

# Zur Hegelkritik Wolfhart Pannenberg's und zur Kritik am »Antizipationsgedanken« Pannenberg's im Sinne Hegels

Von Michael Schulz

## I. Motive der philosophisch-theologischen Hegelrezeption Pannenberg's

Der Versuch, sich dem theologischen Denken des evangelischen Theologen Wolfhart Pannenberg zu nähern, führt unweigerlich auch in eine Auseinandersetzung mit dem Idealismus G. W. F. Hegels. Pannenberg's Nähe zu Hegel<sup>1</sup> ist nicht zuletzt motiviert durch das geistesgeschichtliche Anliegen der Hegelschen Philosophie: mittels einer dezidierten Rückbesinnung auf die christliche Trinitätslehre und deren philosophischen Reformulierung eine versöhnende Vermittlung des aufgeklärten Bewußtseins mit den, durch die Aufklärungskritik in Mißkredit geratenen, »positiven« Inhalten des christlichen Glaubens zu erreichen und zugleich die dem »Zeitgeist« angepaßte, trinitätsvergessene Theologie ihr eigentliches Thema vor Augen zu halten; gleichzeitig zielt dieser Vermittlungsversuch auf eine Überwindung des Kantischen Philosophietypus, der die klassischen Themen der Metaphysik — Gott, Seele, Welt — nur als regulative Ideen behandelt und nicht in ihrer metaphysischen Wirklichkeit erreicht. Da sich zum einen die Krise des christlichen Gottesbegriffs gegenüber Hegels Zeit in der Gegenwart verschärft hat und andererseits die Maximen der Aufklärung und Moderne — Vernunft, Freiheit, Autonomie, empirische sowie geschichtliche Bedingtheit und Relativität allen Erkennens — und deren Schatten — Irrationalismus, fideistische Religiosität und metaphysische Skepsis — weiterhin das Bewußtsein des abendländischen Menschen bestimmen, ist Hegels geistesgeschichtliches Programm für Pannenberg unbedingt einer philosophisch-theologischen Reflexion und einer bedingten Rezeption wert<sup>2</sup>. Mit Hegel verfolgt Pannenberg deshalb

---

<sup>1</sup> Zum Verhältnis Pannenberg-Hegel und zu seiner Beurteilung vgl. (in Auswahl) die Überblicke bei M. Pagano, *Storia ed escatologia nel pensiero di W. Pannenberg* (= Studi di Filosofia 6), Milano 1973, 188–194; L. Kugelmann, *Antizipation. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung* (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 50), Göttingen 1986, 251 f.; S. Greiner, *Die Theologie Wolfhart Pannenberg's* (= Bonner dogmatische Studien 2), Würzburg 1988, 200–203 u. K. Koch, *Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer Philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive* (= Tübinger theologische Studien 32), Mainz 1988, 103–105.

<sup>2</sup> Vgl. P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, 426–433, der Pannenberg's Verknüpfung einer Option für die Aufklärung mit einer Option für die christlicher Offenbarung erörtert. — In diesem Sinn bewertet G. L. Müller in seiner Rez., *ThRV* 86(1990) 1–8, das Werk W. Pannenberg's, *Systematische Theologie*, Bd. I [zur Gottes- und Trinitätslehre] Göttingen 1988, als einen großangelegten »Versuch, die Wahrheit des christlichen Glaubens gegenüber der neuzeitlichen Kritik und zugleich im Durchgang durch sie denkerisch zu behaupten« (8).

auch das Anliegen, die Theologie stärker nach ihrem zentralen Thema, der Trinität, methodisch und inhaltlich auszurichten<sup>3</sup>.

Nähe zu Hegel heißt für Pannenberg aber nicht, sich theologisch etwa auf die rechte Seite der Hegelschule schlagen zu wollen. Daß Pannenberg theologisch Abstand von Hegel halten will, kommt nicht nur, aber besonders entschieden in seiner Kritik an Hegels<sup>4</sup> Kritik christlicher Eschatologie zum Ausdruck<sup>5</sup>. Aber Pannenberg bleibt nicht bei einer Hegelkritik stehen, die allein von außen, von einem anderen Standpunkt aus vorgebracht wird. Vielmehr verbindet er seine Kritik mit der Vision einer möglichen Revision des Hegelschen Systems im Ganzen: einer Reformulierung des Verhältnisses zwischen der »Wissenschaft der Logik« (= WL oder Logik) und der »Realphilosophie«<sup>6</sup> bzw. einer »ri-lettura« des Zusammenhangs der logischen Bestimmungen und Kategorien innerhalb der Logik<sup>7</sup>.

Maßgeblich ist dabei der Begriff »Antizipation«<sup>8</sup>, den Pannenberg dem eschatologischen Charakter der christlichen Offenbarung entnimmt: Als Vorwegereignung, als Prolepse ist in Christi Auferstehung das eschatologische Ende der Geschichte — die allgemeine Totenauferstehung — bereits antizipatorisch gegenwärtig; proleptisch, antizipatorisch strukturiert ist daher alles Christliche<sup>9</sup>. Deshalb steht der Begriff »Antizipation« im

<sup>3</sup> Über Hegels Trinitätsphilosophie spricht Pannenberg 1964 in seinem Buch, Grundzüge der Christologie 61982 (1964) größtes Lob aus, sie bilde den »bisherigen Höhepunkt der begrifflichen Klärung der Trinitätslehre hinsichtlich der Beziehung zwischen Einheit und Dreiheit« (184).

<sup>4</sup> Eine theologisch motivierte Kritik an Hegel wird freilich nicht nur theologisch, sondern auch philosophisch argumentieren müssen, vgl. dazu — zuweilen hyperkritisch gegenüber theologischen Versuchen der Kritik — W. Jaeschke, Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels (= Spekulation und Erfahrung, Abt. II Bd. 4), Stuttgart–Bad Cannstatt, 297–303. Pannenberg wird diesem Anspruch durchaus gerecht, wenngleich Ausgangspunkt bzw. Veranlassung seiner Kritik die christliche Eschatologielehre ist, vgl. unten Anm. 11 u. 12.

<sup>5</sup> Vgl. Pannenberg, Systematische Theologie 1: 250. Ebenso setzt sich Pannenberg von Hegels subjektivitätsphilosophischer Trinitätskonzeption ab, vgl. ebd., 322, 325, 459 u. ders., Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991, 46 sowie in den Aufsätzen, Person und Subjekt: ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze Bd. 2, Göttingen 1980, 80–95, bes. 86 ff., u. ders., Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre. Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Karl Barth und der Philosophie Hegels: Grundfragen 2: 96–111, bes. 101–111. Sehr hegelkritisch ist der Grundtenor des Beitrags, ders., Der Geist und sein Anderes: D. Henrich, R.-P. Horstmann (Hg.), Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes, Stuttgart 1984, 151–159; dort heißt es beispielsweise: »Das trinitarische Dogma enthält einen anderen Begriff des Geistes als er bei Hegel vorliegt« (154). Vgl. dazu Pannenberg, Systematische Theologie 2: 501. Aber auch der »frühe« Pannenberg läßt keine positive Würdigung Hegels ohne kritische Anmerkung: z. B. 1964 ders., Christologie, bzgl. der Hegelschen Einebnung der Gott-Welt-Differenz (vgl. 330) oder im Vortrag von 1970, ders., Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels: Hegel-Studien, Beiheft 11(1974) 175–202, 200 ff. Auch Hegels Rede vom Tod Gottes stellt Pannenberg theologisch in Frage, ders., Systematische Theologie 2: 481 f. — Zum Wandel Pannengers Einschätzung des Trinitätsbegriffs Hegels vgl. Greiner, Theologie Pannengers, 139 f.

<sup>6</sup> Mit Ausnahme der Religionsphilosophie werden Hegels Werke zit. nach der Suhrkamp-Ausgabe: G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1969–1971.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu die wichtige Anm. 96, Pannenberg, Die Bedeutung des Christentums, 201.

<sup>8</sup> Zum Begriff der Antizipation und zu seiner Aufnahme in die Dogmatik durch Pannenberg vgl. die Arbeit seines »Schülers«, Kugelmann, Antizipation, 52–58.

<sup>9</sup> Vgl. dazu den Aufsatz W. Pannengers, Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung: Offenbarung als Geschichte, in Verbindung mit R. Rendtorff u. a., hrsg. v. W. Pannenberg, Göttingen 51982 (1961), 91–114, bes. 103–106, in dem Pannenberg programmatisch die seine spätere philosophisch-theologische Entwicklung beherrschende Denkfigur der Antizipation »antizipiert«, wie E. Jüngel in seiner Besprechung Pannengers Sy-

Zentrum des wissenschaftstheoretischen Beitrags Pannenberg's für eine Theorie theologischer Aussagen<sup>10</sup> — mehr noch: Da sich nach Pannenberg alles Seiende als in seinem Sein und Wesen »antizipatorisch« bestimmt verstehen läßt<sup>11</sup>, stellt der Antizipationsgedanke insbesondere eine Wahrheitstheorie für alle Geisteswissenschaften dar — auch für die Philosophie<sup>12</sup> und nicht zuletzt für die Hegels.

Gerade der dialektische Charakter der logischen Bestimmungen in der WL erlaube es nach Pannenberg, ihr Verhältnis *antizipatorisch* zu verstehen<sup>13</sup>. Denn Hegel entwickle eine Bestimmung b dialektisch aus a, so daß a als Antizipation von b und zugleich b als die tiefere Wahrheit und Bewährung von a begriffen werden kann. Analog dazu wäre die WL im ganzen als logische Antizipation der Realphilosophien und letztere als ihre »zukünftige« Verifikation aufzufassen.

Leider hat Pannenberg nicht über Hinweise und Ansätze hinaus selbst eine »rilettura« der WL bzw. des gesamten Systementwurfs Hegels unternommen. Die folgenden Überlegungen sollen diese Möglichkeit hauptsächlich im Hinblick auf *die logischen Bestimmungen des Begriffs* erkunden, da sich Pannenberg's Kritik an Hegel insbesondere an dessen »Begriff des Begriffs« entzündet (IV). Zuvor sind wichtige Gesichtspunkte der Kritik Hegels an der christlichen Eschatologie (II.) und die diesbezüglichen Gegenargumente Pannenberg's (III.) zu erörtern. Abschließend soll gleichsam Hegels »absoluter Standpunkt des Begriffs« mit Pannenberg's »relativem Standpunkt des Antizipationsgedankens« verschränkt werden (V.). — Dieser Aufsatz versteht sich daher als ein kleiner Beitrag zu der von Hegel angemahnten und nicht zuletzt von Pannenberg forcierten, spezifisch trinitarischen Profilierung von Theologie und christlicher Philosophie im Horizont neuzeitlicher Problemstellung.

## II. Hegels Kritik aller Eschatologie

### 1. Zum Hintergrund der Hegelschen Eschatologiekritik

Der Geist — Gott<sup>14</sup> — erscheint »notwendig in der Zeit und er erscheint solange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff *erfaßt*, d. h. nicht die Zeit tilgt.«<sup>15</sup> Diesem Zitat aus

---

*stematistische Theologie 1* nicht ohne Ironie vermerkt, vgl. Nihil divinitas, ubi non fides. Ist christliche Dogmatik in rein theoretischer Perspektive möglich? Bemerkungen zu einem theologischen Entwurf von Rang: ZThK 86 (1989) 204–235, hier 204.

<sup>10</sup> Vgl. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1977, 312–318, 330–336.

<sup>11</sup> Vgl. W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1988, 63 f.

<sup>12</sup> Vgl. W. Pannenberg, *Hermeneutik und Universalgeschichte*: ders., *Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze [Bd. 1, Zählung v. Vf.]* Göttingen <sup>3</sup>1979, 91–122, bes. 99, 116–122; ders., *Über historische und theologische Hermeneutik: Grundfragen 1*: 123–158; ders., *Wissenschaftstheorie*, 72, 105–117, 219–224; ders., *Die Bedeutung der Kategorien »Teil« und »Ganzes« für die Wissenschaftstheorie der Theologie*: ThPh 53 (1978) 481–497. Dieses Kategorienpaar entnimmt Pannenberg der WL II 6: 166–171.

<sup>13</sup> Vgl. Pannenberg, *Die Bedeutung des Christentums*, 201 Anm. 96.

<sup>14</sup> »Geist« darf als realphilosophisches Äquivalent für »Gott« verstanden werden, solange man dabei nicht vergißt, daß »der volle Begriff des absoluten Geistes ... der des Wissens der absoluten Idee in der Gemeinde« ist,

Hegels »Phänomenologie des Geistes« ist offenbar zu entnehmen, daß die adäquate Selbsterfassung des Geistes im Begriff — seine eigene Wahrheitsfindung — nur möglich ist, wenn er seine zeitlich-geschichtliche Epiphany zur Vergangenheit herabgesetzt und in die Gegenwart des Begriffs ausgehoben hat<sup>16</sup>. Zudem faßt Hegel »die Wahrheit der Zeit« dahin gehend auf, daß »nicht die Zukunft, sondern die Vergangenheit das Ziel« sei<sup>17</sup>. Ein deshalb bei Hegel vermuteter »Passatismus«<sup>18</sup> bestimmt offensichtlich den sich begreifenden Geist zu radikaler Zukunftsarmut. Wie kommt Hegel zu dieser »präsentistischen Eschatologie« des Geistes im Medium des Begriffs?

Im Hintergrund steht u. a. Hegels Versuch, Kants theoretische Kritik der Erkennbarkeit des metaphysischen Ding-an-sich zu überwinden<sup>19</sup>. Deshalb will Hegel einsichtig machen, daß alles Wirkliche auf Erkennen und Erkanntwerden finalisiert ist, und bringt dies in Formulierungen zum Ausdruck wie »alles ist Begriff«<sup>20</sup>, »alle Dinge sind ein Urteil«<sup>21</sup> oder »alles ist ein Schluß«<sup>22</sup>. Einen entsprechenden Nachweis führt Hegel, indem er den Widerspruch hervorhebt, der der philosophischen Behauptung eines unerkennbaren Ding-an-sich zugrunde liegt: Die vorgebliche Einsicht in die Unerkennbarkeit des Ding-an-sich beansprucht bereits dessen Erkenntnis und die Setzung einer entsprechenden washeitlichen Bestimmung<sup>23</sup>. Die Behauptung ist also inkonsistent. Ihre Negation gibt daher den Weg frei für eine positive Begründung metaphysischer Erkenntnis:

»Ist alles Begriff«, dann müßte sich dies auch vom Subjekt beweisen lassen, daß also die Behauptungen »Ich ist der reine Begriff selbst«<sup>24</sup> und der Begriff ist »das Reich der Subjektivität oder der Freiheit«<sup>25</sup> plausibel zu machen sind. Das geschieht bei Hegel gegen Kants Kritik der klassischen Seelenmetaphysik durch den Verweis auf die selbstreflexive Struktur des Selbstbewußtseins, die der Form des Begriffs — er ist reine Selbst-

---

»das Selbstbewußtsein Gottes im Menschen«, W. Jaeschke, Absolute Idee — absolute Subjektivität. Zum Problem der Persönlichkeit Gottes in der Logik und in der Religionsphilosophie: ZPhF 35 (1981) 385–416, 408.

<sup>15</sup> Phänomenologie des Geistes (Abk. Phä) 3: 584.

<sup>16</sup> D. h. man würde zweifellos Hegel mißverstehen, würde man mit »Tilgung« eine Nihilierung der Zeitform verstehen; es geht hier um das negative Moment der »Aufhebung«: Die Zeit »ist das *äußere* angeschaute, vom Selbst *nicht erfaßte* reine Selbst, der nur angeschaute Begriff; indem dieser sich selbst erfaßt, hebt er die Zeitform auf, begreift das Anschauen und ist begriffenes und begreifendes Anschauen. — Die Zeit erscheint daher als das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist« (Phä 3: 584 f.).

<sup>17</sup> Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Abk. Enz), §261 Z, 9: 59.

<sup>18</sup> Vgl. hierzu V. Hösle, Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität, Bd. I: Systementwicklung und Logik, Bd. 2: Philosophie der Natur und des Geistes, Hamburg 1987, 424–435; der Ausdruck »Passatismus« ist mit Hösle K. Wais entnommen, vgl. ebd. 309 Anm. 72.

<sup>19</sup> Vgl. dazu H. Huber, Kants Idealismus und dessen grundsätzliche Überwindung durch Hegel: ThPh 59 (1984) 39–65, bes. 50–65; Hösle, Hegels System, 16–21, 66 ff.; Jaeschke, Vernunft in der Religion, 24–39; B. Burkhardt, Hegels Kritik an Kants theoretischer Philosophie dargestellt und beurteilt an den Themen der metaphysica specialis (= Reihe Wissenschaft: Schwerpunkt Philosophie 1), München 1989, 103–211. — Inwieweit Hegels Kantkritik auch genau Kant trifft, kann hier nicht weiter erörtert werden, vgl. dazu ebd., 212–275.

<sup>20</sup> Enz § 183, 8: 332.

<sup>21</sup> Enz § 167, 8: 318.

<sup>22</sup> Enz § 183, 8: 332.

<sup>23</sup> Vgl. WL I 5: 129 f.; Enz § 44, 8: 121.

<sup>24</sup> WL II 6: 253.

<sup>25</sup> Ebd., 240.

vermittlung<sup>26</sup> — entspricht: Im sich selbst denkenden Ich vollzieht sich die Selbsterkenntnis der Seele, die sich selber — sich denkend — *anschaut*, sich selbst *intellektuelle Anschauung* ist und sich somit als geistige Substanz weiß.

Mit dem Begriff der *transzendentalen Apperzeption* habe Kant an sich jene sich selbst begründende Selbstreflexivität des Subjekts gedacht<sup>27</sup>. Doch sie bleibe logisch-formal, meint Hegel<sup>28</sup> — Kant bezeichnet jenes Ich als eine »an Inhalt gänzlich leere Vorstellung«, die nicht einmal »ein Begriff sei«, sondern nur »ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet«<sup>29</sup>. Für das transzendente Ich fehle einfach, so referiert Hegel Kants Position, »die *Anschauung* ..., wodurch es als ein *Objekt gegeben* würde«, und darum führe »der Begriff eines Dings, das nur als Subjekt existieren könne, noch keine objektive Realität bei sich«<sup>30</sup>. D. h. Kant stellt die Frage nach der objektiven Realität der Seele im Sinn des korrespondenztheoretischen Wahrheitsmodells<sup>31</sup>. Darum fordert Kant eine sinnlich bestimmte Anschaulichkeit des Erkenntnisobjekts, was freilich bei der transempirischen Wirklichkeit der Seele unmöglich ist<sup>32</sup>. Wegen dieser Argumentation sieht Hegel Kant wieder hinter dessen Gedanken vom transzendentalen Ich zurückfallen, welches Kant selbst als Möglichkeitsbedingung der Selbstidentität des Bewußtseins in der Mannigfaltigkeit der Erfahrung versteht und damit jenes Ich der Selbstunterscheidung von sich und anderem für fähig hält<sup>33</sup>. Als solches ist das Ich aber gerade die Möglichkeitsbedingung korrespondenztheoretischer Wahrheit und nicht eines deren Fälle<sup>34</sup>. Letzteres hingegen setzt Kant in seiner Kritik der Seelenmetaphysik voraus. Er versteht »Seele« als in sich undifferenzierte, abstrakte Größe und noch leere subjektive Seite eines Subjekt-Objekt-Verhältnisses<sup>35</sup>. Aber Kants *transzendente Apperzeption* beweise nach Hegel im Gegenteil die sich selbstbegründende Struktur des »Ich denke«, das sich Subjekt und Objekt zugleich ist, sich daher in seiner metaphysischen Wahrheit erfaßt und damit jede Subjekt-Objekt-Relation begründet<sup>36</sup>. Hingegen empfindet es Kant als »eine Un-

<sup>26</sup> »Der Begriff ist das Lebendige, mit sich selbst Vermittelnde«, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 1: Einleitung. Der Begriff der Religion (= Vorlesung, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 3) und Teil 3: Die vollendete Religion (= a. a. O., Bd. 5), hrsg. v. W. Jaeschke, Hamburg 1983 (Abk. Relph I und III; die folgende Jahreszahl verweist auf die jeweilige Vorlesung, hier: Relph I (1827) 3: 325.

<sup>27</sup> Vgl. WL II 6: 254.

<sup>28</sup> Ebd., 261 f.; Enz § 42, 8: 117.

<sup>29</sup> I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 404; dazu Hegel, WL II 6: 489 ff.

<sup>30</sup> Ebd., 491.

<sup>31</sup> Vgl. Huber, Kants Idealismus, 58 f.

<sup>32</sup> Vgl. dazu Enz § 47, 8: 124 f.

<sup>33</sup> Vgl. WL II 6: 490 ff.

<sup>34</sup> Das stellt bes. Huber, Kants Idealismus, 58, heraus.

<sup>35</sup> Hegel charakterisiert Kants Verständnis des Ich als »begrifflos«, als »bloße einfache Vorstellung« und gegenüber der klassischen Seelenmetaphysik »dürftiger und leerer«, es sei »die festgehaltene Abstraktion des leeren Ich« (WL II 6: 490 ff.).

<sup>36</sup> Vgl. Ebd., 491: »Das Ich denkt *etwas*, sich oder etwas anderes. Diese Untrennbarkeit der zwei Formen, in denen es sich [sich] selbst entgegensetzt, gehört zur eigensten Natur seines Begriffs und des Begriffs selbst; sie ist gerade das, was Kant abhalten will, um nur die sich in sich nicht unterscheidende und somit ja nur die *begrifflose Vorstellung* fest zu erhalten.«

bequemlichkeit«<sup>37</sup>, daß das sich selbst und seine »Instrumente« (Anschauungen, Vorstellungen, Begriffe) untersuchende Denken sich dabei bereits als denkendes Erkennen voraussetzt, anstatt dies als einen sicheren Ausgangspunkt der philosophischen Argumentation zu betrachten.

Mit der Struktur des sich selbst denkenden Denkens stößt aber Hegel noch über das endliche Subjekt hinaus. Besagt Endlichkeit Beziehung auf anderes als sein Ende und seine Grenze, erweist sich der reflexive Selbstbezug, der sich ursprünglich nur auf sich und nicht auf anderes richtet, als unendliche Struktur<sup>38</sup> und als schlechthin Erstes, weil durch anderes nicht mehr Bedingtes, als etwas Absolutes also. Diese Struktur, die sich bereits im Begriffs-Subjekt andeutet<sup>39</sup>, nennt Hegel in ihrer logischen Vollgestalt die »absolute Idee«<sup>40</sup>. In ihr liegt der letzte Grund dafür, daß das endliche Subjekt die Wahrheit der Dinge erreicht. Denn ihrem Begriff nach muß die absolute Idee *vor* jeder endlichen Subjektivität und *vor* jeder Form objektiver Realität sein<sup>41</sup>. D. h. Natur und endlicher Geist sind als anderes der Idee durch diese prinzipiiert und daher a priori zur Einheit mit ihr und untereinander vermittelt<sup>42</sup>. Menschlicher Geist kann daher (evolutiv) aus der Natur hervorgehen, und absolute Vernunft ist in der Natur, die der menschliche Geist zu erkennen vermag, und absolute Vernunft ist in der Geschichte des menschlichen Geistes, das Absolute erscheint in ihr — dafür den Nachweis zu erbringen, ist Aufgabe Hegelscher Realphilosophie<sup>43</sup>.

Daß dem Denken auch die metaphysische Realität des Absoluten zugänglich ist, zeigt sich für Hegel im denkenden Bedenken der absoluten Idee: Als unendliche Denkstruktur ist sie sich in ihrer begrifflichen Selbstvermittlung Objektivität, Wahrheit und Freiheit<sup>44</sup>. Insofern führt die absolute Idee gewissermaßen den ontologischen Gottesbeweis selbst: In ihrem Begriff von sich weiß sie sich als »objektiv«, als seiend. Deshalb trifft Kants bekannte Kritik des ontologischen Gottesbeweises die Idee nicht: »Sein« ist »im« Begriff enthalten, sofern »Sein« den ersten unmittelbaren Selbstbezug, das Sich-Objekt-Sein des Begriffs zum Ausdruck bringt<sup>45</sup>. Hegel beansprucht derart, eine nachkantische Metaphysik als absolute Wissenschaft idealistisch neu begründet zu haben<sup>46</sup>.

<sup>37</sup> Kant. KrV, B 404, zit. v. Hegel, WL II 6: 489. In der Erfahrung jener Unbequemlichkeit erkennt Hegel sozusagen »das empirische Faktum«, das die bloß abstrakte Auffassung der »Seele« als »Unwahrheit« entlarvt (492).

<sup>38</sup> Vgl. Enz § 28 Z, 8: 95.

<sup>39</sup> Vgl. WL II 6: 274. Alle Stufen der logischen Entwicklung zeichnen »ein Bild des Absoluten, aber zunächst in beschränkter Weise« (Enz § 237 Z, 8: 389).

<sup>40</sup> Vgl. WL II 6: 549, 572.

<sup>41</sup> Vgl. dazu Höhle, Hegels System, 67.

<sup>42</sup> Vgl. WL II 6: 573; Enz § 577, 10: 394.

<sup>43</sup> So zeigt die Naturphilosophie die Idee in der Natur, vgl. Enz § 244 Z, 9: 10 ff.; die Geistesphilosophie dient der Selbsterkenntnis der Idee als Geist durch den menschlichen Geist und der des menschlichen Geistes, vgl. Enz § 377 Z, 10: 9 f.

<sup>44</sup> Vgl. WL II 6: 570.

<sup>45</sup> Vgl. exemplarisch Enz § 51, 8: 135 ff.; Relpf I (1827) 3: 323–329. Zum Problem des ontologischen Gottesbeweises bei Kant und Hegel vgl. J. Rohls, *Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker*, Gütersloh 1987, zu Kant 271–300, zu Hegel 367–403, bes. 371–390.

<sup>46</sup> Vgl. D. Schlitt, *Hegel's Trinitarian Claim. A Critical Reflection*, Leiden 1984, 31: »Logic is to be a post-Kantian replacement for traditional metaphysics«.

Dem Gesagten kann weiterhin entnommen werden, daß der sich selbst denkende endliche Geist an das Absolute rührt. Der endliche Geist hat seine metaphysische Wahrheit in jener unendlichen Struktur der reflexiven Selbstbegründung, im Wesen des Begriffs als der Struktur von Selbstvermittlung, und, insofern diese Struktur auch die Natur des menschlichen Geistes kennzeichnet, ist das Absolute und dessen Begriff im endlichen Geist gegenwärtig<sup>47</sup>: Das Absolute denkt sich in seinem anderen als dessen Wahrheit, d. i. der »absolute Geist«. Dessen Bestimmung ist es also »Geist für den Geist«<sup>48</sup> des Menschen zu sein; »der Geist denkt den Geist«<sup>49</sup>.

Das verlangt jedoch auch auf Seiten des menschlichen Geistes die Form des Begriffs als die adäquate Form der Selbsterfassung des Geistes. Andere Formen hingegen, wie *Anschauung* und *Vorstellung*, lassen diese Einheit des menschlichen und göttlichen Geistes noch nicht zu, da sie das Subjekt von seiner eigenen Wahrheit trennen, indem sie Gott oder die gottmenschliche Einheit zum *angeschauten* oder bloß *vor-sich-hin-gestellten* Gegenstand des Subjekts machen<sup>50</sup>. Damit wird der Standpunkt der Endlichkeit aber nicht wirklich überwunden. In *extremer* Form ist dieser Standpunkt der Endlichkeit u. a. die Position der Kantischen Philosophie: sie trennt das Subjekt von der metaphysischen Realität Gottes. Allein »die Eschatologie des Geistes« in der Form des Begriffs und das menschliche Denken des Absoluten in begrifflicher Form können diese »Bewußtseinseinstellung« überwinden.

## 2. Hegels Kritik und Apologie des Christentums

Auf diesem Hintergrund zeichnet sich Hegels Motivation der Kritik christlicher Eschatologie deutlich ab<sup>51</sup>. Denn das Christentum verharrt unter der Dominanz der Vorstellung seines Inhalts, neben Elementen der Anschauung, aber auch schon des begrifflichen Denkens. Daß das Christentum dem Bereich der Vorstellung angehört, macht die ins eschatologische Jenseits gerückte Vorstellung endgültiger Versöhnung als der endzeitlichen gottmenschlichen Einheit und deren vorstellungshaft gefaßte Anschauung im Einst des Gottmenschen Christus offensichtlich<sup>52</sup>: Die theandrische Identität »zerrinnt in der Vorstellung teils in ein Jenseits, in einen jenseitigen Himmel, teils in die Vergangenheit, teils in die Zukunft«<sup>53</sup>. Und dabei ist jener Inhalt der christlichen Botschaft, die gottmensch-

<sup>47</sup> »Der Begriff des Geistes hat seine *Realität* im Geiste« (Enz § 553, 10: 366); »... als Geist schlechthin ist Gott gegenwärtig im Geist« (Relph I [1824] 3: 46).

<sup>48</sup> Relph III (1827) 5: 279.

<sup>49</sup> Relph III (1824) 5: 123.

<sup>50</sup> Zum Verhältnis von religiöser Vorstellung und begreifendem Denken vgl. W. Jaeschke, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt 1983, 110–119.

<sup>51</sup> Zur Eschatologiekritik Hegels, die sich angefangen bei seinen Jugendschriften über das Religionskapitel der Phänomenologie des Geistes bis zu den Berliner Vorlesungen über Religionsphilosophie durchhält, vgl. P. Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule*, Göttingen 1971, 93–162 u. Jaeschke, *Vernunft in der Religion*, 190, 197f., 203ff., 349ff.

<sup>52</sup> Die »Bewußtseinseinstellung der christlichen Gemeinde entspricht daher der des »unglücklichen Bewußtseins«, des noch gedoppelten Selbstbewußtseins: das eine Selbstbewußtsein repräsentiert die Versöhnung, das andere *stellt* sich diese eigene Wahrheit in jenem *vor* und realisiert sie nicht für sich, vgl. Phä 3: 163; vgl. auch W. Jaeschke, *Religionsphilosophie*, 115.

<sup>53</sup> Relph III (1824) 5: 167.

liche Einheit, gerade das, was das Christentum als absolute Religion vor den anderen Religionen auszeichnet. Diese bleiben nämlich auf einem Niveau der Realisierung jener logisch entwickelten Einheit des Absoluten und Endlichen stehen, das an die Realisationsstufe dieser Einheit in der christlichen Religion nicht heranreicht<sup>54</sup>. Und es ist genau diese realisierte theandrische Identität im Christentum, die in religiöser Form die Überwindung der endlichen Transzendentalphilosophie Kants vorstellig macht. Zudem ist das Christentum gegenüber Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises gewissermaßen dessen »Realexistenz«, insofern die absolute Idee als »logisch-ideelle Vollzugs- und Realgestalt« dieses Beweises (s. o.) im eigentlichen Glaubensinhalt, nämlich der Identität immanenter und ökonomischer Trinität, ihre Verwirklichung findet — d. i. der *metaphysische Begriff* Gottes als Darstellung der Einheit von Begriff und Realität in realphilosophischer Perspektive<sup>55</sup>. Wegen dieser Entsprechung der logisch entwickelten absoluten Idee mit dem trinitarischen Gehalt des Christentums ist letzteres wahr. Aus streng philosophischer Sicht wird es für Hegel daher wichtig, gegen die theologischen Gepflogenheiten seiner Zeit die Trinitätslehre ins Zentrum des christlichen Bekenntnisses zu stellen — nur so kann dessen Wahrheit zum Leuchten gebracht werden. Das erfordert aber ebenso die Überwindung der religiösen Vorstellung in den Begriff der Philosophie, womit der eigentliche Gehalt des Christentums seine ihm gemäße Form erhält<sup>56</sup>. Im Begriff ist daher schon die ansonsten vor(aus)gestellte »Endzeit« da, ist die Zeit der Zukunft »getilgt«.

Die damit ausgesprochene Kritik am Christentum dient aber wiederum dessen Apologie<sup>57</sup>. Da das Denken der Aufklärung »eine feindliche Stellung zur Form der Vorstellung in der Religion und zum konkreten [vor allem auch: positiven] Inhalt« bezogen hat<sup>58</sup>, kommt es Hegel darauf an, »daß sich der Inhalt in den Begriff flüchtet und durch das Denken seine Rechtfertigung erhält«. <sup>59</sup> Dadurch eruiert die Philosophie im »Vernunftzeitalter«, daß »Vernunft in der christlichen Religion« ist<sup>60</sup>.

Gefunden wird diese absolute, gott-menschliche Vernunft im Christentum, in der Religionsgeschichte überhaupt und, noch umfassender, in der Gesamtgeschichte<sup>61</sup>, wenn im historischen Material — gleichsam als »species intelligibilis« — die Logik der Vernunft erkennbar wird, d. h. WL und realphilosophisches Thema in Entsprechung gebracht werden können, wie es bereits ganz allgemein für die absolute Idee und die christliche Trinitätslehre angedeutet wurde. Die Geschichte ist also Erscheinungsgeschichte des Absoluten und vor allem dessen Begriffs — mehr noch, Geschichte wird zur

<sup>54</sup> Zu den »bestimmten« Religionen in ihrer Hinordnung auf die »Reallogik« des Christentums vgl. Jaeschke, *Vernunft in der Religion*, 274–294.

<sup>55</sup> Vgl. dazu ebd., 308–314.

<sup>56</sup> Vgl. F. Wagner, *Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff*: NZStH 18 (1976) 44–73, bes. 54–59.

<sup>57</sup> Vgl. F. Wagner, *Religion zwischen Rechtfertigung und Aufhebung. Zum systematischen Ort von Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religionen: Hegels Logik der Philosophie und Religion*, a. a. O., 127–150; vgl. Jaeschke, *Religionsphilosophie*, 113; ders., *Vernunft in der Religion*, 231 f.

<sup>58</sup> *Relph III* (1824) 5: 174.

<sup>59</sup> *Relph III* (1827) 5: 267.

<sup>60</sup> *Relph III* (1824) 5: 175.

<sup>61</sup> Hegels Gesamtsystem kann daher »als die Explikation Gottes« verstanden werden, Jaeschke, *Vernunft in der Religion*, 225.



Selbstmanifestation der Notwendigkeit der im Begriff erfaßten Apriorität der Idee: Es kommt, was kommen muß, oder die Idee hätte ein sie beschränkendes, verendlichendes Gegenüber, was aber durch ihre selbstreflexive Unendlichkeit ausgeschlossen ist<sup>62</sup>. Darum ist die Geschichte des Endlichen als die Geschichte des wahren »Unendlichen« zu verstehen, welches sich und seinen Unterschied zum Endlichen nochmals um- und übergreift, indem es die Realisierung der eigenen inneren — »begrifflichen« — Notwendigkeit *frei* vollzieht, d. h. »Geschichte« aus sich entläßt, sich »vergeschichtet« und sich derart in die eigene Wahrheit vermittelt.

Um das Christentum konkret als Verkörperung der Logik der Vernunft plausibel zu machen, weist Hegel Strukturen der Begriffslogik — Begriff, Urteil u. Schluß — sowie die logischen Bestimmungen des Begriffs — Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit — in der »trüben Vorstellungswelt«<sup>63</sup> des Glaubens nach<sup>64</sup>. Dabei wiederholen sich diese Strukturen nochmals innerhalb einer Strukturebene — »Wissenschaft« offenbart sich derart als »Kreis von Kreisen«<sup>65</sup>. Das zeigt sich ein weiteres Mal darin, daß sich in der religionsphilosophischen Darstellung der »werdenden« Identität immanenter und ökonomischer Trinität ebenso *realphilosophische* Formen des *subjektiven Bewußtseins* widerspiegeln können, das Element des reinen Gedankens, der Vorstellung und der Subjektivität (selbstbewußter Geist)<sup>66</sup>:

Der Allgemeinheit des Begriffs (und damit gleichfalls der Bestimmung »Sein«) entspricht das trinitätsimmanente »Spiel«<sup>67</sup> ideeller Differenzierung in Gott im Element des reinen *Gedankens*, so daß sich auf dieser Ebene — im innertrinitarischen Prozeß — die Momente des Begriffs und der Logik des Begriffs wiederholen: Der »Gottgeist« *ist* als der Vater, der sich als die Allgemeinheit des Begriffs zum Sohn besondert, sich urteilt und sich aus dem Unterschied zur Einheit in der Einzelheit des Hl. Geistes<sup>68</sup> *zusammenschließt* (Schluß)<sup>69</sup>.

Dem Moment der Besonderung entspricht der reale »Ernst«<sup>70</sup> der Ökonomie<sup>71</sup>: Der sich manifestierende Geist besondert sich — die Welt und den Menschen schaffend — zur Andersheit und Differenz, d. i. das Urteil des Geistes in der Sphäre der *Vorstellung*.

<sup>62</sup> Vgl. dazu E. Coreth, Die Geschichte als Vermittlung bei Hegel: PhJ 78 (1971) 98–110.

<sup>63</sup> Vgl. Relph III (1824) 5: 167.

<sup>64</sup> Bei aller Schwierigkeit, eine Entsprechung von Logik und Realphilosophie, hier der Religionsphilosophie und der Darstellung des Christentums, nachzuweisen und den Stellenwert einer solchen Entsprechung zu beurteilen, scheint Jaeschkes diesbezügliche Einschätzung: »über die Metapher hinaus ist das logische Paradigma ... nicht exakt zu bestimmen« (Vernunft in der Religion, 263) —, doch zu tief anzusetzen. M. E. ist entscheidend, daß die Strukturen der Vernunft in der Religion gefunden werden und den Gang der Darstellung bestimmen. Daß dabei mehrere Strukturen des Denkens in Überschneidung auf denselben Inhalt zu beziehen sind, muß nicht gegen die Strenge der Systematik sprechen, sondern zeigt die Vernunft im »religiösen Material« aus mehreren, sich ergänzenden Perspektiven.

<sup>65</sup> WL II 6: 571; vgl. Enz § 15, 8: 60.

<sup>66</sup> Vgl. Relph III (1824) 5: 120f.; Relph III (1827) 5: 196 ff.

<sup>67</sup> Ebd., 216.

<sup>68</sup> Hier sind zwei Geistbegriffe zu unterscheiden, Geist bezeichnet einmal die göttliche Wesenheit, zum anderen den Hl. Geist als die dritte Person in Gott.

<sup>69</sup> Vgl. Relph III (1827) 5: 199–215.

<sup>70</sup> Vgl. ebd., 216.

<sup>71</sup> Vgl. ebd., 215–251.

In der Menschwerdung *stellt* sich dann Gott *vor* als der, der auch das Negative, das Böse des Menschen, bis hin zum Tod zum Moment an sich macht, um alle Andersheit zur Einheit mit sich zu vermitteln.

Was in diesem Gottmenschen »einmal« geschehen ist, »ist allemal«<sup>72</sup>, *ist* für alle Subjekte, andernfalls — wären mehrere gottmenschliche Individuen möglich — wird die theandrische Identität zur abstrahierbaren Größe. So wird die individuelle Besonderung und Exklusivität Christi aufgeschlossen zur Gemeinde<sup>73</sup>, und diese ist »der existierende Gott«<sup>74</sup>, realer Ort des Begriffs der Religion: sie ist das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes durch die Vermittlung des endlichen<sup>75</sup>. Die Religion gehört daher zum Element des *selbstbewußten Geistes*, der Subjektivität, zur *Einzelheit* als realisierte Identität von immanenter Trinität — Allgemeinheit — und ökonomischer — Besonderung, bringt ökonomisch das zur Darstellung, was in der immanenten Trinität in ideeller Form »durchgespielt« wird. Die immanente Trinität ist Möglichkeitsbedingung der Versöhnung von Gott und Mensch und der ekklesialen Darstellung der Versöhnung<sup>76</sup>. — Hegels durch und durch trinitarische Konzeption des Christentums ist überdeutlich.

Und da alle Geschichte die im Christentum gedachte ökonomische Trinität ist, erklärt es die Wahrheit geistesgeschichtlicher Konstellationen: D. h. auch die vom Verstand der Aufklärung aufgerissenen Gräben können als aus der trinitarischen Differenz-Einheit-Gottes ermöglicht wie in ihr zur Versöhnung gebracht aufgefaßt werden: die Differenzen zwischen Begriff und Sein, Subjekt und Objekt, zwischen der geschichtlichen Positivität der Religionen und allgemeinen Wahrheit, zwischen moralischem Subjekt und der erst im Jenseits erhofften, realen Übereinkunft von Glückseligkeit und sittlichem Handeln, zwischen Endlichkeit und agnostisch oder scheindemütig verstellter, absoluter Wirklichkeit, zwischen Freiheit und staatlicher Ordnung. Nicht nur der historische Karfreitag, sondern auch der geistesgeschichtliche Fehl und Tod Gottes sind daher Moment, sind der spekulative Karfreitag dieses trinitarischen Geistes<sup>77</sup>. Dermaßen beansprucht Hegels Trinitätsphilosophie, eine »absolute« Vermittlung von aufgeklärtem und christlichem Bewußtsein zu leisten<sup>78</sup>.

Der logisch verifizierte Trinitätsgedanke macht also die Geistesgeschichte im ganzen als Selbstvermittlungsgeschehen des absoluten Geistes verständlich. Die Logik des Absoluten bestätigt die Geschichte, und die faktische Geschichte bestätigt die vollzogene Realisation der Logik der absoluten Vernunft mit dem Ziel, daß der absolute Geist die Zeit-

<sup>72</sup> Relph III (1821) 5: 49.

<sup>73</sup> Vgl. Relph III (1827) 5: 251–270.

<sup>74</sup> Vgl. ebd., 254.

<sup>75</sup> »Die Religion ... ist die Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist. Aber so ist der Geist als der wissende das Gewußte oder der absolute Geist selbst, und die Religion das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes«, Vorlesungsnachschrift von H. G. Hotho, zit. Relph I (1824) 3: 221 Anm.; vgl. auch ebd., 222 u. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, 17: 480.

<sup>76</sup> Vgl. Relph III (1827) 5: 251.

<sup>77</sup> Vgl. Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtische Philosophie, 2: 432; zu den verschiedenen Bedeutungen des Todes Gottes bei Hegel vgl. P. Henrici, Der Tod Gottes beim jungen Hegel: Gr 3 (1983) 539–560; Jaeschke, Religionsphilosophie, 65 ff. u. P. Coda, Il Negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel, Roma 1987, 98–103.

<sup>78</sup> Unter diesem Gesichtspunkt interpretiert Coda, Il Negativo, Hegels System. Hinsichtlich jener Vermittlung als Versöhnung kommt Hegels Jugendschriften eine bestimmende Rolle zu, vgl. 31–48, 81 f.

form und alle Eschatologie in sich aufhebt und als realisierte Identität immanenter und ökonomischer Trinität sich im Begriff der Philosophie gegenwärtig ist<sup>79</sup>.

### III. »Wahre« Geschichtlichkeit — der »Begriff« minus »Antizipation« gleich Vor(be)griff

Pannenberg rezipiert Hegels geschichts- und religionsphilosophisches Programm — und beansprucht, es entscheidend zu korrigieren: Die Gesamtgeschichte soll mit Hegel als Offenbarung Gottes begreifbar gemacht werden, dies aber im Unterschied zu Hegel in dezidiert eschatologischer Perspektive<sup>80</sup>.

Daß »Offenbarung als Geschichte« und Geschichte, insbesondere die Religionsgeschichte, als auf ihre eschatologische Vollendung zulaufende Offenbarung zu verstehen seien, betont Pannenberg gegenüber einem steil »von oben« ansetzenden Offenbarungspositivismus und einer fast gewaltsam und autoritär wirkenden Wort-Gottes-Theologie<sup>81</sup>. »Menschliche wie göttliche Vernunft in der Religion« zu finden und im Sinn der Aufklärung der menschlichen Vernunft und nicht einfach der Autorität der christlichen Überlieferung eine den Glauben begründende Bedeutung zu zusprechen, ist für Pannenberg hingegen Aufgabe einer der Philosophie gegenüber offenen Theologie<sup>82</sup>. So erkennt er in dem von Hegel in der WL entwickelten Gedanken der »wahren Unendlichkeit«<sup>83</sup> den philosophischen »Minimalbegriff«, der den Zusammenhang von Transzendenz und Weltimmanenz des Göttlichen formuliere und in einer Religion und ihrem Gottesbild zum Ausdruck kommen sollte<sup>84</sup>; anders könne eine Religion kaum intellektuelle Redlichkeit beanspruchen<sup>85</sup>.

Die »Logik« dieses Begriffs »wahre Unendlichkeit« entwickelt Pannenberg aus der Erfahrung des »unbestimmten Da«, das zunächst unthematisch, dann durch Reflexion in seiner Unendlichkeit erkannt, offenbar als Möglichkeitsbedingung unserer Erkenntnis des Endlichen fungiert und in der Erfahrung des Endlichen immer schon »anwest«, ohne daß dabei das Unendliche als das Andere des Endlichen mit ihm zusammenfiel, noch von seinem Anderen völlig geschieden (und dadurch verendlicht) wäre; vielmehr umgreift

<sup>79</sup> Wenngleich »nach« der Gegenwart des Geistes im Begriff faktisch noch Geschichte ist, mit Hegels System also nicht die Geschichte ihren Abschluß gefunden hat, so kann der gewonnene Einsichtsstand doch grundsätzlich nicht mehr überboten werden, sondern nur wieder in verschiedenen, wiederum »aufzuhebenden« Realformen seine mehr oder minder adäquate Darstellung finden, vgl. Coreth, Geschichte als Vermittlung, 108 ff.

<sup>80</sup> Vgl. Pannenberg, Systematische Theologie I: 250.

<sup>81</sup> Vgl. ebd., 264 ff.

<sup>82</sup> Vgl. Pannenberg, Metaphysik und Gottesgedanke, 16 ff.; ders., Systematische Theologie, 107 f., 119 f.; G. Sauter, Ansätze zu einer wissenschaftstheoretischen Selbstreflexion der Theologie: ders. (Hg.), Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien — Analysen — Entwürfe, München 1973, erkennt in Pannenberg's Ansatz eine »Neuformulierung einer Theorie der »Vernunft in der Geschichte«, also des geschichtsphilosophischen Programms des DEUTSCHEN IDEALISMUS und seiner Erben« (48).

<sup>83</sup> Vgl. WL I 5: 163 f.; Enz § 94 Z. § 95, 8: 199–203.

<sup>84</sup> Pannenberg erklärt, Metaphysik und Gottesgedanke, hinsichtlich der Kategorie »wahre Unendlichkeit« »Hegel zu folgen« (29).

<sup>85</sup> Vgl. ebd., 28 u. Systematische Theologie I: 193, 387, 476.

das Unendliche sich und sein Anderes<sup>86</sup>. Mit Schleiermacher kann Pannenberg daher sagen: das Endliche sei gleichsam aus dem Unendlichen »herausgeschnitten«<sup>87</sup>. Diese »Logik« der »wahren Unendlichkeit« zeigt also, daß Vernunft in der Religion, ja »absolute Vernunft« in ihr ist und daß es intellektuell redlich ist, die Religionsgeschichte als Erscheinungsgeschichte der unendlichen Gottheit zu deuten, eine Geschichte, die im Christentum ihren Höhepunkt findet<sup>88</sup>. Demzufolge erkennt Pannenberg in jener Kategorie »wahre Unendlichkeit« den — um mit Hegel zu sprechen — »inneren Bildner«<sup>89</sup> seiner *Systematischen Theologie* zur Gottes- und Trinitätslehre, für die Verhältnisbestimmung immanenter und ökonomischer Trinität<sup>90</sup>, für die Formulierung der göttlichen Attribute<sup>91</sup>.

Hegel aber habe Pannenberg zufolge jene Aufgabe, die Vernunft in der Religion zu finden, unzureichend gelöst. Denn Hegel stelle die Geschichte unter das Diktat der Notwendigkeit des absoluten »Begriff-Subjekts«, der absoluten Idee, die, wie bereits gesagt, ihre innere Notwendigkeit im geschichtlichen Prozeß frei, d. h. unabhängig von äußeren Determinanten, realisiert — die Freiheitstat Gottes wie des Menschen ist das Tun, der Vollzug dieser Notwendigkeit<sup>92</sup>. Hierin sieht Pannenberg den entscheidenden Mangel des absoluten Idealismus: »Was in Hegels Begriff der Freiheit sowohl Gottes als auch des Menschen nicht zu seinem Recht kommt, das ist ihre Zufälligkeit im Sinn des aus der Zukunft Zufallenden, ihre Unableitbarkeit aus allem schon Vorhandenen, auch aus dem, was der Wollende selbst schon ist.«<sup>93</sup> Die gleichsam »hinter« der Freiheit stehende und im Begriff des Subjekts zum Ausdruck kommende Notwendigkeit<sup>94</sup> ist es also, die Zeit, Zufall und Zukunft »tilgt«. Anders gesagt: Der Begriff macht zwar Geschichte, aber er selbst wird eigentlich nicht durch die Geschichte; er »lernt« in seiner apriorischen Transzendentalität inhaltlich nichts aus ihrem Aposteriori. Theologisch ausgedrückt: Obgleich die immanente Trinität die ökonomische mit »freier Notwendigkeit« aus sich setzt und in *diesem* Sinn zwar der Ökonomie eine konstitutive, verifikative Bedeutung für den trinitarischen Begriff zukommt, wiederholt die ökonomische Trinität dann doch nur in unantastbarer Souveränität gegenüber dem geschichtlichen Werden den trinitarischen Begriff in einem bloß anderen Modus; in *diesem* Sinn spielt die Geschichte mit ihren, auch von Hegel eindeutig eingeräumten Zufälligkeiten für die Immanenz des Absoluten keine konstitutive und verifikative Rolle.

Aufgrund des biblischen Zeugnisses möchte Pannenberg demgegenüber durch den Gedanken des göttlichen Wesens hervorgehoben wissen, »daß die Ereignisse der Geschichte

<sup>86</sup> Vgl. ebd., 128f., 384.

<sup>87</sup> Ebd., 154.

<sup>88</sup> Vgl. ebd., 164.

<sup>89</sup> WL II 6: 265. Den Realphilosophien ist die WL ein »innerer Bildner«.

<sup>90</sup> Vgl. Pannenberg, *Systematische Theologie* 1: 388, 445, 449

<sup>91</sup> Vgl. ebd., 432, 441, 445, 449, 477, 480ff.

<sup>92</sup> Vgl. Pannenberg, *Die Bedeutung des Christentums*, 198 ff.

<sup>93</sup> Ebd., 200.

<sup>94</sup> Vgl. Enz § 158 Z, 8: 303: »Die Freiheit hat die Notwendigkeit zu ihrer Voraussetzung und enthält dieselbe als aufgehoben in sich.« Demgemäß verwerke der sittliche Mensch seine Freiheit nicht, sondern er verwirkliche sie gerade darin, wenn er das Notwendige, das an und für sich Gültige, tue, vgl. 304.

wirklich etwas austragen für die Identität seines [Gottes] Wesens«<sup>95</sup> — ohne damit dessen Transzendenz in Abrede stellen zu wollen. Das ist aber nur denkbar, wenn die göttliche Freiheit keiner Apriorität und Notwendigkeit des Begriffs folgen muß, sondern sich die Freiheit Gottes ihre eigenen Notwendigkeiten setzt, wenn sie es denn will. Entscheidend ist für Pannenberg daher der Gedanke einer Selbstbestimmung Gottes<sup>96</sup>: Aus freier Selbstbestimmung kann sich Gott von den Ereignissen der Geschichte abhängig machen, insofern er eine Welt erschafft. So bleibt Gott die »alles bestimmende Wirklichkeit« als derjenige, der durch anderes bestimmbar ist, weil er es so will<sup>97</sup>. D. h. Hegels Rede von der »Geschichtlichkeit des Geistes« muß im Sinne Pannenberg's auf Gott selbst bezogen werden. Anders wäre auch eine wirkliche Freiheit der geschichtlichen Entwicklung, die Freiheit des Menschen nicht zu wahren.

Atheistische Bestreitbarkeit und religiöse Strittigkeit Gottes müssen daher im Wesen Gottes, in seiner freien Selbstbestimmung Schöpfer freier Wesen zu sein, ihren Grund haben<sup>98</sup>. Andernfalls stünde Gott gerade etwas von ihm nicht Bestimmtes ihm verendlichend gegenüber, was auszuschließen ist.

Die frei gewählte *Bestimmbarkeit* Gottes bringt es mit sich, daß Pannenberg der Theologie die Aufgabe stellt, »Zukunft als Seinsweise Gottes«<sup>99</sup> zu denken. Die *frei* gewählte Bestimmbarkeit aber leitet dazu an, die Freiheit Gottes so zu verstehen, daß sie »keine Zukunft außer ihr selbst« hat und daher ihre eigene Zukunft<sup>100</sup> ist. Deshalb steht auch die Zukunft unter der alles bestimmenden Wirklichkeit Gottes, aber als *freie* Zukunft. Darum entscheidet rückwirkend die eschatologisch vollendete Zukunft über die Wahrheit Gottes: die erfolgreiche Durchsetzung der in Jesu Leben, Verkündigung und Auferstehung bereits angebrochenen Gottesherrschaft gegenüber der sündigen Selbstbehauptung des Menschen<sup>101</sup>.

Rückwirkend wird auch erst die geschichtlich werdende Einheit der Wahrheit aller Wirklichkeit konstituiert, eine Einheit, die nach Pannenberg Hegel nicht denken könne, da er sie bereits als im Begriff gegenwärtige verstehe, so daß zukünftig Wahres aus dieser Einheit falle<sup>102</sup> bzw. für sie keine konstitutive Rolle mehr spiele.

Hegels »passatistischen Präsentismus« zu vermeiden, heißt für Pannenberg, die Gleichung von Begriff und Subjekt aufzuheben<sup>103</sup>. Durch die Selbstbestimmung Gottes, Schöpfer und Herr von Welt und Geschichte zu sein, hat sich Gott in souveränem Selbstbesitz seines Begriffs gleichsam zum Vor(be)griff »herabgesetzt«. Aus der eschatologi-

<sup>95</sup> Pannenberg, Systematische Theologie 1: 362; vgl. ders., Systematische Theologie 2: 434.

<sup>96</sup> Vgl. Pannenberg, Wissenschaftstheorie, 304 f.

<sup>97</sup> Vgl. ebd.: Gott als alles bestimmende Macht unterliegt »keiner Bestimmung durch ein anderes ..., es sei denn, sie bestimme sich selbst dazu, so von anderen bestimmt zu werden«.

<sup>98</sup> Vgl. Pannenberg, Systematische Theologie 1: 69. Man könnte in Pannenberg's Rückführung der Strittigkeit Gottes auf Gottes Sein in modifizierter Form die theologische Wahrheit des Hegelschen Gedankens vom »spekulativen Karfreitag« entdecken.

<sup>99</sup> W. Pannenberg, Der Gott der Hoffnung: Grundfragen 1: 387–398, 393.

<sup>100</sup> Pannenberg, Die Bedeutung des Christentums, 200 Anm. 93.

<sup>101</sup> Vgl. exemplarisch W. Pannenberg, Probleme einer trinitarischen Gotteslehre: Weisheit Gottes — Weisheit der Welt, FS für J. Ratzinger, hrsg. v. W. Bauer u. a., Bd. 1, St. Ottilien 1987, 329–341, 338 f.

<sup>102</sup> Vgl. Pannenberg, Was ist Wahrheit?: Grundfragen 1: 217 ff.

<sup>103</sup> Vgl. Pannenberg, Subjektivität Gottes: Grundfragen 2: 106.

schen Zukunft seiner Selbstdurchsetzung erfährt er nunmehr die Bestätigung seines »Begriffs«. Die Bestätigung der Logik des Absoluten, die nach Hegel die Geschichte leistet, steht demgegenüber vorab fest. »Wahre Unendlichkeit« kommt aber nur dem Gott der »wahren Geschichtlichkeit« seines Begriffs zu.

Auch anthropologisch bedeutet dies für Pannenberg, menschliche Individualgeschichte nicht als »die Entfaltung des im Begriff des Menschen an sich schon Angelegten«<sup>104</sup> zu verstehen. Vielmehr *wird* der Mensch in der Gegenwart im Vorgriff auf seine Zukunft als dem Ort der Ganzheit seines Begriffs<sup>105</sup>. Und erst Zukunft ermöglicht Freiheit, weil sie Distanz zur Gegenwart und Vergangenheit schenkt und vor jeder präsentistischen, begrifflich-definitiven Fremd- oder Selbstvereinnahmung rettet. In der Zukünftigkeit liegt daher der »Kern des Personalen«<sup>106</sup>. Unterliegt aber die Geschichte Gottes der Notwendigkeit des Begriffs, wird das menschliche Subjekt zum Moment des Geschichtsprozesses herabgesetzt und kontingentes Geschehen um seine Eigenwirklichkeit gebracht — eine nach Pannenberg in Hegels System kaum zu bestreitende Gefahr<sup>107</sup>.

Pannenberg will deshalb Wahrheit »als Geschichte, als Prozeß«<sup>108</sup> denken. Dementsprechend werde zwar auch in der WL die logische Struktur der Wahrheit von Hegel »als ein Stufengang verstanden«<sup>109</sup> und durch die Abfolge der Kategorien entwickelt. Doch es bleibt das Problem: Wie Hegel den Ablauf der Weltgeschichte »in seiner Notwendigkeit«<sup>110</sup> zu erkennen bemüht ist, so beschreibe nach Pannenberg die Gedankenentwicklung der Logik einen »vom Anfang her ... notwendig festgelegten Fortgang«<sup>111</sup>. Diesen logisch-geschichtlichen Notwendigkeiten stellt Pannenberg sein Antizipationsmodell von Wahrheit und Geschichte entgegen — besser: in Hegels Systementwurf hinein: die »Herabsetzung des Begriffs zum Vorgriff«<sup>112</sup> — Zukunft und Zeit »tilgen« den Begriff, verwandeln ihn zum Vorbegriff und verhelfen ihm somit in die Eigentlichkeit seiner endlich-geschichtlichen Bedingtheit.

Pannenburgs Kritik an Hegels Gleichung »Subjekt = Begriff« und vor allem seine zuletzt zitierte programmatische Formel veranlassen zu einer entsprechenden — durch den Gedanken der *Antizipation* geleiteten — »rilettura« der Grundzüge des ersten Kapitels der Hegelschen Begriffslogik, die die Bestimmungen des Begriffs entwickelt. Es ist dabei zu fragen: Inwieweit »liegt« hier, wie Pannenberg behauptet, »die antizipatorische Struktur der logischen Bestimmungen im Gang seiner [= Hegels] Logik zutage«, spielt also eine »logische« Zukunft für den Begriff und Denkvollzug eine konstitutive Rolle?

<sup>104</sup> W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 488.

<sup>105</sup> Vgl. ebd., 488–517; ders., *Sinnerfahrung, Religion und Gottesfrage: ThPh 59* (1984) 178–190, bes. 184–190.

<sup>106</sup> Pannenberg, *Gott der Hoffnung: Grundfragen 1*: 396.

<sup>107</sup> Vgl. W. Pannenberg, *Was ist Wahrheit?: Grundfragen 1*: 202–222, hier 219.

<sup>108</sup> Ebd., 218.

<sup>109</sup> Ebd.

<sup>110</sup> Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 12: 32.

<sup>111</sup> W. Pannenberg, *Glaube und Vernunft*: ders., *Grundfragen 1*: 237–251, hier 248.

<sup>112</sup> Pannenberg, *Die Bedeutung des Christentums*, 201 Anm. 96.

## IV. Hegels »Begriff des Begriffs«

### 1. Der antizipierte Begriff

In Hegels WL folgt das Kapitel *Der Begriff*<sup>113</sup> dem über *Das absolute Verhältnis*<sup>114</sup>. Die Abfolge dieser beiden Kapitel markiert zugleich das Ende der »Wesenslogik« und den Beginn der »Begriffslogik«. Pannenberg's Antizipationsgedanke legt es nahe, zunächst diese Kapitelfolge zu betrachten: Aus verschiedenen »Verhältnissen« kristallisiert sich allmählich das Selbstverhältnis des Begriffs heraus.

Die Substanz, als Einheit von Sein und Wesen, ist unmittelbare Wirklichkeit und reflektierte — sich zu sich verhaltende — Bestimmung. Denn die Substanz manifestiert sich als Wirklichkeit in ihren Akzidenzien, so daß »die Akzidentalität ... die ganze Substanz selbst«<sup>115</sup>, ihr Scheinen, ihre Selbstreflexion als Gesetzsein ist. In diesem »Verhältnis der Substantialität« zeigt sich die Substanz vorerst nur als unmittelbare Identität, in der »noch kein *realer* Unterschied vorhanden« ist<sup>116</sup>. Die Akzidenzien sind nämlich kein wahrhaft Anderes gegenüber der Substanz, in dem sich die Substanz adäquaten Ausdruck verschaffen könnte; statt dessen wechseln die akzidentiellen Bestimmungen, verdrängen sich gegenseitig und werden von der Substanz geschaffen wie zerstört. Der Unterschied muß deshalb substantiellen Charakter annehmen. Das geschieht dadurch, daß sich die negativ auf sich beziehende Substanz als Wirklichsein ihr bloßes Möglichsein im Modus der Akzidentalität aufhebt und sich »als das Negative ihrer selbst«<sup>117</sup>, als wirklich Anderes und Gegenteil — als Wirkung — setzt, womit der Übergang zum Kausalitätsverhältnis geschehen wäre: die Substanz ist Ursache. Das Verhältnis Substanz-Akzidenz antizipiert das Kausalitätsverhältnis, hat in ihm seine tiefere Wahrheit.

Bei der Ableitung der verschiedenen Weisen des Kausalitätsverhältnisses aus der Ursache-Wirkung-Relation spielt für Hegel die Einsicht eine maßgebliche Rolle, daß Ursache und Wirkung in einem reziproken Verhältnis zueinander stehen, besser: sich in diesem bewegen. So ist die Wirkung passive Substanz gegenüber der aktiven, weil ursächlichen. In ihrem anderes wirkenden Selbstbezug bezieht sich die aktive Substanz auf die passive, d. h. negativ auf sich. Dadurch negiert sich aber die aktive Substanz in ihrer reinen Ursächlichkeit; Ursache vermag sie nur zu sein von ihrem Korrelat, der Wirkung, her, wodurch sich das zunächst *asymmetrische* Kausalitätsverhältnis — Ursprünglichkeit und Dominanz der Ursache — zur *Symmetrie*<sup>118</sup> der Wechselwirkung erhebt: Die Wirkung wirkt die Ursächlichkeit der Ursache; die Ursache ist demzufolge selber Bewirktes, Passivität, Gesetzsein. Das bedeutet schließlich, daß aktive und passive Substanz zusammen- und ineinandergehen, die eine reflektiert sich, vermittelt sich durch die andere<sup>119</sup>. Die eine Seite antizipiert also die andere, indem sie ihre Wahrheit in der jeweils anderen

<sup>113</sup> Vgl. WL II 6: 273–301.

<sup>114</sup> Vgl. ebd., 217–240.

<sup>115</sup> Ebd., 220.

<sup>116</sup> Ebd., 221.

<sup>117</sup> Enz § 153, 8: 297.

<sup>118</sup> Diese Begrifflichkeit entstammt Höhle, Hegels System, 230.

<sup>119</sup> »Die Wechselwirkung ist ... nur die Kausalität selbst; die Ursache hat nicht nur eine Wirkung, sondern in der Wirkung steht sie als Ursache mit sich selbst in Beziehung« (WL II 6: 238).

hat. Und dies, wie Pannenberg annimmt, aufgrund des dialektischen In- und Auseinanders der Bestimmungen auf einer logischen Ebene (Kategorie), hier eines Verhältnisses — deshalb ergibt sich der Kategorienwechsel vom Kausalitätsverhältnis zum Wechselverhältnis.

Mit der Wechselwirkung, die zwar noch von der Unterschiedenheit zweier Substanzen bestimmt ist, weiß Hegel die logische Entwicklung aber bereits »an der Schwelle des Begriffs«<sup>120</sup> angekommen. Denn beide Substanzen sind jeweils dasselbe: als Ursache auch Wirkung und umgekehrt, Aktivität und Passivität zugleich, weshalb ihr Unterschied »leer«<sup>121</sup> ist. Es *ist* also nur *eine* selbstbezügliche, sich durch sich selber vermittelnde, sich selbst hervorbringende Substanz — *causa sui*<sup>122</sup>. Und das ist der Begriff, der eben diese selbstrelationale Bezüglichkeit darstellt, »diese *bei sich selbst* bleibende Wechselwirkung nur *mit sich* ist«<sup>123</sup>. Unendlich und absolut kann der Begriff genannt werden, weil er als auf sich bezogene Bestimmtheit sich von aller Andersheit »ab-solviert«<sup>124</sup>. Im Begriff eröffnet sich daher das »Reich der *Freiheit*«. Demzufolge hat sich die Substanz zum Subjekt fortbestimmt; letzteres erfüllt als selbstreflexive Identität genau die logische Struktur des Begriffs. Waltet also im Substanzverhältnis noch die blinde Notwendigkeit der Ursache-Wirkung-Verknüpfung, gewinnt jenes notwendige Verhältnis über die Wechselwirkung die Reflexivität eines inneren Verhältnisses, geschieht »Verklärung der Notwendigkeit zur Freiheit«<sup>125</sup>. Daher kann Hegel sagen: Die »*Wahrheit der Notwendigkeit* ist somit die *Freiheit*, und die *Wahrheit der Substanz* ist der *Begriff*«<sup>126</sup>.

Es ist nicht schwer zu erkennen, daß damit die Notwendigkeit die Freiheit als ihre eigene Wahrheit antizipiert, und die Substanz, insbesondere in der Symmetrie des Wechselverhältnisses, als Vorgriff auf den Begriff verstanden werden kann. Pannenburgs proleptische Deutung der logischen Fortbestimmung scheint sich zu bestätigen: Im Wechselverhältnis der zwei Substanzen ist die Selbstbezüglichkeit des Begriffs bereits vorweggenommen, insofern die ursächliche Substanz sich nur in ihrer Wirkung, ja als Wirkung hat, sie nur in dieser mit sich in Beziehung steht. Daß es sich aber in Wahrheit bereits um ein quasi-reflexives Selbstverhältnis der Substanz gehandelt hat, bestätigt rückwirkend das selbstreflexive Binnenverhältnis des Begriffs<sup>127</sup>. Nur im Vorgriff auf den Begriff *ist* das Wechselverhältnis (»gewesen«). Und nur vom Begriff her wird er-

<sup>120</sup> Enz § 156 Z. 8: 302.

<sup>121</sup> Enz § 155, 8: 301.

<sup>122</sup> Vgl. WL II 6: 251.

<sup>123</sup> Enz § 158, 8: 303.

<sup>124</sup> Vgl. WL II 6: 274.

<sup>125</sup> Enz § 158 Z. 8: 303.

<sup>126</sup> Enz § 158, 8: 303.

<sup>127</sup> Wäre also nicht der Begriff die tiefere Wahrheit des Wechselverhältnisses (auch der vorangegangenen Verhältnisse), sondern etwa eine nichtreflexive, von unbezüglicher Unmittelbarkeit gekennzeichnete Kategorie, dann würde gerade die sich in der Verhältnissfolge abzeichnende Zunahme an symmetrischer Relationalität in der Dynamik ihrer Entwicklung falsifiziert und nur eine umgekehrte Entwicklung könnte als Wahrheit jener Verhältnisse gelten. Dann könnte nur das an den äußeren Beziehungspolen der Verhältnisse als wahr gelten, was noch nicht ganz von der Bezüglichkeit des jeweiligen Verhältnisses betroffen ist. Kurz, die WL müßte rückwärts gelesen werden, von der absoluten Reflexivität der absoluten Idee auf die Unmittelbarkeit des Seins zu. Das bedeutete aber zugleich das Ende aller Wahrheit, von der ohne Reflexivität nicht gesprochen werden kann. Der »Un-Sinn« der Logik wäre dann ein »Logizid«.



kennbar, daß die Substanz als »Einheit des Seins und der Reflexion« bereits »absolutes Reflektiertsein«<sup>128</sup> meinen konnte. Von der »logischen« Zukunft des Begriffs her kommt es freilich auch zur *bestimmten Negation* bzw. der Aufhebung, nämlich der selbständig für sich bestehenden Substanzen, der »blinden« Notwendigkeit zugunsten der »sehenden« Notwendigkeit: der Freiheit.

## 2. Im Binnenraum des Begriffs

### a. Die zukunfts-kritischen Begriffsmomente

Wie schon erwähnt, entwickelt Hegel drei Momente des Begriffs: Allgemeinheit<sup>129</sup>, Besonderheit<sup>130</sup> und Einzelnes<sup>131</sup>. In der reinen Selbstbezüglichkeit des Begriffs liegt sein Moment der Allgemeinheit. Hegel verdeutlicht dies am Beispiel des Ich — nicht zufällig freilich, geht es Hegel doch um eine metaphysische Ausdeutung der transzendentalen Apperzeption Kants: Das Ich als Begriff ist Allgemeinheit, sofern es »von aller Bestimmtheit und Inhalt abstrahiert und in die Freiheit der schrankenlosen Gleichheit mit sich selbst zurückgeht«<sup>132</sup>, weshalb der Begriff »absolute Identität«<sup>133</sup> genannt werden kann und von unendlicher Struktur<sup>134</sup> und absoluter Negativität ist<sup>135</sup>.

Unterschieden vom Bestimmten ist der Begriff als allgemeiner aber wiederum selber bestimmt. In seiner Bestimmtheit Allgemeines zu sein, antizipiert er sich als bestimmte Allgemeinheit — sein zweites Moment: die Besonderheit. Wie Pannenberg offenbar zu Recht annimmt, ist es der dialektische Charakter der logischen Bestimmungen, hier der Begriffsbestimmung »Allgemeinheit«, der sie im Sinn der Antizipation verstehbar macht: Aufgrund ihrer dialektischen Struktur der Selbstbestimmung ist die Allgemeinheit zugleich »logische« Prolepse des Besonderen.

Wichtig für Hegel ist es, die Besonderheit als integrales Moment der Allgemeinheit zu verstehen, so daß sie als »Schein *nach innen*, [als] die Reflexion-in-sich«<sup>136</sup> zu deuten ist. D.h. jede Allgemeinheit, die noch durch eine gattungshafte Bestimmtheit gegen eine höhere Allgemeinheit besondert ist — weshalb Hegel in diesem Fall vom »Schein *nach außen*, die Reflexion-in-Anderes« spricht —, wird aus ihrer Äußerlichkeit »zurückgebogen«<sup>137</sup> in die Immanenz des höheren Allgemeinen bzw. des Allgemeinen überhaupt; aus diesem *ist* als eigene inhaltliche Fülle jede Form der Besonderung. Weil damit das Besondere als Selbstdarstellung des Allgemeinen begriffen werden kann, bleibt auch im Besonderen die Weite des Allgemeinen bewahrt. So sind Leben, Ich, endlicher Geist als bestimmte Allgemeinbegriffe in den höheren Allgemeinbegriff der absoluten Idee »zurückzubiegen« und als Formen des Gesetzseins der absoluten Idee zu begreifen, als das »Pro-

<sup>128</sup> WL II 6: 219.

<sup>129</sup> Vgl. ebd., 274–279.

<sup>130</sup> Vgl. ebd., 280–288.

<sup>131</sup> Vgl. ebd., 296–301.

<sup>132</sup> Ebd., 253.

<sup>133</sup> Ebd., 274.

<sup>134</sup> Vgl. ebd., 274.

<sup>135</sup> Vgl. ebd., 275, 277.

<sup>136</sup> Ebd., 278.

<sup>137</sup> Ebd.

dukt« des »Schaffen[s] des Begriffs«, dessen freier »Verendlichung«<sup>138</sup>. Und doch schaut sich in der Schöpfung der absolute Geist in seiner Allgemeinheit nur selber an, d. h. das Allgemeine »bleibt ... darin, was es ist«, »ungetrübt«, in »unveränderlicher, unsterblicher Selbsterhaltung«<sup>139</sup>.

Für Hegel realisiert der Begriff daher die Struktur »wahre Unendlichkeit« auf einer höheren logischen Stufe: Das Allgemeine bleibt sich gleich und greift über sein anderes über, ist in diesem bei sich<sup>140</sup>. Die Bestimmung »Allgemeines« ist folglich »gedoppelt«: Sie meint das übergreifende Allgemeine und das Allgemeine, das dem Besonderen oder selber als Besonderes einem höheren Allgemeinen abstrakt gegenübersteht. Insofern kann Hegel auch von zwei »logischen« Artungen der Gattungsallgemeinheit sprechen »a) das Allgemeine selbst und b) das Besondere.«<sup>141</sup> Damit ist zum Ausdruck gebracht, daß der Begriff selbst jene vorstellungshaften Abstraktionen seiner Bestimmungen in sich enthält. Sie spielen als solche eine gewisse eigenständige Rolle, wenn der Begriff als das »wahrhaft Allgemeine« (Unendliche) und als »freie Liebe«<sup>142</sup> das Besondere »wirklicht«. Dadurch kommt es zur Mannigfaltigkeit in der Natur und Geisteswelt des Menschen, zum Vorstellen und Meinen und zu jenen abstrakten Vereinseitigungen der Begriffsmomente. Und es kommt zu Zufälligem — sei doch nach Hegel die setzende Allgemeinheit des Begriffs »nicht als ein *Gewaltsames*« zu verstehen<sup>143</sup>. Wie steht es dann aber mit Pannenberg's kritischen Anmerkungen hinsichtlich der fehlenden Bedeutung des Zufalls in Hegels System? — Bevor diese Frage näher diskutiert wird, ist noch das Moment der Einzelheit zu skizzieren:

Wurde die Allgemeinheit durch negativen Selbstbezug als bestimmte Allgemeinheit und damit bereits als Bestimmtheit und Besonderheit erkannt, so bedeutet analog hierzu die Selbstreflexion der Besonderheit den Übergang von der Besonderheit zur Einzelheit, von der bestimmten Allgemeinheit zur bestimmten Bestimmtheit<sup>144</sup>. Das Einzelne ist daher die Synthese von Allgemeinheit und Besonderheit, so daß in letzteren die Einzelheit als proleptisch präsent gedacht werden kann. Umgekehrt wäre das Einzelne die »Verifikation« des dialektischen Charakters der beiden vorgängigen Begriffsmomente, Bestätigung deren immanenter »Methode« der Selbstbestimmung und Ausdifferenzierung. Aus der logisch-»zukünftigen« »Ganzheit« des Einzelnen empfangen Allgemeinheit und Besonderung sich in ihrer »Teil-Wahrheit« und sind doch schon proleptisch jeweils das Ganze des Einzelnen. Deshalb gilt das Verifikationsverhältnis ebenso in umgekehrter Richtung: Das Einzelne erfaßt sich in seiner Wahrheit nur in der Ganzheit des Allgemeinen und hat die Wahrheit seiner Bestimmtheit durch das Besondere. So liegt es schließlich an der selbstreflexiven Binnenstruktur des Begriffs, daß seine Bestimmungen sich jeweils gegenseitig Antizipation und zukünftig-rückwirkende Bestätigung sein können; ein

<sup>138</sup> Ebd., 279.

<sup>139</sup> Ebd., 276.

<sup>140</sup> Vgl. ebd., 277, 281.

<sup>141</sup> Ebd., 281.

<sup>142</sup> Ebd., 277.

<sup>143</sup> Ebd.

<sup>144</sup> Vgl. ebd., 288, 298.

Begriffsmoment ist als »bestimmter Begriff« zugleich »die *Totalität* aller Bestimmungen«<sup>145</sup>.

Greift man Hegels »*Gleich-nis*« »Ich = Begriff« auf, hieße dies etwa: Die immer auch gegenüber anderen besonderte Einzelseele kann »in gewisser Weise alles sein«, alles denkerisch idealisierend im Allgemeinen erfassen. So ist »das Prinzip der Persönlichkeit ... die Allgemeinheit«<sup>146</sup> und zugleich ist »die Einzelheit Prinzip der Individualität und Persönlichkeit«<sup>147</sup>. Und das Absolute, insofern es Subjektivität ist, ist daher »das Absolute-Konkrete«<sup>148</sup>, ist Geist als Inbegriff aller Bestimmungen.

Obwohl der Begriff im Modus der Einzelheit eine »Tiefe [ist], in welcher der Begriff sich selbst erfaßt und als Begriff gesetzt ist«<sup>149</sup>, »kippt« gleichsam der Begriff auf dem Höhepunkt seiner Selbsterfassung wieder: seine Rückkehr zur Einzelheit bedeutet ebenso »unmittelbar sein Verlust«<sup>150</sup>, sofern sich nämlich die Einzelheit in die Abstraktion und Festigkeit eines qualitativen Eins oder Dieses versteigt. D.h. es tritt jetzt die abstrakte Form der Einzelheit, die der Begriff ebenso in sich enthält wie die bereits erwähnten Abstrakta des Allgemeinen und Besonderen, für sich hervor und schließt das (abstrakte wie »wahre«) Allgemeine von sich aus. Dennoch stehen sich damit nicht seinslogisch, seiende Einzelne gegenüber, vielmehr wirkt sich die nunmehr erreichte begriffslogische Ebene dahin gehend aus, daß »die sich als bestimmt setzende Einzelheit sich ... im Begriffsunterschiede«<sup>151</sup> setzt und im Ausschluß des Allgemeinen auf dieses bezogen bleibt, womit Hegel die Behandlung des Begriffs abschließt und zum »Urteil« übergeht, denn das Urteil meint die Ur-teilung des Begriffs, die Setzung der »bestimmten Begriffe« für sich<sup>152</sup>.

Mit Hösle kann man sicherlich zu Recht in jener abstrakten Bedeutung der Einzelheit eine Antizipation des Urteils als einer Antizipation des Übergangs von der dem Begriff zugeordneten Sphäre der Subjektivität zur Sphäre der Objektivität erkennen<sup>153</sup>. Ob aber die Einzelheit — als Dieses verstanden — einen Rückfall auf die Ebene der Seinslogik bedeutet, wie dies Hösle annimmt<sup>154</sup>, bleibt doch fraglich. Zumindest darf der Hinweis nicht übersehen werden, daß jener »Selbstverlust« des Begriffs eben im Begriffsunterschied selbst bleibt. Retardierende Formen neuer Unmittelbarkeiten scheinen daher, von dem einmal erreichten begriffslogischen Niveau der prinzipiellen und alles durchdringenden Immanenz reflexiver Selbstbezogenheit bleibend über- und untergriffen zu sein<sup>155</sup>, was als freilich noch recht undeutliche Prolepse des »Subjekt-Objekts«, der ab-

<sup>145</sup> Ebd., 295.

<sup>146</sup> Enz § 165 Z, 8: 312.

<sup>147</sup> WL II 6: 297.

<sup>148</sup> Enz § 164 Z, 8: 314.

<sup>149</sup> WL II 6: 297.

<sup>150</sup> Ebd., 299.

<sup>151</sup> Ebd., 301.

<sup>152</sup> Vgl. ebd.

<sup>153</sup> Vgl. Hösle, Hegels System, 235.

<sup>154</sup> Vgl. ebd.

<sup>155</sup> Die abstrakte Auffassung von der Einzelheit, auch von den anderen Bestimmungen, behält eben noch ihr relatives Recht gegenüber der vollkommeneren Struktur des Begriffs und wird in dieser Abstraktion auch gesetzt. Auf diese Weise zeigt sich, daß der Begriff wirklich die ihm vorgängigen Phasen der Logik — beispielsweise die der Seinslogik — in sich integriert hat und deshalb wieder aus sich hervorgehen lassen kann.

soluten Idee, interpretiert werden kann. Denn in der Idee gewinnt der sich an sein Anderes — nämlich die Realität des Objektiven — verlierende Begriff sich wieder in der Form absoluter, nunmehr realer Selbstgelichtheit. Seine »zukünftige« Wahrheit in der und als die absolute Idee bestätigt ihn in seiner vormaligen Form, zum ersten Mal in der logischen Entwicklung die Struktur *vollkommener* Selbstreflexivität darzustellen<sup>156</sup>.

#### b. Die Rolle des Zufalls und abstrakter Verhältnisse bei Hegel und Pannenberg

Nach dieser durch den Gedanken der Antizipation bereits geleiteten Übersicht über die logischen Bestimmungen des Begriffs soll Pannenbergs Reformulierungsvorschlag nochmals hinsichtlich der bereits gestellten Frage nach der Kategorie des Zufalls zur Sprache kommen und diskutiert werden.

Zweifellos kennt Hegel die Kategorie des Zufalls<sup>157</sup>: in der Natur, im menschlichen Geistvollzug. Das macht nicht zuletzt die Besonderheit des Begriffs deutlich, wenn die Besonderheit abstrakt und einseitig als Mannigfaltigkeit gesetzt wird; gleiches gilt von der Einzelheit als Dieses. Aber dieses Zufällige wird als die bloß »abstrakte Seite der *Nichtigkeit*« des sich negativ auf sich beziehenden Begriffs aufgefaßt<sup>158</sup>. Deshalb ist »die unter dem Schein der Zufälligkeit verborgene Notwendigkeit zu erkennen« und »dies Zufällige zu überwinden«<sup>159</sup>. Kurz, der Zufall manifestiert die Selbstreflexion der Notwendigkeit, die in der reduktiv-deduktiven Stringenz des Begriffs liegt; Zufall ist Moment der Begriffsnotwendigkeit<sup>160</sup>. Im Zufall *überhaupt* fällt sich gleichsam die Notwendigkeit nur selber zu. Das *einzelne* Zufällige jedoch spielt für die notwendig nur durch sich bestimmte, absolute Selbstentfaltung des menschlichen und göttlichen Begriff-Ichs keine Rolle. Darum geht es aber Pannenberg: »Erst die eschatologische Vollendung der Welt [entscheidet] endgültig — dann aber mit rückwirkender Kraft — über das Dasein Gottes«<sup>161</sup>. Hingegen entläßt nach Hegel die Idee deshalb frei Natur und Geist<sup>162</sup>, da der Idee »der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen« nicht fehlen dürfen<sup>163</sup>, um dann doch erst »im Abstreifen ... des Negativen« »die göttliche Herrlichkeit« hervortreten zu lassen<sup>164</sup>. Zu einer Infragestellung Gottes durch das Negative, zu einer Strittigkeit Gottes durch die geschichtlichen Ereignisse kommt es demnach nicht. Erneut ist festzuhalten: Das Begriff-Subjekt *wird* nicht geschichtlich, *ist* nicht aus seiner Zukunft, obgleich Hegel nichts anderes als die Geschichtlichkeit des Absoluten begreifbar machen möchte. Allein die »Ataraxie« des Begriff-Subjekts in seiner Allgemeinheit — »ruhig

<sup>156</sup>Die erste, ansatzhafte Form von Reflexivität identifiziert Schlitt, Hegel's Trinitarian Claim, 53f., in der seinslogischen Kategorie »Etwas«.

<sup>157</sup>Vgl. dazu Höhle, Hegels System, 79–99, 486–491.

<sup>158</sup>WL II 6: 283.

<sup>159</sup>Enz § 147 Z. 8: 285f. ohne freilich Zufälligkeit überhaupt »zu beseitigen« (Enz § 145 Z. 8: 287).

<sup>160</sup>Vgl. WL II 6: 214: »So ist die Notwendigkeit ... *ex seipso*, welches sich als *Zufälligkeit* bestimmt, — in ihrem Sein sich von sich abstößt, in diesem Abstoßen selbst nur in sich zurückgekehrt ist und in dieser Rückkehr als ihrem Sein sich von sich selbst abgestoßen hat.«

<sup>161</sup>Pannenberg, Trinitarische Gotteslehre, 339.

<sup>162</sup>Vgl. WL II 6: 573. Wortspielerisch: Nicht der Sohn »legt« den Vater »aus« (Joh 1, 18 — exegesato), sondern »die *Auslegerin* des Absoluten ... ist die *absolute Notwendigkeit*, 218.

<sup>163</sup>Phä 3: 24.

<sup>164</sup>Relph III (1827) 5: 250.

und *bei sich selbst*« bleibt er<sup>165</sup> — »tilgt« die *geltungstheoretische* Zufälligkeit *des einzelnen*.

An dieser Schwierigkeit verliert das Antizipationsmodell für die Bestimmungen des Begriffs seine deutende Kraft, die es noch eher für den dargestellten Übergang von der Wesenslogik zur Logik des Begriffs entfalten konnte. Nicht zufällig setzt Pannenberg's Hegelkritik an dessen Begriffsverständnis ein. Ohne die Herabsetzung des Begriffs zum Vor(be)griff ist der Antizipationsgedanke denkerisch nicht zu halten. »Im Begriffsunterschied« aber bleibt für Hegel die abstrakte Einzelheit, jedes Eins und Dieses, und wirkt nicht auf diesen bestimmend ein. Die Dominanz des Allgemeinen kontinuiert ungebrochen in das Viele und läßt sich auch nicht durch die konkreten Einzelnen rückwirkend bestätigen, nur hinsichtlich des Besonderen und Einzelnen überhaupt. Diese sind aber ganz aufgehoben in der Allgemeinheit des Begriffs. Werden die Bestimmungen zudem nicht abstrakt verstanden, ist jede eine die beiden anderen Bestimmungen inkludierende Totalität. Eine Infragestellung des Allgemeinen durch das Besondere und umgekehrt ist deshalb im Sinne Pannenberg's völlig ausgeschlossen. Jede Bestimmung antizipiert die andere und bestätigt sie, indem sie sich selbst als Totalität bestätigt. Das Besondere oder Einzelne im Modus der individuellen Vereinseitung und Kontingenz erfährt hingegen in der Allgemeinheit des Begriffs »seine absolute Auflösung«<sup>166</sup>. Der Begriff hebt schließlich die für jedes Antizipationsverhältnis entscheidende — abstrakte — Differenz zwischen seinen Bestimmungen auf, zwischen Gegenwart und geltungstheoretisch bedeutsamer Zukunft.

Anders noch im *seinslogischen* Unterschied: dort wird das Andere als Grenze des Einen erfahren; nur in der Grenzerfahrung antizipiert das Eine das »jenseits-zukünftig« Andere und wird sich von diesem Anderen in seiner Bestimmtheit gegeben. *Wesenslogisch* reflektiert sich das Eine auf sein Anderes hin und definiert sich durch diesen Bezug, der damit außerdem durch eine gewisse Offenheit gekennzeichnet ist<sup>167</sup>, von der her das Eine wird. Der *Begriff* endlich »tilgt« das eigentliche Antizipationverhältnis. Er kennt Andersheit lediglich im geschlossenen, absoluten Rahmen der Selbstidentität. Daß aber der »Unterschied ... diese Einheit im Begriffe«<sup>168</sup> hat, macht gerade den Fortschritt in der logischen Entwicklung der WL aus, die damit in ihrer Dynamik auf das Ende von »Antizipation«, d. h. auf die Verwindung jeder unmittelbaren und abstrakten Differenz in der Thematik der »absoluten Idee« hinausläuft.

Es wundert daher nicht, wenn Pannenberg philosophisch wie theologisch eher *seins-* und *wesenslogische* Kategorien aus Hegels WL rezipiert, »Teil« und »Ganzes« als Metakategorien der WL verstehen<sup>169</sup>, bzw. die Logik insgesamt in ein — antizipatorisches — Verhältnis zu den Realphilosophien setzen möchte: Die Realphilosophie sei die Wahrheit der Logik und in dieser erst proleptisch präsent. Genau das aber wiederholt die angesprochene Schwierigkeit, den Antizipationsgedanken in Anwendung auf Hegels System erfolgreich zur Geltung zu bringen, denn die extremsten realphilosophisch erfaßten Beson-

<sup>165</sup> WL II 6: 277.

<sup>166</sup> Ebd., 279.

<sup>167</sup> Vgl. etwa die Variabilität der Akzidenzien im Substanzverhältnis.

<sup>168</sup> WL II 6: 281.

<sup>169</sup> Vgl. Pannenberg, Teil und Ganzes, 495 f.

derungen und Vereinzelungen verlassen keineswegs den Binnenraum des Begriffs — den der Logik — und bestimmen diese nicht rückwirkend, bestätigen allein die »erfolgte« Selbstsetzung des »Logischen«. (Anders läßt sich für Hegel nicht das religionsphilosophische Programm durchführen, »Vernunft in der Religion zu finden.«.) Nur »summarisch« spielen die kontingenten Details eine konstitutive Rolle für das Werden der Wahrheit des Geistes, und immer wird einzig *ex* seiner inneren Logik gemäß. Der Geist schafft keine Distanz zur Gegenwart, gibt keinen Raum für *relevantes* Zufälliges, weil er aus der »logischen« Vergangenheit kommt, so daß der Antizipationsgedanke nicht greifen kann: »Antizipationen« der Zukunft in der Gegenwart sind durch ihre ideelle Vergangenheit immer schon überholt und entspringen nicht, wie Pannenberg entgegenhält, der Zukunft. Der Vorgriff auf die zukünftige Bewahrheitung vollzieht sich als *Rückgriff* auf die logisch-ideelle Apriorität, als »Rückgang in den Grund«.

Da auch letztlich die seins- und wesenslogischen Kategorien Hegels im Kontext dieser der WL zugrunde liegenden »apriorischen Dynamik« der (Geist-)Idee begriffen werden müssen, kommt Pannbergs bevorzugter Rekurs auf Kategorien der Seins- und Wesenslogik nicht daran vorbei, einen entschieden anderen Akzent zu setzen, der gegenläufig zur Entwicklung der Logik die Abstraktheit der Bestimmungen rehabilitiert<sup>170</sup>. Einzig dadurch kommt der Unterschied zwischen Gott und Welt, die Differenz zwischen Ich und Andersheit, Allgemeinem und Besonderem und Einzelnem, Teil und Ganzem (Totalität) wieder zur Geltung und erlaubt die Kategorie der »Antizipation« auf diese abstrakten Differenzen in Anwendung zu bringen.

Nicht im ichphilosophisch konzipierten, sich selbst wissenden Begriff, meint Pannenberg, sondern in der Liebe vollzöge sich dann die »Aufhebung« des Unterschieds Gott-Mensch, ohne dabei zu verschwinden<sup>171</sup>: Die Liebe wahre vielmehr eindeutiger als das Wissen die Andersheit des je Anderen. Sie reicht ins Eschaton hinein, weil die Liebe Gottes den Einzelnen vollendet und ihn sich je mehr von Gott unterschieden sein läßt, desto mehr er sich mit dem »Allgemeinen« des Göttlichen eint. Urbild dieser Identität-Differenz der Liebe ist dabei das trinitarische Sein Gottes.

Gegenüber dem zeit-losen »Begriff« des Wissens wäre demnach der Vorstellung — der gleichsam logischen Form der Liebe — erneut zu ihrem Recht zu verhelfen und als Grundmodell des Begriffs überhaupt zu begreifen: Als Vor(be)griff kann er nichts anderes sein als Vorstellung von der künftigen Wahrheit des Gegenstandes. Gleiches ergibt sich für Pannenberg aus der Einsicht in die prinzipielle Geschichtlichkeit und Endlichkeit menschlichen Erkennens und garantiert — ganz im Sinn der Aufklärung — »ein Mehr an Rationalität«<sup>172</sup>. Theologisch bezieht Pannenberg deshalb die für Hegels Geistverständnis maßgebliche Geschichtlichkeit des göttlichen Geistes auf diesen selbst: »nachdem nun einmal eine Welt gegeben ist« hat sich Gott in freier Selbstbestimmung — d.h. unter Voraussetzung seiner ewigen Selbstverwirklichung — »in radikaler Weise von dieser

<sup>170</sup>Darum insistiert Pannenberg, Teil und Ganzes, beispielsweise »auf der Abstraktheit jedes Begriffs des Ganzen oder der Totalität, die sich aus der antizipatorischen Natur des Wissens vom Ganzen in einer Welt, die noch nicht zum Ganzen vollendet und versöhnt ist, ergibt« (497).

<sup>171</sup>Vgl. Pannenberg, *Der Geist und sein Anderes*, 158.

<sup>172</sup>Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, 72.

Schöpfung und ihrer Geschichte abhängig gemacht<sup>173</sup>. Transzendenz und Immanenz Gottes — die »wahre Unendlichkeit« — beansprucht Pannenberg damit (»antizipatorisch-adäquat«?) zum Ausdruck gebracht zu haben. Die Progression dieser seinslogischen Kategorie in die »wahre Allgemeinheit« des Begriffs und schließlich in die »absolute Idee« müßte in Pannenberg's Sicht freilich als Rückschritt in die »getilgte Zeit« innerhalb der Gleichung »Subjekt = Begriff« erscheinen.

Zusammenfassend muß festgehalten werden: Pannenberg's Antizipationsmodell läßt sich nur begrenzt und gegen die eigentliche Dynamik des Hegelschen Systems auf dieses adaptieren und läuft auf dessen grundlegende Revision hinaus. Die rezipierten Kategorien müssen gegen die in ihnen waltende Tendenz zur Überwindung abstrakter Verhältnisse und Differenzen gelesen werden, um überhaupt »Raum und Zeit zu geben« für antizipatorische Verhältnisse, und die Realphilosophien müssen als »zukünftige« Bewahrung der Logik verstanden werden, obgleich für Hegel umgekehrt die Wahrheit der Realphilosophien in ihrer zumindest prinzipiellen Entsprechung mit der Logik zu suchen ist. Pannenberg's »futurische Kehre« des Hegelschen Systems — zwar nicht »vom Kopf auf die Beine«, sondern aus dem Apriori der logischen Vergangenheit in die realphilosophische Zukunft — soll abschließend an der Tragfähigkeit des Antizipationsmodells zur Begründung philosophischer und theologischer Sätze gemessen werden.

## V. Die nicht-antizipatorische Möglichkeitsbedingung der Antizipation

### 1. Hegels »Begriff« als Grund Pannenberg's »Vor(be)griff«

Bekanntlich ist Pannenberg's Antizipationsbegriff nicht unwidersprochen geblieben. Nur zwei Einsprüche sollen hier typisierend aufgegriffen werden: Einmal erschien Kritikern das bereits Antizipierte als Ermächtigung, auf die Zukunft vorgehend diese doch im Griff zu haben, so daß Pannenberg's Kritik an Hegels Systemgedanken auf ihn selbst zurückfallen würde<sup>174</sup>. Andere sahen gleichsam den Ertrag Hegels Kantkritik wieder gefährdet: Die erst zukünftig eindeutige und aktuell immer nur hypothetische Erkennbarkeit des Seins und dessen Gestalt schien gewissermaßen einer Art eschatologischen Apotheose des bewußtseinsjenseitigen metaphysischen Ding-an-sich gleichzukommen<sup>175</sup>. Pannenberg konnte seinerseits gegen die erste Form der Kritik auf die Offenheit der Zukunft hinweisen, die der Antizipationsgedanke gerade zum Ausdruck bringen möchte<sup>176</sup>.

<sup>173</sup> Pannenberg, Trinitarische Gotteslehre, 338 f.

<sup>174</sup> Vgl. dazu zusammenfassend Eicher, Offenbarung, 438; Greiner, Theologie Pannenberg's, 200 ff.; Koch, Gott der Geschichte, 103 f.

<sup>175</sup> Tendenziell argumentieren in diesem Sinn F. Wagner, Vernünftige Theologie und Theologie der Vernunft. Erwägungen zum Verhältnis von Theologie und Vernunft: KuD 24(1978)262–284; G. Greshake, Theologie — eine Wissenschaft? Ein Gespräch mit Thomas von Aquin über die Theologie als Wissenschaft vom Heil: ders., Gottes Heil — Glück des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg i. Br. u. a. 1983, 353–390, bes. 382 ff.; Greiner, Pannenberg's Theologie, 339–342.

<sup>176</sup> Vgl. nur den knappen Hinweis W. Pannenberg, Stellungnahme zur Diskussion: Theologie als Geschichte (= Neuland in der Theologie 3), hrsg. v. J. M. Robinson u. J. B. Cobb jr., Zürich–Stuttgart 1967, 309 f.

und umgekehrt gegen letztere die wirkliche Präsenz des Antizipierten hervorheben<sup>177</sup>, die immerhin hypothetische *Assertionen* erlaube<sup>178</sup>. Damit beginnen sich aber Kritik und Gegenkritik im Kreis zu drehen, werden sich gegenseitig zum Ausgangspunkt. Die Schwierigkeit kann offenbar nur von einer Metaebene aus einer Lösung entgegengeführt werden, wie sie auch Wagner, Greshake und Greiner andeuten<sup>179</sup>.

Diese Ebene erschließt sich, wenn man auf die Möglichkeitsbedingung der Antizipation reflektiert. Unthematisch ist sie in dem Anspruch enthalten, mit »Antizipation« eine metaphysische Wahrheitstheorie für philosophische und theologische Sätze formuliert zu haben und somit nichts Geringeres als eine Theorie zum Verstehen von Wirklichkeit überhaupt. Welcher Qualität ist dieser Anspruch aber? Oder anders gefragt, was wird in Sätzen vorausgesetzt, wie: »Alle metaphysischen Aussagen der Philosophie und Theologie sind hypothetische Behauptungen, sind »konjekturale Rekonstruktion«<sup>180</sup> des metaphysischen Gegenstandes? Es leuchtet sofort ein, daß eine antizipatorische Wahrheitstheorie hinsichtlich ihres eigenen Wahrheitsanspruchs nicht mehr behaupten darf als sie selber als Theorie zu behaupten erlaubt — andernfalls wäre sie selbstwidersprüchlich<sup>181</sup>. Der Wahrheitswert dieser Theorie ist demnach ebenfalls nur ein antizipatorisch-hypothetischer. Wie ist es aber um diese Einsicht bestellt? Keineswegs darf sie mehr als hypothetischer Natur sein. Aber was ist wiederum mit dieser Einsicht ...? Es scheint sich eine unendliche Kette sich jeweils voraussetzender Hypothesen, die einander antizipieren, abzuzeichnen. Und nochmals: Auch diese Hypothesenkette darf den Status einer Hypothese nicht überschreiten; mehr als antizipatorisch wahr vermag sie ohne pragmatischen Widerspruch nicht zu sein<sup>182</sup>. Kurz: Eine hypothetisch-antizipatorische Wahrheitstheorie beansprucht die Wahrheit des Satzes: Es gibt keine nicht-hypothetisch wahren Aussagen, und man beansprucht dies ebenso — unbedingt, nicht-hypothetisch — für den eigenen Theorieanspruch. Der Selbstwiderspruch ist evident, obgleich man versucht, ihn zu vermeiden. Auch der Faktor der Zukunft ändert an dieser Einsicht nichts. Hypothetisch einzuräumen, möglicherweise erweist sich zukünftig — oder eschatologisch mit Sicherheit — das Antizipationsmodell als richtig oder falsch, hieße zu sagen: Unter einmal anderen Bedingungen könne es nicht-hypothetische Erkenntnis geben. Eine nicht-hypothetische

<sup>177</sup> Direkt gegen Wagner, *Vernünftige Theologie*, 281, gewandt, betont W. Pannenberg, *Vom Nutzen der Eschatologie für die christliche Theologie*: *KuD* 25 (1979) 88–105: »Die Differenz von »Vorgriff und antizipierter Zukunft der Wahrheit« ist nur eine Seite der Sache. Die andere besteht darin, daß in der Antizipation die zukünftige Wahrheit wirklich ist« (89). Sofern in Christus die Parusie ihren Anfang nimmt, spricht Pannenberg, *Systematische Theologie* 1, sogar von einer »eschatologische[n] Evidenz« (273). Darum weist auch Kugelmann, *Antizipation*, 245f., ein Verständnis von »Antizipation« zurück, das sie als bloße Mutmaßung, als »conjecture« auffaßt.

<sup>178</sup> Vgl. Pannenberg, *Systematische Theologie* 1: 66f., 70.

<sup>179</sup> Vgl. *Anm.* 175.

<sup>180</sup> Pannenberg, *Metaphysik und Gotteslehre*, 68.

<sup>181</sup> Konsequenter formuliert Pannenberg daher: »Zum Trost für den Theologen darf allerdings damit gerechnet werden, daß nicht nur seine eigene Einsicht beschränkt ist, sondern auch die seiner Kritiker ...«, *Systematische Theologie* 1: 71. Das aber soll wohl ein wahrer Satz sein — oder nur ein hypothetisch wahrer?

<sup>182</sup> Die folgende Argumentation orientiert sich an V. Höhle, *Begründungsfragen des objektiven Idealismus: Philosophie und Begründung*, hrsg. v. Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt 1987, 212–276, bes. 245–250 u. V. Höhle, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik. Letztbegründung, Ethik (= Ethik im technischen Zeitalter)*, München 1990, 152–159, 175–179, 187f.



Erkenntnis negiert aber gerade jede Voraussetzung, auch zukünftige Bedingungen. Also gilt sie immer und kann grundsätzlich eingesehen werden, auch unabhängig davon, wann diese Einsicht erreicht wird — beispielsweise die apriorische, nicht-hypothetische Geltung des Widerspruchssatzes<sup>183</sup>, der nicht einmal von Gott außer Kraft gesetzt werden könnte — sollte Gott *sein* und »nachdem nun einmal Welt gegeben *ist*«. Und von bestimmten sich nicht verändernden Bedingungen — den transzendentalen Bestimmungen des Menschen und seiner Welt — geht auch Pannenberg aus, wenn er sich auf die Geschichtlichkeit und Endlichkeit aller Erkenntnis beruft, um den antizipatorischen Charakter von Wahrheit zu begründen — das derart Unstrittige ermöglicht Strittigkeit.

Dem ist zu entnehmen, daß hinsichtlich der Geltung des Antizipationsmodells zwei Wahrheitsebenen unterschieden werden müssen: Es basiert offenbar auf einer *transzendentalen* Voraussetzung, auf transzendentaler Wahrheit, die es für den Bereich des Kategorialen, Endlichen, Geschichtlichen als erfolgversprechende Theorie ermöglicht. Darum ist transzendental argumentierende Metaphysik mehr als »Konjunkturkritik«, sondern »erste« Wissenschaft von einem unhintersteigbaren »Letzten«<sup>184</sup>.

Mit jener *transzendentalen* Voraussetzung ist aber im Grunde nichts anderes gemeint, als das, was Hegel gegenüber Kant beweisen will, nämlich die Einsicht in die Selbstgeleitetheit des Subjekts und in die selbstreflexive Struktur des Denkens überhaupt, des Absoluten mithin, sowie die Einsicht in die apriorische, nicht-hypothetische Einheit von Subjekt und Objekt als Möglichkeitsbedingung einer überhaupt sinnvollen Rede von der Differenz beider — eine Subjekt-Objekt-Differenz, die für die Dimension der Zeit und für auf kategoriale Einsichten zielende Hypothesenbildung offen ist. *Kategoriale* Antizipation ist also deshalb möglich, weil das endliche Subjekt in einem unhintersteigbaren und *transzendental* nicht-antizipatorischen Selbstbezug um sich weiß und um erste evidente Prinzipien (Widerspruchssatz) und in dieser Selbstgegebenheit zugleich die Grenzen seiner »empirisch«-faktischen Selbsterkenntnis wie um die Grenzen seiner Außenwelterkenntnis weiß, zum Teil schmerzlich erfahren muß. *Kategorial* geht die Erkenntnisbemühung und das Streben um Einheit in der Liebe immer auf zukünftige Bewährung und Maximierung, weil das Subjekt als »besonderes Einzelnes« auf alles Sein *transzendental* erschlossen, also »Allgemeinheit« ist, und dies — in Absetzung vom Idealismus — nicht aprioristisch, sondern durch kategorial-geschichtliche Vermittlung. D.h. mit »Antizipation« könnte ein Ereignis bezeichnet werden, in dem sich in kategorialer Vermittlung das nicht-hypothetische Transzendente erschließt und dadurch zugleich die Selbsterkenntnis des endlichen Subjekts ermöglicht sowie das kategoriale Objekt erkennbar macht. — Klassisch formuliert: Im kategorialen Seienden begegnet dem Subjekt das überkategoriale Sein als das Sein des Seienden, und in des Seins überwesenhafter Transzendentalität erkennt die Vernunft die Möglichkeitsbedingung des eigenen Schau-

<sup>183</sup> Vgl. hierzu Höhle, *Krise der Gegenwart*, 165 ff.

<sup>184</sup> Anders Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*: Er meint, »ernstzunehmende Metaphysik [werde] nicht mehr den Charakter einer aus Begriffen konstruierten Letztbegründung des Seins und Erkennens haben« (68). Es geht aber in der Metaphysik nicht um ein Konstruieren aus Begriffen; gerade das macht Hegels Philosophie deutlich.

ens und des Begreifens ihrer selbst<sup>185</sup>. Dieses Sein<sup>186</sup> begründet daher die apriorische, aposteriorisch vermittelte Einheit von Subjekt und Objekt, ohne sogleich mit Hegels Begriff der absoluten Idee zusammenzufallen. Denn das Sein ist nicht Gott, sondern — ganz allgemein — Gottes Wirksein ad extra — andernfalls wäre Gott unmittelbarer Subsistenzakt der Welt<sup>187</sup>. Als *Wirkakt* des Seienden offenbart das »Sein« aber eine *aktuale* alles wirklichende, absolute Wirklichkeit. Daß also in der ersten Begegnung von Seiendem eine Seinsintuition und -erkenntnis gemacht wird — die von Pannenberg sogenannte Erfahrung des unbestimmten und unendlichen, später zu reflektierenden Da —, daß aber dies eine *nicht-hypothetische*, transzendente Einsicht anzeigt, und dies die *nicht-hypothetische* Ermöglichung antizipatorischer Erkenntnis besagt, das wird bei Pannenberg wissenstheoretisch zu wenig deutlich. Mit Hegel wäre also gegenüber Pannenberg an einer »Protologie des Begriffs«<sup>188</sup>, am aposteriorisch vermittelten Apriori des Seins festzuhalten, um auf kategorialer Ebene den Begriff als Vor(be)griff auf die künftige Vollendung des »Vor-Begriffenen« zu verstehen.

D. h. aber: Jenes Sein hält die Zukunft offen. Denn es schließt in seiner offenen *Allgemeinheit* nichts aus, was *im besonderen* und *im einzelnen* des Seins ist; ausgeschlossen ist nur das Nichts im Sinn des Selbstwiderspruchs, eingeschlossen alle Wahrheit von Seiendem. In dieser protologischen Offenheit des Seins ereignet sich folglich dessen Eschaton. Darum kommen auch Offenbarung und Gnade »auf dem ›Weg des Seins‹«<sup>189</sup>, kommt die Zukunft Gottes seinsgeschichtlich oder es käme nur nichts. Dies kann nicht-hypothetisch eingesehen werden, ohne eine Deduktion dessen, was kategorial kommen wird, zu erlau-

<sup>185</sup> Vgl. G. Siewerth, *Der Thomismus als Identitätssystem*: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 2, hrsg. v. W. Behler u. A. v. Stockhausen, Düsseldorf 1979, der die »Seinsempfängnis« (conceptio, nicht conceptus entis) dahin gehend deutet, »daß die »dem Sinnlichen zugekehrte Vernunft« im *Anblick der Dinge das von den Dingen her erschaut, was ihr eigenes Schauen ist, was es apriorisch erfüllt, worin und wodurch sie schaut: das vernünftige, intelligible Sein als Lichtakt der Vernunft und als actualitas rei subsistentis zugleich*« (281).

<sup>186</sup> Insofern hier die Aktuierungsmacht des Seins des Seienden hinsichtlich der Erkenntnis- und Strebekräfte im Menschen bedacht wird, also das endliche Subjekt nicht einfachhin als autarker Ursprung des Gegenstandsbewußtseins aufgefaßt wird, weiß sich dieses Verständnis des Subjektvollzugs in Nähe zu Pannenberg, der immer wieder den Gedanken eines allmählichen Werdens des Selbst- und Gegenstandsbewußtseins sowie der Person durch die Vermittlung des Subjekts mit »Außenwelt« und »Mitsein« gegenüber dem Konzept eines reinen »Ich denke« hervorhebt, vgl. neuerdings wieder in Absetzung von Kant, Pannenberg, *Systematische Theologie 2*: 224f., 231.

<sup>187</sup> Vgl. J. Stallmach, *Der »actus essendi« bei Thomas von Aquin und das Denken der »ontologischen Differenz«*: ders., *Suche nach dem Einen. Gesammelte Abhandlungen zur Problemgeschichte der Metaphysik*, hrsg. v. N. Fischer, Bonn 1982, 198–208. Aus theologischer Perspektive erkennt Pannenberg im alles durchwehenden und belebenden göttlichen Geist den letzten Grund der Einheit von Subjekt und Objekt, vgl. ders., *Systematische Theologie 2*: 225.

<sup>188</sup> Nochmals: *Der Begriff* schließt hier keinesfalls eine primordial diffuse und unthematisch unmittelbare Form aus, in der er zunächst erfahren wird; vgl. dazu G. Siewerth, *Metaphysik der Kindheit*, Einsiedeln <sup>2</sup>1957, 11–21; 34–38, 53 f., 76 ff.

<sup>189</sup> F. Ulrich, *Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Einsiedeln 1961, 105. Ähnlich G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*: ders., *Gesammelte Werke a. a. O.*, Bd. 4, Düsseldorf 1987: »Es könnte ... nichts von Gott empfangen werden, was nicht des Seins wäre oder was von ihm ausgeschlossen wäre« (142). Darum vollzieht sich ebenso »die Offenbarung trotz ihrer »realen Unbezogenheit« im Erscheinungsraum des Seins, d. h. der analogia entis« (ebd. Anm. 4).

ben<sup>190</sup>. Die apriorische Offenheit des Seins verhindert sie vorab. Insofern hat »Sein« — ganz im Sinne Pannenberg's und in Absetzung zu Hegel — wirklich eine Geschichte, in der sich herausstellt, was durch menschliches und göttliches Handeln *des* Seins ist — »Sein« ist die geschichtlich werdende, apriorische Einheit der Wahrheit. Zu Zerrformen der Antizipation — Prolongation, Anamnese und bloße Mutmaßung<sup>191</sup> — kommt es daher nur, wenn auf kategorialer Ebene ihre transzendente Möglichkeitsbedingung geklärt werden soll.

Unterbewertet scheint bei Pannenberg ferner der Wert der Gotteserkenntnis in Philosophie und Theologie aufgrund der hypothetischen Form entsprechender metaphysischer Aussagen. Sicherlich ist uns »die Wirklichkeit Gottes ... zunächst nur als menschliche Vorstellung, menschliches Wort und menschlicher Gedanke gegeben«<sup>192</sup> — wie sonst im reflektierenden Denken? Aber Hegel gelingt es doch gegenüber Kant u. a. zu zeigen, daß man nicht ohne Selbstwiderspruch bei einer bloß gedanklichen, regulativen oder hier nun: hypothetischen Rede über metaphysische Wirklichkeit überhaupt (Gott, Seele, Welt) stehen bleiben könne, weil man mit der Behauptung, diese Restriktion gelte wegen der Unerkennbarkeit dieser Wirklichkeitsdimension, dann eben doch zumindest diese eine Erkenntnis als unbedingt wahr und unbestreitbar setzt, womit aber die Behauptung selbst ihren propositionalen Sinn verliert. D.h. durch transzendente Reflexion — auf der Ebene des Hegelschen *Begriffs* — ist sehr wohl metaphysische Wirklichkeit überhaupt und schließlich die Gottes erkennbar. Ohne Selbstwiderspruch kann nicht die These vertreten werden, daß das, was sich im Denken als transzendente Einsicht zeigt — zuletzt die in das Absolute —, keine nicht-hypothetische, zukünftig immer wahre, ontologische Geltung habe<sup>193</sup>. Auf der Ebene bestimmter religiöser *Vorstellungen* oder vorstellungshafter Begriffe bleibt solche Einsicht freilich strittig. Darum stehen wir aber weniger im »Feld der Strittigkeit der Wirklichkeit Gottes«<sup>194</sup>, sondern eher im Streit um bestimmte *Vorstellungen* oder vorstellungshafte Begriffe von Gott, zumal sie leider immer wieder den Glauben an Gott in Mißkredit bringen oder behindern. Bestimmte religiöse Vorstellungen müssen sich daher messen lassen an theologisch und philosophisch zu erkennenden Eigenschaften Gottes, die sich aus der Offenbarung Gottes in Christus, aber auch bereits »vorläufig« aus Gottes Offenbarung im Denken des Menschen und den transzendentalen Bestimmungen des Seins (Unbegrenztheit, Einheit, Wahrheit ...) ergeben: Die Unendlichkeit Gottes, seine Einheit, Geistigkeit .... Was jene Eigenschaften nun positiv für und in Gott bedeuteten, bleibt dem endlichen Denken des Menschen verborgen: die weltlich-geschichtliche (kategoriale) Vermitteltheit jeder Gotteserkenntnis führt immer nur zu einem negativen Begreifen seiner Wirklichkeit<sup>195</sup>. Dies begründet aber

<sup>190</sup> »...alles Philosophieren [ist] eine Bewegung im Unbegrenzten und im Geheimnis des Seins des Seienden. Denn dieses Sein liegt nicht unmittelbar vor wie ein Seiendes, sondern es enthüllt sich nur in einem geschichtlichen Gang ...« (ebd., 115).

<sup>191</sup> Vgl. Kugelmann, Antizipation, 238 ff., 242–247, 255 ff.

<sup>192</sup> Pannenberg, Systematische Theologie 1: 71.

<sup>193</sup> Vgl. dazu ausführlicher bei Hösle, Krise der Gegenwart, 187 f., 209 ff.

<sup>194</sup> Pannenberg, Systematische Theologie 1: 72.

<sup>195</sup> Vgl. S. th. I. q. 3 proem. »... de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit.« Zur negativen Theologie des Thomas v. A. vgl. L.J. Elders,

keine Strittigkeit des Verstehens der göttlichen Attribute, da ein definitives Begreifen Gottes für den Menschen ohnehin — auch eschatologisch — unmöglich ist<sup>196</sup>.

## 2. Der »trinitarische Satz vom eingeschlossenen Dritten«

Schließlich: Wird auf jene Offenheit des Seins selbst reflektiert, so läßt sich in ihr eine »trinitarische Logik der Intersubjektivität« erkennen, die über Hegels bipolare Subjekt-Objekt-Logik der absoluten Idee hinausgeht und Pannenberg's Anliegen einer trinitarischen Rekonstruktion der Theologie entspricht.

Hegel bedenkt in der WL die Kategorie der Intersubjektivität nicht, obgleich sie realphilosophisch eine eminente Rolle spielt<sup>197</sup>. Er verharrt innerhalb der Logik in der asymmetrischen und »abstrakt-einseitigen« Subjekt-Objekt-Relation. Denn ein Objekt ist vom Subjekt wißbar, folglich beherrschbar — ein Verhältnis, das sich nicht umkehren läßt. Die Distanz zwischen Subjekt und Objekt kann also prinzipiell überwunden und ein antizipatorisches Verhältnis zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt »getilgt« werden. Anders verhält es sich, wenn das Andere des Subjekts ein anderes Du ist. Diese symmetrische, bilaterale Logik der »Zwei« ergibt sich durch transzendente Reflexion auf die Möglichkeitsbedingung des aktuellen Subjektvollzugs: Es ist die apriorische intersubjektive Bestimmung des Subjekts, die sich darin zu erkennen gibt, daß die Vermittlung des Seins und damit die Aktualität der eigenen Selbstvermittlung primordial und vornehmlich durch den Anderen geschieht, die Subjekt-Subjekt-Relation die von Subjekt-Objekt ermöglicht und umgreift. Im Licht des Du erscheinen Ich und Welt. Weiterhin verlangt — an sich ganz im Sinne Pannenberg's — die im anderen Subjekt anwesende Offenheit des Seins, diesem anderen die größtmögliche Zukunft und Freiheit zu gewähren, ihn an sich selbst freizugeben, ihn nie zum Objekt des eigenen Vollzugs herabzusetzen und ihn für das eigene Erkenntnisinteresse zu instrumentalisieren. Das Sein des Anderen weckt die Liebe, sich für seine Zukunft einzusetzen, weil a priori nie sicher ist, ob sein Leben gelingt.

Doch obgleich hier Sein und Liebe die Zukunft offenhalten, könnte sich auch diese symmetrische Subjekt-Subjekt-Relation erneut asymmetrisch in sich verschließen gegen andere, im egoistischen Genuß aneinander etwa, im Offenhalten der Zukunft füreinander gegen »den/die Dritten«, im Herabsetzen »des/der Dritten« zum Objekt und Moment. Im Anschluß an Richard von St. Viktor's trinitätstheologischen Überlegungen zum »condilectus«<sup>198</sup> läßt sich daher sagen, daß die Offenheit des Seins und die Vollkommenheit der

Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive. Teil 2: Die philosophische Theologie (= SSPh 17). Salzburg–München 1987, 145 f.

<sup>196</sup>Dies kommt allerdings bei Hegel zu kurz; für ihn vollzieht sich ja der eigentliche Gottesbeweis gerade als Aufhebung des endlichen Ausgangspunktes in das Unendliche, vgl. RelpH I (1827) 3: 312–323. Zudem kennt Hegel kein positives Verständnis des göttlichen *Mysteriums*, vgl. ebd., 279.

<sup>197</sup>Diese Beobachtung stellt bes. V. Höhle, Hegels System, 123–127, 263–275, heraus; Höhle versucht daher, über Hegel hinaus einen objektiven Idealismus der Intersubjektivität zu begründen, vgl. ders., Krise der Gegenwart, 179–204, 213–219.

<sup>198</sup>Vgl. Richard von Sankt-Victor, Die Dreieinigkeit (= Christliche Meister 4), übers. v. H. U. v. Balthasar, Einsiedeln 1980, 95 ff.

Liebe zur Selbstdarstellung in der Dreiheit<sup>199</sup> tendiert, ja ihren letzten logisch-transzendentalen Grund in der nicht mehr asymmetrisch verzerrbaren Intersubjektivität als »Dreipersonalität« findet<sup>200</sup>. Letztere durchkreuzt erst definitiv einen ungeschichtlich werden den bipolaren »Systemabschluß«, sichert die geschichtlich konkret werdende, apriorische Einheit der Wahrheit, des »Begriff«. Im Horizont der von den Paradigmen Subjektivität, Freiheit und Geschichtlichkeit bestimmten Neuzeit »Sein« als Offenheit für Zeit und Geschichte, als Raum der Freiheit und als Ausdruck von Liebe zu deuten, gelingt daher nur in einer an Hegels trinitarischer Komposition der Philosophie maßnehmenden »trinitarischen Ontologie«<sup>201</sup>. Die »Dreiheit« als der transzendental-logischen Bestimmung der Offenheit Seins<sup>202</sup> bzw. der nicht-hypothetische »trinitarische Satz vom eingeschlossenen Dritten« sind Zeitansage einer offenen Zukunft als dem offenen Horizont kategorialer Vollendung, als dem Woraufhin des antizipatorischen Vorgriffs freier, intersubjektiver Selbstwerdung in der jeweiligen Gegenwart und — nicht zuletzt — im Raum der christlichen Gemeinde als der proleptischen Realgestalt des Ineinander göttlicher und menschlicher Darstellung jener »dreifaltigen« Seinsbestimmung.

Auch der Begriff des Absoluten, das sich für Hegel in jener selbstreflexiven, durch kein Anderes begrenzten, unendlichen Struktur des Denkens zeigt, ist nur dann zu Ende gedacht, wenn es, wie eben angedeutet, in seinem logischen »Kern« trinitarisch konzipiert wird<sup>203</sup> — nur dann ist die absolute Idee der »existierende Seins-Begriff«, die »Existenz« der Transzendentalität des Seins. Die Selbstreflexivität des göttlichen Denkens muß daher von vornherein in ihrem dreipersonalen Vollzug *begriffen* werden, wenn gleich die endlichen Zugänge zum Mysterium Gottes nicht anders als *einseitig* sein können: vom *Wesen* Gottes auf seine dreipersonale Subsistenz hinzudenken oder von der

<sup>199</sup> Der eigentliche »Plurifikator« Hegels Begriffsbestimmung »Einzelheit« wäre demnach in der »Logik« der *vollkommenen* Liebe zu suchen; Höhle, Hegels System, erkennt — freilich nicht im Widerspruch hierzu, aber in Absetzung von Hegel — in der »Besonderheit« als Moment der Einzelheit die »Logik« einer Mehrzahl Einzelner. vgl. 234. Auf den »logischen Kern« der *Trias* führt aber nur der Gedanke der vollkommenen Liebe, der mit der Dreiheit in der Einheit ausgeschöpft ist; weitere Einzelne bedeuten keinen weiteren qualitativen Sprung der Vollkommenheit. In der Mannigfaltigkeit des Endlichen gilt jener »logische Kern der Trias« daher als theoretisches und ethisches Prinzip von Intersubjektivität.

<sup>200</sup> Vgl. auch J. Splett, *Freiheits-Erfahrungen. Vergegenwärtigungen christlicher Anthropo-theologie*, Frankfurt 1986, 336–346. »Nicht die Zwei-Einheit des Ich-Du ist ... das Grundelement (das »Atom« sozusagen) von Interpersonalität, sondern die Dreieinigkeit ...« (339).

<sup>201</sup> Vgl. dazu P. Coda, *Per una ontologia trinitaria della carità*: Lat. 51 (1985) 60–77. Derart würden die neuzeitlichen Paradigmen auch gegen ihre modernen Verfallsformen (Subjektivismen, tautologisch-einsame Selbstidentität des isolierten Subjekts, Fremdbestimmung, Freiheit als Beliebigkeit, contra Gemeinschaft ...) in ihre Eigentlichkeit gebracht, vgl. E. Salmann, *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums* (= StAns 94), Rom 1986, 105–162.

<sup>202</sup> Diese Bestimmung der Dreiheit als Offenheit des Seins weist zugleich in die Ewigkeit, insofern man sich weder Gott selbst noch die vollendete Schöpfung als erstarrte Ruhe im (erreichten) Superlativ *vorzustellen* hat, sondern vielmehr *begreifen* muß als einen Superlativ des Komparatives und zwar der Dynamik eines unendlichewigen »Je-mehr«.

<sup>203</sup> Zwar denkt Hegel das absolute Dritte, aber doch nur als Einheit »der Zwei«, von »Vater« und »Sohn«, *es selbst* denkt er nicht, vgl. J. Splett, *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels* (= Sym. 20), Freiburg i. Br. – München <sup>3</sup>1984, 145–148; vgl. hierzu kritisch und dennoch Splett bestätigend Jaeschke, *Hegels Religionsphilosophie*, 87f.

Dreiheit die *Einheit* Gottes zu verstehen — zwei Einseitigkeiten, die im *theologischen Begriff* von Gott freilich als überwunden zu wissen sind<sup>204</sup>.

Die in der Notwendigkeit der innertrinitarischen Hervorgänge sich manifestierende, durch kein weiteres Anderes mehr steigerbare, vollkommene Liebe Gottes begründet die Freiheit der göttlichen Schöpfungstat und verbürgt die Freiheit der Schöpfung<sup>205</sup>, die in der eigenständigen und intersubjektiven Subjektivität des Menschen kulminiert. Andernfalls, und hier liegt bekanntermaßen das panentheistische Problem des Hegelschen Begriffs vom Absoluten, würde das Endliche zum unfreien Objekt der Selbstrealisierung Gottes instrumentalisiert, zum Moment herabgesetzt, eines Gottes, der selber in seinem Handeln ad extra der Notwendigkeit seiner noch zu verwirklichenden Vollkommenheit unterworfen wäre. Negativ wirkt sich hier nochmals Hegels Grundmodell der Subjekt-Objekt-Relation als Grundmuster allen Seins aus.

Nur trinitarisch läßt sich die »wahre Unendlichkeit« Gottes ohne Zweideutigkeiten denken: Aus der Fülle seines trinitarischen Selbstvollzugs *kann* Gott im Seienden, insbesondere im Menschen, durch den »intimus« des Geschaffenen — das Sein — einwohnen<sup>206</sup>, so daß Gott dem Menschen näher ist als er sich selbst, und von daher Gott den Ereignissen der Geschichte und dem Geschick des Menschen näher ist, als man sich vorzustellen vermag.

Gott wird dann auch weniger als »Grenzerfahrung des Endlichen« verstanden, das Endliche als »Ausschnitt des Unendlichen«, so daß das Unendliche doch nur »am«, aber nicht eigentlich ontologisch »im« Endlichen erscheint<sup>207</sup>. Vielmehr wäre zu sagen, daß die Positivität des an sich unbegrenzten »Ist« des kontingenten Seienden gerade die Präsenz der Unendlichkeit Gottes »im« Endlichen verbürgt<sup>208</sup>.

Diese Sicht führt auch nicht zu jenen Formulierungen Pannenburgs, die das Anliegen verfolgen, die Transzendenz und Immanenz Gottes dadurch verständlich zu machen, indem sie von einer frei gewählten Bestimmbarkeit und Abhängigkeit Gottes von der Welt sprechen. (Als Ausdruck seiner Vollkommenheit *kann* Gott ja nicht alles ...) Wenngleich hier Pannenberg dezidiert gegen Hegel die Freiheit der Selbstbestimmung Gottes betont, kommt er theologisch-metaphysisch doch wieder in eine gewisse, nicht einfach unproblematische Nähe zu Hegel. Daß Pannenberg derart den Gedanken der freien Selbstbestimmung Gottes — auch gegenüber Gottes Sein? — akzentuiert, kann vielleicht als Ausdruck seiner Kritik an einem Verständnis des Gott-Welt-Verhältnisses gelesen werden, das durch einen von Pannenberg univok interpretierten Seinsbegriff bestimmt ist und daher das göttliche Sein wie die göttliche Freiheit in den (sündigen) Griff zu bekommen

<sup>204</sup> Vgl. E. Salmann, *Wer ist Gott? Zur Frage nach dem Verhältnis von Person und Natur in der Trinitätslehre*: MTh 35 (1984) 245–261.

<sup>205</sup> Vgl. Pannenberg, *Systematische Theologie 2*: 15, 43 — hier in Absetzung von Hegel.

<sup>206</sup> Vgl. S. th. I q. 3a. 1c.

<sup>207</sup> *Theologisch*, pneumatisch begründet, spricht Pannenberg freilich von einem derartigen Innesein Gottes im Menschen, vgl. nur ders., *Systematische Theologie 2*: 225. Das ontologische Innesein Gottes wäre dann als kreatürliche Möglichkeitsbedingung der gnadenhaft-pneumatischen Präsenz Gottes im Menschen zu verstehen.

<sup>208</sup> Vgl. Siewerth, *Thomismus als Identität*, 142.

scheint<sup>209</sup>. Analoges Denken könnte demgegenüber eindeutig an der Identität von Seinspositivität und Freiheit in Gott festhalten, so daß Gottes Freiheit immer die Positivität des göttlichen Seins vollzieht und die Schöpfungstat als Moment des ewigen göttlichen Entschlusses zur eigenen Positivität verstanden wird, und sich diese Positivität des göttlichen Seins in der Gott analogen Positivität des Seins des Seienden abbildet<sup>210</sup>. Durch analoge Positivität und keine »bestimmte Negation« (Hegel) sind Gott und Welt füreinander frei, nicht abhängig. Und: Spekulativ begründet ist jene Positivität Gottes durch den »condilectus« — Kriterium von Vollkommenheit, Liebe, Freiheit und Offenheit in Gott und ad extra.

Angedeutet wäre damit ebenfalls, daß sich der Antizipationsgedanke auf dem Hintergrund einer »Analogie des Seins« und des »trinitarischen Satzes vom eingeschlossenen Dritten«, sich im Medium einer am Trinitätsmysterium abgelesenen trinitarischen Onto-Logik der Intersubjektivität entwickeln ließe, und in dieser »Logik« Hegels und Pannenberg's geltungstheoretische wie trinitätsphilosophische bzw. -theologische Anliegen miteinander zu verschränken wären.

---

<sup>209</sup> Vgl. W. Pannenberg, *Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung der Geschichte des Analogiebegriffs in der Gotteserkenntnis*, Heidelberg 1955 (maschinenschriftlich), 38 f., 130 f., 140; W. Pannenberg, *Analogie und Doxologie: Grundfragen 1: 181–201, 191* und ders., *Systematische Theologie 1: 372 f.* Anm. 14.

<sup>210</sup> Vgl. Siewerth, *Thomismus als Identitätssystem*. 86.