eigenen neuzeitlichen Selbstverständnis

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu Jesus Christus, der gewissermaßen als vorgelagerter Impuls für die vernünftige Freiheit im Vollsinn des Worts gedeutet wird. Dieser erste Durchbruch erfuhr aber eine Verdunkelung bzw. Verzögerung durch die patristisch-scholastische Philosophie. Gerade in der Patristik sieht Hegel aus seiner neuzeitlichen Perspektive eine gewisse Knechtschaft der Philosophie gegeben. Sie wird der Religion unterworfen. Während die Kirchenväter der Antike nur am Rande verhandelt werden, schätzt Hegel das hohe Reflexionsniveau der mittelalterlichen Scholastik (19,546f.). Allerdings bedarf es für ihn des »Wiederauflebens der Wissenschaften« in Humanismus und Renaissance (20,11) und vor allem der Erneuerung des Christentums durch die Reformation (61), bevor die »Neuere Philosophie« auf der Basis der vernünftigen Freiheit durchbrechen kann. Die Philosophie befreit sich dabei aus ihrer Funktion als Magd der Offenbarungstheologie. Dies führt allerdings gerade nicht zu einer Entchristlichung der Philosophie. Entgegen der weitläufigen Überzeugung, dass mit der Neuzeit ein säkulares Zeitalter anbreche, wird nach Hegels Auffassung das Christentum erst im Horizont der Neuzeit voll verwirklicht. Dies betrifft auch die neuzeitliche Philosophie. Auch sie entspringt in ihrem wahren und tiefsten Moment dem Christentum. Deshalb erscheint die Philosophie in der »Enzyklopädie« als Resultat der Religion. Die das System abschließende Metareflexion auf die Philosophie folgt in der »Enzyklopädie« unmittelbar auf die Explikation der Trinität als Zusammenschluss des Geistes mit sich selbst (10,377; § 571). Trinität besagt: Die Allgemeinheit Gottes bringt ihre eigene Negation in der Besonderheit der Welt und der Menschen hervor, um sich selbst in der Negation der Negation mit dem jeweils besonderen Menschen zur Einzelheit des Geistes als des *Gottes in uns* zusammenzuschließen. Und es ist genau dieser *Geist* Gottes in uns als reines Denken der Wahrheit, der im Äußeren der Historie den Anfang der Philosophie der Neuzeit kennzeichnet, wenn sich der *freie Geist* zum Prinzip der Philosophie macht.

Die Philosophie resultiert in der »Enzyklopädie« aber nicht aus der Religion allein, sondern aus der *Einheit von Kunst und Religion* (378; § 572). Von der Kunst übernimmt sie die »äußerliche Anschauungsweise« und zwar insofern, als sie im Begreifen das Absolute selbst noch einmal objektiviert und zum Gegenstand des eigenen Tuns macht. Das begriffliche Tun der Philosophie erfordert eine eigene *Kunst* des Denkens, die gelernt sein will, wie das poietische

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hervorbringen des Künstlers. Philosophische Wissenschaft setzt ein spezielles logisches Können voraus. Als »subjektives Produzieren und Zersplittern des substanziellen Inhalts« (ebd.) legt sie ihre Sache nach allen Regeln der logischen Denkkunst auseinander. Von der Religion übernimmt die Philosophie das Bewusstsein für das einfache Eine und Ganze, um das es hier geht. Diese Einheit jenseits von Verstand und Bewusstsein transzendiert die Grenze zwischen subjektivem Produzieren und objektivem Gegenstand. Das Göttliche findet sich auf beiden Seiten der Reflexion – im Subjekt und im Objekt –, denn die »einfache geistige *Anschauung*« der Religion ist eine Betrachtung Gottes im Wissen darum, dass diese Schau nur möglich ist durch die gnadenhafte Gegenwart Gottes im Subjekt. Schon der Glaube ist sich dieser Gegenwart bewusst, und so entsteht bereits in der Religion das »*selbstbewusste Denken*«, das sich zum philosophischen Begreifen fortbestimmt (ebd.). Philosophisches Denken im Sinne Hegels begreift sich als Gemeinschaft von göttlichem und menschlichem Denken. In dieser Wechselwirkung wird die Offenbarung selbst offenbar. Eben weil sie diese in sich aufhebt, bleibt die Philosophie immer der Offenbarung gegenüber affirmativ. Wie wir gesehen haben, beginnt die Einsicht der Religion nicht mit dem reinen Denken, sondern mit der Offenbarung. Deshalb weiß auch die Philosophie darum, dass beides bleibend notwendig ist, zum einen die »*Poesie*« der äußerlichen Offenbarung und zum anderen der Glaube, der sich zum Wissen fortbestimmt. Das philosophische Wissen erlebt diese Bewegung als Befreiung. Es erfährt sich als befreit zum Denken Gottes. Dieses Denken ist für den Menschen der höchste Genuss (378f.; § 573).

Der enzyklopädische Kreis schließt sich, indem der Geist seinen Anfang in der Logik berührt. »Die Wissenschaft ist in ihren Anfang zurückgegangen und das Logische so ihr *Resultat* als das *Geistige*« (393; § 574). Der Geist erscheint damit einerseits als das Resultat aus Logik und Natur. Andererseits wird er am Ende zur Voraussetzung der Logik, die bisher voraussetzungslos auftrat. Dieser Rollenwechsel von Voraussetzung und Resultat betrifft auch die vermittelnde Natur. Entsprechend endet die Enzyklopädie auch mit einem Schluss von Schlüssen, in dem Anfang, Mitte und Ende ihre Positionen

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wechseln. Logik, Natur und Geist erscheinen dadurch in jeder Position.[568]

Logik – Natur – Geist. Der erste Schluss hat die Logik zum Ausgangspunkt, die Natur zur Mitte und den Geist zum Resultat. Formal folgt er dem Schluss des Daseins: Allgemeines, Besonderes, Einzelnes. Es ist die Natur als die besondere Mitte, die sich hier in Logik und Geist auseinanderlegt. Zwar ist trinitarisch gedacht die eine Idee die Wahrheit aller drei Momente, doch ist diese Sache durch die erscheinende Mitte der nichtideellen, sondern materiellen Natur getrennt. Natur impliziert Äußerlichkeit. Die »Vermittlung des Begriffs hat die äußerliche Form des *Übergehens*« (394; § 575). Wie in der Seinslogik erscheinen die verschiedenen Momente hier noch abgegrenzt voneinander, und es liegt eine gewisse unverbundene Notwendigkeit im Fortschritt der Wissenschaft, haben doch die Momente noch den Schein der Eigenständigkeit und ihre Beziehungen den Charakter eines Scheines in Anderes. Das eine Moment drängt zum Übergang in das nächste.

Natur – Geist – Logik. Die zweite Figur hat die Form des Reflexionsschlusses: Besonderes, Einzelnes, Allgemeines. Der vermittelnde Geist trägt als einzelner bereits die Einheit von besonderer Natur und allgemeiner Logik in sich. Deshalb ist im Geist der Schein der Selbstständigkeit der Momente bereits aufgehoben. Durch die Reflexion des Geistes werden die Extreme vermittelt, legt sich doch der menschliche Geist selbst in leibliche Natur und begriffliche Logik auseinander. Diese Tätigkeit des einzelnen Geistes wird wissenschaftlich gesehen als »subjektives *Erkennen*« aufgefasst (394; § 576). Das Ziel dieser Erkenntnis ist die Befreiung des menschlichen Geistes aus der vorgängigen Natur zur Göttlichkeit logischer Freiheit, die das Resultat darstellt, wobei sich der Geist selbst als sich selbst ur-teilender Grund von Natur und Logik erkennt.

Geist – Logik – Natur. Die dritte Figur hat als Schluss der Notwendigkeit die Folge: Einzelnes, Allgemeines, Besonderes. Die göttliche Logik als sich wissende allgemeine Vernunft geht aus dem einzelnen freien Geist hervor und setzt ihrerseits die Natur, die nun wie zuvor die Logik und der Geist als Resultat des Befreiungsprozesses erscheint. Die Idee der Philosophie ist »*die sich wissende Vernunft*,

568 Siehe dazu Kurt Appel, Der Schluss von Hegels Enzyklopädie, in: Fischbach, Tautz (Hgg.), Zeiten wenden?!, 249–276, bes. 268–272.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Absolut-Allgemeine«, die sich hier in der vermittelnden Position als der Grund der Freiheit begreift. Sie manifestiert sich ihrerseits in Geist und Natur als ihren Erscheinungen. Damit sind alle Momente miteinander vermittelt und sich nicht mehr fremd. Der einzelne menschliche Geist und seine besondere sinnliche Natur erstehen damit aus der inneren Selbstdifferenzierung bzw. aus dem Urteil der Logik, die so als göttliche Wissenschaft, zugleich Philosophie und Theologie ist. Es ist eben diese philosophische oder theologische Performanz des Menschen, in der sich der absolute Geist selbst inkarniert in die Sinnlichkeit als der *Gott in uns* »betätigt, erzeugt und genießt«. Noch einmal im Kontext:

> »Das *Sich-Urteilen* der Idee in die beiden Erscheinungen [Geist und Natur KR] (§ 575/6) bestimmt dieselben als *ihre* (der sich wissenden Vernunft) Manifestationen, und es vereinigt sich in ihr, daß die Natur der Sache, der Begriff, es ist, die sich fortbewegt und entwickelt, und diese Bewegung ebensosehr die Tätigkeit des Erkennens ist, die ewige an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt« (394; § 577).

Mit diesen Worten endet die »Enzyklopädie«. Lediglich ein Zitat aus dem 12. Buch der Metaphysik des Aristoteles fügt Hegel noch an (395). Damit wird noch einmal deutlich, dass sich Hegels System selbst als Synthese von griechischer Metaphysik und christlicher Offenbarung begreift. Von Aristoteles stammt der der Gedanke, dass Gott die sich selbst denkende Vernunft ist, aus dem Christentum der Gedanke, dass der logische Gott in die Geschichte eingeht und selbst eine Geschichte hat. Die Geschichte wird dadurch zum Ort der anbrechenden Gegenwart Gottes. Der Genuss der Gegenwart des erscheinenden Gottesreichs wird so nicht nur *glaub*würdig, sondern *denk*würdig. Das Ende der philosophischen Wissenschaften feiert die Wirklichkeit des Lebens, die Lust des Denkens und den Genuss Gottes.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schluss.
Die Neuzeit in der Zeitenwende

Bevor wir abschließend die Neuzeit im Kontext der aktuellen Zeitenweden betrachten, möchte ich zuerst auf den weiteren Fortgang der Geschichte in der nachmetaphysischen Moderne zu sprechen kommen (1.). Die weitere Entwicklung von Philosophie und Theologie soll kurz angedeutet werden. Danach soll der Ertrag des neuzeitlichen Denkens für die heutige Theologie und Philosophie zusammenfassend erhoben werden (2.). Dies erfolgt in drei Schritten. Im ersten Schritt geht es um die Konsequenzen für die Theologie im Sinne einer vernunftbewussten Offenbarungswissenschaft (2.1); im zweiten Schritt werden die möglichen Auswirkungen für die Philosophie vorgestellt, wobei die Frage leitend ist, inwiefern eine Vernunftwissenschaft denkbar ist, die in neuer Weise Gott zu ihrem Thema macht (2.2); im dritten Schritt werden die Folgen für eine neu zu entwickelnde nichtreligiöse Philosophie im interkulturellen Kontext skizziert (2.3). Im Anschluss an diese eher allgemeine Sichtung des Ertrags neuzeitlichen Denkens möchte ich auf meine eingangs vorgestellte Theorie der produktiven Konstellation zurückkommen (3.). Hier werden die Erträge verschiedener Epochen für die Gegenwart ausgewertet und in eine Beziehung zueinander gebracht. Weil diese Konstellation lediglich auf die westliche Sphäre beschränkt bleibt, wird der Blick zunächst auf die achsenzeitlichen Religionen geweitet. Dabei stellt sich die Frage nach der Universalität der jeweiligen Gottesbegriffe und Transzendenzbezüge (3.1). Sodann möchte ich die produktive Konstellation der abendländischen Philosophie bzw. Theologie mit Hilfe des Leitbegriffs des konkreten Universalen näher bestimmen (3.2). Hier zeigt sich eine überraschende Ambiguität des Resultats (3.2.1): Für den theologischen Blick leistet die produktive Konstellation die Vergegenwärtigung der Geschichte Jesu (3.2.2). Sie veranschaulicht das *universale concretum*, das zwischen Gott und Mensch, Mensch und Mensch, aber auch Mensch und Natur vermittelt. Diese Vermittlung geschieht

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durch den Begriff der Liebe. Für den philosophischen Blick stellt sich das Verhältnis des Universalen und des Konkreten zueinander als eine logische Struktur dar, die auf die Selbstbestimmung des Menschen zielt (3.2.3). Im vorletzten Abschnitt kommt das ambivalente Produkt der Konstellation noch einmal in einer programmatischen Verdichtung zur Sprache. Dasselbe finale Resultat zielt auf eine methodische Fassung der in Jesus veranschaulichten Gottesliebe und auf ein systematisches Wissen von der Selbstbestimmung des Menschen (4.). Als Nachklang finden sich unter dem Stichwort ›Metaphysik und Jazz‹ noch einige Hinweise für den kreativen Umgang mit den hier vorgetragenen Ergebnissen (5.).

1. Die Neuzeit und das nachmetaphysische Denken

Philosophie ist Theologie. Das war die Grundüberzeugung aller Metaphysik von ihren griechischen Anfängen über die patristisch-scholastische Epoche bis in die Neuzeit und zu deren Vollendung bei Hegel. Wenn Hegel am Ende seiner »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« Aristoteles zitiert, so schließt sich der Kreis. Aristoteles begriff seine erste Philosophie als rein vernünftige Theologie. Dem Menschen wurde es möglich, durch die Reflexion des Denkens partiell in die Gegenwart Gottes zu gelangen. Die göttliche Vernunft war gewissermaßen immanent zugänglich. In der christlichen Metaphysik kam es allerdings zur Unterscheidung zwischen beiden Disziplinen, insofern die biblische Offenbarung als ein der Philosophie vorgängiges, gegebenes Wissen in den wissenschaftlichen Diskurs eingeführt wurde. Diese Vermittlung durch das Offenbarungswissen wurde wegen der absoluten Transzendenz Gottes notwendig. Nach christlichem Verständnis hatte die Bibel ihre Mitte in Erzählungen über den Wanderprediger Jesus von Nazaret. Dessen Geschichten bildeten den Kern für den christlichen Glauben. Doch bereits die Konstruktion des Christus in den neutestamentlichen Schriften und mehr noch in der christlichen Glaubenslehre ist ohne Elemente griechischer Philosophie sowie jüdischer Theologie nicht denkbar. In der Spätantike und im Mittelalter wurde zwischen der natürlichen Gotteslehre der Philosophie, die festes Wissen für sich beanspruchte, und der auf dem gegebenen Wort Gottes basierenden Theologie, die Glaubenssache war, unterschieden. Dieser Unterschied prägte

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch noch die Neuzeit. Allerdings kam bereits im Spätmittelalter die Überzeugung auf, dass der Inhalt des biblischen Glaubens nicht so sehr von vergangenen Ereignissen berichtet, sondern die gegenwärtige Verfasstheit des Menschen beschreibt. In der Mystik wurde das Offenbarungswissen deshalb in ganz neuer Weise für die Glaubenden erfahrbar, geschieht doch die Gottesgeburt gleichermaßen in der Krippe in Bethlehem wie in der Seele des Christenmenschen. Damit aber wurde die Immanenz des antiken Gotteswissens und die Transzendenz der durch die Offenbarung vermittelten Gotteserfahrung verschmolzen, und es kam zu einer neuen Gottesunmittelbarkeit. Gott und Mensch befanden sich nunmehr in der für die Neuzeit charakteristischen Wechselwirkung oder Gemeinschaft.

Im vorliegenden Buch sollte die sukzessive Entfaltung dieses Gedankens an exemplarischen Positionen neuzeitlicher Philosophie veranschaulicht werden. *Gott in uns* oder der *Geist Gottes* wurde zum Konstruktionspunkt von Philosophie *und* Theologie. Die dialektische Differenzeinheit von Theologie und Philosophie, Offenbarung und Vernunft, Glauben und Wissen lag in verschiedener Weise und Ausprägung den einzelnen Positionen neuzeitlichen Denkens zugrunde. Zugleich kam es in der Neuzeit zu einer entscheidenden Veränderung im Selbstverständnis der christlichen Religion. Diese neue Religiosität manifestierte sich sowohl in der Reformation als auch in der katholischen Reform des 16. Jahrhunderts. Ebenfalls erneuerte sich jüdische Religiosität im Denken etwa von Baruch de Spinoza oder von Moses Mendelssohn (1729–1786). Ein wichtiges Ergebnis war, dass weder die rationalistische noch die empiristische Metaphysik der Neuzeit ohne den christlichen Grundimpuls zu denken ist. Als Höhepunkt der vorliegenden Untersuchung darf die Deutung der ausgereiften Formen metaphysischer Aneignung des christlichen Glaubens bei Kant, Fichte und Hegel gelten. Hier zeigte sich, wie bestimmte Aspekte neutestamentlicher Offenbarung kraft reiner Vernunft rekonstruiert wurden: bei Kant die Rechtfertigung allein durch Glauben als allein rechtfertigende Gesinnung der Pflicht, bei Fichte die trinitarische Einheit von Gott und Logos als Differenzeinheit von Absolutem und Ich bzw. Begriff und bei Hegel die Geschichte des Gottmenschen als Weltgeschichte und Vernunftgeschichte.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Philosophie ist nicht Theologie. Nach Hegels großer epochaler Synthese zwischen Glauben und Wissen ereignet sich eine der größten Wendungen in der europäischen Geistesgeschichte. Nach der Französischen Revolution und den napoleonischen Kriegen gab es große Anstrengungen, den vorrevolutionären Zustand der Gesellschaft, der Politik und auch des geistigen Lebens wieder herzustellen. Während der Restaurationszeit wurde Freiheit des Worts beschnitten, republikanische und demokratische Bestrebungen wurden eingedämmt, religiöser Konservativismus hielt Einzug in die protestantischen, katholischen und orthodoxen Kirchen. Andererseits setzte sich ausgehend von Frankreich, England und den USA im Verlauf des 19. Jahrhunderts langsam und mit vielen Rückschlägen der Geist neuzeitlicher Freiheit in den westlichen Gesellschaften durch. Doch manifestierte sich zeitgleich ein ganz anderer Geist, der Geist der Weltlichkeit der Welt, der auch die neuzeitlichen Errungenschaften transformierte. Die Ausbildung der liberalen bürgerlichen Gesellschaften der frühen Moderne war mit einer radikal neuen Form des Wirtschaftens verbunden. Der Kapitalismus veränderte im Verein mit der Industrialisierung, die in allen westlichen Staaten Fahrt aufnahm, die Lebensweisen der Menschen umfassend. Die industrialisierten Mächte Europas gewannen eine ökonomische, technologische und militärische Kraft, die es ihnen erlaubte, die Herrschaft über die Welt untereinander aufzuteilen. So unterwarf der Imperialismus die nichtweißen Völker, während der Kapitalismus die arbeitenden Menschen ausbeutete und die Industrialisierung die Natur zu zerstören begann. Zugleich entstanden massive Gegenbewegungen, die diese Destruktivität der Moderne mit modernen Mitteln kritisierten. Es ist hier etwa an Marxens Kritik am Kapitalismus und Nietzsches Entlarvung des Willens zur Macht zu denken.

In dieser neuen ökonomischen, politischen und kulturellen Gesamtlage ist jene Kippung verortet, die Glauben und Wissen scheinbar endgültig trennte. Eine wichtige Vorgabe dafür war Hegels Aufhebung der Religion in die Philosophie. Solange sich die religiöse Philosophie, wie dies bei Hegel der Fall war, als Gottesdienst begriff und in sich Gott selbst am Werk wusste, solange konnten Religion und Theologie in der Philosophie überleben. Wenn sich aber die Philosophie als menschliches und nur menschliches Tun begreift, dann verliert sie Gott als ihr eigentliches Subjekt und Objekt. Gott als Sache der Philosophie wird negiert und ausgeschlossen

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

oder zum bloßen Gegenstand religionswissenschaftlicher Disziplinen. Wir Menschen sind es dann, die sich Gott ausdenken und ihn:sie als Argument in einer existenziellen oder wissenschaftlichen Funktion ansetzen. Die Kunst der hegelschen Philosophie bestand gerade darin, hier die Waage zu halten. Gott denkt sich in uns und zugleich denken wir Gott kraft eigener Vernunft. Doch kommt es nach der Flucht der Religion in den Begriff bei Hegel zur Flucht Gottes aus den philosophischen Wissenschaften.

Entscheidend für meine Interpretation der nachmetaphysischen Moderne ist es allerdings, dass es *auch eine Tat Gottes bleibt, sich aus der philosophischen Reflexion zurückzuziehen und durch diesen Rückzug einen anderen Aspekt seiner:ihrer selbst zu offenbaren, nämlich den einer radikalisierten Transzendenz, die zugleich Negation des Göttlichen ist und dadurch die Menschen aus der metaphysischen Behausung entlässt.*[569] Dies hat weitreichende Folgen für die Philosophie und Theologie des nachmetaphysischen Zeitalters. Zuerst möchte ich die philosophischen Konsequenzen (1) noch etwas verdeutlichen, bevor ich zur nachmetaphysischen Theologie (2) zu sprechen komme.

(1) In der *Philosophie* der Moderne und der Postmoderne verliert der Gedanke der lebendigen Gegenwart Gottes seine rationale und lebenspraktische Plausibilität. Die Linie des philosophischen Wissens von Ludwig Feuerbach und Karl Marx über Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Ludwig Wittgenstein und Martin Heidegger negiert den Gottesgedanken generell oder schließt ihn jedenfalls von der wissenschaftlichen Betrachtung aus. Selbst wenn sich wie in Ludwig Wittgensteins »Tractatus-logico-philosophicus« die Philosophie die Aufgabe stellt, zum »Unaussprechlichen« hinzuführen, so muss dieses Geheimnis doch beschwiegen werden. »Worüber man nicht reden kann, darüber muss man schweigen«.[570] Dabei weiß sich moderne Philosophie selbst durchaus in einer kritischen Distanz zu jener entgleisten Moderne (Adorno), die Marx Kapitalismus nennt, Nietzsche christliche Moral, Heidegger die Technik und Wittgenstein selbst den Geist »des großen Stromes der europäischen und

569 Siehe dazu hier in der Einleitung die Seiten 35f., 48–52 und bes. 67–84.

570 Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, 6.522 und 7 (Werkausgabe Bd. 1), Frankfurt 1984, 85.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

amerikanischen Zivilisation, in dem wir alle stehen«.[571] Die Moderne ist von einer besonderen Form der Differenz[572] gekennzeichnet, die religiös als Abwesenheit Gottes, kulturell als Zerrissenheit oder Entfremdung, ökonomisch als Enteignung und philosophisch als Fehlen von Versöhnung gedeutet werden kann. Die Folgen für die Religion werden an einem Wort Wittgensteins deutlich, wenn er es als eine »Schurkerei« bezeichnet, heute ein Buch »zur Ehre Gottes« zu schreiben, selbst wenn dies die eigentliche Absicht des Verfassers ist.[573]

Allerdings kann, wie mehrfach angedeutet wurde, die nachmetaphysische Moderne auch nicht ohne deren christlich Tiefenstruktur verstanden werden.[574] Auch der Tod Gottes und der Tod des Menschen sind christliche motivierte Gedanken. Vergleichbares gilt beispielsweise auch vom heilsgeschichtlichen Grundschema des marxschen Denkens. Auch hier handelt es sich um ein jüdisch-christliches Motiv. Am Anfang ist die nichtentfremdete Identität des Menschen vor der ursprünglichen Akkumulation. Es folgt die Phase der Ausbeutung und Entfremdung. Und es endet mit der universalen Versöhnung der Menschen untereinander und der Menschen mit der Natur in der kommunistischen Gesellschaft. Dabei wird die Phase der Negation mit Begriffen beschrieben, die an das Leiden des Gottmenschen in Knechtsgestalt erinnern.[575] Marx ist ohne Hegel

---

571 Wittgenstein, Philosophische Bemerkungen, 7.

572 Siehe dazu Karlheinz Ruhstorfer, Produktive Konstellation. Zur Dia-Lektik von Wissen und Glauben in Europa, in: Fischbach, Tautz (Hgg.), Zeiten wenden?!, 3–33, u. a.

573 Ludwig Wittgenstein, Philosophische Bemerkungen, Frankfurt 1981,7: »Ich möchte sagen ›dieses Buch sei zur Ehre Gottes geschrieben‹, aber das wäre heute eine Schurkerei, d. h. es würde nicht richtig verstanden werden.«

574 Siehe dazu Karlheinz Ruhstorfer, »Der Gottmensch in Knechtsgestalt«. Marx, Nietzsche, Heidegger – drei maßgebliche Negationen metaphysischer Christologie, in: Babette E. Babich (Hg.), Heidegger & Nietzsche, Amsterdam–New York 2012, 15–42.

575 Karl Marx, Auszüge aus James Mills Buch »Eléments d'économie politique«; in: Marx-Engels-Werke, Berlin 1973, Erg.-Bd. I,451: »Es ist daher ein identischer Satz, daß der *Mensch* sich selbst entfremdet, und daß die *Gesellschaft* dieses entfremdeten Menschen die Karikatur seines *wirklichen Gemeinwesens,* seines wahren Gattungslebens sei, daß daher seine Tätigkeit als Qual, seine eigne Schöpfung ihm als fremde Macht, sein Reichtum als Armut, das *Wesensband*, was ihn an den andren Menschen knüpft, als ein unwesentliches Band und vielmehr die Trennung von andren Menschen als sein wahres Dasein, daß sein

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

undenkbar, und Hegel bleibt seinem Selbstverständnis nach christlicher Philosoph bzw. Theologe. Dass Nietzsches Denken sich als definitive Negation von Paulus und einen bestimmten Begriff des Christentums versteht, ist offenkundig, und dass es diesem dabei ex negativo verhaftet bleibt und es faktisch fortschreibt, ebenso. Und dass Heideggers Rede von der Gabe des Seins noch einmal zurückverweist auf das prinzipielle Geben als Bestimmung Gottes in der zweiten Epoche der Metaphysik, bleibt noch einmal christlichen Inspirationen verdankt. Auch Wittgensteins Philosophie ist stärker von seiner Lektüre des Neuen Testaments und des christlichen Philosophen Kierkegaard geprägt, als es eine klassische Deutung des Vaters der analytischen Philosophie nahelegt.

Hier soll nicht bestritten werden, dass die Moderne sich gerade durch eine neuartige Destruktion des Christentums auszeichnet. Doch ging die nachmetaphysische Epoche der *Destruktion* und *Differenz*[576] – die klassische Moderne – die sich durch eine Fixierung auf Anthropologie und Weltlichkeit auszeichnet, nach dem Zweiten Weltkrieg zu Ende, und es folgte die Epoche der *Dekonstruktion* oder *Différance* oder die *Postmoderne*, die vom Primat der Sprache bzw. der Zeichen und von der Verabschiedung eines normativen Konzepts vom Menschen bestimmt war. Die christliche Offenbarung wird in den beiden nachmetaphysischen Phasen nicht mehr affirmiert und philosophisch rekonstruiert, sondern destruiert bzw. dekonstruiert. Wurde in den beiden christlichen Epochen der *Onto-theo-logie* die göttliche Wahrheit als Idee und höchstes Sein begriffen, so richtet sich die *Bio-anthropo-logie* der Moderne auf die weltliche Wahrheit als Referenz und menschliche Erfahrung. Die *Tele-semeio-logie* der Postmoderne löst sich von der Intentionalität auf die Sachen selbst und von der Anthropozentrik der Welt. Sie ist nicht mehr auf das metaphysische *Signifikat* (Idee) oder den *Referenten* (Sache) ausgerichtet, sondern auf die *Signifikanten* und deren

---

Leben als Aufopferung seines Lebens, daß die Verwirklichung seines Wesens als Entwirklichung seines Lebens, daß seine Produktion als Produktion seines Nichts, daß seine Macht über den Gegenstand als die Macht des Gegenstandes über ihn, daß er, der Herr seiner Schöpfung, als der Knecht dieser Schöpfung erscheint.«

576 Zur Abgrenzung von der Differenz oder Transzendenz Gottes in der patristisch-scholastischen Philosophie könnte man die moderne Differenz auch weltliche Differenz oder Differenz* oder Differenz 2.0 nennen.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

entgrenztes Spiel. Eben weil dabei die Logik der *Negation* von derjenigen der *Limitation* im Sinn einer Be-Entgrenzung abgelöst wurde, werden auch die Grenzen porös. Religion und Theologie kommen erneut ins Spiel. So können späte Überlegungen postmoderner Philosoph:innen[577] durchaus auch als Theologien im weiteren Sinn verstanden werden. Es sei hier lediglich an die berühmte These von Gianni Vattimo erinnert, der die Schwächung des Denkens im Sinne der Kenosis als Leitfaden für die Philosophiegeschichte des Abendlandes betrachtet. Doch kann diese Identifikation gemäß der dekonstruktiven Logik ebenso sehr in Frage gestellt werden und die Dekonstruktion bleibt Philosophie. Jean-Luc Nancy kann durchaus davon sprechen, dass das Christentum wesentlich Dekonstruktion sei und dennoch seine dekonstruktive Arbeit vom theologischen Diskurs scharf abgrenzen. Charakteristisch bleibt die prinzipielle Unentscheidbarkeit. In jedem Fall aber dekonstruiert die be-entgrenzende Geste postmoderner Philosophie das metaphysische Erbe wie auch dessen Destruktion in der Moderne. Und es ist genau dieses Paradigma der Dekonstruktion, das sich in unseren Tagen erschöpft und in der Folge das Destruierte und dann Dekonstruierte in neuer Weise in den Blick kommen lässt. Die metaphysische Konstruktion, deren Destruktion und die Dekonstruktion bilden gemeinsam eine Konstellation. In dieser Konstellation erscheint die gesamte Entwicklung der Geschichte einerseits als Akt göttlicher Performanz des Verbergens und Enthüllens. Auch der Tod Gottes und der Tod des Menschen sind damit Teil der Offenbarungsgeschichte. Andererseits erscheint dieselbe Geschichte als ein autonomer Akt der Selbstbestimmung des Menschen. In stets neuer Weise befreit sich der Mensch von geistigen und physischen Verkrustungen und gewinnt neue Perspektiven für sein Leben und Sprechen.

(2) Bevor wir weiter in diese Richtung denken, möchte ich noch kurz die nachmetaphysische Lage der *Theologie* skizzieren. Denn auch das religiöse Denken der Moderne verzichtet weitgehend auf die metaphysische Fassung der Offenbarungsgeschichte. Dies führt wieder zu einer komplexen Entwicklung. Im liberalen Protestantismus des 19. Jahrhunderts entfaltet sich eine durchgängige Historisie-

577 Exemplarisch: Jacques Derrida, Gianni Vattimo, Jean-Luc Nancy und John Caputo.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rung der Religion und mithin der Offenbarung.[578] Dies ist auch die Geburtsstunde des »historischen Jesus«, der nicht mehr der lebendige und gegenwärtige Gott ist, sondern eine historische Person wie Napoleon oder Mutter Teresa. Die moderne historisch-kritische Exegese geht aus dieser Dynamik hervor. Der Dogmatiker und Kirchenhistoriker Adolf von Harnack wendet sich entschieden gegen die Hellenisierung des Christentums.[579] Damit forciert er das Programm, den christlichen Glauben von allen metaphysischen Resten zu reinigen. Ernst Troeltsch zeigt die Verbindung aller konkreten Erscheinungsformen kirchlicher Religiosität mit dem soziologischen, ökonomischen und politischen Unterbau der jeweiligen Gesellschaften[580] und stellt sich schließlich die Frage, wie angesichts der Historisierung aller Dogmen noch vom Absolutheitsanspruch des Christentums die Rede sein könnte.[581] Dabei zeichnet sich ab, dass dies nur noch sehr eingeschränkt, wenn überhaupt möglich ist. Ein anderer Strang der protestantischen Theologie betont demgegenüber die Gefühlsaspekte des Glaubens. Für Friedrich Schleiermacher ist die »Frömmigkeit« die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften. Die Frömmigkeit ist weder Wissen noch ein Tun, sondern »eine Bestimmtheit des Gefühls«.[582] Bereits Schleiermacher sagt sich von der Aufgabe los, »von allgemeinen Principien ausgehend eine Gottesleh-

578 Siehe dazu Jörg Lauster, Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart. Mohr Siebeck, Tübingen 2004.

579 Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1. Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas, (Tübingen 1909) Darmstadt 2015, 20.

580 Troeltsch, Die Soziallehren, 1, 5, 8, 10.

581 Ernst Troeltsch, Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Tübingen 1929, 114–122. Troeltsch hält weder die katholische Variante der Absolutheit (Thomismus plus Unfehlbarkeit des Papstes) noch die protestantische (Inspiertheit der Bibel) für haltbar. Ebensowenig überzeugen den modernen Theologen die Versuche Hegels die absolute Religion begrifflich zu retten. »Auch diese letzte Konstruktion der künstlichen Absolutheit zerbricht unter der Hand der wirklichen Historie« (117). Er hält dagegen: »Entscheidend ist darum nicht mehr der Absolutheitsanspruch, sondern nur die in Art und Stärke des Anspruchs wiedergespiegelte Sache, die religiös-ethische Ideen- und Lebenswelt selbst.« Klar zeigt sich hier die bio-anthropo-logische Ausrichtung auf das Leben und das In-der-Welt-Sein des Menschen.

582 Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage, 1830/31, Berlin-New York 2008, 19 (§ 3).

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

re aufzustellen«.[583] Sören Kierkegaard wiederum begründet eine religiöse Linie des dezidiert modernen Denkens, die ebenfalls die metaphysische Vernunft von der nunmehr existenziellen Glaubens- und Lebensdeutung fernhält. Gott ist seinerseits absolut different, weshalb er nicht spekulativ gedacht, sondern lediglich im Augenblick existenziell erfahren werden kann. Das absolute Paradoxon, das sich daraus ergibt, besteht darin, dass etwas zu denken gegeben ist, was nicht vernünftig denkbar ist.[584] Von Kierkegaard führt eine Linie zum protestantischen Kirchenvater des 20. Jahrhunderts, Karl Barth, der die absolute Geltung der Offenbarung für den bloßen Glauben im Horizont der Moderne postuliert. Der Katholizismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts wiederum behauptet zwar weiterhin die spekulative Vernünftigkeit des Glaubens, allerdings um den Preis des Anachronismus. Die Philosophie und Theologie der Scholastik werden mit aller kirchlichen Autorität – besonders durch die absolute Autorität des Papstes – der modernen Denkart entgegengesetzt. Der so genannte ›Modernismus‹ dagegen wird lehramtlich verurteilt. Doch hat sich Gott – so könnte man formulieren – auch von dieser neuscholastischen Philosophie zurückgezogen. In jedem Fall bleiben die kirchlichen Theologien der klassischen Moderne reaktiv. Sie reagieren nur noch auf ein Wirken der Weltgeschichte und des Zeitgeistes, das sie nicht mehr verstehen, auch wenn es Theologien gibt, die im Gefolge des Marxismus sozialistische Theologie betreiben,[585] die nietzscheanische[586] oder freudianische Inspirationen[587]

583 Schleiermacher, Der christliche Glaube, 15 (§ 2, 1.).

584 Vgl. Kierkegaard, Philosophische Bissen, Hamburg 1989, 36; dazu Klaus Viertbauer, Gott am Grund des Bewusstseins?, 127.

585 Es ist hier auf Leonhard Ragaz zu verweisen. Auch Karl Barth schreibt: »Der religiöse Sozialismus ist ein Verständnis des ganzen Christentums, das dessen sozialen Sinn ins Licht stellt. […] Der religiöse Sozialismus ist ein Verständnis des ganzen Sozialismus, das dessen religiösen Sinn ins Licht stellt.« Karl Barth, Krieg, Christentum und Sozialismus. Vortrag vor dem Grütliverein am 14. Februar 1915, in: ders., Karl Barth Gesamtausgabe, Bd. 48: Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921, Zürich 2012, 117.

586 Hier seien der Protestant Franz Overbeck und der Katholik Erich Przywara genannt.

587 Exemplarisch möchte ich Eduard Thurneysen und Hans Urs von Balthasar nennen. Aber auch der Philosoph Paul Ricoeur macht die Psychoanalyse theologisch fruchtbar.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

annehmen und die sich von der Philosophie Martin Heideggers inspirieren lassen.[588]

Mit dem Übergang in die Postmoderne wurde seit den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts die Situation immer pluraler und unübersichtlicher. Das gilt gleichermaßen in den verschiedenen christlichen Konfessionen. Auch finden sich nicht zuletzt im Protestantismus viele Theologien, die keinerlei intensiveren Bezug zur Philosophie und ihrer Geschichte haben. Dort aber, wo dies weiterhin der Fall ist, orientiert sich die reformatorische Theologie wie auch deren katholisches Pendent gerne an der neuzeitlichen Philosophie, die dann aber modern gebrochen ist, während die zeitgenössische katholische Theologie außerhalb Westeuropas sich oftmals stark an den Kirchenvätern und der scholastischen Philosophie ausrichtet. Neuere Referenzgrößen der kirchlichen Theologien in den verschiedenen Konfessionen und Regionen sind die analytische Philosophie, der Pragmatismus, die französische Phänomenologie, die postmoderne Philosophie, aber auch postkoloniales Denken, kritische Theorie sowie queere Kritik. Gemeinsam ist diesen Theologien, dass sie lediglich auf äußere Vorgaben reagieren, ihrerseits aber dem zeitgenössischen Denken sowie den heutigen Gesellschaften kaum mehr Impulse für wissenschaftliche und öffentliche Diskurse geben. Von der Metaphysik der Neuzeit wäre demgegenüber zu lernen, wie theologisches Denken den philosophischen Fortschritt bestimmen kann, wenn es sich selbst als philosophisches Denken begreift. *Theologie war Philosophie.*

2. Der Ertrag der Neuzeit für heutige Theologie und Philosophie

2.1 Vernunftbewusste Offenbarungswissenschaft

Im zweiten Schritt des Finales wird nun die Bedeutung des neuzeitlichen Denkens, so wie ich es vorgestellt habe, für die heutige Theologie und Philosophie angesprochen. Dies kann selbstverständlich nur auf einige Aspekte beschränkt und zudem fragmentarisch

588 Wichtige Rezipienten Heideggers sind etwa Rudolf Bultmann, Paul Tillich, Karl Rahner und Karl Lehmann.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geschehen. Als erstes soll die Theologie als vernunftbewusste Offenbarungswissenschaft in den Blick rücken.

Die Metaphysik der Neuzeit hat die Rationalität der biblischen Offenbarungsschriften in besonderer Weise herausgearbeitet. Dies wurde hier besonders am Beispiel von Kant, Fichte und Hegel vorgestellt. Man könnte sagen, dass sich die Philosophie der Neuzeit der christlichen Offenbarung im Sinne einer Gabe oder Vorgabe des Denkens angenommen hat. Damit aber wäre der autonome Charakter neuzeitlicher Philosophie verkannt. Die Offenbarung eine göttliche Gabe zu nennen, führt zurück zur Religion des europäischen Mittelalters. Dort war die Offenbarung die normative Vorgabe des Wissens, und die auf diese Gegebenheit reflektierende Theologie verstand sich als erste Wissenschaft, die sich die Philosophie unterordnete. Genau diese Verhältnisse wurden aber durch die Neuzeit überwunden. Wahrheit musste im neuzeitlichen Kontext *gesetzt* sein, gesetzt aus absoluter Freiheit, wobei der Grund der Freiheit die göttliche Unbedingtheit sowie die unbedingte Göttlichkeit selbst waren. Die menschliche Freiheit konnte absolute Ursache sein, weil sie zugleich göttliche Freiheit war. Dieselbe Unbedingtheit galt bezogen auf die Vernunft. Auch die Vernunft konnte in der Neuzeit eine prinzipielle Geltung erhalten, weil sie sich als göttliche Vernunft wusste, die zugleich menschlich war. So hatte es die Vernunft gar nicht nötig, sich von der göttlichen Offenbarung zu emanzipieren, weil sie sich prinzipiell in Gemeinschaft mit dem sich offenbarenden und mehr noch mit dem offenbaren Gott wusste. Eben deshalb kann hier eben nicht davon gesprochen werden, dass die Philosophie auf eine Vorgabe verweist, deren Rationalität sie dann aufzeigt. Neuzeitliche Vernunft lehrt, das Offenbarungsgeschehen vielmehr als eine *Errungenschaft* zu begreifen.

Errungenschaft meint dann etwas, das im Ringen des Menschen mit Gott und Gottes mit dem Menschen überhaupt erst entstanden ist. Biblisch ist hier an Jakobs Kampf mit Gott zu denken (Gen 32,25–29). Jakob rang die ganze Nacht mit *Jhwh*, damit dieser ihn segne. In diesem Ringen erhielt er den Namen Israel, da er mit Gott und den Menschen stritt.[589] Dieses Ringen erfährt in der Neuzeit eine epochale Aktualisierung. Offenbarung kann dabei nicht einfach auf einen propositionalen Gehalt reduziert werden, der nachträg-

589 Diesen Hinweis verdanke ich Elia Carbognani.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lich als vernunftgemäß ausgewiesen wird. Ganz im Gegenteil, das Offenbarte ist das Resultat des performativen Ringens, das formal als Wechselwirkung von Gott und Mensch aufzufassen ist. Es geht primär um den performativen Vollzug dieses gottmenschlichen Prozesses und damit um die lebendige Dynamik des Denkens selbst und sekundär um die propositionale Feststellung des dabei Gedachten. Die Propositionen des Offenbarungswissens sind das Resultat der dialektischen Performanz der Vernunft. Das bedeutet, der theologische Inhalt der Offenbarung entstammt der lebendigen Tätigkeit der Philosophie, die eben nicht Theologie im Sinne traditioneller Dogmatik ist, sondern produktives Denken in Wechselwirkung von Gott und Mensch. Dies möchte ich noch etwas ausführlicher erläutern.

Theologie, die im Sinne neuzeitlicher Philosophie betrieben wird, bedenkt die Offenbarung nicht einfach wie ein gegebenes Objekt, das gehorsam bestaunt und bewundert wird, vielmehr wird die Offenbarung selbst in einem lebendigen Prozess – errungen. Das Dokument dieses Ringens ist die Bibel. Die Bibel ist in diesem Sinn nicht die Voraussetzung des Glaubens, sondern dessen Resultat. Deshalb darf diese Kompilation von antiken Texten auch heute nicht einfach als eine von Gott vorgegebene Anordnung verstanden werden, da sie nur im Moment des menschlichen Ringens mit Gott Offenbarung wird. Deshalb entspringt Offenbarung in gewissem Sinn dem menschlichen Geist.

Das macht bereits Spinoza deutlich, wenn er die Natur des Geistes als Ursache der göttlichen Offenbarung betrachtet.[590] Die Natur des Geistes ist einerseits ein Moment der menschlichen Natur, so dass die Offenbarung ein Produkt menschlicher Kreativität ist. Andererseits ist der Geist, von dem Spinoza spricht, der göttliche Geist in uns. Deshalb liegt die Wurzel der Offenbarung sowohl in Gott als auch im Menschen, womit die Heteronomie im Offenbarungsgeschehen unterlaufen wird. Dies ist denkbar, weil der Panentheismus Spinozas der gesamten Wirklichkeit Gemeinschaft mit der göttlichen Natur zuspricht.[591] Gott oder die Natur ist das, was eigentlich ist. Alles ist nur, insofern es in Gott ist und insofern Gott in Allem ist. Diese panentheistische Intuition drängt uns dazu, in der gesamten

590 Siehe hier den Abschnitt über Spinoza, 142–165.

591 Zur Beziehung von Panentheismus und aktueller Offenbarungstheorie, siehe Remenyi, »Staunen nur kann ich und staunend mich freu'n«, in: Nitsche, Remenyi (Hg.), Problemfall Offenbarung, 146–180.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schöpfung die eine und selbe Gottheit am Werk zu sehen – auch und vor allem im Menschen. Aus demselben Grund kann Spinoza auch sagen, dass der Mensch dem Menschen zum Gott wird. Im jeweils Anderen soll ich immer auch die Gottheit verehren. Gleichwohl kann ich mich mit ihr im kreativen Streit befinden, unterscheiden sich die konkreten Einfälle und Auffassungen der einzelnen Menschen voneinander durch ihre Perspektivität.

Jeder endliche Mensch denkt anders und nimmt anders wahr. Die Pluralität des Gedachten und für wahr Genommenen will ausgeglichen werden. Das betrifft nun auch die Offenbarung als Produkt menschlichen Denkens. Der normative Offenbarungstext der Bibel ist in sich plural, weil er von verschiedenen menschlichen Autoren verfasst wurde. Aber auch die Rezeption dieses heterogenen Textes ist plural, da jede:r die Bibel anders liest. Die Pluralität des Geschriebenen und des Gelesenen muss nun vermittelt werden. Dadurch wird die Exegese der Schrift zur demokratischen Verhandlungssache, da jedem Menschen zugestanden werden muss zu denken, was er will, und zu sagen, was er denkt. So trägt Spinoza zu einer Demokratisierung des Offenbarungsverständnisses bei, das gerade in unseren Tagen – nicht nur – für die katholische Kirche von revolutionärer Bedeutung ist. Doch wird dieser demokratische Vermittlungsprozess von der einen göttlichen Vernunft, die sich in jedem Menschen realisiert, getragen. Auch bei John Locke findet sich eine ähnliche demokratische Grundausrichtung bezogen auf das Offenbarungsverständnis. Dabei liegt für ihn der Grund für die religiöse Toleranz in einem politischen Gemeinwesen, das selbst lediglich den Rahmen für das Ringen um das wahre Schriftverständnis legen kann. In diesem demokratischen Rahmen von Staat und Kirche können nur tolerante Verständnisse der Offenbarung toleriert werden. Nur so kann der Streit um die geoffenbarte Wahrheit konstruktiv bleiben.

Durch das neuzeitliche Denken werden wir dafür sensibilisiert, dass sich das hier angesprochene Ringen um die Wahrheit bereits in der Person Jesu von Nazaret findet. Auch dadurch eröffnet sich eine neue Dimension vernünftiger Offenbarungswissenschaft. Schon Jesus befindet sich in einem Konflikt mit sich selbst, mit Gott und mit anderen Menschen. Jesus ringt mit Gott wie Israel, er spricht mit seinem himmlischen Vater, er hadert, betet zu ihm und vertraut auf ihn. Zwar weiß Jesus sich in einer besonderen Gemeinschaft mit

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gott, doch steht diese besondere Gottesbeziehung durch ihn auch anderen Menschen offen, denn auch sie sollen Gott Vater nennen. Genau diese besondere und doch offene Nähe zu seinem Vater im Himmel bringt Jesus in Konflikt mit seinen Zeitgenossen. Er ringt mit den religiösen Autoritäten seiner Zeit und sieht sich an einem bestimmten Punkt zum Scheitern verurteilt. Vor allem in diesem Moment ringt er mit sich und mit Gott. Das wird in der Szene im Garten Getsemani deutlich (Mk 13,32–42 parr.). Dabei scheint Jesus nicht nur den Kampf mit seinen Mitmenschen zu verlieren, sondern auch mit Gott, wenn er am Höhepunkt seiner Krise verzweifelt schreit: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!« (Mk 15,34). Die extreme Spannung liegt gerade darin, dass Jesus, der so sehr an Gott glaubte, von diesem vordergründig betrachtet im Stich gelassen wurde.

Wie auch immer es mit der Historizität der soeben erwähnten Szenen aussieht, so gehören sie doch zum Kernbestand des neutestamentlichen Schrifttums. Dieses kann aber seinerseits als das Ringen der frühen Christ:innen mit Gott verstanden werden. Das Ergebnis dieser Auseinandersetzung ist, dass die junge Gemeinde schließlich sogar dem Tod Jesu noch eine Bedeutung abgewinnt. Diese besteht darin, dass dessen Tod die Negativität des Todes als solchen negiert. Dabei wird die Negativität und mit ihr alle Negativität der Welt in Gott selbst aufgenommen. Durch Christus trägt letztlich Gott selbst die Schuld und das Leid der Welt.

Die neutestamentlichen Schriften machen deutlich, dass das dargestellte Ringen im Grunde eine Auseinandersetzung Gottes mit sich selbst ist. Der Sohn setzt sich mit dem Vater auseinander und der Vater mit dem Sohn. Beide gehen auseinander, sie unterscheiden sich und sind doch zugleich Eines. Damit befindet sich der Unterschied in Gott selbst, der aber in Gott ein aufgehobener Unterschied ist, wie Hegel sagt. Diese Negation der Negation ist der Geist. Wegen seiner versöhnenden Kraft, die zugleich die Kraft der Liebe ist, verbindet er das Entgegengesetzte. In Hegels Verständnis des Glaubens sind schon die Welt und ihre Geschichte als solche die Negation Gottes. Gott setzt sich die Welt als sein Anderes gegenüber. Doch will er:sie zunächst in Christus, sodann in allen Menschen und schließlich in Allem zu sich kommen, so dass Gott selbst letztlich Alles in Allem ist (1 Kor 15,28). Auch hier liegt eine panentheistische Einheitsvor-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stellung der Gott-Welt-Differenz zugrunde,[592] die heute wieder an Bedeutung gewinnt. Gott ist Eines und Alles zugleich.[593] In dieser Auseinandersetzung Gottes mit sich selbst sind Unterschiede von je gesetzt, gewahrt und doch zugleich vermittelt.

Der Geist steht für die Überwindung des Ringens der Menschen mit Gott und miteinander – siehe das Pfingstereignis. Er steht aber auch für die Aufhebung des Gegensatzes von Leben und Tod. In seinem Verscheiden gibt Jesus im Johannesevangelium (19,30) seinen Geist auf, im Doppelsinn des Wortes. Der Vollendung des Lebens entspringt der Geist des Lebens. Und es ist dieser Geist, der Jesus von den Toten auferweckt, der den sterblichen Leib lebendig macht, und der in den Menschen wohnt (Röm 8,11). In diesem Sinn ist der Geist der Grund der Guten Botschaft als solcher. Man kann hier einwenden, dass die hier angedeutete Versöhnung im Geist nicht automatisch, nicht vorschnell, nicht als sicheres Wissen, nicht als übergriffige Heilungsaktion Gottes und damit als göttlicher Machtmissbrauch aufgefasst werden darf. Doch bleibt es dabei, dass die Botschaft im Ende eine gute sein muss, wie auch immer die konkreten Vorstellungen von diesem Prozess der Versöhnung aussehen mögen. Niemand hat diese universale Versöhnungskraft des Geistes deutlicher herausgestellt als Hegel. Und genau auf dieses versöhnte Ende, das uns bereits jetzt Vertrauen in die Verwandlung der Welt gibt, kommt es an.[594] Diese aus der Neuzeit stammende Intuition gilt es heute wahrzunehmen und theologisch fortzuschreiben.

Wichtig ist es in diesem Kontext zu sehen, dass die Botschaft, das Evangelium von der universalen Versöhnung, nicht einfach proposi-

592 Siehe dazu mit Bezug auf Karl Rahners Christologie innerhalb einer evolutionären Weltanschauung Remenyi, »Stauen nur kann ich und staunend mich freu'n«, 176–180.

593 Vgl. dazu Klaus Müller, Frank Meier-Hamidi (Hgg.), Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede (ratio fidei 40), Regensburg 2010.

594 In unseren Tagen hat überraschend der Philosoph Robert Brandom in seiner Interpretation von Hegels »Phänomenologie« mit dem Titel »Im Geiste des Vertrauens« ein Zeitalter des Vertrauens ausgerufen. In aller Entschiedenheit wendet er sich gegen eine Kultur der Unversöhntheit und des Misstrauens und fordert eine neuartige Pragmatik des Verzeihens und darüber hinaus der Versöhnung. Siehe Brandom, Im Geiste des Vertrauens. Eine Lektüre der »Phänomenologie des Geistes«, Berlin 2021,1116, 1150 und 1163.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

tional festgestellt werden kann.[595] Die Feststellung korrekter Aussagen über die Wahrheit des Glaubens ist die Aufgabe der schulmäßigen Dogmatik. Die lebendige Religion und die pragmatische und performative Theologie gehen darüber hinaus. Nicht zuletzt Hegel weist immer wieder auf diesen Unterschied hin. Der religiöse Glaube vollzieht sich in der Performanz der Versöhnung und die Versöhnung ereignet sich in der Performanz des Glaubens. Diese ist die versöhnende Geisteshaltung schlechthin. Dadurch bezieht der Geist all diejenigen, die sich mit den in den biblischen Schriften festgehaltenen Gedanken auseinandersetzen, aktiv in die dargestellte Geschichte mit ein.[596] Die Glaubenden realisieren das gottmenschliche Drama in ihrem je eigenen Leben. Dort und nur dort hat es seine eigentliche Wirklichkeit. Dabei ringen die Glaubenden mit sich selbst, aber auch mit Gott und mit ihren konkreten Lebensumständen, den widerwärtigen, den freudigen und den belanglosen; sie ringen mit ihren konkreten Mitmenschen, den geliebten, den gehassten, und den scheinbar gleichgültigen und gewinnen im Glauben die Kraft der Liebe und der Hoffnung. In der Auseinander-Setzung mit den biblischen Texten geschieht Zusammen-Fügung der Menschen mit sich selbst und ihrer inneren Zerrissenheit, mit den Mitmenschen in den gesellschaftlichen Spannungen und Spaltungen sowie mit Gott in der oftmals erfahrenen Ferne und Abwesenheit von Fülle. Die Gemeinschaft derjenigen, die sich dieser Performanz des Glaubens aussetzen, ist im engeren Sinn die christliche Kirche, im weiteren Sinn ist es die Menschheit und weitesten Sinn die Gesamtheit der Schöpfung, die dadurch in das göttliche Versöhnungsprojekt eingebunden wird.[597] Nicht zuletzt durch Hegels Einbindung der Natur in den Prozess der göttlichen Selbstentfaltung im Anderen wurde der nichtmenschlichen Schöpfung eine radikal eigene Würde zugesprochen.

---

595 Vgl. zum Folgenden die klassische Unterscheidung von *fides quae* und *fides qua*.

596 Vgl. Brandom, Im Geiste des Vertrauens, 1163: »In dieser Gemeinschaft identifiziert sich jeder mit jedem, jeder übernimmt Mitverantwortung für die praktischen Einstellungen von jedem, indem jeder seine jeweils eigenen besonderen Einstellungen zugleich ausdrückt und aufopfert. Sie ist das ›*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist‹.«

597 Vgl. Bruno Latour, Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie, Frankfurt 2010.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

So sehr es auf die Performanz des Offenbarungsgeschehens ankommt, so sehr hat die christliche Offenbarung natürlich auch einen propositionalen Gehalt, der in der theologischen Dogmatik durchaus wie ein vorgestelltes Objekt betrachtet werden kann und muss. Über diesen Inhalt des Glaubens können dann Aussagen gemacht werden wie über jeden konkreten endlichen Gegenstand. Die kritische Fassung dieser Inhalte ist die Sache der theologischen Disziplinen. Sie erforschen die Grundlage der kirchlichen Glaubenslehre. Von der neuzeitlichen Philosophie lernen wir, dass der Geist Gottes selbst Vernunft ist und dass die Vernunft und ihre Geschichte selbst eine konkrete Inszenierung der Gottesgeschichte sind und zwar im Genitivus obiectivus und subiectivus. Die Glaubens- und die Denkgeschichte sind beide eine Performanz Gottes, und diese ist eine Tat des Menschen. Das bedeutet, dass der Ort des Offenbarwerdens Gottes nicht nur auf der Gegenstandsseite und damit auf der Seite der Propositionen über diesen Gegenstand zu finden ist. Offenbarung geschieht also nie nur objektiv, sondern immer auch subjektiv. Das ist es, was Hegel mit der Wendung meinte, dass das Wahre nicht nur Substanz, sondern immer auch Subjekt ist. Insofern kann Offenbarung immer auch als eine subjektive Deutekategorie der menschlichen Vernunft verstanden werden.[598] Die menschliche Vernunft deutet das Leben und gibt sich in diesem Interpretationsprozess konkrete narrative und normative Inhalte. Dabei objektiviert die Vernunft ihre Interpretationen der Wirklichkeit in den biblischen Schriften. Vor allem die gedeutete Jesusgeschichte, wie sie im Neuen Testament ihren Niederschlag findet, ist das christliche Deutungsmuster schlechthin. In diesem Sinn sind die existenziellen Aussagen und Geschichten der Heiligen Schrift narrative Verdichtungen des menschlichen Selbstverständnisses. Dabei haben Subjektivität und Objektivität, Performativität und Propositionalität einen gemeinsamen Grund wie auch Glaube und Wissen sowie Vernunft und Offenbarung einen gemeinsamen Grund haben, der theologisch betrachtet nie nur die rein menschliche Geistigkeit ist, sondern die der propositionalen Unterscheidung von Gott und Mensch vorgängige Wirklichkeit des absoluten Geistes. Das hat Hegel für seine Epoche deutlich gemacht.

598 Wendel, »Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn!« und Danz, Grundprobleme der Christologie.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Aufgabe der Vernunft kann also nicht nur darin bestehen, die Rationalität einer gegebenen Offenbarung sicherzustellen, sondern sich in das offenbare Geheimnis[599] Gottes selbst einzudenken und dieses Geheimnis zugleich in sich zu finden und in dessen Offenbarkeit zu begreifen. Dadurch bleibt die Vernunft des Glaubens ein Ringen mit sich selbst und ebenso sehr ein Ringen mit Gott. Diese Vernunft wäre dann – wie die Offenbarung selbst – nicht nur ein menschliches Tun, sondern auch die Manifestation der Kraft Gottes zur Rettung aller, die glauben.[600] Dieses disjunktive Offenbarungs- und Vernunftverständnis hat es vor der Neuzeit nicht in dieser Form gegeben. Die neuzeitliche Wendung impliziert gerade, dass der heilsnotwendige Glaube an Offenbarung, der die andere Seite der Vernunft ist, implizit jedem Menschen unterstellt werden darf, der auf das Gute hofft, der die Liebe lebt und der sein Vertrauen in sich selbst und seine Mitmenschen nicht aufgibt.[601]

Die Theologie muss es noch einmal wagen, Philosophie zu werden, und zwar nicht Philosophie dem Schulbegriff, sondern dem Weltbegriff nach. Kant macht deutlich, dass die Weltphilosophie verhandelt, was jeden Menschen notwendigerweise angeht. Heutige Theologie hat weitgehend diesen Anspruch verloren, eine weltverändernde, heilvolle und heilsame Botschaft zu bedenken, die im Ernst jedem Menschen zugemutet werden kann. Zumutbar wird die Botschaft nur durch ihre Vernünftigkeit. Heilvoll oder gar heilsnotwendig kann die Botschaft nur dann sein, wenn sie um das Heil weiß. Beides gehört zusammen: Vernunft und Heilswissen. Um das Heil wissen, heißt, darum wissen, dass alles gut wird. Es kann aber nur alles gut werden, wenn im Grunde alles schon gut ist. Will sagen, ein zumutbares Heilswissen ist nur dann möglich, wenn es ein vernünftiges Wissen um die erfüllte Gegenwart Gottes gibt, weil

599 Vgl. dazu Striet, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie (ratio fidei 14), Regensburg 2003.

600 Vgl. die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanums Dei Verbum 17, dazu Michael Seewald, Offenbarung als Manifestation der Kraft Gottes zur Rettung allen, die glauben. Über gegenwärtige Diskussionen um den Offenbarungsbegriff, den Umgang mit der Widersprüchlichkeit von Dei verbum und den Gegenstand christlichen Glaubens, in: Nitsche, Remenyi (Hgg.), Problemfall Offenbarung, 340–373.

601 Siehe Lumen Gentium 16.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gott der Inbegriff des Heiligen und mithin Heilsamen ist. Hegel hat diese Überzeugung auf die Formel gebracht: »Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig« (24). Diesen Satz gilt es, in all seiner radikalen Provokation ernst zu nehmen. Denn dieser Satz fasst die Metaphysik der Neuzeit zusammen. Und dieser Satz ist es, der das metaphysische Denken von allem nachmetaphysischen Denken trennt, meint er doch nichts anderes als: Alles ist gut in Gott. Eine heutige Theologie kann ihre Aufgabe, ein weltveränderndes, weil heilsrelevantes Offenbarungswissen denkbar und damit glaubwürdig zu machen, nur dann erfüllen, wenn sie sich an ihre metaphysische Geschichte erinnert und noch einmal mit den biblischen Gegebenheiten oder sagen wir besser mit den biblischen Errungenschaften ernst macht. Die Grundaussage aller Offenbarung ist: Alles wird gut.

Bereits im Anfang der Bibel steht jene widersprüchliche Wahrheit, die das gesamte Drama der biblischen Weltgeschichte und der philosophischen Denkgeschichte durchzieht. Zum einen ist dort zu lesen, dass Gott die Welt erschaffen und dass Gott seine Schöpfung als sehr gut bezeichnet hat: »Und Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Und siehe, es war sehr gut« (Gen 1,31). Dieser Satz stellt die massivste Provokation für alles nachmetaphysische Denken bis heute dar. Doch eine Theologie, die in der Krise dieses nachmetaphysischen Denkens eine Bedeutung haben will, muss sich dieser Glaubenswahrheit, die als eine Errungenschaft menschlicher Lebenseinsicht gelten kann, stellen. Die andere Seite der Schöpfungsgeschichte ist die Einsicht in die Schlechtigkeit und Bosheit der Welt. Die Geschichte vom Sündenfall verlegt die Ursache für diesen Mangel in die Menschen selbst, doch ist dabei klugerweise auch von einer außermenschlichen Kreatur die Rede, von der Schlange (Gen 3,1). Inwiefern also die Menschen kraft ihrer Freiheit das Übel in die Welt gebracht haben oder ob dieses schon älter ist als die Menschheit, d. h. eine in der Evolution angelegte Möglichkeit, mag hier dahingestellt sein. Fest steht, dass es Zerstörerisches von ungeheurem Ausmaß gibt. Auch dieser Wirklichkeit muss sich die Theologie stellen, und sie muss ihr etwas entgegensetzen. Doch kann sie der Zerstörung, der Enteignung, der Entfremdung, dem Scheitern, der Vergänglichkeit und dem Tod nur dann etwas entgegenhalten, wenn sie selbst an der übergeordneten Wahrheit festhält: Alles ist gut. Die Aufgabe der Theologie ist es gerade, die Vernünftigkeit der Wirklich-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

keit und das bedeutet letztlich die Vernünftigkeit Gottes als die Göttlichkeit des Wirklichen und die Wirklichkeit des Vernünftigen zu denken. Ohne diesen Schluss macht sich Theologie überflüssig, da ihre Aufgabe in nichts anderem besteht, als Gott zu denken, indem sie Gottes Offenbarung denkt.

Zweck der Offenbarung ist es, die menschlichen Errungenschaften des Vertrauens, der Hoffnung und der Liebe so zu erinnern, dass sie performativ wirksam werden. Biblische Texte beschreiben oft, dass es nicht ist, wie es zu sein hat, um den Weg zu weisen in den Zustand, wie es zu sein hat. Es soll gut sein. Und es kann gut sein, weil es im Grunde gut ist. Und es ist im Grunde gut, weil Gott gut ist. Diese Überzeugung bewährt sich in der Pragmatik des Glaubens. Ein Leben aus der Überzeugung, dass es gut ist, kann aber nicht einfach gegeben sein, es muss errungen werden. Denn kein Mensch kann vernünftigerweise meinen, dass diese Welt gut ist. Diese Erde ist ein abgründiger Ort, an dem nicht Freude und Hoffnung, sondern Trauer und Angst, Schmerzen und Gewalt, Gedankenlosigkeit und Bosheit das letzte Wort haben. Doch gerade deshalb bedarf es des Ringens darum, dass es gut wird. Schließlich ist der letzte Zweck von Offenbarung und Theologie das glückliche Leben.[602] Das will vernünftig gedacht sein.

Theologie ist insofern Philosophie, als sie an der kontrafaktisch erscheinenden Spannungseinheit von Wirklichem und Vernünftigem festhalten muss. Nur dadurch wird sie legitimiert, selbst von Gott zu sprechen und den göttlichen *lógos* selbst zur Welt zu bringen. Wo Theologie nicht mehr daran glaubt, dass ihr *lógos* das göttliche Wort ist, wird sie überflüssig. *Theologie ist aber insofern nicht Philosophie*, als ihre Aufgabe nicht in der Aufhebung des Offenbarungswissens in reine Vernunft besteht, sondern in der Herausarbeitung des Offenbar-seins der Offenbarung. Ihre besondere Sache ist die Heilige Schrift. Dieser unfassbar widersprüchliche, heterogene Textkorpus bleibt notwendigerweise die Inspirationsquelle aller Theologie. In einem unendlichen Prozess gilt es, deren Göttlichkeit immer wieder neu zu erringen. Diese affirmative Aufgabe ist von einer theologischen Vernunft zu erfüllen, die sich in den Schriften selbst erkennt.

602 Jörg Lauster, Gott und das Glück. Das Schicksal des guten Lebens im Christentum, Gütersloh 2004.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dadurch wird die Inspirationskraft der Offenbarung nicht als ein heiliges Diktat missverstanden.

2.2 Gottbewusste Vernunftwissenschaft

Die neuzeitliche Philosophie kennt den Untergang der Offenbarung in die autonome Vernunft oder die Aufhebung des Glaubens in das Wissen, das aber gleichwohl Gott zu seinem höchsten Objekt und mehr noch zu seinem höchsten Subjekt hat. Eben deshalb kann sie an die antike Philosophie anknüpfen, die eine Vorgabe durch christliche Offenbarung nicht kannte und der Vernunft selbst einen unmittelbaren Zugang zu Gott gewährte. Die Metaphysik der Neuzeit hat sich von der Vorgabe einer Offenbarung emanzipiert und wird reine Vernunftwissenschaft. In dieser Hinsicht ist Philosophie nicht Theologie im Sinn einer Deutung der christlichen Offenbarung, wohl aber bleibt sie Theologie nach Art aristotelischer Metaphysik. Dass sie sich auch dabei der christlichen Offenbarung verpflichtet wusste, muss hier nicht noch einmal betont werden. Diese Janusköpfigkeit ist der Grund dafür, warum das Denken der Neuzeit heute nicht nur einer zeitgemäßen Offenbarungstheologie wichtige Impulse geben kann, wie dies im vorherigen Abschnitt herausgearbeitet wurde, sondern eben auch einer neuen natürlichen Theologie sowie darüber hinaus einer nichtreligiösen säkularen Philosophie ohne jeden Gottesbezug. Es ist also bezogen auf die rein philosophische Seite noch einmal zu unterscheiden zwischen einer *philosophischen Gotteslehre* und einer *›säkularen‹ Philosophie.*

Neuzeitliche Metaphysik ermutigt die heutige Philosophie, sich erneut als gottbewusste Vernunftwissenschaft zu etablieren. Nach Moderne und Postmoderne wird die neuzeitliche Provokation wieder relevant, Philosophie als Gottesdienst zu betrachten – auch ohne Bezug zur Offenbarung. Davon muss ein religionsunabhängiger säkularer Standpunkt der Vernunft unterschieden werden, der ebenfalls von neuzeitlichen Inspirationen zehren kann, aber doch erst im interkulturellen, interdisziplinären und interreligiösen Gespräch für den globalen Kontext erarbeitet werden muss. Diese zweite Option soll im nächsten Untergliederungspunkt (2.3 Eine religionsneutrale Philosophie) untersucht werden.

Nun komme ich zur Frage nach einer gottbewussten Vernunftwissenschaft: Es geht hier darum, zwischen einer säkularen Philosophie

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(2.3) und einer sakralen Theologie (2.1), das eigentliche Thema aller vormodernen Philosophie wiederzugewinnen: Gott. Freilich wäre dann zu klären, inwiefern die moderne und postmoderne Rationalität selbst in ihrem innersten Wesen *ex negatione* und *ex limitatione* eine theologische Dimension besitzt. Denn genau seit Anbruch der Moderne hat die Philosophie diese ihre alte Aufgabe aufgegeben. Die scheinbar säkulare, d. h. den Gottesgedanken negierende oder limitierende Philosophie der Moderne und Postmoderne müsste dann in neuer Weise mit der Affirmation der gottbewussten Vernunftwissenschaft im Sinne der griechischen und der scholastischen Philosophie, aber auch der natürlichen Theologie und einer aufgeklärten Wissenschaft vom ›Gott der Philosophen‹, wie wir sie etwa aus der Neuzeit kennen, vermittelbar sein. Es ist hier noch einmal zu betonen, dass die eigentliche Aufgabe des philosophischen Denkens seit dessen Anfängen in der griechischen Metaphysik war, den Menschen einen Weg in die Gottesgegenwart zu weisen.

Wenn der Denkweg des Parmenides zu einer himmlischen Gottheit (*Díkē*) führt, die ihn wiederum die logische und ontologische Unterscheidung von Sein und Nichtsein lehrt, dann ist damit nichts anderes gemeint als ein Weg zu einer göttlichen Wirklichkeit, die nicht vordergründig mit den olympischen Gottheiten beschrieben wird, weshalb sich Parmenides hier auch der Rede von Gott enthält.[603] Anders als er bezeichnen Platon und Aristoteles das eine und reine Sein sehr wohl als göttliche Idee des Guten[604] oder als das Denken des Gottes.[605] Hierbei werden gerade keine mythischen Sachverhalte angesprochen, sondern das Denken soll in seiner Performanz den Weg zu sich selbst und darüber hinaus zur zeitlosen Gegenwart als der Quelle aller Zeit und allen Werdens finden. Insofern die reine Gegenwart des Denkens bei sich als Gottheit bezeichnet werden kann, handelt es sich hier durchaus um eine religiöse Philosophie, die aber nicht auf Offenbarung angewiesen ist. Sie bedarf keines Glaubens, weil ihre Sache gewusst und erfahren werden

603 Das Seiende wird nirgends mit Gott oder den Göttern identifiziert, auch wenn von einer *daímōn*, von Heliaden, von *Díkē* und *Thémis* die Rede ist. Siehe Fragment 1, Geoffrey S. Kirk, John E. Raven, Malcolm Schofield, Die vorsokratischen Philosophen. Einführung Texte und Kommentare. Studienausgabe, Stuttgart-Weimar 2001, 266 (Nr. 288).

604 Platon, Politeia 509b.

605 Aristoteles, Metaphysik, Buch 12, 1064b.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kann. Dieses Wissen ist sehr wohl in Propositionen aussagbar, etwa in dem Sinn: ›Das Absolute ist die Quelle des Relativen‹. Ihren eigentlichen Sinn erhalten derartige Aussagen aber erst im existenziellen Vollzug oder in der performativen Pragmatik der Sprache. So gewinnt der Satz ›Gott ist gegenwärtig‹ seine eigentliche Bedeutung erst dadurch, dass die gemeinte Wirklichkeit nicht als propositionale Lokution verstanden wird, sondern als Sprechakt, der bewirkt, was er besagt, wie beispielsweise der Satz: ›Hiermit seid ihr Mann und Frau.‹[606] Eine gottbewusste Philosophie beschreibt also nicht religionswissenschaftlich objektivierend die religiösen Akte, sondern sie ist selbst ein religiöser Vollzug, Gottesdienst.

Ein derartiges Gottdenken ist notwendig. Es erlaubt den Menschen eine Einkehr oder Andacht, ein Denken, das von aller technischen Nutzbarkeit befreit und in der Nutzlosigkeit und scheinbaren Sinnlosigkeit der Stille den Quellpunkt aller Sprache findet sowie im Nichts den Ursprung der Welt und im Tod den Sinn des Lebens. In diesem Buch wurde Anschauungsmaterial aus der Neuzeit zusammengetragen, das uns hilft, das Gemeinte zu verstehen. Es sei hier nur an Baruch de Spinoza erinnert, der die Liebe zu Gott als das höchste Gut betrachtet, nach dem wir vernünftigerweise streben können.[607] Die gesamte »Ethik« ist ein Denkweg, der durch den *amor Dei intellectualis* in die beglückende Gegenwart Gottes führt. Eine derartiges Beisichsein kann als ein Bei-Vernunft-Sein und auch ein Bei-Trost-Sein verstanden werden. In einem Zeitalter der Beschleunigung und Zerstreuung bedarf es aber dieser entschleunigenden Sammlung. Das bewusste oder unbewusste Fehlen von Erfüllung und Anerkennung sowie die omnipräsente und weitgehend verdrängte Angst vor der Vergänglichkeit und vor dem Tod führen zu haltlosen Ersatzbefriedigungen, zu einem hoffnungslosen Verdrängungsmarathon und zu jener Kultur des Konsums und der bewusstlosen Selbstoptimierung, die nur in der Trostlosigkeit enden kann. Dies ist die Schattenseite der entgleisten Nachmetaphysik. Die existenzielle Trostlosigkeit resultiert aus der Grundstimmung des Unfriedens. Eine gottbewusste Philosophie könnte hingegen zu einer bedachtsamen Transformation der bestehenden Verhältnisse motivieren. Eine derartige Transformation würde auch die konkreten

606 John L. Austin, How to do things with words, Cambridge 1962.
607 Spinoza, Ethik, 559. Siehe dazu hier 145.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Formen der Wissenschaften, des Wirtschaftens und des gesellschaftlichen und politischen Wohnens betreffen.

Der in diesem Sinn philosophische Gott ist die religiöse Fassung des gesellschaftlich Verbindenden und des Verbindlichen, um hier nur an das deutsche Grundgesetz zu erinnern, das in der berühmten Präambel von der Verantwortung vor Gott und den Menschen spricht. Hier kommt jener menschheitliche Aspekt neuzeitlicher Religiosität zur Geltung. Wenn aber die Gegenwart dieses Gottes, der zugleich reine Vernunft ist, jedem Menschen unterstellt wird und mehr noch, wenn jedem Geschöpf die Gegenwart Gottes angesehen werden kann und die Schöpfung im Ganzen von dessen Gegenwart zeugt, dann erhalten die Dinge, die Pflanzen, die Tiere und die Menschen eine Dignität, deren sie heute mehr denn je bedürfen, sollen sie nicht der Vernichtung durch eine entgleiste technokratische Rationalität des Konsums und der Bedürfnisbefriedung überlassen werden. Göttlichkeit meint Unantastbarkeit. Diese Unantastbarkeit muss heute mehr denn je der gesamten planetarischen Wirklichkeit zugesprochen werden. Eben weil die Würde des Menschen und der gesamten Natur durchaus antastbar ist und auch tagtäglich angetastet wird, bedarf es der transformierten Erneuerung jener Denkart, der der Gedanke von der göttlichen Würde des Menschen und der Gesamtheit der Lebewesen und Dinge auf diesem Planeten entspringt.

Mit dem Wissen um das Göttliche ist aber auch das Wissen von der Endlichkeit der Menschen, aller Lebewesen und aller Dinge gegeben. Schon in der Forderung, die Würde der Geschöpfe nicht anzutasten, liegt ein Wissen um deren Verletzlichkeit und deren Sterblichkeit. Wert und Würde des Einzelnen hängen mit der Einzigartigkeit und Begrenztheit zusammen. Die Kürze der Zeit lässt jeden Moment und jedes Moment unendlich wertvoll erscheinen. Angesichts des Todes gewinnt das Leben überhaupt erst seine Grenze und damit seinen Sinn und seine Bestimmung. Wir sind auf den Tod ausgerichtet und gehen auf ihn zu. Die Universalität dieses Ziels ist unbestreitbar. Sie verbindet alle Menschen und alle Lebewesen auf diesem Planeten. Nur wenn wir das Leben in seiner Begrenztheit ernst nehmen, begegnen wir ihm mit der Aufmerksamkeit, die ihm gebührt. Nur wenn wir die Endlichkeit der Dinge und damit auch der persönlichen und planetarischen Ressourcen wirklich begreifen,

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

begegnen wir ihnen mit dem notwendigen Respekt. Die Endlichkeit verweist uns immer wieder auf den Tod als äußerste Möglichkeit. Eine gottbewusste Philosophie wird also immer ein Denken sein, das von jenem Äußersten her das Innerste des Menschen und der Dinge bestimmt. Erst von einem Begriff des Todes kann ein universaler Begriff Gottes erschlossen werden. Mit dem Gottesbegriff ist genau jener Gegengedanke gegeben, der dem Endlichen den Ausblick auf das Unendliche eröffnet und dadurch dazu anhält, Alles zu achten und in Allem das Eine, ganz Andere zu suchen.

Im nachmetaphysischen Denken wurde jedes über diese Welt hinausgehende onto-theo-logische Ziel negiert und mithin der Gottesgedanke *substituiert*. Die modernen Substitute dieses alle Negativität negierenden Ziels sind sehr unterschiedliche Chiffren der Vollendung: die kommunistische Gesellschaft (Marx), der Wille zur Ewigen Wiederkehr angesichts des Nichts (Nietzsche), das von allem Seienden geschiedene Sein in der Welt (Heidegger). Auch die postmodernen Substitute wie die Dialektik ohne Synthese (Merleau-Ponty), die Alterität der Anderen (Levinas), die offene Kultur des Selbst (Foucault) oder die nichtdekonstruierbare Différance (Derrida) sind Platzhalter am leeren Ort Gottes. Die Selbstmitteilung Gottes setzte sich aber gerade in diesen Substituten fort, weshalb in unseren Tagen diese Bewegungen als Momente der gottbewussten Philosophie erscheinen. Und gerade weil die modernen und postmodernen Ikonen des guten Lebens als Substitute des Gottesbegriffs stets weltverändernd sind, ist eine gottbewusste Philosophie kein sedierendes Opium für Denkende. Denn die Rezeption der nachmetaphysischen Substitute Gottes gibt dem neu zu findenden Gottesgedanken eine neue kommunikative und transformative Dimension. Das bedeutet nichts anderes, als dass eine angemessene Fassung der im Denken erfahrbaren Gegenwart Gottes eine kollektive Transformation der planetarischen Verhältnisse impliziert. Wir denken Gott nur dann angemessen, wenn wir damit auch ökologische und ökonomische Gerechtigkeit, lustvolle und sinnvolle Leiblichkeit sowie demokratisches und solidarisches Miteinander meinen.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2.3 Religionsneutrale Philosophie im planetarischen Zeitalter

Es stellt sich in einer globalisierten Welt die Aufgabe, die ›Kontamination‹ der säkularen Dimension des abendländischen Denkens durch das Christentum in aller Klarheit herauszuarbeiten, will man nicht einen naiven Universalitätsanspruch westlicher Wissensdispositive aufstellen. Eine postkoloniale Sensibilität für die Würde nichteuropäisch geprägter Kulturen verbietet es, westliche Konzepte wie aufgeklärte Vernunft, säkulare Staatlichkeit oder allgemeine Menschenrechte *unkritisch* in ihrer universalen Geltung zu postulieren. Damit stellt sich die Aufgabe, sowohl die Substitute Gottes als auch den Gottesbegriff selbst von ihrer christlichen Herkunft zu lösen, soweit dies möglich ist. Eine wirklich *säkulare* Vernunftwissenschaft darf nicht noch latent von christlichen Motiven geprägt sein. Sie darf aber auch nicht von metaphysischen Begriffen abhängen. Noch einmal ist hier an Jürgen Habermas wichtige Einsicht zu erinnern:»Soweit sich die verschiedenen Modernisierungsprojekte aus Quellen der jeweils eigenen Weltreligion speisen, fehlt der kulturell fragmentierten Weltgesellschaft eine einheitliche säkulare Ebene für den interkulturellen Diskurs.«[608] Ein derartiger interkultureller Diskurs hat zur Voraussetzung, dass sich die Teilnehmenden ihrer eigenen religiösen Prägungen bewusst werden. Dieses Bewusstwerden setzt gerade im Fall des europäischen Denkens eine gründliche Selbstreflexion voraus, gilt doch von außen betrachtet die Säkularisierung und Religionsneutralität als ein westliches Spezifikum ersten Ranges. Bestimmte unbewusste oder halbbewusste religiöse Prägungen können aber nur durch die Differenzerfahrung aufgedeckt werden. Die westliche Philosophie braucht also die nichtwestlichen, nichtchristlichen Perspektiven, um ihre eigenen christlichen Restbestände aufzudecken. Das ist jedoch insofern ein fast aporetisches Unternehmen, weil es nicht nur darum gehen kann bestimmte partikulare ethische, kulturpolitische, juristische oder eben einfach philosophische Gedankenmuster und -inhalte in ihrer Christlichkeit zu entlarven, sondern zu sehen, dass allein das Motiv der (Selbst)Negation des Religiösen ein christliches Phänomen ist.

Allein schon deshalb mag es geboten sein, diese neue globale Säkularität nicht über den Begriff der Negation von allem Religiö-

608 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,120.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sen zu bestimmen. Der Begriff der *Suspension* oder *Neutralisierung* könnte hier eher weiterhelfen. Dadurch wird jeder Verdacht des Antireligiösen zerstreut. Eine religionsneutrale Rationalität darf durchaus von Sympathie gegenüber den verschiedenen Religionen geprägt sein. Das, was hier suspendiert oder neutralisiert werden soll, kann aber wie bereits angedeutet nicht vom ›infizierten Patienten‹ selbst identifiziert werden. Es braucht also die therapeutische Hilfe durch Angehörige anderer Kulturen und Religionen. Freilich muss dieses philosophische Forum, dessen Aufgabe es ist, interkulturelle und interreligiöse Säkularität im Sinne der Religionsneutralität herzustellen, gleichermaßen von wechselseitiger Sympathie und Kritik der Teilnehmenden geprägt sein. Philosoph:innen aus dem christlichen Kulturraum müssen auch Philosoph:innen aus dem islamischen Bereich auf deren versteckte islamische Motivationen und Denkmuster aufmerksam machen dürfen. Selbstverständlich sind gerade auch Menschen, die sich selbst als gänzlich religionslos verstehen, für diese Aufgabe unverzichtbar. Doch werden auch sie immer von kulturellen Vorzeichen geprägt sein. Weil also damit zu rechnen ist, dass aus dem Judentum stammende Atheist:innen anders strukturiert sind als Nichtreligiöse, die in einem hinduistischen oder buddhistischen Umfeld groß geworden sind, müssten sich auch die sogenannten ›Ungläubigen‹ der vertieften Analyse ihrer eigenen atheistischen oder agnostischen oder auch nur skeptischen Position unterziehen. Da nun aber diese Verhältnisse äußerst komplex sind und die Aufdeckung religiöser Motive der Bewusstmachung verdrängter Erlebnisse und Motivationen durch die Psychoanalyse gleicht, ist eine klinisch völlig keimfreie Säkularität vielleicht gar nicht möglich. Aber es wäre schon viel für den postkolonialen interkulturellen Diskurs gewonnen, wenn nicht einfach weiterhin die scheinbar universale Rationalität und Humanität der westlichen Tradition auf globaler Ebene als ›neutrale Säkularität‹ übernommen werden würde.

Der Zweck dieses interkulturellen, interreligiösen und interphilosophischen Forums ist selbstverständlich nicht die Abschaffung von Religionen, sondern eben die Gewinnung einer möglichst religionsneutralen Philosophie. Dieser Philosophie käme mit Blick auf die stets wachsende Gruppe von Menschen, die sich gerade keiner Religion zugehörig fühlen und die Religionen gegenüber eine skeptische oder negative Einstellung haben, eine wichtige Aufgabe zu. Die planetarische Wirklichkeit ist eben nicht nur von religiösen Menschen

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geprägt, sondern auch und immer mehr von nichtreligiösen. Eine von den Angehörigen der verschiedenen Religionen und nichtreligiösen Menschen gleichermaßen anerkannte Rationalität kann nicht nur eine kommunikative Brücke zwischen den Religionen, Konfessionen und Weltanschauungen bauen, sondern auch normative Weisungen für die planetarische Wirklichkeit erarbeiten. Neue Konzepte von universalen Menschenrechten, von unveräußerlicher Menschenwürde sowie allgemeiner Ethik könnten auf dieser Basis entwickelt werden. Fundamentalistischen Gruppierungen könnte so nicht nur mit aufgeklärten und liberalen Formen der jeweiligen Religion bzw. Weltanschauung begegnet werden, sondern eben auch mit der normativen Kraft und Stärke einer religionsneutralen politischen und gesellschaftlichen Kultur.

Dass gerade das politische Gemeinwesen der philosophisch begründeten Liberalität bedarf, versteht sich von selbst, auch wenn hier die Anmerkung gemacht werden muss, dass nicht nur ein religionsneutraler Staat eine entsprechende Offenheit und allgemeine Normativität besitzen kann. Es gibt allein die unterschiedlichsten Kombinationen von Kirche und Staat, die auf jeweils eigene Weise die Freiheit der Individuen garantieren, um hier nur auf so verschiedene Modelle zu verweisen wie das kooperative Modell in Deutschland und das weitgehend separatistische Modell Frankreichs.[609] Auch existieren Formen von Religion und von religionsaffiner Staatlichkeit – wie etwa das Staatskirchentum Englands –, die durchaus dem religiösen Pluralismus und auch der Freiheit zur Nichtreligiosität Raum geben.

Da die westlichen Staaten ausgeprägte multireligiöse und multikulturelle Züge tragen, bedarf es eines Denkens, das in besonderer Weise auf dem universalen Humanum basiert, wie es die Neuzeit und die Moderne in gewisser Weise angestrebt, aber eben noch nicht angemessen realisiert haben. Weil eben beispielsweise von muslimischen Mitbürger:innen das deutsche Grundgesetz oder überhaupt die deutsche Fassung von Menschenrecht und Menschenwürde in deren christlicher Grundierung wahrgenommen werden können, braucht es eine politische Philosophie, die dieser Tatsache gerecht zu werden vermag. Es ist zu berücksichtigen, dass das aus der Neuzeit stammende Demokratieverständnis der westlichen Welt eine christ-

609 Siehe dazu José Casanova, Europas Angst vor Religion, Berlin 2009.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

liche Grundausrichtung hat.[610] Der christliche Grundgedanke, dass sich das Absolute im Relativen verwirklicht, dass Gott im Menschen zu sich kommt, dass das göttlich Allgemeine sich im Besonderen der menschlichen Individualität verwirklicht und dadurch dieses erst zum Einzelnen wird, *kann* in seiner neuzeitlichen Fassung auch als Grundgedanke der Demokratie gedeutet werden. Das einzelne menschliche Individuum trägt die Option der Verwirklichung der allgemeinen Vernunft in sich, und hat durch diese Bewusstwerdung des Allgemeinen in sich selbst die Option, selbst als Bürger:in Souverän bzw. Teil des Souveräns zu werden.

Eine religionsneutrale politische Philosophie kann Konzepte der Demokratietheorie entwerfen, die es ermöglichen, mit der faktischen Pluralität von Weltanschauungen, religiösen und nichtreligiösen Prägungen in den demokratisch verfassten Gesellschaften besser zurechtzukommen. Gerade diese religionsneutrale Philosophie wäre für die verschiedenen Gruppierungen der fragmentierten Gesellschaft verpflichtend, zielt sie doch auf das allen Gemeinsame und Verbindende, das deshalb auch Verbindlichkeit einfordern und den gesellschaftlichen Zusammenhalt befördern kann. Das bedeutet aber umgekehrt, dass die Suche nach einer derartigen Philosophie das Ergebnis eines dezidiert demokratischen Prozesses sein muss, an dem alle Beteiligten ihre religiöse und kulturelle Besonderheit einbringen können.

Dass an unserem geschichtlichen Ort nach der Postmoderne die Allgemeinheit des Humanum nicht einfach postuliert werden kann, versteht sich von selbst. Wir brauchen heute eine völlig andere Alteritäts- und Differenzsensibilität, als sie in der neuzeitlichen Philosophie auch nur denkbar war. Die besondere Rationalität, die den religiösen Gruppierungen soeben zugestanden wurde, muss auch der Pluralität der verschiedenen anderen ›Identitäten‹ zugestanden werden.[611] *Race* und *Gender*, sozialer Status und kulturelle Prägung, hegemoniale oder subalterne Konfiguration usw. sind maßgeblich für das Selbstverständnis und damit auch für den Verstand und die Vernunft der einzelnen Individuen und Gruppen. Es braucht also auch eine queere Philosophie, eine feministische Kritik, eine postko-

610 Vgl. auch Manfred Brocker, Tine Stein, Christentum und Demokratie, Darmstadt 2006.

611 Kwame Anthony Appiah, The Lies that Bind. Rethinking Identity: Creed, Country, Color, Class, Culture, New York 2019.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

loniale Rationalität, um die Frage nach dem Menschen richtig zu stellen und sie gegebenenfalls auch einer Antwort näher zu bringen.

Dass die aktuelle geistige Situation von tiefen Spaltungen geprägt ist, kann kaum bezweifelt werden.[612] Der politischen Kultur scheint jede gemeinsame Gesprächsbasis abhandenzukommen. Es ist zu fragen, ob diese Lage nicht auch das Ergebnis einer an ihre Grenzen gekommenen Postmoderne ist. Deshalb brauchen wir eine neue *gemeinsame Realität*,[613] aber auch eine neue *gemeinsame Idealität*. Allein auf Alterität und Differenz zu beharren führt ab einem bestimmten Punkt nicht mehr weiter. Damit ist freilich nicht behauptet, dass die gesellschaftliche Wirklichkeit nicht weiterhin auf eine identitätspolitische Kritik angewiesen sein wird, wohl aber, dass diese Kritik alleine nicht die Spaltungen unserer Zeit überbrücken kann, worauf zuletzt die Philosophie Susann Neimans hingewiesen hat.[614] Auch sie fordert eine Orientierung an den universalistischen Ansprüchen der Aufklärung und des neuzeitlichen Denkens überhaupt. Das Bedürfnis nach einer neuen Fassung von Universalität wächst. Eine religionsneutrale Philosophie, die zugleich allen Formen menschlichen Selbstverständnisses mit Respekt begegnet, den religiösen und den nichtreligiösen spielt insbesondere auf planetarischer Ebene eine entscheidende Rolle, da sie zwischen den verschiedenen kulturellen Prägungen ausgleichen kann. Von daher müssen die verschiedenen Identitätspolitiken notwendigerweise in eine globale oder planetarische Identität münden.[615] Nur ein religionsneutraler Kosmopolitismus ohne Illusion kann hier weiterführen.[616]

Die westliche Aufklärung und ihre Folgen bei Kant oder auch Hegel sowie die Negation der Religion in der nachmetaphysischen Moderne etwa bei Marx oder Nietzsche haben sich weit über die christlich geprägten Kulturen Europas und Amerikas hinaus verbreitet. Die Vielfalt der Moderne (Shmuel Eisenstadt) – und ich möchte ergänzen die Vielfalt der Neuzeit – hat auch verschiedene Formen des Verhältnisses von religiösem und nichtreligiösem Denken auf

612 Heinrich Geiselberger (Hg.), Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit, Berlin 2017.

613 Ferraris, Manifest des Neuen Realismus.

614 Susan Neiman, Left is not woke, Cambridge-Hoboken N.J. 2023.

615 Zu diesem Begriff siehe Ruhstorfer, Die Befreiung des »Katholischen«.

616 Seyla Benhabib, Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten, Berlin 2016.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem Planeten hervorgebracht. Dabei haben sich die nichtwestlichen Kulturen das neuzeitliche und das nachmetaphysische Erbe kreativ angeeignet. Die christliche Dimension dieses Erbes wurde bereits weitgehend abgeblendet oder abgelehnt. Inwiefern aber dennoch die antiwestlichen und oftmals religiös fundamentalistischen Strömungen im globalen Süden nicht auch dadurch ausgelöst wurden, weil den Konzepten von Modernität im weiten Sinn des Wortes immer noch ihre westlich-koloniale oder auch christlich-hegemoniale Herkunft angesehen wird, ist eine wichtige Frage. Es kann für das Miteinander der multiplen Modernen sehr hilfreich sein, die Frage nach der universalen Verbindlichkeit von Menschenrechten mit Hilfe einer religionsneutralen Philosophie im hier vorgeschlagenen Sinn noch einmal zu stellen.

Eine möglichst in keiner Weise religiös affizierte Philosophie ist Zukunftsmusik. Gleichwohl kommt ihr auf globaler Ebene eine fundamentale Bedeutung zu. Sie vermittelt nicht nur zwischen Religionen und Kulturen. Sie schützt nicht nur Menschen ohne religiöses Bekenntnis. Sie kann auch als der originäre Ausdruck einer allgemeinmenschlichen Suche nach Erfüllung und Glück begriffen werden. Sie kann in diesem Sinn eine allgemeine Lebenskunst implizieren, die ein reflexives und damit kritisches Substitut religiöser Spiritualität ist. Gerade das späte Denken Michel Foucaults bietet eine inspirierende, wenngleich noch fest in den Kontext des Westens und damit des Christentums eingebundene Ästhetik der Existenz oder auch eine Technologie des Selbst.[617] Foucault selbst zielte auf eine nichtreligiöse Spiritualität,[618] deren Zweck es ist, sich selbst zu beherrschen im Sinne eines vernünftigen Gebrauchs der Lüste.[619] Das Leben wie ein Kunstwerk zu gestalten, war nach Foucault bereits die Sache der griechischen Philosophie. Doch geht es in der Philosophie nicht nur darum, das Leben zu lernen, sondern auch das Sterben: Philosophieren heißt sterben lernen. Dies gilt auch für eine religionsneutrale Lebenskunst, denn auch die Kunst des Sterbens ist für ein geglücktes Leben unverzichtbar. Alles auf diesem

617 Vgl. Ruhstorfer, Konversionen.

618 Siehe: Michel Foucault, *Die Ethik der Sorgen um sich als Praxis der Freiheit*, in: Ders., *Dits et écrits. Schriften*, Bd. 4, hg. v. Daniel Défert und François Ewald, Frankfurt 2005, 875–901.

619 Michel Foucault, Sexualität und Wahrheit, Bd. 2. Der Gebrauch der Lüste, Frankfurt 1989.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Planeten vergeht. Alle Menschen müssen sterben. Unabhängig von ihrer Religion und Weltsicht. Nicht zuletzt die Sterblichkeit ist es, die Alles auf das Eine ausgerichtet sein lässt und damit Universalität ins Spiel bringt.

3. Die Neuzeit in der produktiven Konstellation der Gegenwart

Im Folgenden möchte ich zeigen, wie die Neuzeit in der gegenwärtigen Konstellation abendländischen Denkens aufgeht. Dabei wird mein in der Einleitung vorgestellter Ansatz aufgegriffen und weiterentwickelt.[620] Das vorliegende Buch erzählte die neuzeitliche Philosophie als große Geschichte der Wechselwirkung von Gott und Mensch. Dieses besondere Kapitel abendländischer Denkgeschichte ist wiederum ein Teil jenes größeren Komplexes von achsenzeitlichen Geschichten, in denen die Menschheit von ihrer Beziehung zu Gott, zum Transzendenten, zum Einen oder zum Universalen erzählte und bis heute erzählt. Zweck dieser Geschichten ist es, den Menschen Orientierung zu geben. Es geht um nichts Geringeres als um erfülltes Leben als Ziel des Lebens. Dabei wird diese Lebensfülle in immer neuen Varianten beschrieben. Neue Wege werden aufgezeigt, zum Ziel zu gelangen. Die Narrative werden immer neu und immer weiter erzählt. Das Ziel der Geschichte kann vorgestellt werden als himmlische oder irdische Heimat, als die ganz andere Zukunft oder die Rückkehr zum Ursprung, als Gott oder als das Absolute, als Erlösung, Befreiung, Vollendung oder schlicht als Fülle des Lebens[621] oder ideale Kommunikationsgemeinschaft.

Im Folgenden soll dieses Ziel als das *Universale* bezeichnet werden. Damit wird nicht nur jenes Allgemeine, Allumfassende und Ganze angesprochen, das dieses Wort üblicherweise meint, sondern auch die etymologische Bedeutung wird mitgehört. Der Ausdruck *universal* leitet sich von den beiden lateinischen Wörtern *unus* und *versus* ab und meint soviel wie *in Eins gewendet. Se uni vertere*

620 Siehe Einleitung 3. Produktive Konstellation – eine neue Methode und 4. Denkformen und -inhalte – eine kurze Geschichte.

621 Vgl. dazu Ralf Miggelbrink, Lebensfülle. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie, Freiburg 2011.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

heißt, sich dem Einen zuwenden. Und genau darum geht es in allen achsenzeitlichen Religionen sowie in der abendländischen Denkgeschichte: das Konkrete soll sich dem Universalen zukehren. Es soll mit dem Maßgeblichen in Beziehung treten und darin sein Ziel finden. *Das Universale selbst ist das in Eins gewendete Viele. Doch auch umgekehrt will sich das Universale im Konkreten verwirklichen und Eines in Allem, Eine:r in Allen sein.*

Mit dieser Ausrichtung auf das Universale zeichnet sich ab, dass die postmoderne Polyversalität bzw. Heteroversalität relativiert wird. Freilich sollte nach dem bisher Gesagten, deutlich sein, dass die neue Universalität, die sich in unserer Zeitenwende abzeichnet, gerade nicht gegen die Kultur der Pluralität und Alterität gerichtet ist, sondern diese aufnimmt in eine neue Konstellation. In dieser *universalen Konstellation* finden das Viele und das Andere ihren Ort. Genauer gesagt ergibt sich ein Gefüge aus Orten, so dass gerade die Beziehungen zwischen den verschiedenen Topoi diese Konstellation ausmachen. Dieses polytopische Beziehungsgeflecht ist produktiv, weil es aus der Begegnung des Verschiedenen Neues hervorführt – *pro-duziert*. Damit aber wird ein neues Kapitel jener Enthüllungsgeschichte aufgeschlagen, die üblicherweise mit dem griechischen Wort *apokalýpsis* oder mit dem lateinischen Wort *revelatio* bezeichnet wird. Beide bezeichnen die göttliche *Performance*, in der sich immer wieder neue Aspekte des:der Einen offenbaren.

In einem ersten Schritt möchte ich mich kurz und knapp der Universalität der achsenzeitlichen Religionen zuwenden (3.1). Es ist angesichts unserer planetarischen Wirklichkeit unumgänglich, die kulturell sehr verschiedenen Zugänge zum Einen zu betrachten. Einer davon ist der philosophische und theologische Zugang des Westens. In einem zweiten Schritt gilt es dann, diese besondere westliche Konstellation des universalen Wissens in den Blick zu nehmen (3.2). Als Resultat dieser produktiven Konstellation soll eine besondere Fassung des *universale concretum* ans Licht gebracht und gegenwärtig gesetzt werden. Damit ist jene vermittelnde Figur gemeint, die Weg und Ziel, Vieles und Eines verbindet. Zunächst ist hier die Ambivalenz des Produkts festzustellen (3.2.1), da das konkrete Universale in einem Gestaltswitch sowohl theologisch als auch philosophisch gedeutet werden kann. Für den theologischen Blick erscheint das Resultat als Neufassung der Geschichte Jesu als Manifestation der Gottesliebe. Die fünf *loci theologici*, die sich aus den

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fünf epochalen Grundverhältnissen von Universalem und Konkretem ergeben haben, stecken ein Feld ab, in dem die in Jesus offenbar gewordene Liebe Gottes zu den Menschen als das *universale concretum* hervorgeht (3.2.2). Für den philosophischen Blick wird das Feld von fünf *loci philosophici* oder Eckpunkten abgesteckt. Sie bilden ein logisches Gefüge, in dem sich das konkret Universale als eine Anleitung zur Selbstbestimmung ergibt, die auch als Weisheit aufgefasst werden kann (3.2.3). Dabei werden die drei konstruktiven Momente, die aus den drei Epochen der Metaphysik destilliert wurden, mit dem destruktiven aus der Moderne stammenden und mit dem dekonstruktiven, das aus der Postmoderne hervorging, so vermittelt, dass sich die Geschichte des abendländischen Orientierungswissens weitererzählt als ein vernünftiges Wissen von der Bestimmung des Menschen zu Liebe und Freiheit.

3.1 Die Universalität der achsenzeitlichen Religionen

Unsere aktuelle Konstellation zeichnet sich dadurch aus, dass verschiedene Traditionen und Kulturen, die bis vor kurzem relativ stark voneinander getrennt waren, in neuer Weise miteinander konfrontiert werden. In den von multiplen Modernen gekennzeichneten Weltgesellschaften begegnen sich verschiedene religiöse, philosophische und theologische Traditionen und zwar *inter*national und *intra*national. Zwar gibt es noch immer Weltgegenden und Staaten, die weitestgehend von bestimmten einzelnen Kulturen oder Religionen geprägt sind, aber mehr und mehr diffundieren diese in multikulturelle und multireligiöse Strukturen. Deshalb wäre es hier eigentlich angesagt, auch die Fülle achsenzeitlicher Selbstverständnisse miteinander zu ›konstellieren‹. Das bedeutet, logische Strukturen müssten gefunden werden, um die jeweiligen Besonderheiten der Weltreligionen miteinander zu vermitteln. Das kann in diesem Kontext jedoch nicht geleistet werden. Lediglich einige Hinweise zu dieser Aufgabe möchte ich hier vorstellen, um die westliche Konstellation in ihren globalen Kontexten zu verankern.

Viele Wege

Wichtige Vorarbeiten zu einer entsprechenden Konstellation der Religionen hat die neuzeitliche Philosophie geleistet. So hat beispiels-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

weise schon Hegels Religionsphilosophie die innere Verbundenheit der verschiedenen Religionen und religiösen Selbstverständnisse aufgezeigt, auch wenn diese Vermittlung heute nicht mehr überzeugen kann. Hegel zog eine organische Entwicklungslinie der Religionen auf. Diese Entwicklung wurde getragen vom sich selbst entfaltenden Geist der Freiheit. Das Ziel der Entwicklung war das Christentum als die vollendete Religion. So sehr Hegel die jeweiligen Entwicklungsschritte selbst als Totalitäten der Wahrheit begreift, die in sich das Absolute darstellen, so sehr führt die Konstruktion einer organischen Linie zu einer problematischen Hierarchisierung der Religionen. Durch das Konzept der Achsenzeit sollte diese monolineare Entwicklung durch ein polylineares Konzept abgelöst werden. Es gibt eben nicht nur einen Ursprung universaler Beziehung, sondern viele. Diese vielen Religionen haben ihre je eigene Geschichte und sind nicht aufeinander rückführbar, so sehr mit Querverweisen und wechselseitigen Einflüssen zu rechnen ist. Dies ist ein wesentlicher Unterschied zur westlichen Philosophiegeschichte, die trotz aller Disruptionen, Diskontinuitäten und Fragmentierungen doch auch als *eine* Geschichte mit starker innerer Verflechtung der heterogenen Elemente erzählt werden kann. Dennoch muss es in der globalen Realität möglich sein, die Religionen in ein Beziehungsgeflecht zu bringen, das jede Übergriffigkeit und jede Über- und Unterordnung vermeidet und die wechselseitige Anerkennung befördert. Jeder Religion ist anzusehen, dass sie auf das eine Transzendente, Absolute, Göttliche oder eben Nichtgöttliche ausgerichtet ist, und zwar in je ganz eigener Weise. Angesichts der globalen Problemlagen sind die Religionen aufgefordert, produktiv mit den nicht aufhebbaren Unterschieden umzugehen und neue Formen des konstruktiven Miteinanders hervorzubringen.

Ein wechselseitiger Lernprozess, wie er etwa in der komparativen Theologie der Religionen postuliert ist, könnte als erster Schritt hilfreich sein.[622] Mit Blick auf die aktuellen psychischen, sozialen, ökonomischen und ökologischen Bedrohungen der Menschheit und der Natur wäre zu hoffen, dass Potentiale der Religionen und deren Philosophien und Theologien zur Förderung von Frieden, Bewahrung der Umwelt, Wachstum eines nachhaltigen inneren und äußeren Wohlstands und Kultivierung des individuellen und kollektiven

622 Stosch, Einführung in die komparative Theologie.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wohlergehens der Menschen freigesetzt werden könnten, wie gerade Jürgen Habermas dies immer wieder gefordert hat. Die ethischen Ressourcen, die philosophischen Wissensformen, die spirituellen Praktiken und die in Jahrhunderten und Jahrtausenden erarbeitete und gelebte Selbstkultur und Gemeinschaftskultur könnte einen Beitrag leisten, die bekannten Herausforderungen unserer Zeit zu bewältigen. Nicht zuletzt für die individuelle und kollektive Hierarchisierung der Ziele und Zwecke der Menschen ist der Beitrag der Religionen unverzichtbar. Was ist der Sinn des Lebens? Woher kommen wir? Wonach lohnt es sich zu streben? Was ist das Universale? Religionen bieten ein Archiv, aus dem mögliche Antworten auf diese und vielen andere notwendige Fragen ›pro-duziert‹ werden könnten.

Ein gewisses Problem dabei ist, dass alle großen Religionen einer anderen epochalen Wirklichkeit als unserer entstammen. Sie sind mit Weltbildern und Menschenbildern verbunden, die in starker Spannung stehen zu den Selbstverständnissen der Menschen in den multipel modernen Weltgesellschaften. Ich verwende den Begriff der Moderne nun in einem sehr weiten Sinn. Viele Konflikte innerhalb der jeweiligen Kulturen sind das Ergebnis der Begegnung einer vormodernen Gesellschaft mit den meist über koloniale Expansion verbreiteten europäischen Errungenschaften. Beispiele einer derartige hoch konfliktiven, wenngleich oftmals durchaus erfolgreichen Adaption ist die Übernahme des Marxismus in einem von Konfuzianismus und Buddhismus geprägten China, die Demokratisierung des weitgehend hinduistischen Indien oder die islamistische Modernisierung des Iran. Wobei gerade letzteres Beispiel zeigt, dass hier mit Rollback-Effekten zu rechnen ist und überhaupt die Fundamentalismen in Islam, Judentum, Christentum, Hinduismus und Buddhismus ihrerseits als krisenhafte Modernisierungsphänomene betrachtet werden müssen. Diese gleichermaßen reaktionären wie revolutionären Dynamiken ändern aber nichts an der Tatsache, dass in allen Weltkulturen und -religionen ein Ausgleich gefunden werden muss zwischen Modernität und vormoderner Religiosität. Doch ist hier zu bemerken, dass Modernität von ihrem Ursprung her ein westliches und durchaus auch christliches Phänomen ist, so schwer sich auch verschiedene Christentümer damit bis heute tun.

Um aber eine *universale Konstellation* der religiösen und philosophischen Traditionen zu erarbeiten, braucht es in den *multipel*

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

neuzeitlichen und modernen Weltgesellschaften erst noch eine ›Modernisierung‹ oder – bezogen auf unser Thema in diesem Buch – eine ›Verneuzeitlichung‹ der Religionen.[623] Aufklärung ist notwendig. Eine fortgesetzte Rezeption gewisser neuzeitlicher, moderner und postmoderner Motive ist allen Religionen durchaus zu empfehlen. Um es noch deutlicher zu sagen: Ohne eine wissenschaftliche Weiterentwicklung der dogmatischen Basisbestände der Religionen durch eine über sich selbst aufgeklärte und in diesem Sinn reflexiv gewordene Vernunft kann eine *produktive Konstellation* der Weltreligionen und -kulturen nicht glücken. So bleibt beispielsweise die in der Neuzeit erarbeitete universale Würde des Menschen – zu ergänzen wäre auch die Würde der Natur – ein essenzieller Maßstab für alle Weltreligionen und nicht nur für das Christentum. Gewiss müssen die performativen Praktiken der Neuzeit wie der freie Vernunftgebrauch, die religiöse und politische Toleranz, die gesellschaftliche Liberalität und die freie Meinungsäußerung sowie die individuelle und soziale Emanzipation von den jeweiligen Akteuren aus dem ursprünglich christlichen Kontext westlicher Philosophie gelöst und den je eigenen besonderen religiösen und kulturellen Bedingungen angepasst werden. Diese Aufgabe dürfte wohl kaum ohne erhebliche Konflikte zu bewältigen sein, wie dies allein an den anhaltenden Schwierigkeiten des römischen Katholizismus mit einem durchgreifenden ›*Aggiornamento*‹ zu sehen ist. Doch gibt es auch zahlreiche Beispiele einer geglückten Adaption in allen Konfessionen und Religionen. Es gibt ein liberales Judentum mit entsprechenden Philosophien[624] und es gibt einen aufgeklärten Islam mit freiheitsaffinen Denkformen[625] und es gibt einen Reformhinduismus,[626] um nur diese Beispiele zu nennen. Gerade diese noch einmal in sehr unterschiedlicher Weise ›aufgeklärten‹ Religionstheorien zeichnen sich alle durch eine entsprechende Wertschätzung der Errungenschaften

623 Kritisch dazu Bauer, Warum es kein islamisches Mittelalter gab, 27. Bauer sieht derartige Forderungen nach Modernisierung als potenziell imperialistische Übergriffe.

624 Um hier nur auf Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas und Judith Butler hinzuweisen.

625 Hier mag das Beispiel von Seyyed Hossein Nasr, Muhammad Baqir al-Sadr, Milad Karimi und Mouhanad Khourchide genügen.

626 Ich nenne nur Jiddu Krishnamurti, Sarvepalli Radhakrishnan und Gayatri Chakravorty Spivak.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Neuzeit, der Moderne und teilweise der Postmoderne aus. Dass derartige Rezeptionsprozesse keine Einbahnstraßen sein müssen, wird allein schon dadurch deutlich, dass ein heutiges Christentum ohne seine jüdischen Quellen und ohne islamische Einflüsse im Mittelalter schlechthin nicht denkbar ist. Dass heute gerade auch das westliche Christentum von außereuropäischen Christentümern und außerchristlichen Religionen lernen sollte, kann an dieser Stelle nur behauptet werden.

Gottesstandpunkt?

Das wohl zentrale Problem bei der dynamischen Entwicklung der Religionen ist die Frage nach dem Wahrheitsanspruch, postulieren doch mehr oder weniger alle, dass sie ein zeitloses Wissen um das Universale haben. Wie aber wären solche Universalitätsansprüche zu vermitteln? Um diese Frage ansatzweise zu bedenken, soll nun kurz das prekäre Thema des ›*Gottesstandpunkts*‹ angesprochen werden. Ich möchte mit einer Erinnerung an die achsenzeitliche Differenz und das metaphysische Denken beginnen. Die große Entdeckung der Achsenzeit besteht vor allem darin, das Absolute zu bedenken. Dieses Absolute, Universale oder Eine erscheint für die konkreten Menschen zunächst als das vollkommen Andere in radikaler Differenz oder eben Transzendenz. Anthropologisch betrachtet erfinden sich die konkreten Menschen eine universale Wirklichkeit, die nicht mehr menschlich ist. Doch ist es für die Geltung dieser Wirklichkeit unvermeidlich, in gewisser Hinsicht, den ›Gottesstandpunkt‹ einzunehmen und die Wahrheit dieser Erfindungen zu postulieren. Erlösung funktioniert nur, wenn auch die Faktizität und nicht nur die Fiktionalität des Absoluten festgehalten wird und zwar in dem Sinn, dass sie uns irgendwie zugänglich ist.

In bedeutenden Schulen des noch einmal sehr heterogenen Hinduismus ist diese absolute Wirklichkeit das All-Eine oder das Brahman. Den Menschen wird die Möglichkeit eröffnet, dass ihr individueller Wesenskern, eben das Atman, mit dem universalen Grund, dem Brahman, eines wird. Damit besteht die Erlösung darin, den Gottesstandpunkt einzunehmen oder anders ausgedrückt, dass das Konkrete (Atman) sich mit dem Universalen (Brahman) vereint.

Der Buddhismus kritisiert diese Position absoluter Einheit, indem er die Existenz des Atman, des Trägers konkreter Personalität, eben-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

so leugnet wie das Dasein einer göttlichen Substanz oder des Universalen. Erlösung besteht im Erlöschen von Allem, so dass es weder Gott noch einen Standpunkt gibt, wobei man auf einer Metaebene das Nirvana als ›Gottesstandpunkt‹ bezeichnen könnte.

Die jüdische Religiosität identifiziert das Höchste mit Gott oder dem jenseitigen Schöpfer, der personale Züge trägt und sich in der Torah offenbart. Die Torah ist der uns mitgeteilte Gottesstandpunkt, der uns ermöglicht, von unserer Konkretion zur Universalität des Schöpfers aufzusteigen. Wenn der Mensch die Tora studiert und mehr noch tut, dann nimmt er den Gottesstandpunkt ein und macht das, was Gott tut, nämlich Torah studieren.

In der Metaphysik Griechenlands erscheint das Universale als das Seiende, an dem die konkreten Menschen Anteil haben können. Parmenides wird in seiner Himmelfahrt der Gottesstandpunkt offenbart, der in der Einsicht besteht, dass das Seiende ist. Ideenschau Platons meint nichts anderes, als Gottesschau betreiben. Und Aristoteles erlaubt es der menschlichen Vernunft, partiell mit der göttlichen identisch zu werden und kurz auf dem Gottesstandpunkt zu verweilen und ihn zu genießen.

Im Christentum wird heute gemeinhin angenommen, man könne diesen Standpunkt nicht einnehmen, ist Gott doch vergleichbar dem Judentum von radikaler Transzendenz. Doch besteht das Besondere des christlichen Glaubens nicht nur darin, dass im Alten und Neuen Testament der Gottesstandpunkt zu wissen gegeben wird, sondern auch darin, mit Christus eins zu werden, denn wer den alten Menschen ablegt und Jesus anzieht, wie Paulus formuliert, der nimmt damit schon jetzt den Gottesstandpunkt ein. Christus ist das exemplarische *universale concretum*.

Und der Islam betrachtet rückhaltlos den Koran als die lebendige Mitteilung des Gottesstandpunkts, den zu rezitieren für die Muslim:innen das universale Gotteswort performativ wirklich werden lässt. Hier kann der Koran selbst als das den Gottesstandpunkt auch propositional vermittelnde *concretum universale* gelten.

Gewiss kann man nun einwenden, dass in all diesen Religionen und Philosophien der Gottesstandpunkt ja nicht vollkommen erreicht werden kann, jedenfalls nicht in den monotheistischen Religionen, jedenfalls nicht in diesem Leben, jedenfalls nicht von allen. Und gewiss besteht die Gefahr der fundamentalistischen Verabsolutierung der eigenen Position. Darin liegt jedoch nicht nur die Gefahr

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Religionen, sondern aller Weltanschauungen und Denkformen. Gewiss ist aber auch, dass alle Religionen und metaphysische Philosophien Seher und Propheten, Meisterdenker und Selbstdenker kennen, denen göttliches Wissen mitgeteilt wird oder die sich zu göttlichem Wissen aufschwingen. Damit wird in allen achsenzeitlichen Religionen und Philosophien sowie in jeder metaphysischen Denkart auf irgendeine Weise immer schon der Gottesstandpunkt eingenommen – zumindest partiell. Hegel warnt bezogen auf dieses Thema mehrfach vor falscher Bescheidenheit mit Verweis darauf, dass Gott nicht neidisch ist und sich eben rückhaltlos mitteilt (Enzyklopädie § 564; Bd. 3, 323). Diese Möglichkeit göttlicher Mitteilung ganz zu leugnen, wurde in weltgeschichtlicher Konsequenz allerdings erst in der europäischen Moderne zur Wirklichkeit.

Erst die radikale Philosophie der nachmetaphysischen Moderne lässt menschliche Erkenntnis voll und ganz auf den Menschen und das In-der-Welt-Sein begrenzt sein. Nun ist es aber so, dass ohne jede wie auch immer geartete Möglichkeit, Gott zu denken, Gottes Offenbarung zu vernehmen, das Eine zu erfahren, das Nirvana zu erleben usw. der Zweck aller Metaphysik und achsenzeitlicher Religiosität erlischt. Kurz: Religion ist ohne Gottesstandpunkt nicht zu haben. Doch genau genommen gilt Vergleichbares auch von jedem philosophischen Wahrheitsanspruch. Deshalb impliziert die schwächste Theologie der Hoffnung und die schwächste Philosophie der Wahrheit noch immer die Möglichkeit, den absoluten Standpunkt in welcher Form auch immer anzunehmen und einzunehmen. Dasselbe gilt mutatis mutandis auch von den modernen und postmodernen Substituten Gottes. Wenn die Hoffnung auf eine eschatologische Erlösung etwa in der kommunistischen Gesellschaft ausschließlich menschliches Wunschdenken ist, kann diesem Endzweck der Welt keine Wirklichkeit zukommen, auch keine erhoffte, und das entsprechende Weltbild kollabiert, wie im Sozialismus geschehen. Denn erhofft wird immer die Wirklichkeit des Künftigen. Und wenn für dieses Künftige kein Grund seines Kommens schon in der Gegenwart angegeben werden kann, dann wird diese Hoffnung auf Erlösung hinfällig. Es bedarf also minimal irgendeiner begründeten Antizipation des Erhofften, ohne die es zur illusionären Einbildung herabsinkt, die unglaubwürdig ist. Damit ist aber auch keinerlei nachmetaphysisches Denken ohne ein irgendwie geartetes Substitut des Gottesstandpunkts möglich. Denn jeder Wahrheitsanspruch,

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch diejenige der Destruktion oder Dekonstruktion von Wahrheit, impliziert in irgendeiner Form einen unverrückbaren Standpunkt. Das hat niemand deutlicher gesehen als Jacques Derrida, der immer wieder die Strukturverwandtschaft von Différance, Hymen, Pharmakon, *chôra* mit negativer Theologie und mehr noch mit mystischer Theologie aufgezeigt hat[627] und für die Dekonstruktion selbst die Nichtdekonstruierbarkeit postuliert.[628] Auch die radikalste Skepsis und die entschiedenste anti-metaphysische Haltung enthält noch ein Element des absoluten Standpunkts, selbst wenn dieser nur darin besteht, sich selbst nach Art eines unendlichen Urteils immer wieder zu negieren. Schließlich will man mit der Negation von Wahrheit und Geltung nicht zugleich und in gleicher Hinsicht das Gegenteil behaupten.

Wir können also am Rande der Postmoderne, im Übergang von der Dekonstruktion aller Absolutheitsansprüche zu einer neuartigen Konstellation von Wahrheit gelassen mit dem Vorwurf des wirklichen oder vermeintlichen Gottesstandpunkts umgehen, solange genau bestimmt wird, was damit gemeint ist, und wo die Grenzen dieses unvermeidlichen Standpunkts sind. Deshalb trifft auch denjenigen, der wohl am entschiedensten einen derartigen Standpunkt eingenommen hat, Hegel, der Vorwurf der platten Verabsolutierung seiner Position nicht. Hegel wusste, dass dieser Standpunkt niemals zu fixieren und in endliche Aussagen zu bringen ist. Sein Denken des Absoluten besteht vielmehr darin, dieses vollends zu dynamisieren und dadurch in eine unerhörte Lebendigkeit zu bringen. Darüber hinaus war ihm stets die Grenze klar, die jedem menschlichen Individuum gesetzt ist. Kein Individuum überspringt seine Zeit. Und mit dem Begreifen der Wahrheit beginnt eine bestimmte Form der Wahrheit auch alt zu werden und sich in die Vergangenheit zu entziehen und eine neue Zukunft zu eröffnen. Die *Eule* der Minerva bleibt ein flüchtiges Tier, sosehr sie die Eule der *Minerva* bleibt.

Die Vermittlung der Wahrheiten

Damit stellt sich freilich als nächstes die Frage, wie denn verschiedene Ansprüche von theologischer oder philosophischer Wahrheit

627 Derrida, Die Différance, 34.
628 Derrida, Gesetzeskraft, 30f.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

untereinander vermittelt werden können. Denn klar ist, dass die hinduistische Einheit von Atman und Brahman nicht das buddhistische Nirvana ist. Fest steht, dass der Gott des Aristoteles nicht der Gott Israels ist. Und die jüdische oder islamische Sicht auf den Wanderprediger Jesus ist eine durchaus andere als diejenige der Christ:innen. Die Vermittlung kann nicht mehr wie zu Hegels Zeiten über das Modell einer organischen Entwicklung geschehen, die dann im Christentum als der vollendeten Religion ihren Endpunkt findet. Allerdings hilft auch ein vulgärer Pluralismus hier nicht weiter, bleibt doch die Vermittlung dabei aus und Begegnung wird unmöglich. Das bloße Nebeneinander ist eben noch kein Miteinander. Schließlich ist die dekonstruktive Spur ebenfalls unbefriedigend, weil sie dem jeweiligen Anspruch der Religionen und Konfessionen nicht gerecht wird, sich selbst als affirmative göttliche Wahrheit zu begreifen. Dennoch ist die postmoderne Offenheit als ein unverzichtbares Bauelement beizubehalten, selbst wenn über die Grenzen der Dekonstruktion von Wahrheit hinausgegangen werden muss. Ebenso ist ein Moment moderner Anthropologie wichtig, wenn wir sehen, dass alle Wahrheitsansprüche immer auch relative Produkte bestimmter weltlicher, sozialer, psychologischer und kultureller Verhältnisse sind, die es zu berücksichtigen gilt. Nicht zuletzt ist ein Moment neuzeitlicher Dialektik notwendig, das es erlaubt, das Besondere jeweils als Absolutes zu nehmen, denn wie gezeigt gesteht Hegel jeder religiösen Wahrheit zu, die *ganze* Wahrheit zu sein. Das Ganze befindet sich jeweils im Teil und der Teil im Ganzen. Diese fraktale Struktur bleibt unverzichtbar. Damit nähern wir uns aber bereits der besonderen Konstellation der westlichen Philosophiegeschichte an, wenn wir Postmoderne, Moderne und neuzeitliche Metaphysik als hilfreiche Momente der Wahrheitsvermittlung ins Spiel bringen. Sie könnte ein Modell bieten, dass bei entsprechender Lösung aus dem westlich-christlichen Kontext auch für die Vermittlung der weltreligösen Wahrheiten hilfreich ist.

Im Übrigen schätzte schon Hegel die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen der Wahrheit und empfahl sie der Vernunft zum Genuß. Der »Pedanterie des Verstandes«, die abstrakte Einheit der Wahrheit zu fordern, hält er die Nahrhaftigkeit der verschiedenen Wahrheitsformen entgegen. Es gibt verschiedene Wahrheiten, die jeweils ihre Zeit, ihren Ort und ihre besondere Bedeutung haben. In der philosophischen Pragmatik bestätigt sich, welche Wahrheit wem

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu welchem Zeitpunkt zuträglich ist. Hegel verweist auf jenen Kranken, dem empfohlen wurde, Obst zu essen, und der sich weigert, Kirschen oder Pflaumen oder Trauben zu sich zu nehmen, weil diese konkreten Früchte nicht einfach abstrakt Obst seien. Zwar ist das Ganze das Wahre, doch findet sich das Ganze auch im Teil. Das Universale zeigt sich immer im Konkreten.

3.2 Das konkrete Universale der westlichen Philosophie/ Theologie

3.2.1 Die Ambiguität des Resultats

Philosophie ist Theologie. Diese Identität könnte als zentrale Einsicht nicht nur der Metaphysik der Neuzeit, sondern der abendländischen Denkgeschichte im Ganzen von ihren Anfängen bis in die Krise des nachmetaphysischen Zeitalters gelten. In einer ersten Phase wird diese Einsicht onto-theo-logisch konstruiert, in einer zweiten bio-anthropo-logisch destruiert und in der dritten tele-semeio-logisch dekonstruiert. Damit schließt sich ein Ring notwendiger *loci theologici* bzw. *philosophici*. Aus der Konstellation der drei Grundverhältnisse wird nun ein neuer, konkreter Raum eröffnet, in dem das Universale in neuer Weise erscheinen kann. Obwohl diese abendländische Konstellation nur eine *besondere* Ausprägung der weltkulturellen Konzepte ist, erhebt sie wie die anderen auch einen Universalitätsanspruch, der sich dadurch auszeichnet, dass er das Universale mit dem Konkreten in einer Weise *identifiziert*, die verdeckt christlich ist: das Konkrete ist das Universale, und das Universale ist das Konkrete. Anders gewendet: Der einzelne Mensch ist von unbedingter Souveränität und die unbedingte Souveränität realisiert sich im einzelnen Menschen. Religiös gesprochen: Ein einzelner Mensch ist Gott, und Gott ist einzelner Mensch. In dieser Identifikation verbinden sich die göttliche und die menschliche Natur zu einer nicht vermischten, aber doch untrennbaren Einheit. Durch diese Identifikation des Göttlichen mit dem Menschlichen tritt in der gegenwärtigen Konstellation ein merkwürdiges Phänomen auf, das uns auf den Titel des Buchs zurückverweist – *Philosophie ist Theologie* – und doch über ihn hinausweist.

In der westlichen Philosophie/Theologie entsteht ein *Gestaltswitch* oder eine Art *Vexierbild*. Das Resultat kann entweder theolo-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

gisch gedeutet werden oder nicht religiös. Die religiöse Deutung wird in diesem Kontext eine christliche sein, und das Produkt der Konstellation kann mit der Person Jesu von Nazaret verbunden werden. Er ist das religiöse *universale concretum* schlechthin und als solches das Realsymbol göttlicher Liebe als Bestimmung des Menschen. Es ist aber zugleich der Mensch selbst, der sich diese Bestimmung gibt, weshalb auch eine philosophische Deutung möglich wird, und das Resultat der Konstellation dem Menschen einen von logischen Eckpunkten abgesteckten Freiraum zur Selbstbestimmung gibt. Damit kippt der theologische Blick in den philosophischen. Die Selbstbestimmung der menschlichen Person lässt bei genauer Analyse des logischen Gefüges zuletzt die christologisch fundierte Tiefenstruktur ans Licht treten. Damit kippt das Bild zurück in den konkreten christlichen Blick. Weder ist die Ambivalenz zwischen dem philosophischen und dem theologischen Blick zu tilgen, noch ist die besondere Ambiguität des philosophischen Blicks aufzuheben. Die Mehrdeutigkeit bleibt. *Philosophie kann als Theologie erscheinen und umgekehrt.*

Für den theologischen Blick bleibt der Weg des Konkreten zum Universalen mit einer erneuerten Form des Glaubens verbunden, während er im philosophischen Blick eine Möglichkeit der Vernunft ist, die ohne christliche Semantik auskommt. Das *universale concretum* kann mit dem Namen Jesu verbunden werden, muss es aber nicht. Denn an sich ist jeder Mensch das ganze Wahre, und Christus ist das Realsymbol für die gerechtfertigte Existenz des Individuums.[629] Zugleich ist es möglich, dasselbe ohne expliziten Bezug zum christlichen Glauben anzunehmen. Anders ausgedrückt: Jedem Menschen kommt eine unantastbare Würde zu. Dass sich diese besondere Möglichkeit ergeben hat, in jedem Menschen das Absolute verwirklicht zu sehen, verdanken wir der neuzeitlichen Philosophie, weil sie diese Identifikation des Humanum mit dem Divinum vorgenommen hat. Diese Identifikation trägt auch den Namen Freiheit. Diese Identifikation ist auch der Grund für die Einheit von Philosophie und Theologie in der Neuzeit. Es bedurfte aber der Trennung der Philosophie von der Theologie und des Divinum

629 Dieser Gedanke ist verwandt mit Repräsentationschristologie von Reinhold Bernhardt, Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie, Zürich 2021, bes. der Abschnitt: Christusereignis und Christusinhalt, 289–296.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vom Humanum durch die Destruktion in der Moderne und der Dekonstruktion in der Postmoderne, weil erst damit eine Philosophie ins Spiel kam, die ihre ausdrückliche Verbindung mit dem Divinum löste. Diese nicht zu kassierende Differenzierung von Theologie und Philosophie ist nun konstitutiver Teil der gegenwärtigen Konstellation. Philosophie kann als Theologie erscheinen, muss es aber nicht. Zugleich reflektieren innerhalb der Konstellation die Negation und Limitation des Religiösen ihre christliche Herkunft. Diese Reflexion eröffnet zugleich jenen Gestaltswitch, von dem hier die Rede ist.

Die philosophische Deutung sieht wie folgt aus: Weil jeder Mensch als einzelner vor das Ganze gestellt ist, kann das Ganze in jedem Menschen und durch ihn zur Sprache kommen. Diese vernünftige Sprachfähigkeit muss allen Menschen unabhängig von der konkreten Realisierung ihrer Vernunft unverlierbar zugesprochen werden. Dadurch wird der Mensch als solcher faktisch zum *universale concretum*, dessen besondere Würde Vernunft und Freiheit sind, weshalb der Mensch zur Selbstbestimmung fähig ist.[630] In den Konkretionen des je besonderen Lebens ereignet sich das Universale. Jeder endliche Mensch ist von unendlicher Bedeutung.

Damit kippt das Bild ins Theologische, weil jeder Mensch Gottes Ebenbild ist, können wir Gott in allen Menschen suchen und finden. Dieses Wechselspiel wäre zu weiten: Weil Gott in allen Dingen ist, sind alle Dinge in Gott. Christologisch formuliert: Weil Gott Fleisch geworden, kann das Fleisch Gott werden. Schon Materie ist geronnener Geist, um so mehr Pflanzen, Tiere und Menschen. Das Realsymbol dieses Übergangs des Höchsten ins Tiefste und des Tiefsten ins Höchste ist Jesus Christus. Er ist das *universale concretum* des Glaubens. Der Glaube an Christus ist religiös betrachtet eine Gabe Gottes. Er ist aber zugleich eine Tat der Menschen, die ein bestimmtes konkretes Ereignis bzw. ein konkretes menschliches Leben in einer bestimmten Weise gedeutet haben. Damit verweist die Geschichte Jesu als Akt der Selbstbestimmung zurück auf den philosophischen Blick.

630 Zur Sicherheit sei noch einmal bemerkt, dass es hier nicht um die faktische Realisierung von Vernunft und Freiheit geht, sondern um die prinzipielle, die auch in Menschen angelegt ist, die nicht oder nicht mehr zu dieser Realisierung fähig sind. Keine Einschränkung, keine Krankheit, kein Handikap, kein physischer Verfall schmälert die Würde des Menschen.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diese beiden Lesarten sind das elementare Ergebnis der westlichen Philosophiegeschichte. Allerdings tritt dieses Resultat in seiner Tragweite erst dann ans Licht, wenn die verschiedenen Phasen der Geschichte in ihren besonderen Perspektiven gegenwärtig gesetzt und in eine synchrone Relation gebracht werden. Mit dieser Konstellation ereignet sich eine theologisch-philosophische *Zeitenwende* und ein neues Kapitel der großen Erzählung wird eröffnet. Die Poly- oder Heteroversalität der Postmoderne geht auf in der neuartigen Universalität der neuen Konstellation des Wissens. Diese produktive Konstellation wird von den fünf Ereignissen oder Akten der Philosophiegeschichte gebildet. Äußerlich betrachtet beschreibt sie die historische Genese der aktuellen Erträge. Sie wurde in diesem Buch lediglich für die neuzeitliche Philosophie nacherzählt. Durch das Erzählen gingen allerdings die historischen Tatsachen, die von den philosophierenden Persönlichkeiten der Geschichte vollbracht wurden, über in eine narrative Struktur, wodurch sie aus der Äußerlichkeit der Historie in die Innerlichkeit der Erzählung versetzt wurden. Bereits durch die Narration wurden die geschichtlichen Ereignisse propositional vergegenwärtigt. Die Aussagen der Erzählung werden dadurch gegenwärtig denkbar.

Entscheidend ist nun der nächste Schritt, in dem die gegenwärtigen Gedanken performative Wirksamkeit erlangen, geht es doch darum, dass das, was erzählt wird, zugleich lebendig und wirksam wird. Mit dem Gesagten soll eine neue Wirklichkeit eröffnet werden. Diesen Übertrag von den niedergeschriebenen Sätzen in die lebendige Wirklichkeit des je eigenen Lebens muss jede:r Lesende und Denkende selbst vollziehen. Wir werden darauf zurückkommen (5. Nachklang). Der durch die fünf Ereignisse abgesteckte *Raum* ermöglicht eine Begegnung des Universalen und des Konkreten. In diesem vernünftigen *Andachtsraum* kann sich auch in unserer Zeit jener *Gottesdienst* ereignen, von dem Hegel gesprochen hat: »Die Philosophie ist daher Theologie, und die Beschäftigung mit ihr oder vielmehr in ihr ist für sich Gottesdienst«[631] Doch kann dieser Raum auch als ein *Denkraum* verstanden werden, in dem der Gottesgedanke zurücktritt und der Mensch zu neuem Ansehen und zu neuem Einsehen in das Universale kommt. Damit wird die Philosophie zum *Menschendienst.*

631 Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 1, Manuskript, 4.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3.2.2 Der theologische Blick: die Konstellation als Geschichte Jesu

1. Das gegenwärtige religiöse Andachtsfeld wird eröffnet durch die Erinnerung an *Gott über uns*. Diese Erinnerung bildet den ersten theologischen *Ort* oder den ersten religiösen *Eckpunkt*. Der Gedanke des Vaters bzw. der Mutter im Himmel wurde in der griechischen Philosophie und in der israelitischen Theologie erarbeitet. Von ihm:ihr spricht der Jude Jesus im Vaterunser: »[...] geheiligt werde dein Name, dein Reich komme, dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden«. Von ihm:ihr heißt es im Alten Testament: »Ich bin der:die Ich bin« (vgl. Ex 3,14). Gott stellt sich hier mit seinem:ihrem Namen vor und wird als das Universale dadurch konkret und persönlich. In der griechischen Fassung der jüdischen Bibel wird diese Selbstvorstellung Gottes in einer Weise übersetzt, die eine Nähe von griechischer Philosophie und jüdischem Gottdenken nahelegt: »Ich bin der:die Seiende«. Gott ist, Gott ist da für die Seinen. *Jhwh* greift immer wieder machtvoll in die Geschichte ein und befreit die Menschen aus den verschiedensten Formen von individuellem und kollektivem Leiden, davon erzählen die Texte des Alten Testaments, in besonderer Weise die Torah, die selbst als Gottesgedanke gedacht werden muss. In der Torah reflektiert sich Gott als weltgestaltende Kraft. Hier erlangt das Gottesbild die für das Leben der Menschen nötige Anschaulichkeit, so dass das Alte Testament als Ganzes eine narrative Brücke in die Alltagswelt der Menschen bildet. Dabei geht es durchaus um die konkreten Propositionen, die durch die kritische Exegese und die systematische Reflexion in ihrem Gegenwartsbezug erschlossen werden. Diese Erschließung ist eine unvermeidbare Übersetzungsarbeit, unterscheiden sich doch die Lebens-, Denk- und Sprachgewohnheiten der biblischen Welt vehement von den heutigen, so dass immer neu zu fragen ist, was die Mitteilung für die je eigene Zeit ist. Von besonderer Bedeutung ist die performative Lektüre der Bibel etwa in der Liturgie. Doch auch in der produktiven Konstellation kann der Text der Bibel zum Wort des lebendigen Gottes werden, das eine konkrete Orientierung für die verschiedensten Lebenslagen bietet, wie dies Gedichte oder andere literarische Texte in vergleichbarer Weise tun. Die wissenschaftliche Betrachtung der Bibel darf niemals nur zu historisch-kritischer Gelehrsamkeit führen, deren Gefahr darin besteht, die Offenbarung nur noch bürokratisch zu verwalten. Demgegenüber kann eine geistvolle Lektüre

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vermittelt durch die wissenschaftliche Betrachtung oder unmittelbar durch die Frömmigkeit zur Gottesgegenwart führen.[632] Bereits an diesem ersten theologischen *Ort* kommt es darauf an, die Liebe als Maßstab freizulegen. Die Gottesliebe ist die Grundlage für das Leben in einem Land, »in dem Milch und Honig fließen« (Dtn 6,3f.). Gerechtigkeit und Liebe zu den Nächsten bilden die Basis für ein friedvolles und erfülltes Miteinander (Lev 19,18). In der Konstellation wird diese Weisung in ihre Vernunftgemäßheit geborgen und dadurch zur Lebensgrundlage, wie dies das Neuen Testaments auch Jesus von Nazaret sagen lässt: »Nicht vom Brot allein lebt der Mensch, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt« (Mt 4,4).

2. Das Resultat des Neuen Testaments ist es, Jesus von Nazaret als *universale concretum* zu denken. Diesem einen und einzigen Menschen kommt es zu, den *Gott* über uns *neben uns* zu repräsentieren und dadurch die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe anschaulich zu machen (Mk 12,29–31; Röm 5,8; Joh 3,16). Der unfassbare Jhwh erhält dadurch eine menschliche Fassung, und der persönliche Gott Israels wird zur menschlichen Person konkretisiert. Ihm wird unterstellt, bereits vor aller Zeit in der Gestalt Gottes vorzukommen (Phil 2,6), und das Johannesevangelium spitzt diesen Gedanken mit Rückgriff auf die griechischen Philosopheme *archḗ* und *lógos* zu (Joh 1). Die Vernunft (*lógos*) – das Vermögen der Prinzipien (*archaí*) – wird mit Gott selbst identifiziert, und zugleich wird die Einfleischung dieser Vernunft in einem einzigen Menschen postuliert. Dieser Mensch versammelt andere Menschen um sich, die ihm nachfolgen sollen, um auf diesem Weg in die himmlische Heimat zu gelangen, anfanghaft jetzt, vollendet dereinst. Der Weg ist gekennzeichnet durch das glaubende Vertrauen auf Gott und die Werke der Liebe. Die christlichen Kirchen halten in ihrem Kultus, in ihrer Praxis der Liebe und in ihrer Verkündigung die Erinnerung an Jesus präsent. Dadurch wird der sich in der Liebe verwirklichende Glaube an Jesus Christus (vgl. Gal 5,6) bis heute für die Christ:innen der Weg in die Gegenwart Gottes. Der Glaube nimmt weiterhin Maß an Worten und Taten Jesu, wie sie in den Schriften des Neuen Testa-

632 Siehe hier im Schlusskapitel den Abschnitt 2.3 Religionsneutrale Philosophie im planetarischen Zeitalter.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ments, dem Basisnarrativ christlicher Gottesbegegnung, Geschichte geworden sind. Die Liebe Christi wird dabei zum Kriterium der neuen Gemeinschaft (Joh 13,34). Durch zueinander und zum Sohn werden die Glaubenden selbst zu Söhnen und Töchtern Gottes und erhalten Gemeinschaft mit dem Vater, der Mutter im Himmel. Doch erst durch das Zeichen des Kreuzes wird die neue Einheit konkret und die gesamte zwielichtige Weltwirklichkeit erscheint in einem neuen Licht. Das römische Folterwerkzeug, durch das Jesus zu Tode kam, symbolisiert für den Glauben alles Leid, alle Ungerechtigkeit, allen Schmerz dieser Welt. Das Kreuz steht für die Überwindung des Negativen und Destruktiven schlechthin. Für die Glaubenden werden Tod und Auferstehung Jesu zum Grund aller Hoffnung, dass es dereinst gut wird.[633] Dabei eröffnet der Glaube an die rettende Macht Gottes bereits hier und jetzt ein Leben in Liebe. Diese Hoffnung, diese Liebe und dieser Glauben bilden den zweiten *theologischen Ort*. Er realisiert sich in der Begegnung mit den biblischen Geschichten in der Lebens- und Glaubensgemeinschaft der Kirche. Entscheidend bleibt die wirksame Gegenwart des Mittlers Jesus in den Sakramenten der Kirche, vor allem in der Taufe und der Eucharistie. In der Taufe ziehen die Glaubenden Christus an (Röm 13,14), im Herrenmahl werden sie in ihn gewandelt (Joh 6,48) und im Ende werden sie durch ihn mit Gott vereint (1 Kor 15,28).

3. Aus dem Christentum der Neuzeit geht der dritte *theologische Ort* hervor. Hier sind nicht der himmlische Vater und nicht der irdische Sohn Gottes maßgeblich für die Gottesbegegnung, sondern der Geist als der *Gott in uns*. Der Geist ist in Allen und in Allem. Das gesamte Universum ist göttliche Wirklichkeit. Die Geschichte Jesu realisiert sich jetzt in jedem Menschen. Darüber hinaus kommt der gesamten Wirklichkeit eine göttliche Dignität zu. Dies ist von größter Bedeutung für die Begegnung mit den Dingen, Pflanzen und Tieren. Die Welt wird als Gottes Selbstsein im Anderssein begriffen. Alles ist in Gott, wie Gott in Allem ist. Die dialektische Natur des Universalen bildet sich in allem Konkreten ab. Damit wird letztlich jeder Mensch zum *universale concretum*. Christus bleibt das Zeichen dafür, dass der Vater über uns in jedem Menschen neben uns einwohnt. Das bedeutet, dass jeder Mensch von Geburt an Sohn und Tochter Gottes ist und es nicht erst durch die Vermittlung der

633 Vgl. Bernhardt, Jesus Christus – Repräsentant Gottes, 282ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kirchlichen Sakramente wird. Das ermöglicht, die freie menschliche Selbstverwirklichung zugleich als Gottesverwirklichung aufzufassen. Dieser Prozess der Transformation kann durch Inspirationen aus den biblischen Schriften genährt werden. Wichtig bleibt, in der eigenen Besonderheit den Ausgangspunkt zum Allgemeinen zu finden. Das menschliche Individuum ist von je her ein besonderer Standpunkt Gottes, der sich dessen bewusstwerden muss. Dabei erhält sich die Vermittlung der Gottesgegenwart durch Christus, aber sie gewinnt eine allgemeine Bedeutung, da sie im Geist der Menschheit aufgeht. In diesem Geist wird das Denken selbst zum performativen Akt der Gottesbegegnung. In der Tätigkeit der Vernunft realisiert sich menschliche Autonomie. Menschliche Vernunft führt zu unbedingter Freiheit, die ihrerseits die Manifestation göttlicher Unbedingtheit ist. Gott ist die unbedingte Bedingung für Vernunft und Freiheit. Weshalb sich der maßgebliche Gottesdienst nicht so sehr in der Liturgie, sondern im Geist und in Wahrheit (Joh 4,24) vollzieht, was nun bedeutet *in Vernunft und in Freiheit*. Wissen und Moral werden zu den vornehmlichen Orten des Gottesdienstes, der zugleich immer ein Menschendienst ist und sich in den politischen, ökonomischen und ökologischen Verhältnissen verwirklichen muss. Diese Gemeinschaft von Gottesdienst und Menschendienst kann ihrerseits noch einmal unter dem Namen Liebe zusammengefasst werden. Liebe ist auch an diesem Ort das alle Dinge und Menschen verbindlich Verbindende. Trinitarisch betrachtet wird Liebe mit der dritten göttlichen Person verbunden, die ihrerseits die Gegensätze und Widersprüche aufhebt und versöhnt. Diese Aufhebung und Versöhnung wahrt alles Besondere in seiner Sonderheit, wodurch der Geist zur innersten Mitte aller Individualität wird. Alles geht aus diesem Geist der Wahrheit hervor und geht in ihn zurück. Weshalb trotz aller Weltzuwendung das theologische Wissen ebenso wie das sittliche Handeln zum *Ort* von Gotteserfahrung wird, die sich bereits jetzt als *unio mystica* ereignen kann. Dabei verbinden sich Wissen und Moral zum Gewissen, das als die Stimme Gottes in mir verstanden werden kann. Sosehr die Anlagen zu Vernunft und Freiheit in jedem Menschen vorhanden sind, sosehr müssen sie ihrerseits gebildet werden. Freiheit ist eben nicht einfach gegeben, sondern will genommen werden. Diese Bildung zu Freiheit und Vernunft kann religiös durch die Auseinandersetzung mit biblischen Texten oder kirchlichen Lehren erfolgen, sie kann aber auch durch

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

philosophische und theologische Bildung geschehen oder einfach durch das Hören auf das Gewissen. Solche Bildung erfolgt als Wechselwirkung von äußerer und innerer Autorität und zwar mit dem klaren Ziel, jede Form von Heteronomie abzuarbeiten. Als autonome Menschen sind Christ:innen angehalten, ihre demokratische Verantwortung für die Gesellschaft und für die gesamte Weltwirklichkeit wahrzunehmen. Demokratie impliziert in diesem religiösen Kontext die Vermittlung der verschiedenen Gegenwartsweisen Gottes in den menschlichen Individuen und in der Schöpfungswirklichkeit zu einer politischen Einheit, die als Kirche, als Gesellschaft, als Staat oder als planetarische Weltgemeinschaft gedacht werden kann.

Diese drei theologischen Orte *bejahen* den christlichen Glauben. Ihre Beziehung zueinander wird mit dem Grunddogma des Christentums, der Trinität, gedeutet und erhält so eine vernünftige Struktur. Der erste Ort handelt vom *Vater* bzw. von der *Mutter*. Wir haben ein göttliches Gegenüber, das wir mit Du ansprechen können. Es ist dies der eine Gott, der:die als Schöpfer:in der Grund der Welt ist, der:die uns begleitet, befreit und zu sich in die himmlische Heimat holt. Der zweite Ort wird bestimmt vom *Sohn* als einem einzelnen menschlichen Gegenüber, der als Repräsentant des Vaters bzw. der Mutter deren Zuwendung zu den Kindern konkretisiert. Er wird für die religiöse Praxis zum Freund, der uns in seine Lebens-, Liebes und Tischgemeinschaft holt. Dieses gottmenschliche Liebesverhältnis überträgt sich im dritten Ort auf alle Menschen. Jeder Mensch wird im *Heiligen Geist* kraft seiner eigenen Vernunft und Freiheit zum Repräsentanten Gottes auf Erden.

4. Der vierte *theologische Ort* ist scheinbar irreligiös, allerdings eröffnet er faktisch die weltliche Dimension der göttlichen Idealität in der materiellen Realität – *etsi Deus non daretur*. Das Dasein Gottes wird aus methodischen Gründen eingeklammert, um in konkreten Übersetzungen der himmlischen Vollendung eine irdische Transformation zu bewirken. Wir sprechen also hier vom fleischgewordenen *lógos*, der seine Beziehung zum *theós* abblendet. Deshalb ist auch dieser *Eckstein* der Konstellation besonders mit der zweiten trinitarischen Person verbunden, aber ausschließlich mit deren weltlichen Aspekten. Der einzelne Mensch in seiner ganzen endlichen und irdischen Realität (Max Stirner), aber auch die menschliche Gesellschaft (Ludwig Feuerbach, Karl Marx) erscheinen von derselben Absolutheit wie der Gottmensch Christus. Dabei wird auch die Schöp-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ferkraft Gottes auf den einzelnen Menschen und die menschliche Gesellschaft übertragen, weshalb durch die Arbeit des Menschen das Gottesreich auf dieser Welt hervorgebracht werden soll, soweit dies unter den konkreten sozialen, psychologischen und politischen Verhältnissen möglich ist. Das Gottesreich gilt es nun in den Lebensbedingungen dieser Welt umzusetzen. Widerstände, die die Produktivität des Menschen einschränken oder Missstände, die die Menschen um die Früchte ihrer Arbeit bringen, sind durch eine Transformation der seelischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Strukturen zu überwinden. Dies ist gerade auch für die religiöse Betrachtung der Welt notwendig, da die Heilungsgeschichten des Neuen Testaments oder die allgemeine Heilsgeschichte des Alten Testaments in die irdische Wirklichkeit implantiert werden müssen. Die Heilung der Aussätzigen, Kranken und Lahmen realisiert sich nun in der medizinischen Versorgung der Menschen auf naturwissenschaftlicher Basis. Die Befreiung des Volkes aus der Knechtschaft in Ägypten wird zu einem Akt der Befreiung aus politischer Unterdrückung, ökonomischer Ausbeutung und sozialer Ungleichheit. Deshalb muss realistischerweise die Vollendung des Transformationsprozesses in eine Zukunft verschoben werden, deren Erwartung aber schon jetzt die Verhältnisse der Welt prinzipiell und strukturell verändert. So darf diese Ausrichtung auf die Zukunft nicht dazu führen, das sinnliche Leben der schöpferischen Menschen hier und jetzt zu diskreditieren. Vielmehr soll sich die ästhetische und moralische Kreativität der Einzelnen schon jetzt verwirklichen, um die einzelnen leiblichen Menschen in all ihren Bedürfnissen zu fördern. Das kann durch eine psychologische Freisetzung von Erotik und Sexualität ebenso geschehen wie durch eine Freisetzung der künstlerischen Kreativität und durch nachhaltige Transformation der ökonomischen und politischen Verhältnisse oder eine gediegene medizinische oder juristische Versorgung. All dieses Tun der Menschen in der Welt steht noch einmal unter dem Vorzeichen der Liebe. Anders gewendet muss sich die Liebe in der Welt verwirklichen, denn nur in ihrer eingefleischten Form ist sie christlich. *Dieses* Leben zwischen Geburt und Tod ist das Ereignis des Ewigen und jede endliche Begebenheit in ihm ist deshalb von unendlichem Wert. Alle Intelligenz, Technik und Wissenschaft werden so zu Manifestationen der Menschenliebe und Weltliebe. Religiös gedeutet geht es um nichts Geringeres als den Anbruch des Gottesreichs auf allen Ebenen des irdischen

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lebens hier und jetzt. In den Konkretionen der Welt ereignet sich die Universalität Gottes.

5. Der fünfte *theologische Ort* ist nicht mehr davon bestimmt, dem Gottesreich durch die revolutionäre Veränderung des Weltzustands näherzukommen. Gott bringt sich hier vielmehr durch einen fortwährenden Prozess des Entzugs seiner Selbst und jeder Vorstellung von Vollendung nahe. Gott offenbart sich, indem er vorübergeht und sich entzieht (vgl. Ex. 33, 17–23). Im Entzug selbst geschieht Offenbarung, und im Prozess der Entgöttlichung manifestiert sich Göttlichkeit. Jeder Versuch einer Identifikation Gottes muss scheitern, da sich Gott in die Differenzen der Welt und der Sprache zerstreut, so dass die Zwischenräume und Zwischentöne den (nicht)göttlichen Geist als Bewegung zum:r jeweils Anderen erspüren lassen. Als dieser unaufhebbare Zwischenraum ist dieser Ort in besonderer Weise mit der dritten göttlichen Person verbunden. Dabei kommen nun neue Aspekte dieses Geistes der Heiligkeit zu Wort, sodass auch das Verbindende und Verbindliche als das Offene erscheint. Im Pfingstereignis erscheint der Geist als das Konstitutivum der Kirche. Die Grenzen zu den jeweils anderen Sprachen und Gruppen werden überschritten. Neue Räume der Gemeinschaft werden eröffnet, sodass sich Kirche nun gerade durch ihre Entgrenzung auszeichnet. Der Geist wird ausgegossen über alles Fleisch (Apg. 2,17). Dabei ist bei der Rede von Geist nicht vorwiegend an die Intellektualität des Menschen zu denken wie in den ersten drei Eckpunkten. Auch nicht nur die Materialität des Menschen ist im Blick wie im vierten *theologischen Ort*. Vielmehr geht es auch hier um den Zwischenraum, nun von Vernunft und Materie, sodass das intelligible Fleisch oder der eingefleischte Intellekt, wie er als Schrift oder Text aufgefasst werden kann, als Zeichen des Geistes erscheint. Die gesamte Weltwirklichkeit wird zur Textur des Geistes oder zu einem Spiel der Zeichen und Begriffe. Sie wird lesbar, fassbar, ein unendlich sich fortschreibender Text, eine unendliche Geschichte. Die Zerstreuung des Geistes bleibt auch hier eine Folge der Entäußerung Gottes in die Welt, wie sie im Philipperhymnus gedacht wird. Nur dass diese Schwächung nicht nur zu Jesus, nicht nur zur Gemeinde, nicht nur zum Menschen führt, wie er als Mensch identifizierbar wird, sondern vor allem zu denjenigen, denen das Menschsein abgesprochen wird, die nicht identifiziert werden können. Gott als das *Uni*versale kehrt sich zum *Pluri*versalen, *Hetero*versalen. Dadurch wird das

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Universale selbst in ganz neuer Weise konkret, weil das Eine nun stets dem Anderen zugewandt ist und sich darin in unendlicher Weise zerstreut, sodass gerade das nicht mehr begreifbare Antlitz des Anderen zur Chiffre und mehr noch zur Konkretion Gottes wird, dem die Liebe gilt. Die Liebe gilt den jeweils Anderen, den Abweichenden, den Außenseitern. In diesem Aufbruch der Selbigkeit zur Andersheit und Besonderheit vollzieht sich das Leben des Geistes als Liebe. Da alle Identifizierungen, Normierungen und Festschreibungen der unaussprechlichen Besonderheit der Menschen und Dinge stets Gewalt antun, schützt die Limitation der identifizierenden Macht des *lógos* alles Besondere in seiner Besonderheit. Die göttliche Gerechtigkeit entspringt der absoluten Asymmetrie. Sie ist die Erfahrung des Unmöglichen. Doch wird gerade dadurch das Konkrete in seiner unaufhebbaren Konkretion gerechtfertigt. Gerechtigkeit bedeutet nun, dem Unfassbaren, Inkommensurablen gerecht zu werden. Diese Bewegung kann als das Kommen des Messias betrachtet werden. Der Messias steht für den unbesiegbaren und unüberwindlichen Gerechtigkeitsdrang, und er eröffnet die Hoffnung auf eine Kultur der konkreten Besonderheit (Jacques Derrida).

Der dritte Ort hat als Resultat des neuzeitlichen Denkens in mehrfacher Hinsicht eine vermittelnde Funktion. Er vermittelt zunächst zwischen dem theologischen und dem philosophischen Blick, auf den wir gleich zu sprechen kommen. In ihm kommen Göttliches und Menschliches dialektisch zusammen, *Theologie wird Philosophie*. Sodann vermittelt er zwischen den aus den vorausgehenden Epochen stammenden *Orten* untereinander. Auch hier ist es der gottmenschliche Grundzug, der die beiden metaphysischen Fassungen des Vater (erster Ort) und des Sohnes (zweiter Ort) im Geist verbindet. Und schließlich bildet der dritte Ort den Übergang vom Gesamtresultat der Metaphysik zu den beiden Ergebnissen der nichtmetaphysischen Geschichte. Dabei wird im vierten Ort das göttliche Wesen suspendiert, was dessen bloß menschlichen Charakter begründet, und im fünften Ort auch das menschliche Wesen suspendiert, um jenseits des Wesens das Göttliche und das Menschliche in deren unfassbare Offenheit zu entlassen.

Die fünf *theologischen Orte* stehen in Spannung zueinander. Sie sind sowenig gegeneinander auszuspielen wie der Gedanke, dass Gott, der Vater, der eine und wahre Gott ist, gegen den Gedanken auszuspielen ist, dass der Sohn und der Geist ebenfalls der eine

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und wahre Gott sind, ohne dass die Summe der drei mehr wäre als die einzelnen je für sich. Jede Person ist der eine wahre Gott und alle drei zusammen sind ebenfalls der eine und wahre Gott. Entsprechend bilden die drei ersten *theologischen Orte* die Trinität ab, der Vater als der *Gott über uns*, der Sohn als der *Gott neben uns* und der Geist als der *Gott in uns.* Diese Dreiheit lässt an die immanente Trinität denken, da sie davon ausgeht, dass Gott im Denken der Vernunft als Signifikat begrifflich identifiziert werden kann, ist er:sie doch selbst reines Denken vor aller Welt. Assoziiert man diese drei mit dem Vater in einem weiteren Verständnis, so ergibt sich eine weitere trinitarische Struktur, die wiederum an die ökonomische Trinität erinnert, geht es doch um die weltliche bzw. sprachliche Mitteilung Gottes. Der vierte Ort stellt dabei die intelligible Wirklichkeit Gottes zurück, um den leidenden Menschen, den Sohn, die Tochter als den weltlichen Referenten des Denkens in ihrer Erniedrigung in den Blick zu nehmen und die Erniedrigung zu überwinden. Der fünfte Ort, der noch einmal dem Geist entspricht, stellt auch noch die Möglichkeit der ganzheitlichen Überwindung des Übels in Frage, weil er darin die Quelle für neues Unrecht sieht. Im offenen Zwischenraum von Signifikat und Referent, von Gott und Mensch, von Mensch und Mensch steht der Geist als Zeichen oder Signifikant für die (un)mögliche Gerechtigkeit. Ein anderer Name für die Trinität Gottes ist: Liebe.

3.2.3 Der philosophische Blick: die Konstellation als logisches Gefüge

Für den theologischen Blick eröffnet die Konstellation einen *Andachtsraum*, der einen vernünftigen *Gottesdienst* ermöglicht (vgl. Röm 12,1f.). Der Apostel Paulus fordert, wir sollten uns selbst, unsere Leiber, als einen »logischen Gottesdienst« darbieten. Er warnt davor, sich einer gedankenlosen, besinnungslosen und bestimmungslosen Welt anzupassen und fordert uns stattdessen auf, uns selbst zu transformieren, und zwar durch eine Erneuerung der Vernunft. Warum? Damit wir selbst aus eigenem Bedenken kritisch prüfen können, was denn der Wille Gottes sei. Gottes Wille ist nichts anders als das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene. Das zu verwirklichen ist der Zweck aller fünf theologischen Orte. Doch drängen die fünf Orte ihrerseits auf eine vernünftige Fassung ihrer selbst. Und der Versuch, die Orte in eine trinitarische Relation zu bringen, ist schon die Tat

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einer erneuerten Vernunft, deren Aufgabe es ist, die Konstellation zu begreifen. Auch zu diesem Zweck des Begreifens erneuert sich die Vernunft. Die logische Erneuerung ergibt sich aus der produktiven Konstellation der Denkformen selbst. Damit begibt sich die Vernunft in neuer Weise an den logischen Dienst – *logiké latreía*. In logischen Kategorien vermittelt sie die fünf *Eckpunkte* der Konstellation untereinander und eröffnet einen *Denkraum*, in dem die philosophische Selbstbestimmung des Menschen stattfinden kann. So wird die Vernunft zum *Menschendienst*.

1. Der erste *philosophische Ort* oder Eckpunkt ist die Bestimmung des denkenden Selbst als *Identität*. Die Vernunft bestimmt sich, indem sie auf sich selbst reflektiert. Diese Reflexion ist das Selbstverständliche schlechthin und doch in keiner Weise trivial, ist es doch das Schwierigste, sich selbst zu verstehen. Das Denken erscheint gerade nicht im menschlichen Alltag und seinen Geschäften, die eine freie Besinnung behindern. Gleichwohl ist es kaum möglich, das Leben dauerhaft zu bewältigen, ohne sich über das Selbst und dessen Denktätigkeit klar zu werden. Eben deshalb hat der Mensch ein Recht auf die Muße (*scholé*). In der Muße befreit sich der Mensch von der Konkretion der Geschäfte und widmet sich der Kultur des Denkens. Nur in diesem freien Denkraum ist die Bildung zur Selbstbestimmung möglich. Das bewusste, weil reflexive Selbstverständnis der Vernunft hat etwas Beglückendes an sich, ist der Mensch doch in dieser Tätigkeit ganz bei sich. Dennoch kann die Ruhe des philosophischen Denkraums wie die Stille des theologischen Andachtsraums etwas Furchteinflößendes an sich haben, fürchten wir doch nichts mehr als die Leere der Besinnung, in der wir uns zunächst dem Lärm der Gedanken, der Stimmungen, Erinnerungen, Planungen, Sorgen und Ängsten stellen müssen. Durch dieses Echo unseres Lebens hindurch gilt es, das Wesentliche zu finden, das, worauf es ankommt, das, was Freiraum gewährt, Wegweisung gibt und Aufenthalt schenkt. Das Wesentliche aber ist das fühlende Denken selbst, in dessen Licht die Fülle der Welt überhaupt erscheint und Substanz gewinnt. An dieser Grundsubstanz der Wirklichkeit haben wir Menschen Anteil. Sie ist unser wahres Selbst. Durch das Denken erhalten jedes einzelne Phänomen und die Welt der Phänomene im Ganzen ihrerseits Anteil am Dasein, das ihre konkrete Identität begründet. Alle Phänomene, die zum Vorschein kommen, werden von der fühlenden Vernunft wahrgenommen, und das Denken wird erst durch

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seine Beschäftigung mit den Dingen seiner selbst gewahr. Doch bedarf es besonderer Ereignisse oder eines besonderen Entschlusses, um den Alltag zu unterbrechen und einzukehren. Dieser Wille zur Unterbrechung ist die Voraussetzung für die Selbstbestimmung des Menschen. In der Einkehr zu sich gibt die Vernunft dem Selbst eine Stimme. Sie erkennt sich in einem performativen und einem propositionalen Akt und wird dadurch konkret. In der Performation ihrer selbst verwirklicht sie die Möglichkeit der Selbstbestimmung, ist sie doch das unbestimmte Bestimmende. Sich selbst bestimmen heißt, die eigene Identität zu finden. Identität heißt, sich selbst erkennen und zwar in der Spannung zwischen der Universalität von Sein und Denken und der Konkretion der je eigenen besonderen Existenz. Der höchste Punkt des Denkens ist jene stille Identität, die von der bunten Erscheinungswelt aus wie nichts aussieht und doch alles ist. Denken und Gedachtes spiegeln sich gegenseitig als Gegenwart. Wiewohl es menschenmöglich ist, gegenwärtig zu sein, ist es unmöglich fortwährend da zu sein. Abwesenheit gehört zum Menschsein wie Endlichkeit und Tod. Als performative Identität des Seins ist die Differenzeinheit des Denkens mit sich in letzter Konsequenz Gott. Dieser rein denkende Gott ist der Grund für die Einheit alles Differenten und damit auch der universale Grund für alle konkreten Grenzen, die dem jeweils Endlichen die notwendige Bestimmtheit geben. Die performative Wahrheit des ersten Eckpunkts übersetzt sich formallogisch und damit propositional in den Satz vom Widerspruch. Allein der Satz »Sein ist« oder »Sein ist sein«, meint jene Identität, die als Grundsatz jeder Wahrheitstheorie gilt: $p = p$. Unwahr ist: »Sein ist nicht Sein« $p = \neg p$. Die formale Logik ist bis heute ein Kriterium für die Wahrheit aller Propositionen, gleich ob im theologischen oder im philosophischen Kontext. Daran ändert sich auch nichts dadurch, dass die neuzeitliche Philosophie dieses Kriterium zum Verstandesprinzip herabgesetzt hat. Auch als solches markiert es einen unhintergehbaren philosophischen Ort, durch den jedes konkrete Endliche seine Bestimmtheit erhält: es ist so und nicht anders. Formallogische Bildung ist für jede Form von philosophischem Wissensanspruch unverzichtbar. Der erste philosophische Ort bringt das kategorische Urteil ins Spiel, das es erlaubt zu sagen, wie es ist und wie es nicht ist. Die Ethik, die diesem kategorischen Unterscheiden von Identitäten entspricht, besteht genau darin, die Grenzen zwischen den einzelnen Größen zu wahren. Jede:r hat

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einen Anspruch auf das ihm:r Zukommende. Darin besteht die kategorische Gerechtigkeit, die das Ziel des selbstbestimmten Handelns ist.

2. Die *absolute Differenz* ist der zweite Eckpunkt der philosophischen Konstellation. Der Identität p = p voraus geht die absolute Einheit, die nicht mehr in dieser Grundstruktur aller Proposition fassbar ist, da jede Form von Aussage immer die Zweiheit von Subjekt und Prädikat voraussetzt. Subjekt und Prädikat zeichnen sich durch ihre konkrete Endlichkeit aus. Dieser geht aber die Universalität des Unendlichen voraus. Das Unbestimmte ist die Voraussetzung für jede Bestimmung. Deshalb kann dieses unbestimmte Universale als Ursache von allem Konkreten bestimmt werden. Sie ist als Ursache die ursprüngliche Sachheit vor jeder Sache. Alles ist seine Wirkung. Es selbst kann aber nicht adäquat in Propositionen gefasst werden. Auch performativ lässt diese erste denknotwendige Ursache keine Anwesenheit bei sich zu, verweigert sie sich doch jeder Reflexion, die immer schon Zweiheit ist, weshalb das ursächliche Eine als reine Transzendenz oder eben das unbestimmbare Geheimnis vorausgesetzt werden muss. Damit aber haben wir uns bereits in einen performativen Widerspruch begeben, insofern wir Aussagen über etwas gemacht haben, über das keine Aussagen möglich sind. Um den Widerspruch zu umgehen, wird eine Denkform notwendig, die eine Aussage macht und sie zugleich zurücknimmt. Diese analoge Redeform ist wie folgt zu reformulieren: x = p, z. B.: Gott ist groß. Und zugleich ¬ (x = p), z. B.: nicht: Gott ist groß. Letzteres ist notwendig, weil Größe im uns bekannten Sinn ein konkretes endliches Prädikat ist. Die affirmative und die negative Aussage halten sich die Waage und verweisen auf die höhere Wahrheit, dergemäß die erste Ursache radikal anders ist als alles, was von ihr gesagt werden kann, aber wenn etwas gesagt wird, dann nur in analoger Weise. Dadurch werden die endlichen Prädikate auf die erste Ursache übertragen, um dann den je größeren Unterschied zwischen den endlichen Prädikaten und der unendlichen Ursache festzuhalten. Nun ist daran zu erinnern, dass alles – auch der Inhalt dieser hier gemachten Überlegungen und die Möglichkeit, sich mit diesen Gedanken auseinanderzusetzen –, von diesem einen ersten Grund gegeben sein muss, ist er doch die Ursache von Allem. Es gibt schlechthin nichts, das nicht verursacht wäre. Alles ist Gabe. Nun ist es hypothetisch denkmöglich, dass sich diese Ursache selbst verursacht und damit

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in eine Wirkung übergeht. Sie wäre damit Ursache und Wirkung, Geber und Gabe, Unendliches und Endliches, Universales und Konkretes zugleich. Informationstheoretisch kann man sagen: Die Ursache teilt sich mit. Die Mitteilung wäre dann einerseits eine Wirkung wie jede andere, sonst wäre sie keine Wirkung. Andererseits wäre sie als Mitteilung der einen Ursache von jeder anderen Wirkung unterschieden. Dieses eine von der ersten Ursache Gewirkte wäre gemäß der kategorischen Logik das schlechthin Unmögliche. Gemäß der hypothetischen Logik, die zwar nicht sagt, ›wie es ist‹, wohl aber, ›wie es wäre wenn‹, ist diese Selbstverursachung der Wirkung sehr wohl formal denkbar. Wobei es dann nur eine einzige derartige konkrete Wirkung des Universalen geben könnte, wie es ja nur eine einzige solche Ursache gibt. Dass aber diese besondere endliche Wirkung, die mit der unendlichen Ursache identisch ist, tatsächlich wirklich ist, bleibt immer eine Unterstellung, weil es sich hier um einen Sachverhalt handelt, der nicht gewusst werden kann. Die Art und Weise, eine solche Unterstellung zu denken, ist eine besondere Denkform, die als Glaube bezeichnet wird. Glaube ist also formal gesehen auch ein philosophischer Eckpunkt in der produktiven Konstellation. Dabei ist formallogisch keine Aussage darüber gemacht, ob eine derartige philosophische Möglichkeit jemals wirklich geworden ist. Faktisch aber gibt es Menschen, die glauben, dass die Ursache von allem sich selbst zur Wirkung gemacht hat. Der Zweck dieser Annahme besteht darin, für das konkrete menschliche Denken einen Anhalt zu finden, um in die Gegenwart der universalen Ursache zu gelangen. Die Selbstbestimmung des Universalen im Konkreten wird zur Bestimmung des Menschen. Die Annahme der Bestimmung hält das alltägliche Denken in den konkreten Vollzügen des Lebens an, und sie hält den einzelnen Menschen dazu an, sich selbst zu dieser bestimmten Vorstellung eines konkret Universalen zu verhalten. Das Verhalten des Menschen zu dieser Vorstellung ist ein Akt der freien Selbstbestimmung. Es ist möglich, die Wahrheit dieser Vorstellung anzunehmen oder auch nicht. Die Vorstellung einer Vermittlung zwischen dem Universalen und dem Konkreten bleibt auch als Konzept der reinen Vernunft eine reine Gabe. Die Vernunft legt die Annahme der Gabe nahe. In letzter Konsequenz ist auch die selbstbestimmte Annahme der Gabe gegeben. Die Aufgabe der Vernunft ist es, für die gegebene Bestimmung des Selbst zu danken und mehr noch für die Gegebenheit von schlechthin allem

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dankbar zu sein. Der Dank drängt zur Gegengabe und zur Hingabe des Selbst an seinen Grund wie auch an andere Menschen und die Fülle des Mitgegebenen.

3. Im dritten philosophischen Ort wird wie im ersten die *Identität* des Denkens mit seinem Grund behauptet, genauer: gesetzt. Zugleich jedoch erhält sich das Moment der *Differenz*, jedoch wird diese in das Innerste des Individuums selbst gesetzt. Das menschliche Individuum wird dadurch selbstursprünglich. Es ist in diesem Sinn Geber und Gabe zugleich. Und die Bestimmung des Menschen wird reine Selbstbestimmung. Deshalb bleibt das allgemeine Selbst Gottes mit dem besonderen Selbst des Menschen sowohl identisch als auch nichtidentisch, wie auch die voridentische Ursache mit ihrer singulären Wirkung im Mittler identisch und nichtidentisch war. Damit wird noch einmal ein neues logisches Verhältnis notwendig. Es ist dies das disjunktive Verhältnis, das den Gegensatz von hypothetischer Ursache (Differenz) mit dem substanziellen Bei-Sich-Sein des Denkens (Identität) vermittelt. Der besondere Übergang der Ursache in die Wirkung, wie wir ihn aus der hypothetischen Relation kennen, wird so zu einer allgemeinen Tatsache. Es ist eine Tatsache, weil die Verwirklichung der Möglichkeit vom Tun des Menschen abhängt. Dieses Tun ist der Vollzug der menschlichen Freiheit, die jetzt als unbedingte erscheint, so dass jeder Mensch in seinem Freiheitsvollzug und in seiner Vernunftpraxis grundsätzlich unbedingt ist. Diese absolute Freiheit ist der performative Grund der Selbstbestimmung. Bezogen auf die Propositionalität wird die analoge Denkform hier zu einem formalen Widerspruch verdichtet. Endliches und Unendliches, Menschliches und Göttliches, Besonderes und Allgemeines werden jeweils zusammengedacht im Sinne der Identität von Identität und Nichtidentität. Dabei enthält resultierende Identität, die wie ein endliches Prädikat erscheint, die bestimmte Negation ihrer selbst in sich und wird selbst Geist oder Vernunft, wie sie vom bloßen Verstand zu unterscheiden ist. Vernunft und Freiheit sind die Konkretion des Universalen und die Universalisierung des Konkreten in einem dialektischen Prozess. Performativ betrachtet ereignet sich in dieser Einsicht die Gegenwart des unvordenklichen Einen in jedem Denkakt, und zugleich wird jeder Freiheitsakt des Endlichen von göttlicher Allgemeinheit gewirkt. Doch umgekehrt ergibt sich das Eine erst aus dem Denken der Vielen, wie dessen Dasein aus der endlichen Freiheitstat entspringt. Daraus folgt, dass

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jeder Akt des Wollens und Denkens ein kreativer Akt ist, durch den Welt geschaffen wird. Dieser Schöpfungsakt ist zugleich absolut frei und notwendig. Das Eine räumt die Möglichkeit seines Andersseins ein. Das betrifft auch die Existenz des Bösen, denn auch das, was vom Absoluten nicht gewollt ist, die böse Tat der endlichen Freiheit, wird von diesem ermöglicht. Doch nur dessen Möglichkeit ist notwendig, dessen Wirklichkeit allerdings bleibt freie Tatsache. Die Wirkungen dieser Tatsache zieht das Absolute selbst auf sich. Die Anschauung für die Negation des Negativen ist die philosophische Christusfigur. Sie trägt den Widerspruch aus und zeigt sich darin als über das Endliche erhaben. Sie steht dafür, dass die Welt trotz ihrer Widersprüche und Übel im Ganzen gerechtfertigt ist, dass die Macht des Bösen ein für alle Mal gebrochen ist. Im Geist des reinen Denkens aufgefasst, wird darin die *conditio humana* beschrieben, da in jedem Menschen die Identität von Identität und Nichtidentität angelegt ist und in Freiheit ergriffen werden kann. Jeder Mensch ist das *universale concretum*, und jeder Mensch ist als solcher gerechtfertigt und mit sich selbst und seinem Grund versöhnt – trotz seiner bleibenden Fähigkeit zum Bösen. Trotz aller Beschränktheiten der Menschen tragen sie das Sigel unbedingter Würde in sich. Alles Einzelne birgt in sich Unendlichkeit. Deshalb gilt es, jede menschliche Person bedingungslos anzuerkennen. Die Anerkennung der eigenen Unbedingtheit führt zur Bürde der Selbstbestimmung. Jede:r trägt unbedingte Verantwortung für das Ganze. Die Vermittlung der sich selbst bestimmenden Personen in ihrer Verantwortung führt zur Demokratie als Lebensform. Ihr Lebensprinzip besteht darin, immer neu um die Vermittlung von Besonderheit und Allgemeinheit zu ringen. Dieser Vermittlung zugrunde liegt die Figur des Selbstseins im Andersseins. Sie stiftet Gemeinschaft. Diese Figur umfasst auch die Gemeinschaft der Menschen untereinander, aber auch die Wechselwirkung von Materialität der Welt und Geistigkeit des Menschen. Und schließlich ereignet sich die Wahrheit des Ewigen in den Geschehnissen der Zeit, wie die Zeit das Werden des Ewigen ist. In diesem Prozess vollzieht sich die universale Interaktion als moralische, gesellschaftliche und politische Wechselwirkung. Die Demokratie steht für die philosophische Ebene, der Pluralismus kennzeichnet die gesellschaftliche Sphäre und autonome Selbstbestimmung die ethische Dimension. Die rein vernunftbasierte Gemeinschaft des

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Universalen und des Konkreten führt zu einer philosophischen Mystik, deren anderer Name Selbstbestimmung ist.

Gerade für den philosophischen Blick auf die produktive Konstellation gehen die philosophischen Orte logisch auseinander hervor. Dabei bleiben sie in letzter Konsequenz irreduzibel und unaufhebbar. So werden hier auch nicht der erste und der zweite Ort in den dritten aufgehoben. Innerhalb der Konstellation verweisen die einzelnen Orte auf die Begrenztheit der jeweils anderen. Sie sind Totalitäten von je eigenem Recht. Es bleibt ein Moment der Differenz. Ebenso kann die Transzendenz des Unendlichen durch das disjunktive Verhältnis nicht einfach negiert werden. Es bleibt ein Moment der Unverfügbarkeit und damit der Unvordenklichkeit. Dabei entspringt der Beschränktheit der jeweiligen Orte eine Kraft des Verweises über sich hinaus.

So drängen die Grenzen der endlichen denkenden Substanz, die nicht nach dem unvordenklichen Grund fragt, zum Unendlichen. Die unendliche Ursache wiederum hat darin ihre Grenze, dass ihre Macht die Endlichkeit der Dinge und Freiheit des Menschen bedrängt. Doch gilt es, die Eigengesetzlichkeit des Endlichen, wie es vom substanziellen Sein gehalten ist, ebenso zu wahren wie die Autonomie der menschlichen Individuen, die ja von der Ursache hervorgebracht und dennoch in ihrer Freiheit unbedingt sind. In der Konstellation der drei ersten Ecksteine eröffnen diese gerade in ihrer jeweiligen Begrenztheit den neuen Freiraum für die metaphysische Produktivität des gegenwärtigen Denkens. Gemeinsam ist ihnen die Konzentration auf die Idealität der Dinge. Es sind drei verschiedene Erscheinungsformen des Idealismus. Das höchste Prinzip ist in jedem der drei Momente das Sein der Idee oder das absolute Signifikat. Das ist in den beiden folgenden philosophischen Orten anders.

4. Der vierte Eckpunkt öffnet den Blick auf die Totalität der möglichen und wirklichen Referenten des Wissens in der Welt. Dabei wird die Beziehung auf den ideellen Grund der Welt – Gott – negiert, sodass die dreigliedrige Logik von x = p entfällt. Die Copula des Urteils, das Sein, symbolisiert durch das Zeichen = entzieht sich. Die Logik des vierten Moments ist nun zweigliedrig. Die Funktion f(x) löst das Urteil x = p ab.[634] Wie Frege deutlich gemacht hat, zerfällt das Urteil in zwei Elemente, die eigentliche Funktion f (Gallien

634 Siehe dazu auch Ruhstorfer, Trinität und Identität, 56–68, bes. 60ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erobern) und das Argument x (Cäsar). Während das Argument x gesättigt ist und nichts weiter verlangt, ist die Funktion f prinzipiell ungesättigt. Sie verlangt nach einem Argument. Hier ergibt sich eine Leere, die aus dem Wegfall der Copula (sein) resultiert und die innere Unruhe dieses Ortes bereits in seiner Formalität kennzeichnet. Das Sein ist der Grund in den ersten drei philosophischen Orten, das dort als Anfang und Ende erscheint. Im Sein des Absoluten findet der Mensch seine Ruhe. Diese Möglichkeit philosophischer Einkehr des Denkens in seinen Grund stellt der vierte Ort in Abrede. Die Identität von Denken und Sein wird zerbrochen. Das Denken ist auch nicht der Grund des weltlichen Seins, vielmehr bildet sich im Denken nur das ab, was in der Welt erfahren werden kann. Der Mensch selbst muss sich an diesem Ort selbst als ein Moment der sinnlichen Welt begreifen. Sie ist der Lebensraum für das ›wirkliche‹ Leben. Formal betrachtet ist die Logik dieses Ortes nicht geschlossen, sondern offen für das Andere seiner selbst. Das Andere zum Denken und zur Logik sind die Welt und die Erfahrung in ihr. Diese performative Welterfahrung liefert die propositionalen Argumente für das Denken. Deshalb bleibt die Wissensentfaltung hier vornehmlich empirisch und das von der Erfahrung wahrgenommene Wirkliche in letzter Hinsicht grundlos. Es ist die Erfahrung des Abgrunds. Die Vergeblichkeit und Vergänglichkeit der Dinge zu erfahren, den Entzug an Lebensmöglichkeiten zu durchleiden, die Entfremdung in der Welt zu realisieren, ist für den Menschen unvermeidlich. Wir müssen uns der Erfahrung stellen, dass der Stein, den wir mühsam auf den Berg gewälzt haben, immer wieder zu Tal rollt (Albert Camus). Die Paradoxie dieses Standpunkts besteht darin, dass wir in der Performanz der endlosen Wiederholung der Alltagsgewohnheiten und Arbeitsabläufe auch unser Glück finden können. Doch das Glück bleibt das Flüchtigste überhaupt. Es ist aber auch möglich, die Erfahrung des Missstandes und die Abwesenheit glücklicher Umstände zu analysieren. Dabei muss klar sein, dass der Missstand aus der konkreten Beschaffenheit der Welt und ihrer Gegebenheiten sowie der Menschen und ihrer wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Selbstorganisation resultiert. Seine ultimative Bedrängnis erlangt der Missstand aus der Abwesenheit des Grundes als solchem. Abgrund, Missstand, Entzug können formal auch als *Differenz von Identität und Differenz* bestimmt werden. In dieser Differenz zeigt sich abstrakt gesprochen die *Negativität* in ihrer weltverunstaltenden

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kraft, die dazu auffordert, ihrerseits negiert zu werden. Die Negation des Negativen kann sich in einer tatsächlichen Revolution der bestehenden Verhältnisse verwirklichen. Die verschiedenen Substitute des Grundes oder der prinzipiellen Identität geben eine Vorstellung davon, wie ein glückliches Leben in dieser Welt individuell oder kollektiv geführt werden könnte. Doch bleiben diese Substitute, die ja aus der reinen Negation des empirischen Befundes entstehen, ungewisse Tatsachen der Hoffnung. Die verschiedenen Optionen der Lebensgestaltung stehen dem Menschen als Individuum oder als Kollektiv frei. Die Freiheit, von der hier die Rede ist, ist die jeweils endliche Freiheit des weltlichen Menschen. Sie wird unvermeidlich und umfassend bedrängt durch die konkreten Bedingtheiten des Daseins. Der Mensch bleibt aber auch in dieser Begrenztheit zur Freiheit und damit zur Selbstbestimmung verurteilt. Die Kontingenz in der Selbstbestimmung allerdings kann ihrerseits als bedrängend erlebt werden, was die Menschen jedoch nicht von der Notwendigkeit der Negation des Negativen entbindet. Da nur diese negierende Bewegung das Leben vorantreibt. So fokussiert gerade dieser Eckpunkt den Blick auf die konkreten Verhältnisse in der weltlichen Welt. Hier müssen sich alle Ideale bewähren. Deshalb wird die reale Erfahrung der Welt in all ihrer Abgründigkeit zur Herausforderung für die ersten drei idealistischen Eckpunkte. Sie fordert von ihnen die notwendige Erdung. Doch bleibt auch der Abgrund auf den Grund hin geöffnet. Denn die Welt hat eine Grenze. Deren Grenze ist das Nichts, die Erfahrung des Nichts das Mystische.

5. Waren die drei ersten Eckpunkte von der *Idealität des Seins* (*Signifikat*) und der vierte von der *Realität der Welt und des Menschen* (*Referent*) geprägt, so handelt der fünfte von der *Zeichenhaftigkeit der Kommunikation* (*Signifikant*). Die Festigkeit der Dinge wird hier zugunsten der Fluidität der Zeichen aufgebrochen. Deshalb wird formal betrachtet die Logik von Funktion und Argument zerstreut. Es entsteht ein gespurtes Feld von Argumenten (a) der Funktion (f) Das bedeutet, dass die Funktion nicht mehr ihren Halt in der festen Sachhaltigkeit des Arguments findet, da dieses in die Differenzialität der Zeichen übersetzt wurde, und flüssig wird. Neben dem *Denkraum* der ersten drei *Orte* und dem *Lebensraum* des vierten eröffnet sich hier der *Sprachraum*. Nicht die Einsicht in das Sein und nicht die Erfahrung der Dinge bieten dem Denken seine Sache, sondern die Praxis der Kommunikation. Die Performativität der

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zeichen selbst bringt erst die Dinge hervor, die dann zum Inhalt der sprachlichen Propositionen werden. Im Mittelpunkt der Betrachtung steht die Medialität der Zeichen. Die Zeichen vermitteln zwischen den Menschen, die aber ihrerseits als Zeichen verstanden werden müssen. Auch halten die Zeichen die fragile Mitte zwischen der Idealität des Gedachten und der Materialität der Sachen, wobei auch das Gedachte und die Sache wiederum als Zeichen verstanden werden müssen. So ergibt sich eine Spur von Zeichen, die etwas bezeichnen, das selbst nie anwesend ist. Damit zeichnet sich die Erfahrung ab, dass wir auch in Texten und Kontexten, Symbolen und Metaphern, Diskursen und Debatten, Bilder und Bits, Datenträgern und Daten sowie in der medialen Kommunikation zu Hause sind. Wie der vierte Ort die Erdung des Idealismus der ersten drei Momente bewirkt und das Denken auf den Boden der Tatsachen holt, so relativiert der fünfte die Härte und Festigkeit der empirischen Welt und ihrer Wissenschaften. Dem Denken werden dadurch *Spielräume* eröffnet, die neue Lebensmöglichkeiten nach sich ziehen, denn es wird deutlich, dass die normative Kraft des Faktischen auch nur eine Verhärtung der Sprachgewohnheiten sein kann. Wie jedes Zeichen, das nur durch andere Zeichen bestimmt werden kann, die Angewiesenheit des Einen auf das Andere impliziert, so kann auch der Mensch nur in seiner Beziehung zu anderen bestimmt werden. Nur durch die Anderen finde ich zu mir. Selbstbestimmung wird dadurch relativiert. Nur durch das Differente finde ich zur Identität des Selbst. Doch ist klar, dass diese Identität meines Selbst seinerseits nur ein fragiles Zeichen ist, eine Chiffre, die mich nicht festlegt, sondern einen *Möglichkeitsraum* der Selbstverwirklichung eröffnet. Dieser Möglichkeitsraum kann formal auch als die *Différance von Identität und Differenz* angesehen werden. Wegen der unendlichen Folge der Zeichen und Alteritäten, die sich hier im Prozess der Selbstbestimmung ergibt, führt diese zu ungeahnten Möglichkeiten der Selbstverwirklichung, die ihre Grenze allerdings immer in der Begegnung mit den Anderen findet. Nur im Kontext mit den Anderen finde ich die ethische Norm für das Selbst der Selbstbestimmung. Wegen dieser Relativität des Selbst tritt dieses in seiner Schwäche und Verletzlichkeit hervor. Doch eröffnet der Sinn für die Vulnerabilität der je Anderen einen neuen Sinn von Verbindlichkeit jeder auch noch so prekären Alterität gegenüber.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Von der kategorialen Anwesenheit des Denkens bei sich (Identität, erster Ort), von der radikalen Abwesenheit des ersten Gedankens und dessen hypothetischer Vermittlung (Differenz, zweiter Ort), von der dialektischen Fassung dieser Vermittlung des Absoluten im Relativen (Identität von Identität und Nichtidentität, dritter Ort) und von der Verabsolutierung des Relativen und der damit einhergehenden Negation des Absoluten in seiner Vernünftigkeit (Differenz*, vierter Ort) führt der Weg zur Limitation aller Identitäten und Differenzen, aller Affirmationen und Negationen (Différance, fünfter Ort). Durch diese Folge werden alle Identifikationen des Absoluten einer radikalen Kritik unterzogen. Jede totale Identifikation wird in die Différance überführt. Dieser kritische Aspekt des fünften *Ortes* ist die Bedingung der Möglichkeit, dass neue *Denkräume* und *Lebensräume*, *Sprachräume* und Spielräume der produktiven Konstellation entstehen können, weil nur durch den unterscheidenden Aufschub der Anwesenheit des Absoluten die Grenzen von dessen verschiedenen Fassungen erscheinen können. Nur in den Konkretionen ist das Universale wirksam. Dabei wird die verweisende und unterscheidende Kraft der Différance nun ihrerseits zu einer besonderen Konkretion des Universalen, wie es sich in der Konstellation neu manifestiert.

Aus dem Zusammenspiel der fünf Eckpunkte ergibt sich das philosophische *Denkfeld*, dessen andere Seite das theologische *Andachtsfeld* ist, das von den fünf religiösen Orten abgesteckt wird. Denken, Leben und Sprechen gewinnen in den beiden Aspekten der Konstellation eine neue Dynamik. Die polygone Selbstbestimmung des Menschen ist das Produkt des philosophischen Blickfeldes, während das theologische Blickfeld die Liebe Gottes in Jesus Christus neu dimensioniert. Dies sei im Folgenden noch zusammenfassend erläutert.

4. Das Resultat: Liebe und Selbstbestimmung

Die *produktive Konstellation* kann theologisch und philosophisch gelesen werden. Deshalb weist auch das *Produkt*, das diese Konstellation hervorbringt, jene Ambivalenz auf, die den fünf theologischen und philosophischen Orten eignet. Dabei wird auch diese Ambiguität selbst noch einmal produktiv, wobei das Resultat der Konstellati-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

on nur sehr vorläufig und mehrdeutig zur Sprache kommen kann. An diesem Punkt können wir nicht mehr von der Identität von Theologie und Philosophie sprechen. Ebenso wenig ist eine Differenz beider anzusetzen. Da die soeben entfaltete philosophische und theologische Denkart strenggenommen weder theologisch noch philosophisch und zugleich sowohl theologisch als auch philosophisch ist, ergibt sich ein neues Bedürfnis der Unterscheidung. Es erhalten sich die beiden gleichwertigen Wissensformen, die an dieser Stelle nicht vermischt, aber auch nicht getrennt werden können. So hat auch das Resultat eine theologische Seite, die in die philosophische umschlägt, und eine philosophische, die in die theologische kippt.

Liebe. Die Liebe beginnt mit der sinnlichen Wahrnehmung und mehr noch mit der sinnlichen Praxis. *Agápe* als Nächstenliebe, *philía* als Freundesliebe und *éros* als sinnlich-sexuelle Liebe bilden die Basis und den Höhepunkt dessen, worum es hier geht. Am Anfang ist die Ästhetik der Liebe. Ich werde von einem:r Anderen angesprochen. Diese Ansprache nehme ich als Einladung zu lieben wahr, und ich antworte durch meine Zuneigung. Aus dem wiederholten Erleben der Liebe ergibt sich eine Geschichte. Aus der Geschichte und ihren Begebenheiten kann ein Wissen hervorgehen. Dieses empirische Wissen von der Liebe erzählt von den Gewohnheiten, Mustern und Praktiken der Liebe, die die Menschen untereinander, aber auch mit den Dingen, der Natur und schließlich mit Gott verbinden. Wenn wir in einem nächsten Schritt fragen, warum wir wie lieben, dann entsteht ein begründetes Wissen über die Zusammenhänge. Wir können daraus lernen, was es heißt, zu lieben. Aristoteles nannte dieses Wissen *téchnē* im Sinne von Technik, aber auch von Kunst. Eine Kunst zu lieben oder eine Technik der Liebe in einem weiten Sinn ist die Frucht einer vernünftigen Reflexion auf die vorgängige Erfahrung. Stets geht es um das ganzheitlich Verbindende, das Gemeinschaft Stiftende, das Persönlichkeit Bildende. Der Umgang der Menschen miteinander, mit den anderen Lebewesen und mit den Dingen sowie mit Gott gewinnt Form und Gestalt. Strukturen und Regeln der Liebe werden gesucht und gefunden, gestaltet und eingeübt. Dabei kann sich die Liebe in ekstatischen Formen der Erotik ebenso realisieren wie im pragmatischen und pflichtbewussten Miteinander der Menschen in der Familie, der Gesellschaft oder im Staat. Die Energien des Zusammenhalts und die Kräfte der Freisetzung finden eine Balance, geraten aus den Fugen und kommen

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

doch wieder ins Lot. Zur Kunst der Liebe gehört die Kunst der Distanz und des Respekts. Gemäß dem fünften Ort der Konstellation ist in allem die Alterität der Anderen zu achten. Eine differenzsensible Liebe wahrt den Abstand und verbietet den Übergriff. Deshalb werden Normen und Regeln der Begegnung erforderlich. Die poetische Normierung der Gottes- und Nächstenliebe findet sich in den biblischen Texten. Sie selbst sind das Ergebnis einer kunstvollen Selbstverständigung der Liebe, erzählen sie doch die konfliktreiche Liebesgeschichte zwischen Gott und seinen Geschöpfen. Die vierte Stufe nach sinnlichem Erleben, empirischem Wissen und kunstvoller Fähigkeit ist diejenige der Wissenschaft (*epistḗmē*). Hier wird gewusst, wie es ist, warum es ist, wie es ist, und schließlich, warum es notwendigerweise so ist. Daraus entsteht die systematische Erkenntnis der Wissenschaft. Die Wissenschaft von der vernünftigen Betrachtung der Liebe wäre Theologie. Sie fragt nach den Ursachen und Gründen, den Zusammenhängen und Notwendigkeiten. Als Wissenschaft Gottes sucht sie den tiefsten Grund der Liebe und zugleich den höchsten Grund des Wissens. Der höchste Grund allen Wissens ist das Wort selbst, denn alles Gewusste wird in Wort und Text aufbewahrt. Die Textur der Welt ist selbst die Sprache, der Logos. Erst durch das Wort werden die Dinge für das Denken wirklich. Das Wort selbst ist die andere Seite der Liebe. Denn die Liebe ist das schlechthin Ansprechende, für sich Einnehmende. Das Denken für sich einzunehmen, ist die Aufgabe der Vernunft. Die Vernunft unterscheidet die Dinge und lässt sie hervortreten, lässt sie in Beziehung treten und denkt sie zusammen. Sie verbindet sie, wie die Liebe das Verschiedene vereint. Dabei wohnt die Vernunft von je her im Fleisch. Im je eigenen Selbst inkarniert, drängt sie zum Anderen. Deshalb stiftet sie die Grundlage aller Kommunikation. Kommunikation meint das Herstellen einer *communio*. *Communio* bedeutet wörtlich *Mit-Einander*. Die kommunikative Vernunft ermöglicht Gemeinschaft, Einheit und Universalität. Der verbindende Grund aller Kommunikation ist für den theologischen Blick Gott selbst. Er:sie ist zugleich die vereinende Kraft der Liebe und die kommunikative Kraft der Vernunft. Sofern nun aber diese göttlich liebende Vernunft selbst im menschlichen Fleisch gegenwärtig ist, berühren wir die christologische Dimension. Die Geschichte Jesu kann als eine extreme Liebesgeschichte verstanden werden. Als Geschichte des inkarnierten Logos ist sie ebenso eine extreme Geschichte der

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vernunft. In dieser Geschichte wird paradigmatisch anschaulich, wie Logos und Liebe zugleich bis in die äußerste Konkretion des alltäglichen Lebens konkret werden, wie sie in den Banalitäten und Abgründen eines konkreten Lebens scheitern und zerbrechen, wie aber schließlich aus der Wirklichkeit des Scheiterns ein konkretes Zeichen der Hoffnung hervorgeht. In Allem wird das Konkrete in seiner Verletzlichkeit auf das Universale und Vollendete hin geöffnet. Logos und Liebe bleiben trotz aller Unvernunft und trotz allen Hasses in der Welt. Menschliche Vernunft und zwischenmenschliche Liebe werden dadurch selbst zu Zeichen der Hoffnung. Über die Mitte der Christologie kippt die Theologie damit noch einmal in Anthropologie, und die Liebe wird zur Bestimmung des Menschen.

Selbstbestimmung. Die aus der Konstellation resultierende Philosophie versteht sich zunächst als konkrete Ästhetik der Selbstbestimmung. Ich nehme mich selbst zunächst in meiner Körperlichkeit wahr. Mein Selbst endet dort, wo mein Körper endet. Durch die Begegnung mit dem:n Anderen werde ich überhaupt erst auf mein Selbst verwiesen. Zugleich mit dem Selbst nehme ich meine Freiheit, mich zum je Anderen zu verhalten, wahr. Der Anspruch durch den Anderen fordert eine Antwort heraus. Meine Stimme ist gefordert. In meiner Antwort gebe ich mir eine Stimme und damit eine Bestimmung. Wegen ihrer kommunitären Struktur hat Selbstbestimmung stets eine soziale und politische Dimension. Aus der konkreten Wahrnehmung meiner eigenen Stimme als Sitz meines Selbst ergibt sich durch wiederholte Erfahrung ein empirisches Wissen der Selbstbestimmung. Ich lerne mich zu verhalten. Aus vorgegebenen Mustern und Formen, die mich immer schon bestimmen, wähle ich diejenigen aus, die mir helfen, mein Selbst zu entfalten, aber auch mit dem Selbst der Anderen in Kontakt zu kommen. Auf der Suche nach Kriterien der Selbstbestimmung gewinne ich durch Erfahrung und Reflexion eine Technik oder eine Kunst der individuellen Selbstführung, die aber immer auch ein Wissen um das Miteinander der Individuen impliziert. Dieses begründete Wissen wird einen Ausgleich schaffen zwischen den Bedürfnissen und Zielen des Selbst sowie den Erfordernissen und Zwecken der Gemeinschaften, in denen ich jeweils lebe. Die Kunst der Selbstführung ist also eine zuhöchst politische Angelegenheit. Demokratisches Wissen leistet genau jene Vermittlung zwischen den verschiedenen konkreten Stimmen und der universalen Stimme, die dann auch interpersonale

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verbindlichkeit für sich beanspruchen darf. Doch gerade wegen der Selbstursprünglichkeit der je eigenen Stimme und der Verletzlichkeit des Selbst ist die vornehmste Aufgabe der allgemeinen Bestimmung der Menschen, die vulnerable Konkretion des menschlichen Daseins zu schützen. Denn mein verletzliches Selbst bleibt in allem die Quelle der Orientierung und Wegweisung und der Sitz meines Selbstbewusstseins. Das Selbst und das Andere bedarf der Vermittlung. Auch hier übernimmt die kommunikative Vernunft diese Aufgabe der Vermittlung des Selbst mit sich selbst und mit den Anderen. Die Vernunft führt die vielen Stimmen im Selbst zur Einheit einer Persönlichkeit zusammen. Zugleich verbindet diese synodale Vernunft die vielen Selbste zu menschlichem Miteinander und zur Gemeinschaft der Dinge und Lebewesen. Über die Wahrnehmung des sinnlichen Selbst, über die Empirie der menschlichen Begegnung und über die individuelle sowie politische Kunst der Selbstbestimmung kommen wir zu einem notwendigen Wissen um die letzten Gründe dieser Kunst. Die Notwendigkeit der Gründe für die konkrete Selbstbestimmung kann nur aus dem Selbst des Menschen hervorgehen, wobei das Selbst nur in der Öffnung für die Anderen es selbst ist. Dieses offene Selbst des Menschen ist seine Vernunft. Die Vernunft ist zutiefst mit meinem konkreten Selbst verbunden und muss doch zuhöchst als denkende Offenheit für das Universale begriffen werden. Nur in dieser Vermittlung von Konkretion und Universalität kann das Wissen um die Selbstbestimmung zur Ethik werden. Diese ethische und zugleich politische Vermittlung von Konkretion und Universalität der Bestimmung des Menschen ist die Sache einer neuen Philosophie der synodalen Vernunft. Die Vernunft generiert aus dem Denkfeld, das von den fünf Eckpunkten abgesteckt wird, ein Wissen von der Bestimmung des Menschen. Dieses Wissen lehrt die Achtung vor dem Selbst jedes Menschen, jedes Lebewesens und jedes Dings. Die Achtung impliziert die Vermittlung von Selbstbestimmung und Fremdbestimmung. Die Vermittlung ist möglich, weil sich das universale Selbst in jedem konkreten Anderen erkennen lässt und zugleich Raum gibt für die unaufhebbaren Differenzen. Der Name für diesen verbindenden Raum ist Liebe. So führt die kommunikative Vernunft der Selbstbestimmung zurück zum Wissen über die Liebe als Vermittlung der Differenzen.

Die produktive Konstellation, von der hier die Rede war, eröffnet ein Andachtsfeld und ein Denkfeld. Auf diesen Feldern können phi-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

losophische und theologische Früchte kultiviert werden, die dem Denken, dem Leben und dem Sprechen der Menschen Nahrung geben. Wir Menschen leben nicht nur vom Brot allein, sondern von den Produkten unserer Vernunft. Vielleicht müssen wir die Vernunft in neuer Weise als ein kreatives Vermögen begreifen. Dieses Vermögen kann jene Nahrungsmittel hervorbringen, die wir für ein erfülltes Dasein brauchen. Die großen Erzählungen unserer Vernunftgeschichte sind ein fruchtbarer Boden, den zu bewirtschaften sich lohnt. Wenn wir nun abschließend noch einmal auf die Worte Hegels hören, die diesem Buch seinen Titel gegeben haben, klingen sie wohl anders als in der Einleitung: »Die Philosophie ist daher Theologie, und die Beschäftigung mit ihr oder vielmehr in ihr ist für sich Gottesdienst«. Die Beschäftigung in Theologie und Philosophie, wie wir sie heute brauchen, ist gleichzeitig Gottesdienst, Dienst am Menschen und Dienst an der Schöpfung. Dieser Dienst konkretisiert sich darin, neues philosophisches und theologisches Wissen zu erwirtschaften, das propositional nahrhaft und performativ lustvoll ist.

5. Nachklang: Metaphysik und Jazz

Inwiefern aber kann die Beschäftigung mit den großen Systemen des Denkens für ein notwendiges Wissen von Liebe und Selbstbestimmung überhaupt noch hilfreich sein? Zunächst könnte man postulieren, dass wir heute nichts Geringeres brauchen als das, was etwa die großen Gestalten der Denkgeschichte für je ihre Zeit erbracht haben. Wer aber vermöchte das zu leisten, was etwa Kant für seine Zeit geleistet hat? Können und sollen wir denn überhaupt noch einmal monumentale Kompositionen des Denkens mit einem Anspruch vorlegen, wie wir sie etwa in Hegels System finden? Ohne jeden Zweifel wäre ein Scheitern unausweichlich vorprogrammiert. Jedoch gehört es zu den Charakteristika unseres geschichtlichen Kairos, dass wir uns gerade nicht mehr mit den Giganten der Geschichte vergleichen müssen. Die maßgeblichen Denkaufgaben von heute sind eben nicht mehr allgemein und paradigmatisch von *maître penseurs* zu leisten, sondern konkret von Menschen in ihrer ganzen Besonderheit und Begrenztheit, geht es doch philosophisch gesprochen um die weisheitliche Selbstbestimmung des Menschen und theologisch gesagt um gelebte Gottes- und Nächstenliebe. Des-

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

halb sind Denkbewegungen heute *bottom up* und eben nicht mehr nur *top down* anzugehen, so wichtig hier Hilfestellungen von professionellen Denker:innen sein können. Individuelle, soziale, regionale und kulturelle Besonderheiten und Grenzen gewinnen in diesem Kontext an Bedeutung.

Das Resultat des vorliegenden Versuchs ist gerade kein Denksystem von universaler Geltung. Allerdings wurde die *Produktivität der kommunikativen Vernunft* in eine starke Position gebracht. Das impliziert konkret, dass wir heute nicht mehr den Meisterdenker:innen und deren Anspruch von universaler Geltung unterworfen sind. Der aus der Aufklärung stammende Begriff des Selbstdenkens gewinnt neues Gewicht, muss aber um die Momente des devianten Andersdenkens sowie des fragmentarischen Andenkens erweitert werden. Angesichts dieser vor allem der Postmoderne zu verdankenden Wendung wird die formale Verbindlichkeit der Konstellation zu einer Ermutigung, die eigene Vernunft selbstständig zu gebrauchen, und zwar in einem Verständnis, das der konkreten Pluralität des Vernunftgebrauchs gerecht wird. Die Rezeption gerade auch neuzeitlicher Gedanken führt zur schlichten Einsicht, dass wir keine herkömmlichen Denksysteme mehr brauchen, wohl aber den Mut, selbst produktiv zu denken und aus vorhandenen Mustern Neues zu schaffen. Dies kann im Vertrauen darauf, dass in allem Konkreten Universales präsent ist, durchaus auch zu neuen Formen allgemeiner Verbindlichkeit führen.

Ein musikalischer Vergleich vermag hier weiterzuhelfen. Klassische Musik wird wird heute oft als exakte Performanz einer genauen Partitur verstanden. Auch die vormals improvisierten Kadenzen sind heute durchgehend ausnotiert und damit vorgegeben. Es kommt also darauf an, so genau wie möglich die fixierte Musik zu reproduzieren. Bis in die Zeit Beethovens wurden aber selbst die Kadenzen nicht notwendigerweise ausnotiert, vielmehr boten sie den Raum für Improvisation. Heute ist es etwa der Jazz, der die Kunst der Improvisation kultiviert. Im Jazz ist es nicht entscheidend, fixierte Werke nachzuspielen, sondern die jeweils besondere und konkrete Produktivität ins Spiel zu bringen. Gewiss gilt es, die Großen des Jazz und deren Muster der Improvisation zu studieren, doch ist der Zweck des Studiums, die Kunst des Improvisierens selbst kreativ zu erlernen. Die notierten Vorgaben der Musikstücke sind minimiert und dienen lediglich als Pattern, mit denen kreativ umgegangen

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

werden soll. Zur klassischen Musik und zum klassischen Denken gehörte die Kunst der Improvisation. Bach, Mozart und Beethoven wussten, ihre Kreativität spontan auszudrücken. Gerade auch Fichte, Schelling und Hegel waren Meister der denkerischen Improvisation. Allein der Aufbau von Hegels »Enzyklopädie« belegt dies. Die Paragraphen dienten als Grundmuster, über die in den Vorlesungen improvisiert wurde. Die Kunst des Improvisierens wurde von der Überzeugung getragen, dass alle Unterschiede aus Einem hervorgehen, so dass Kreativität zu Kommunikation und Kommunikation zu Kreativität führt. Wie dadurch in der Musik Zusammen-klang, Sym-phonisches entsteht, so in der Philosophie Sym-phronisches. Zusammen-denken, *sym-phrónein*, stiftet Gemeinschaft. Auch in der gegenwärtigen Konstellation dürfen wir auf die Symphronizität vertrauen, denn Vernunft verbindet. Verbunden werden die je eigenen, die devianten und auch die defizienten Improvisationen der Vernunft. Die konkreten Denkwege realisieren sich durch ein neu zu bestimmendes, demokratisches *doing universality*. Wie im Jazz die gemeinsame Interpretation aus dem dis/harmonischen Zusammenspiel der Musiker:innen hervorgeht, das die Gruppe wie eine spannungsgeladene Einheit erleben lässt, so bleiben die fragmentarischen Performanzen des Denkens dem:der Einen, Allgemeinen, Gemeinsamen zugewandt.

Ein derart improvisiertes Denken kann gleichermaßen Theologie und Philosophie sein. Zweck dieses Denkens ist Befreiung zur umfassenden Selbstbestimmung, zur unbedingten Liebe, und mehr noch zur gegenwärtigen Seligkeit. In Hegels Worten: »Als *für sich* existierend heißt diese Befreiung *Ich*, als zu ihrer Totalität entwickelt *freier Geist*, als Empfindung *Liebe*, als Genuß *Seligkeit*« (§ 159; 306).

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Frankfurt 1970.

Anselm von Canterbury, *Proslogion. Untersuchungen. Lateinisch-deutsche Ausgabe v. P. Franciscus Salesius Schmitt OSB,* 2. Auf., Stuttgart-Bad Cannstatt 1984.

Anstey, Peter R., *The Philosophy of John Locke. New Perspectives*, Florence 2004.

Antognazza, Maria Rosa, *The Oxford Handbook of Leibniz*, New York 2018.

Appel, Kurt, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn-München 2008.

–, *Der Schluss von Hegels Enzyklopädie*, in: Fischbach, Tautz (Hgg.), *Zeiten wenden?!*, 249–276.

Appiah, Kwame A., *The Lies that Bind. Rethinking Identity: Creed, Country, Color, Class, Culture*, New York 2019.

Aristoteles, *Metaphysik*. Nach der Übersetzung von H. Bonitz bearb. v. Horst Seidl, 2 Bde., Hamburg 1995.

Askani, Hans-Christoph und Grandjean, Michel (Hgg.), *Luther und die Philosophie. Streit ohne Ende?*, Tübingen 2021.

Assmann, Jan, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München-Wien 2004.

Augustinus, Aurelius, *Soliloquia = Selbstgespräche*. Hg. v. Peter Remark, München 1951.

–, *De Trinitate*. Cura et studio W. J. Mountain auxiliante Fr. Glorie, Aurelii Augustini Opera: Bd. 16,1–2, (Corpus Christianorum / Series Latina 50) Turnholti 1968.

–, *De civitate Dei = Der Gottesstaat,* 2 Bde., In deutscher Sprache v. Carl Johann Perl, Paderborn u. a. 1979.

–, *De praedestinatione sanctorum*, in: Ders., *Schriften gegen die Semipelagianer der Lehrer der Gnade*. Deutsche Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften, 2. Aufl., Würzburg 1987, 240–327.

–, *De magistro = Der Lehrer*. Unter Mitarb. v. Peter Schulthess u. Rudolf Rohrbach eingel., komment. u. hg. v. Therese Fuhrer, Opera: Bd. 11, Paderborn u. a. 2002.

–, *De libero arbitrio = Der freie Wille*. Eingel., übers. u. hg. v. Johannes Brachtendorf, Opera: Bd. 9, Paderborn u. a. 2006.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

–, *De vera religione = Die wahre Religion*. Eingel., übers. u. hg. v. Josef Lössl, Opera: Bd. 68, Paderborn u. a. 2007.

Austin, John L., *How to do things with words*, Cambridge 1962.

Barth, Karl, *Krieg, Christentum und Sozialismus. Vortrag vor dem Grütliverein am 14. Februar 1915*, in: Ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921*, Karl Barth Gesamtausgabe: Bd. 48, Zürich 2012.

Bannach, Klaus, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutungen* (Institut für Europäische Geschichte 75) Wiesbaden 1975.

Bauer, Thomas, *Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient*, München 2018.

Baumgartner, Hans M., *Kants »Kritik der reinen Vernunft«. Anleitung zur Lektüre*, Freiburg 1991.

Beckmann, Jan P., *Wilhelm von Ockham*, München 1995.

Beierwaltes, Werner, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt 2004.

Bellah, Robert, *Der Ursprung der Religion. Vom Paläolithikum bis zur Achsenzeit*, Freiburg 2020.

Benhabib, Seyla, *Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten*, Berlin 2016.

Bernhardt, Reinhold, *Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 23) Zürich 2021.

–, *Monotheismus und Trinität. Gotteslehre im Kontext der Religionstheologie* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 25) Zürich 2023.

Betz, Hans D. u. a. (Hgg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 8 Bde. u. ein Registerband, 4. Aufl., Tübingen 1998–2007.

Beutel, Albrecht (Hg.), *Luther Handbuch*, Tübingen 2017.

Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1996.

Boeder, Heribert, *Topologie der Metaphysik*, München-Freiburg 1980.

–, *Die letzte Epoche der Philosophie in ihrer Kern-Phase*. Hg. v. Martín Zubiria u. Marcus Brainard, Berlin 2016.

Böckenförde, Ernst W., *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: Ders., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt 2006, 92–114.

Brandom, Robert B., *Wiedererinnerter Idealismus*, Frankfurt 2015.

–, *Im Geiste des Vertrauens. Eine Lektüre der »Phänomenologie des Geistes«*, Berlin 2021.

Brocker, Manfred und Stein, Tine, *Christentum und Demokratie*, Darmstadt 2006.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Büchner, Christine, *Gottes Kreatur – »ein reines Nichts«? Einheit Gottes als Ermöglichung von Geschöpflichkeit und Personalität im Werk Meister Eckharts*, Innsbruck 2005.

– und Giele, Nathalie (Hgg.), *Theologie von Frauen im Horizont des Genderdiskurses*, Ostfildern 2020.

Burger, Maria, *Personalität im Horizont absoluter Prädestination. Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihre Rezeption in modernen theologischen Ansätzen* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 40) Münster 1994.

Butler, Judith, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt 1991.

Buxton, Rebecca und Whiting, Lisa (Hgg.), *Philosophinnen. Von Hypatia bis Angela Davis. Herausragende Frauen der Philosophiegeschichte*, Hamburg 2021.

Carbognani, Elia D., Fischbach, Anne-Kathrin und Tautz, Stephan, *Einleitung*, in: Fischbach, Tautz (Hgg.), *Zeiten wenden?!*, XIII-XXXIX.

Casanova, José, *Europas Angst vor Religion*, Berlin 2009.

Chakrabarty, Dipesh, *Das Klima der Geschichte im planetarischen Zeitalter*, Frankfurt 2022.

Danz, Christian, *Grundprobleme der Christologie*, Tübingen 2012.

– und Murrmann-Kahl, Michael (Hgg.), *Spekulative Theologie und gelebte Religion. Falk Wagner und die Diskurse der Moderne* (Dogmatik in der Moderne 13) Tübingen 2015.

Denzinger, Heinrich und Hünermann, Peter (Hgg.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum = Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen* (DH), 45. Auflage, Freiburg u. a. 2017.

Derrida, Jacques, *Grammatologie*, Frankfurt 1974.

–, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien 1989.

–, *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt 1991.

–, *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, Frankfurt 1992.

–, *Den Tod geben*, in: Haverkamp, Anselm (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt 1994, 331–445.

–, *Die Différance*, in: Ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien 1999, 31–56.

Descartes, René, *Regulae ad directionem ingenii*. Kritisch revid. u. hg. v. Heinrich Springmeyer, Hamburg 1973.

–, *Meditationes de prima philosophia. Lateinisch-Deutsch*. Auf Grund der Ausgabe v. Artur Buchenau neu hg. v. Lüder Gäbe, 2. Aufl., Hamburg 1977.

–, *Discours de la methode*. Übers. u. hg. v. Lüder Gäbe, Hamburg 1990.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Detlefsen, Karen und Shapiro, Lisa (Hgg.), *The Routledge Handbook of Women and Early Modern European Philosophy*, London-New York 2023.

Dettloff, Werner, *Art. Duns Scotus/Scotismus I.*, in: Krause, Müller (Hgg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 9, 1982, 218–228.

Dierken, Jörg, *›Hauskrieg‹ bei Kants Erben, Schleiermacher und Hegel über Religion und Christentum*, in: Arndt, Andreas und Rosenfeldt, Tobias (Hgg.), *Hegel-Jahrbuch, Sonderband 13, Schleiermacher / Hegel. 250. Geburtstag Schleiermachers / 200 Jahre Hegel in Berlin*, Berlin 2020, 19–37.

Dreyer, Mechthild und Ingham, Mary B., *Johannes Duns Scotus zur Einführung*, Hamburg 2003.

Duns Scotus, Johannes, *Abhandlung über das erste Prinzip*. Hg. u. übers. v. Wolfgang Kluxen, Darmstatt 1974.

–, *Über die Erkennbarkeit Gottes. Texte zur Philosophie und Theologie*. Hg. u. übers. v. Hans Kraml u. a., Hamburg 2000.

–, *Ordinatio III*. Hg. v. Rodríguez Carballo u. a., Opera omnia: Bd. 10, Civitas Vaticana 2007.

–, *Reportatio Parisiensis Distincti = The Examined Report of the Paris Lecture*. Hg. u. übers. v. Allan Bernard Wolter, 2 Bde., 2008.

Eco, Umberto, *Der Name der Rose*, München 2012.

Eisenstadt, Shmuel, *Die Vielfalt der Moderne* (Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen 1997) Weilerswist 2000.

Enxing, Julia, *Gott im Werden. Die Prozesstheologie Charles Hartshornes* (Ratio fidei 50) Regensburg 2013.

Euchner, Walter, *John Locke zur Einführung*, Hamburg 2011.

Federici, Silvia, *Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation*. Übersetzt v. Max Henninger, hg v. Martin Birkner, Wien-Berlin 2023.

Ferraris, Maurizio, *Manifest des neuen Realismus* (Schriftenreihe des Käte-Hamburger-Kollegs »Recht als Kultur« 6) Frankfurt 2014.

Fichte, Johann Gottlieb, *Briefwechsel*. Hg. v. Hans Schulz, 2 Bde., Leipzig 1930.

–, *Erste Wissenschaftslehre von 1804*. Aus dem Nachlaß hg. v. Hans Gliwitzky. Mit einem Strukturvergleich zw. der W. L. 1804(1) und der W. L. 1804(2) v. Joachim Widmann, Stuttgart u. a. 1969.

–, *Briefwechsel 1793 – 1795*. Hg. v. Reinhard Lauth, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: Bd. 3,2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970.

–, *Eigne Meditationen über ElementarPhilosophie*, in: *Nachgelassene Schriften 1793 – 1795*. Hg. v. Reinhard Lauth, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: Bd. 2,3, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971, 3–177.

–, *Werke*. Hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

–, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8.* Juni, Gereinigte Fassung hg. v. Reinhard Lauth u. Joachim Widmann, unter Mitarb. v. Peter Schneider, Hamburg 1986.

–, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1793)*. Hg. u. eingel. v. Hansjürgen Verweyen, Hamburg 1998.

Fieger, Michael und Roesner, Martina, *Ist Ex 3,14 ein protophilosophischer Fremdkörper?*, in: Vulgata in Dialogue: 6, (2022), 15–25.

Fischbach, Anne-Kathrin und Tautz, Stephan (Hgg.), *Zeiten wenden?! Konstellationen von Gottesreden nach der Postmoderne*, FS Karlheinz Ruhstorfer (Religion and Transformation in Contemporary European Society 26) Paderborn u. a. 2023.

–, *Sandiger Grund als Fundament des Bauens? Zum geltungstheoretischen Potenzial abduktiver Elemente in Ruhstorfers Konstellationen-Begriff*, in: Dies. und Tautz, *Zeiten wenden?!*, 86–113.

Fischer, Norbert (Hg), *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die »Kritik der reinen Vernunft«*, Hamburg 2010.

Flasch, Kurt, *Das Philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart 2000.

–, *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, München 2010.

Foucault, Michel, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt 1969.

–, *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, München 1973.

–, *Die Archäologie des Wissens*, Frankfurt 1973.

–, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt 1974 (= *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966).

–, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt 1976.

–, *Die Ethik der Sorgen um sich als Praxis der Freiheit*, in: Ders., *Dits et écrits. Schriften*, Bd. 4, hg. v. Daniel Défert und François Ewald, Frankfurt 2005, 875–901.

–, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 2: *Der Gebrauch der Lüste*, Frankfurt 1989.

Frankopan, Peter, *Licht aus dem Osten. Eine neue Geschichte der Welt*, Berlin 2016.

Franz, Albert, *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F. W. J. Schellings* (Elementa 56) Amsterdam 1992.

Frisch, Thomas, *Freiheit vom Absoluten. Schellings systematische Lösung des Freiheitsproblems*, Tübingen 2023.

Garrett, Don (Hg.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge u. a. 2022.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Geiselberger, Heinrich (Hg.), *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Berlin 2017.

Gerhard, Volker, *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014.

Göcke, Benedikt Paul und Pelz, Christian (Hgg.), *Wissenschaftlichkeit der Theologie*, Bd. 3: *Theologie und Metaphysik* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13/3) Münster 2019.

Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 1988.

–, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in: Ders. und Ratzinger, Joseph, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005, 15–38.

–, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt 2019.

Harnack, Adolf von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1.: *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas*, Darmstadt 2015.

Haslinger, Herbert (Hg.), *Denkerinnen und Denker des Glaubens, Anstöße von der Antike bis zur Gegenwart*, Freiburg 2023.

Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, Pfullingen 1961.

–, *Sein und Zeit*, 11. Aufl., Tübingen 1967.

–, *Metaphysik und Nihilismus: Die Überwindung der Metaphysik. Das Wesen des Nihilismus*, Gesamtausgabe: Bd. 67, Frankfurt 1999.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Das Leben Jesu. Aus Hegels theologischen Jugendschriften*, Nach d. Handschriften d. Kgl. Bibliothek in Berlin. Hg. v. Herman Nohl, Tübingen 1907.

–, *Werke.* Hg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, 20 Bde., Frankfurt 1986.

–, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Neu hg. v. Walter Jaeschke, 3 Bde., Hamburg 1993–1995.

–, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, Berlin 1819/1820*, Nachgeschrieben v. Johann R. Ringier. Hg. v. Emil Angehrn, Hamburg 2000.

Henrich, Dieter, *Was ist Metaphysik – was Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas*, in: Ders., *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit*, Frankfurt 1987, 11–43.

–, *Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999.

–, *Fichtes ursprüngliche Einsicht,* in: Ders., *Dies Ich, das viel besagt. Fichtes Einsicht nachdenken*, Frankfurt 2019, 1–50.

Hick, John, *The problems of religious pluralism*, New York 1985.

Hobbes, Thomas, *Leviathan. Form und Macht eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens (1651)*, Hamburg 2004.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hoffmann, Thomas S., *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*, Wiesbaden 2004.

Hölderlin, Friedrich, *Hyperion*, in: Sämtliche Werke: Bd. 3, Stuttgarter Hölderlinausgabe. Hg. v. Friedrich Beissner, Stuttgart 1958.

Honnefelder, Ludger, *Art. Duns Scotus*, in: Kasper (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 3, 1995, 403–406.

–, *Duns Scotus*, München 2005.

–, *Johannes Duns Scotus. Denker auf der Schwelle vom mittelalterlichen zum neuzeitlichen Denken*, Paderborn 2011.

Hoping, Helmut, *Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant* (Innsbrucker theologische Studien 30) Innsbruck 1990.

Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt 1969.

Hösle, Vittorio, *Kritik der verstehenden Vernunft. Eine Grundlegung der Geisteswissenschaften*, München 2018.

Houlgate, Stephen und Baur, Michael (Hgg.) *A companion to Hegel*, Chichester u. a. 2011.

Hume, David, *Dialoge über die natürliche Religion*. Übers. u. hg. v. Lothar Kreimendahl, Hamburg 2016.

–, *Die Naturgeschichte der Religion. Über Aberglaube und Schwärmerei. Über die Unsterblichkeit der Seele. Über Selbstmord*. Übers. u. hg. v. Lothar Kreimendahl, Hamburg 2000.

–, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Buch 1: *Über den Verstand*. Auf der Grundlage der Übersetzung v. Theodor Lipps neu hg. v. Horst D. Brandt. Mit einer Einf. v. Reinhardt Brandt, Hamburg 2013.

–, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Buch 2: *Über die Affekte* und Buch 3: *Über Moral*, Auf der Grundlage der Übersetzung v. Theodor Lipps neu hg. v. Horst D. Brandt, Hamburg 2013.

–, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Mit einer Einf. hg. v. Manfred Kühn. Übers. v. Raoul Richter, Hamburg 2015.

–, Englische Ausgabe: Hume Text online, mit der Seitenzählung der Edition von Selby-Bigge/Nidditch (SBN), URL: https://davidhume.org (abgerufen am 24.01.2024).

Hünermann, Peter (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen*. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Bd. 1., Freiburg u.a. 2004.

Imbach, Ruedi, *Vorwort*, in: *Wilhelm von Ockham. Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, Stuttgart 1984.

Irlenborn, Bernd und Koritensky, Andreas (Hgg.), *Analytische Religionsphilosophie. Neue Wege der Forschung*, Darmstadt 2013.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Irrlitz, Gerd, *Kant-Handbuch. Leben und Werk*, Stuttgart 2015.

–, *Johann Gottlieb Fichte. Leben und Werk. Ein deutscher Philosoph in europäischer Umbruchszeit*, Berlin 2022.

Jaeschke, Walter, *Einleitung*, in: Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion III*, XI-XXXV.

–, *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*, Stuttgart 2016.

James, David und Zöller, Günter (Hgg.), *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge 2017.

Janicaud, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas 1991.

Jaspers, Karl, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949.

Jellinek, Georg, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*, München-Leipzig 1895.

Jeung-Lee, Eun, *›Anti-Europa‹. Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung* (Politica et ars 6) Münster 2003.

Joas, Hans, *Im Bannkreis der Freiheit. Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche*, Berlin 2020.

– *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt 2011.

Johannes Paul II. *Fides et Ratio. An die Bischöfe der Katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft*, in: DH, 5075-5080.

Jüngel, Eberhard, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen 1965.

Kant, Immanuel, *Kants Gesammelte Schriften*. Hg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, 29 Bde., Berlin 1902ff.

Kasper, Walter u. a. (Hgg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 11 Bde., 3. Aufl., Freiburg u. a. 2017.

Kerkmann, Jan, *Die Zeit des Willens und das Ende der Metaphysik. Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche und Schelling*, Berlin-Boston 2020.

Kierkegaard, Sören, *Philosophische Bissen*. Übers., mit Einl. u. Komm. hg. v. Hans Rochol, Hamburg 1989.

Kirk, Geoffrey S., Raven, John E. und Schofield, Malcolm, *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung Texte und Kommentare. Studienausgabe*, Stuttgart-Weimar 2001.

Klemme, Heiner F., *Immanuel Kant*, Frankfurt-New York 2004.

–, *David Hume zur Einführung*, Hamburg 2013.

Koci, Martin, *La phénoménologie est-elle une théologie? Jan Patočka entre le tournant théologique et la tâche de penser*, in: *Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 156 (2021), 87–111.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Koschorke, Albrecht, *Hegel und wir* (Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2013) Berlin 2015.

Kraml, Hans und Leibold, Gerhard, *Wilhelm von Ockham* (Zugänge zum Denken des Mittelalters 1) Münster 2003.

Krause, Gerhard und Müller, Gerhard (Hgg.), *Theologische Realenzyklopädie*, 36 Bde., Berlin-New York 1976–2007.

Kuran, Daniel, *Text und Erscheinung. Wie sich die Gottesfrage im Auffassen von Hegel und Derrida artikulieren könnte*, (Inaugural-Dissertation, Manuskript).

Laclau, Ernesto und Mouffe, Chantal, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien 2020.

Latour, Bruno, *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt 2010.

–, *Das terrestrische Manifest*, Frankfurt 2018.

–, *Kampf um Gaia. Acht Vorträge zum Klimaregime*, Frankfurt 2020.

Laube, Martin, *Im Bann der Sprache. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert* (Theologische Bibliothek Töpelmann 85) Berlin 1999.

Lauster, Jörg, *Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 46) Tübingen 2004.

–, *Gott und das Glück. Das Schicksal des guten Lebens im Christentum*, Gütersloh 2004.

–, *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*, München 2014.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie*, Hamburg 1982.

–, *Philosophische Schriften*. Hg. u. übers. v. Hans H. Holz, 6 Bde., Darmstadt 2013.

Leppin, Volker u. a. (Hgg.) *Das Luther-Lexikon*, Regensburg 2014.

Lindberg, David C. und Shank, Michael H. (Hgg.), *Cambridge History of Science. Vol 2, Medieval Science*, Cambridge 2013.

Liske, Michael-Thomas, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, München 2000.

Locke, John, *Zweite Abhandlung über die Regierung*. Übers. v. Hans J. Hoffmann. Hg. u. eingel. v. Walter Euchner, Frankfurt 1977 (= *Two Treatises of Governement*, edited by Peter Laslett, Cambridge 1960).

–, *Ein Brief über Toleranz = A Letter Concerning Toleration*. Übers. u. eingel. v. Julius Ebbinghaus, Hamburg 1996.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

–, *Vernünftigkeit des biblischen Christentums (1695)*. Übers. v. Carl Winkler mit einer Einl. hg. v. Leipold Zscharnack, Gießen 1914 (= *The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures*, in: Ders., *Writings on Religion*. Hg. v. Victor Nuovo, Oxford 2002, 91–210).

–, *Versuch über den menschlichen Verstand*, 2 Bde., Hamburg 2006 (= *An Essay Concerning Human Understanding*, abridged a. edited by John W. Yolton, London 1977).

Loock, Reinhard, *Schwebende Einbildungskraft. Konzeptionen theoretischer Freiheit in der Philosophie Kants, Fichtes und Schellings*, Würzburg 2007.

Löwith, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart 1950.

Luther, Martin, *Studienausgabe*. Hg. v. Hans-Ulrich Delius, 5 Bde., Berlin 1979.

–, *Lateinisch-deutsche Studienausgabe*. Unter Mitarbeit v. Michael Beyer, hg. u. eingel. v. Wilfried Härle, 3 Bde. Leipzig 2016.

Lyotard, Jean-François, *Die Analytik des Erhabenen. (Kant-Lektionen, Kritik der Urteilskraft, §§ 23 – 29)*, München 1994.

–, *Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?*, in: Engelmann, Peter, *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Stuttgart 1990, 33–48.

Maier, Bernhard, *Weltgeschichte der Religionen*, München 2023.

Marion, Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement* (Philosophie d'aujourd'hui 17) Paris 1981.

–, *Gott ohne Sein*. Aus dem Franz. übers. v. Alwin Letzkus. Hg. u. mit einem Nachw. versehen v. Karlheinz Ruhstorfer, Paderborn u. a. 2014.

Marx, Karl, *Auszüge aus James Mills Buch »Eléments d'économie politique«*, in: Marx-Engels-Werke: Erg.-Bd. 1, Berlin 1973.

Mbembe, Achille, *Kritik der schwarzen Vernunft*, Berlin 2014.

Meister Eckhart, *Die lateinischen Werke*. Hg. u. übers. v. Albert Zimmermann, 6. Bde., Stuttgart 2022.

–, *Die deutschen Werke*. Hg. u. übers. v. Josef Quint, Stuttgart 2022.

Melamed, Yitzhak Y., *A Companion to Spinoza*, Hoboken (N.J.) 2021.

Metz, Wilhelm, *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes* (Spekulation und Erfahrung / 2, 21) Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.

Miggelbrink, Ralf, *Lebensfülle. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie*, Freiburg u. a. 2009.

Morgalla, Peter Paul, *»Seit ein Gespräch wir sind« – Theologische Phänomenologie und heilsgeschichtliche Metaphysik*, in: Fischbach, Tautz (Hgg.), *Zeiten wenden?!*, 33–71.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Müller, Klaus, *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006.

– *Glauben – Fragen – Denken*, Bd. 3: *Selbstbeziehung und Gottesfrage*, Münster 2010.

– und Meier-Hamidi, Frank (Hgg.), *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede* (ratio fidei 40) Regensburg 2010.

– und Schiefen, Fana (Hgg.), *Gott jenseits von Gott. Plädoyer für einen kritischen Panentheismus*, Münster 2021.

Müller, Sigrid, *Handeln in einer kontingenten Welt. Zu Begriff und Bedeutung der rechten Vernunft (recta ratio) bei Wilhelm von Ockham* (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 18) Tübingen-Basel 2000.

– und Volker Leppin (Hgg.), *Texte zu Theologie und Ethik*. Lateinisch/Deutsch. Wilhelm von Ockham, Stuttgart 2000.

Nagel, Thomas, *Der Blick von Nirgendwo*, Frankfurt 1992.

Neiman, Susan, *Left is not woke*, Cambridge 2023.

Nitsche, Bernhard und Remenyi, Matthias (Hgg.), *Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit*, Freiburg u. a. 2022.

Norton, David F. (Hg.) *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge 1999.

Oberman, Heiko A., *The Shape of Late Medieval Thought. The Birthpangs of the Modern Era*, in: Trinkaus, Charles E. und Oberman, Heiko A. (Hgg.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion* (Studies in medieval and reformation thought 10) Leiden 1974, 5–25.

Ockham, Wilhelm von, *Scriptum in librum primum sententiarum ordination. Prologus et distinctio prima*. Hg. v. Gedes Gal, Opera theologica: Bd. 1, St. Bonaventure 1967.

–, *Scriptum in librum primum sententiarum ordination. Distinctiones 2 – 3*, Opera theologica: Bd. 2, St. Bonaventure 1970.

–, *Quodlibeta septem*. Hg. v. Joseph C. Wey, Opera theologica: Bd. 9, St. Bonaventure 1980.

–, *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*. Hg., übers. u. kommentiert v. Ruedi Imbach, Stuttgart 1984.

–, *Texte zur politischen Theorie. Exzerpte aus dem Dialogus*. Ausgew., übers. u. hg. v. Jürgen Miethke, Stuttgart 1995.

–, *Texte zu Theologie und Ethik*. Übers. u. hg. v. Volker Leppin und Sigrid Müller, Stuttgart 2000.

Osterhammel, Jürgen, *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*, München 1998.

Pecina, Björn, *Fichtes Gott. Vom Sinn der Freiheit zur Liebe des Seins* (Religion in philosophy and theology 24) Tübingen 2007.

Perler, Dominik, *René Descartes*, München 2022.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Pesch, Otto H. und Leppin, Volker, *Hinführung zu Luther*, Ostfildern 2017.

Pfeiffer, Robert, *Einheit und Limitation. Zur Funktion der Grenzbegriffe ›intellektuelle Anschauung‹ und ›intuitiver Verstand‹ in der Transzendentalphilosophie* (Inaugural-Dissertation, Manuskript).

Platon, *Werke in acht Bänden, griech. u. deutsch*. Hg. v. Gunther Eigler, Darmstadt 2001.

Poser, Hans, *René Descartes. Eine Einführung*, Stuttgart 2003.

–, *Gottfried Wilhelm Leibniz zur Einführung*, Hamburg 2021.

Rahner, Karl, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976.

Ranke, Leopold von, *Weltgeschichte,* Bd. 9.2: *Über die Epochen der neueren Geschichte. Vorträge dem Könige Maximilian II. von Bayern gehalten*, Leipzig 1888.

Ramón, Ubaldo und Paoli, Pérez, *Der plotinische Begriff ›Hypostasis‹ und die augustinische Bestimmung Gottes als subiectum*, Würzburg 1990.

Reckwitz, Andreas, *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Frankfurt 2017.

Remmel, Daniel, *Vom (göttlichen) Paradox sprechen – Topologische Denkversuche zum Status einer grenz-gängigen Phänomenologie an der Zeitenwende nach der Postmoderne*, in: Fischbach, Tautz (Hgg.), *Zeiten wenden?!*, 136–158.

Remenyi, Matthias, *Staunen nur kann ich und staunend mich freu'n. Versuch über Offenbarung*, in: Nitsche, Remenyi, (Hgg.), *Problemfall Offenbarung*, 146–180.

Rieger, Reinhold, *Art. Duns Scotus*, in: Betz (Hg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 2, 1999, 1016–1019.

Röd, Wolfgang, *Benedictus de Spinoza. Eine Einführung*, Stuttgart 2002.

Rohls, Jan, *Offenbarung, Vernunft und Religion. Ideengeschichte des Christentums*, Bd. 1, Tübingen 2012.

Roth, Ulli, *Gnadenlehre* (gegenwärtig glauben denken. Systematische Theologie 8), Paderborn u. a. 2013.

–, *Ein gemeinsamer Fluchtpunkt in den philosophischen Panoramabildern Heribert Boeders und Jean-Luc Marions*, in: Fischbach, Tautz (Hgg.), *Zeiten wenden?!*, 72–85.

Rousseau, Jean-Jacques, *Vom Gesellschaftsvertrag. Oder Prinzipien des Staatsrechts*, Berlin 2016.

Ruh, Kurt, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, München 1989.

Ruhstorfer, Karlheinz, *Das Prinzip ignatianischen Denkens. Zum geschichtlichen Ort der »Geistlichen Übungen« des Ignatius von Loyola*, Freiburg u. a. 1998.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

–, *Die Platoniker und Paulus. Augustins neue Sicht auf das Denken, Wollen und Tun der Wahrheit*, in: Fischer, Norbert und Mayer, Cornelius (Hgg.), *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern* (Forschungen zur Europäischen Geistesgeschichte 1) Freiburg u. a. 1998, 283–342.

–, *Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus*, Paderborn u. a. 2004.

–, *Christologie* (gegenwärtig glauben denken 1) Paderborn u. a. 2008.

–, *Gotteslehre* (gegenwärtig glauben denken. Systematische Theologie 2), Paderborn u. a. 2010.

–, *»Der Gottmensch in Knechtsgestalt«. Marx, Nietzsche, Heidegger – drei maßgebliche Negationen metaphysischer Christologie*, in: Babich, Babette E. (Hg.), *Heidegger & Nietzsche*, Amsterdam u. a. 2012, 15–42.

–, *Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart*, in: Ders. (Hg.), *Gotteslehre*, (Theologie Studieren im modularisierten Studiengang. Modul 7) Paderborn u. a. 2014, 263–351.

–, *Von der Geschichte der Christologie zur Christologie der Geschichte*, in: Ders. (Hg.), *Christologie*, Paderborn 2018, 215–369.

–, *Trinität und Identität*, in: Ders., *Befreiung des »Katholischen«. An der Schwelle zu globaler Identität*, Freiburg u. a. 2019.

–, *Produktive Konstellation. Zur Dia-Lektik von Wissen und Glauben in Europa,* in: Fischbach, Tautz (Hgg.), *Zeiten wenden?!*, 3–33.

Said, Edward, *Orientalismus*, Frankfurt 1981.

Scheier, Claus-Artur, *Die Selbstentfaltung der methodischen Reflexion als Prinzip der Neueren Philosophie. Von Descartes zu Hegel* (Symposion 42) Freiburg-München 1973.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Frankfurt 1975.

Schleiermacher, Friedrich, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage (1830/31)*, Berlin u. a. 2008.

–, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. 1799, 1806, 1821. Studienausgabe*. Hg. v. Niklaus Peter u. a., Zürich 2012.

Philipp Schwab, *Der Streit um die Differenz. Schelling und Hegel über das erste Prinzip der Philosophie,* 2023 [im Druck].

Seewald, Michael, *Offenbarung als Manifestation der Kraft Gottes zur Rettung allen, die glauben. Über gegenwärtige Diskussionen um den Offenbarungsbegriff, den Umgang mit der Widersprüchlichkeit von Dei verbum und den Gegenstand christlichen Glauben*, in: Nitsche, Remenyi (Hgg.), *Problemfall Offenbarung*, 340–373.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Soller, Alois K., *Die Philosophie J. G. Fichtes. Voraussetzungen und Erklärungsprobleme*, Saldenburg 2022.

Spade, Paul V. (Hg.), *The Cambridge companion to Ockham*, Cambridge-New York 1999.

Spinoza, Baruch de, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Neu übers., hg., mit einer Einl. versehen v. Wolfgang Bartuschat, Sämtliche Werke: Bd. 2, Hamburg 1999.

–, *Tractatus de intellectus emendatione. Ethica = Abhandlung über die Berichtigung des Verstandes. Ethik*. Hg. v. Konrad Blumenstock, Opera: Bd. 2, Darmstadt 2011.

–, *Theologisch-politischer Traktat*. Neu übers., hg., mit Einl. u. Anmerkung versehen v. Wolfgang Bartuschat, Hamburg 2012.

Spivak, Gayatri C., *Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation* (Es kommt darauf an 6) Berlin-Wien 2008.

Stosch, Klaus von, *Einführung in die komparative Theologie*, Paderborn u. a. 2021.

Streminger, Gerhard, *David Hume. Der Philosoph und sein Zeitalter*, München 2011.

Striet, Magnus, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie* (ratio fidei 14) Regensburg 2003.

Stuart, Matthew (Hg), *A companion to Locke*, West Sussex 2016.

Tautz, Stephan, *Radikale Sakramentalität. William T. Cavanaughs politische Theologie der Eucharistie im Gespräch mit radikaldemokratischer Theorie der Macht* (Religion – Geschichte – Gesellschaft 56) Münster 2022.

Taylor, Charles, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt 2002.

–, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt 2009.

Tetens, Holm, *Kants »Kritik der reinen Vernunft«. Ein systematischer Kommentar*, Stuttgart 2006.

–, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015.

Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*. Editio leonina IV-XII, Rom 1888–1906.

Traub, Hartmut, *Der Denker und sein Glaube. Fichte und der Pietismus oder: Über die theologischen Grundlagen der Wissenschaftslehre. Mit einer Übersetzung von Fichtes »Theologia dogmatica secundum Theses D. Pezoldi« von Christian Reindl* (Spekulation und Erfahrung / 2, 61) Stuttgart-Bad Cannstatt 2020.

Troeltsch, Ernst, *Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen 1929.

–, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Gesammelte Schriften: Bd. 1, Darmstadt 2016.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Überweg, Friedrich, *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. 3: *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts. Von Max Frischeisen-Köhler und Willy Moog*, Berlin 1957.

Verweyen, Hansjürgen, *Fichtes Religionsphilosophie. Versuch eines Gesamtüberblicks*, in: Fichte-Studien: 8 (1995), 193–224.

–, *Einleitung*, in: Johann Gottlieb Fichte. Die Anweisung zum seligen Leben. Hg. von Hansjürgen Verweyen, Hamburg 2012, XII-LXVII.

Viertbauer, Klaus, *Gott am Grund des Bewusstseins? Skizzen zu einer präreflexiven Interpretation von Kierkegaards Selbst* (Ratio fidei 61) Regensburg 2017.

– und Gasser, Georg (Hgg.), *Handbuch Analytische Religionsphilosophie: Akteure – Diskurse – Perspektiven*, Berlin 2019.

Vieweg, Klaus, *Hegel. Der Philosoph der Freiheit. Biographie*, München 2019.

Vogelmann, Frieder, *Die Wirksamkeit des Wissens. Eine politische Epistemologie*, Frankfurt 2022.

Waithe, Mary E. und Ellen, Mary (Hgg.), *A History of Women Philosophers,* Volume I: *Ancient Women Philosophers, 600 B.C.-500 A.D.;* Volume II: *Medieval, Renaissance and Enlightenment Women Philosophers, 500–1600;* Volume III: *Modern Women Philosophers, 1600–1900,* Dordrecht 1995.

Wendel, Saskia und Breul, Martin, *Vernünftig glauben – begründet hoffen. Praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie*, Freiburg 2020.

–, *»Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn!« (Mk 15,39). Offenbarung – eine Deutungskategorie des Glaubens*, in: Nitsche, Remenyi, (Hgg.), *Problemfall Offenbarung*, 89–119.

Williams, Thomas (Hg.), *The Cambridge companion to Duns Scotus*, Cambridge-New York 2003.

Williams, Rowan, *Art. Jesus Christus III*, in: Krause, Müller (Hgg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 13, 1984, 753–754.

Winkler, Heinrich A., *Geschichte des Westens*, Bd. 1: *Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert*, München 2009.

Winkler, Norbert, *Meister Eckhart zur Einführung*, Hamburg 2011.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Bemerkungen*, Frankfurt 1981.

–, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt 1984.

Wolf, Eric R., *Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400*, Frankfurt 1986.

Žižek, Slavoj, *Hegel im verdrahteten Gehirn*, Frankfurt 2020.

–, *»Unbehagen in der Natur«: On Thinking the End of Nature*, keynote presented at the conference Politics of Nature: Philosophical Perspectives on the Anthropocene, ICI Berlin, 20 October 2022, video recording, URL: https://doi.org/10.25620/e221020-1 (abgerufen am 12.12.2023).

Zöller, Günter, *Hegels Philosophie. Eine Einführung*, München 2020.

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Personenregister

A

Adam 88, 196, 249, 283, 286, 424
Adorno, Theodor W. 30, 31, 120, 121, 123, 494, 556, 589
Al-Sadr, Muhammad B. 622
Anselm von Canterbury 53, 88, 89, 105, 245, 421, 422
Anstey, Peter R. 183
Antognazza, Maria R. 166
Appel, Kurt 71, 364, 583
Appiah, Kwame A. 614
Aristoteles 24, 33, 35, 36, 43, 50, 56, 75, 77, 81, 99, 106, 115, 118, 134, 160, 166, 370, 375, 392, 402, 418, 429, 515, 580, 584, 586, 607, 624, 627, 652
Arndt, Andreas 379
Askani, Hans-Christoph 104
Assmann, Jan 42, 507
Augustinus 25, 43, 52, 53, 55, 76, 77, 104, 106, 109, 129, 132, 174, 175, 192, 210, 226, 249, 257, 258, 284, 286, 299, 338, 379, 451, 520
Austin, John L. 608

B

Babich, Babette E. 590
Bach, Johann S. 658
Bacon, Francis 125, 126, 142, 207
Bakunin, Michail A. 34
Balthasar, Hans Urs von 258, 594
Bannach, Klaus 89, 92
Barth, Karl 258, 396, 594
Bauer, Thomas 33, 622
Baumgartner, Hans M. 238, 239
Baur, Michael 361
Bayle, Pierre 172
Beckmann, Jan P. 91
Beethoven, Ludwig van 512, 657, 658
Bellah, Robert 41
Benhabib, Seyla 615
Bernhardt, Reinhold 522, 629, 634
Bestebreurtje, Frank 379
Beutel, Albrecht 102
Blumenberg, Hans 26, 95
Böckenförde, Ernst W. 496
Boeder, Heribert 20, 21, 105, 124, 126, 136, 225, 226, 452
Böhme, Jakob 553
Brainard, Marcus 452
Brandom, Robert B. 37, 600, 601
Breul, Martin 20
Brocker, Manfred 614
Büchner, Christine 44, 75
Buddha 41
Bultmann, Rudolf 574, 595
Burger, Maria 86, 88, 89
Büsching, Anna 379
Butler, Judith 65, 66, 622

C

Calvin, Johannes 103, 114, 144, 164, 171, 184, 185, 203, 218, 494
Camus, Albert 277, 648
Caputo, John 19, 592
Carbognani, Elia D. 17, 66, 596
Casanova, José 613
Cavanaugh, William T. 479
Cervantes, Miguel de 39
Chakrabarty, Dipesh 431, 434
Columbus, Christoph 103
Cudworth, Ralph 186
Cusanus 95

D

d'Ailly, Pierre 106
Danz, Christian 20, 21, 83, 543, 602
Dausner, René 542
Derrida, Jacques 19, 34, 35, 43, 62–64, 399, 452, 459, 475, 480, 482, 483, 496, 506, 592, 610, 626, 639
Descartes, René 29, 68–70, 76, 99, 104, 115, 118–145, 151, 153, 155, 159, 166, 172,

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

183, 184, 186–188, 207, 208, 210, 239, 245, 307, 321, 422, 494
Detlefsen, Karen 43
Dettloff, Werner 89
Deuterojesaja 41
Dierken, Jörg 379
Dreyer, Mechthild 84
Duns Scotus, Johannes 26, 67, 78, 83, 84, 86–92, 94, 95, 97, 109

E

Eco, Umberto 97
Eisenstadt, Shmuel 61, 549, 615
Engelmann, Peter 399
Enxing, Julia 393
Erasmus von Rotterdam 103, 110
Euchner, Walter 183, 200
Eva 286

F

Federici, Silvia 40
Ferraris, Maurizio 45, 615
Fetscher, Iring 185
Feuerbach, Ludwig 29, 34, 56, 61, 589, 636
Fichte, Johann Gottlieb 69–71, 138, 165, 178, 228, 239, 245, 305–364, 367, 376–378, 386, 387, 389, 390, 392, 445, 452, 467, 520, 587, 596, 658
Fischbach, Anne-Kathrin 17, 20, 21, 34, 44, 47, 48, 66, 583, 590
Fischer, Norbert 223, 338
Flasch, Kurt 75–78
Folkers, Horst 546
Foucault, Michel 15, 43, 54, 64–66, 121–123, 431, 444, 468, 610, 616
Frankopan, Peter 490
Franz, Albert 362
Freud, Sigmund 589, 594
Friedrich II. 280
Friedrich Wilhelm II. 280
Frisch, Thomas 71
Frischeisen-Köhler, Max 165

G

Galilei, Galileo 118, 126
Garrett, Don 142
Geiselberger, Heinrich 615
Gerhard, Volker 19, 28, 37
Giele, Nathalie 44
Gliwitzky, Hans 340
Göcke, Benedikt P. 20, 35, 542
Goethe, Johann W. von 32, 33, 165
Grandjean, Michel 104

H

Habermas, Jürgen 15, 16, 19, 22, 28–32, 35–37, 40–42, 51, 82–84, 86, 90, 91, 96, 98, 101–105, 107–109, 113, 114, 117, 119, 120, 123–125, 127, 134–137, 145, 154, 155, 157, 184, 200, 204, 206, 207, 226, 234, 249, 325, 328, 483, 495, 496, 513, 611, 621
Harnack, Adolf von 593
Hartshorne, Charles 393
Haslinger, Herbert 44
Haverkamp, Anselm 482
Hegel, Georg W. F. 21–24, 29, 33, 39, 46, 48, 57, 62, 69–71, 82, 86, 101, 104, 115–121, 123, 124, 129, 154, 156, 160, 164, 165, 228, 361–402, 404–413, 415–447, 449–500, 502–504, 506–556, 558–584, 586–591, 593, 596, 599–602, 604, 615, 620, 625–628, 631, 656, 658
Heidegger, Martin 34–36, 43, 60, 64, 71, 118–121, 123, 127, 589–591, 595, 610
Henrich, Dieter 35–37, 306, 316–318, 338
Heraklit 41, 338, 365, 393, 520
Herodot 532
Hesiod 532
Hick, John 523
Hobbes, Thomas 126, 163, 170, 184, 185, 204
Hoffmann, Thomas S. 365, 376, 456, 468, 479
Hölderlin, Friedrich 269, 365, 366, 425, 452, 463
Holz, Hans H. 166
Homer 38, 506, 532
Honnefelder, Ludger 84, 87, 90, 91
Horkheimer, Max 30
Hösle, Vittorio 37
Houlgate, Stephen 361
Hume, David 68, 69, 126, 206–225, 233
Hünermann, Peter 27, 79
Hus, Jan 103

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

I

Ignatius von Loyola 117, 118, 125, 127, 131, 164, 171, 191, 195, 463
Imbach, Ruedi 91, 95, 100
Ingham, Mary B. 84
Irrlitz, Gerd 223, 305

J

Jacobi, Friedrich H. 226, 318
Jaeschke, Walter 22, 82, 361, 364, 517, 522
Jakob 596
James, David 305
Janicaud, Dominique 21
Jaspers, Karl 41, 523
Jellinek, Georg 203
Jesaja 41
Jesus von Nazaret 19, 26, 51–55, 59, 67–70, 77, 80, 88, 89, 99, 132, 133, 143, 144, 151, 165, 173, 174, 176, 180, 181, 195, 197–201, 203, 215, 216, 227–229, 249, 251, 258, 263, 287, 289–292, 294, 299, 300, 303, 305, 314, 315, 319, 322, 348, 349, 354, 357–361, 363–365, 368, 370–372, 375, 393, 394, 398, 399, 412, 423, 439, 440, 450, 463, 487, 488, 491, 493, 498, 499, 509, 522, 537, 542, 543, 547, 553, 557–564, 566–568, 579–581, 585, 586, 593, 598–600, 618, 619, 624, 627, 629, 630, 632–634, 638, 651, 653
Jeung-Lee, Eun 491
Joas, Hans 203, 458, 486, 495
Jüngel, Eberhard 396
Justin der Märtyrer 104

K

Kant, Immanuel 27, 29, 31, 35, 36, 39, 47–49, 59, 62, 69–71, 80, 104–106, 108, 109, 112, 114, 131, 150, 154, 165, 173, 178, 184, 207, 208, 214, 215, 218, 220, 223–264, 266–269, 271–312, 315–317, 321–323, 327, 329, 330, 333, 339, 340, 344, 351, 354, 356, 361–364, 366–368, 374, 377, 379, 383, 387, 388, 395, 396, 406, 412, 414, 422, 428, 445, 452–454, 467, 471, 505, 540, 562, 569, 587, 596, 603, 615, 656
Karimi, Milad 622
Kasper, Walter 87
Kerkmann, Jan 71
Kessler, Michael 309
Khourchide, Mouhanad 622
Kierkegaard, Sören 28, 34, 56, 555, 591, 594
Klemme, Heiner F. 206, 223
Koci, Martin 21
Konfuzius 41, 491, 621
Kopernikus, Nikolaus 118, 126
Koschorke, Albrecht 494
Kraml, Hans 84, 91
Krishnamurti, Jiddu 622
Kuran, Daniel 368, 399

L

Laclau, Ernesto 479
Laotse 41
Latour, Bruno 431, 601
Lauster, Jörg 26, 593, 605
Lauth, Reinhard 318
Lehmann, Karl 595
Leibniz, Gottfried W. 29, 68, 108, 124, 129, 137, 161, 166–181, 184, 207, 208, 211, 216, 245, 272, 422
Leibold, Gerhard 91
Leonardo da Vinci 103, 125
Leppin, Volker 92, 102
Lessing, Gotthold E. 165, 281
Letzkus, Alwin 387
Levinas, Emmanuel 64, 610, 622
Lindberg, David C. 32
Liske, Michael-Thomas 166
Locke, John 68, 129, 166, 170, 172, 183–205, 207, 208, 598
Lombardus, Petrus 75
Loock, Reinhard 71
Löwith, Karl 33
Luther, Martin 67, 69, 95, 99, 102–119, 123–125, 127, 134, 135, 172, 177, 184, 202, 203, 226, 233, 249, 255–258, 260, 278, 280, 284–286, 295, 297–299, 302, 305, 493, 494, 526, 570
Lyotard, Jean-François 399, 505

M

Maier, Bernhard 522
Maimonides, Moses 150
Marion, Jean-Luc 19–21, 115, 123, 387
Marx, Karl 29, 31, 34, 43, 57, 64, 204, 456, 464, 476, 479, 486, 562, 589, 590, 594, 610, 615, 621, 636
Maximilian II. von Bayern 495

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mayer, Cornelius 338
Mbembe, Achille 65
Meister Eckhart 33, 67, 75–84, 91, 109, 143, 145, 156, 164, 290, 553
Melamed, Yitzhak Y. 142
Melanchthon, Philipp 108, 177
Mendelssohn, Moses 494, 587
Merleau-Ponty, Maurice 43, 610
Metz, Wilhelm 239
Michelangelo 125
Miggelbrink, Ralf 617
Mill, James 590
Molina, Luis de 174, 175
Moog, Willy 165
More, Henry 186
Morgalla, Peter Paul 17, 20, 40
Mose 147, 149, 150, 154, 173, 322
Mouffe, Chantal 479
Mozart, Wolfgang A. 32, 512, 658
Müller, Gerhard 89
Müller, Klaus 19, 307, 327, 330, 338, 423, 530, 600
Müller, Sigrid 92
Murrmann-Kahl, Michael 20, 21
Mutter Teresa 593

N

Nagel, Thomas 45
Nancy, Jean-Luc 19, 65, 592
Napoleon 494, 495, 588, 593
Nasr, Seyyed H. 622
Neiman, Susan 615
Nietzsche, Friedrich 29, 33, 35, 43, 54, 58, 64, 71, 119, 120, 385, 458, 513, 564, 588–591, 610, 615
Nitsche, Bernhard 49, 83, 542, 597, 603
Nohl, Hermann 364
Norton, David F. 206

O

Oberman, Heiko A. 92
Origenes 43
Osterhammel, Jürgen 491
Overbeck, Franz 594

P

Parmenides 36, 41–43, 49, 129, 322, 338, 349, 393, 456, 520, 526, 607, 624
Pascal, Blaise 104, 124, 494
Paulus 55, 70, 165, 167, 174, 180, 181, 190, 191, 193, 226, 234, 249, 251, 256–258, 260, 264, 279, 284, 286, 288, 293, 299, 311, 338, 344, 360, 361, 371, 432, 535, 591, 624, 640
Pecina, Björn 309–311, 325, 327, 338, 343
Peirce, Charles Sanders 31
Pelz, Christian 20, 35
Peréz Paoli, Ubaldo Ramón 25
Perler, Dominik 115
Pesch, Otto H. 102
Peter, Niklaus 379
Pfeiffer, Robert 17, 227, 271, 272
Philipp II. 495
Plantinga, Alvin 19
Platon 36, 43, 49, 50, 62, 96, 106, 167, 198, 255, 346, 473, 515, 607
Plotin 25, 77, 81, 338
Pontius Pilatus 338
Poser, Hans 115, 166
Praxiteles 507
Pröpper, Thomas 388
Przywara, Erich 594

R

Radhakrishnan, Sarvepalli 622
Ragaz, Leonhard 594
Rahner, Karl 258, 291, 558, 595, 600
Ranke, Leopold von 495
Ratzinger, Joseph 496
Reckwitz, Andreas 39, 473, 480
Reindl, Christian 311
Reinhold, Karl L. 321
Remenyi, Matthias 17, 49, 83, 542, 597, 600, 603
Remmel, Daniel 17, 21
Ricoeur, Paul 594
Rieger, Reinhold 86
Röd, Wolfgang 142
Rohls, Jan 83
Rosenfeldt, Tobias 379
Rosenzweig, Franz 622
Roth, Ulli 20–22, 175
Rousseau, Jean-Jacques 39, 69, 104, 173, 207, 226, 276, 325, 326, 328, 409, 452, 478, 479
Ruh, Kurt 75
Ruhstorfer, Karlheinz 18, 20, 44, 46–49, 54, 55, 85, 118, 195, 332, 338, 387, 590, 615, 616, 647

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

S

Said, Edward 65
Saussure, Ferdinand de 452
Schelling, Friedrich W. J. 34, 70, 71, 86, 113, 154, 165, 362, 364–366, 377, 380, 658
Schiefen, Fana 19
Schiller, Friedrich 266, 269, 452, 500
Schleiermacher, Friedrich 258, 379, 593, 594
Schmitt, Carl 120
Schopenhauer, Artur 34, 56
Schulz, Hans 327
Schwab, Philipp 362
Seewald, Michael 17, 542, 603
Shakespeare, William 39, 512
Shank, Michael H. 32
Shapiro, Lisa 43
Smith, John 186
Soller, Alois K. 305
Spade, Paul V. 91
Spinoza, Baruch de 68, 104, 121, 124, 128, 129, 137, 138, 142–168, 170, 172, 184, 186, 187, 203, 207, 208, 211, 225, 234, 272, 307, 321, 324, 330, 340, 342, 362, 365, 368, 384, 391, 402, 405, 408, 419, 422, 431, 486, 494, 520, 526, 529, 587, 597, 598, 608
Spivak, Gayatri Chakravorty 65, 66, 622
Stirner, Max 636
Stosch, Klaus von 522, 620
Streminger, Gerhard 206
Striet, Magnus 603
Stuart, Matthew 183
Swinburne, Richard 19

T

Tautz, Stephan 17, 20, 21, 34, 44, 47, 66, 479, 583, 590
Taylor, Charles 26, 37, 40
Tetens, Holm 19, 37, 238, 239, 407, 435
Thales von Milet 580
Thomas von Aquin 25, 26, 33, 43, 53, 83–85, 92, 126, 150, 169, 190, 191, 210, 245, 258, 369, 370, 375, 378, 429, 520
Thurneysen, Eduard 594
Tillich, Paul 595
Traub, Hartmut 311
Trinkaus, Charles E. 92
Troeltsch, Ernst 103, 104, 107, 114, 185, 203, 495, 576, 593

U

Überweg, Friedrich 165

V

Vattimo, Gianni 65, 592
Verweyen, Hansjürgen 307, 309, 312, 317, 318
Viertbauer, Klaus 594
Vieweg, Klaus 462, 469, 475, 477, 511
Vogelmann, Frieder 479

W

Wagner, Falk 20, 21
Waithe, Mary E. 43
Weber, Max 26, 103
Wendel, Saskia 20, 49, 83, 542, 543, 602
Whitehead, Alfred N. 393
Wilhelm von Ockham 67, 83, 84, 89–102, 109, 110, 187
Williams, Rowan 89
Williams, Thomas 84
Winkler, Heinrich A. 203
Winkler, Norbert 75
Wittgenstein, Ludwig 589–591
Woellner, Johann Christoph 280
Wolf, Eric R. 490
Wolff, Christian 108, 137, 178
Wyclif, John 103

Z

Zarathustra 41
Žižek, Slavoj 432, 459, 461
Zöller, Günter 305, 361
Zubiria, Martín 452

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495993033 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY