

Warum das Christentum die absolute Religion ist. Zu Hegels trinitätsphilosophischer Begründung

Von Michael Schulz

1. Wenn das Salz *dumm* geworden ist ...

Rückt das Hochfest von der Hl. Dreifaltigkeit im liturgischen Kalender heran, hört man unter Seelsorgern ›Da weiß ich überhaupt nichts zu predigen; das versteht sowieso niemand‹. »Dumm«, nicht nur schal sei das Salz des Evangeliums geworden, diagnostiziert G.W.F. Hegel (1780–1831) für seine Zeit¹. Sein polemisches Wort zielt dabei weniger auf Pfarrer, die sich in ihrer Verkündigung ratlos am Zentrum des christlichen Bekenntnisses — am Mysterium der Dreieinigkeit — vorbeidrücken. Er vermißt vor allem den intellektuellen Mut in der Theologie, sich angesichts der Kritik der Aufklärung am Trinitätsglauben und der Destruktion der theoretischen Metaphysik durch I. Kant an die Arbeit zu machen, im Durchgang durch diese Kritik die trinitarische Wahrheit des Christentums neu zu behaupten. Statt dessen würde man sich in die wahrheitsneutrale Zone der ›Historie‹ flüchten oder, jenseits von Vernunft und wissenschaftlicher Vermittlung, die Inhalte des Glaubens nur ›gefühlstheologisch‹ als Momente des frommen unmittelbaren Bewußtseins von Gott beschreiben, wobei das Trinitätsdogma keine maßgebliche Rolle spiele². Als Philosoph möchte er diese Defizite ausgleichen. Er will philosophisch-begründungstheoretisch ansetzen: Gegenüber I. Kants Bestreitung der Möglichkeit einer Gottes- und Offenbarungserkenntnis, aber auch gegenüber G.E. Lessings Behauptung, Allgemeingültiges, gar Absolutes sei im Medium zufälliger Geschichtswahrheiten nicht zu finden, beabsichtigt er, die Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer erkennbaren und vermittelbaren trinitarischen Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte zu erschließen. Darum entscheidet er sich für eine Trinitäts*philosophie*. Mit der Aufklärung erhebt Hegel

¹ Relph III (1821) 5: 95. W. Jaeschke hat Hegels vier Berliner religionsphilosophische Vorlesungen, die bislang nur in Kompilationen verschiedener Mitschriften zugänglich waren, zum ersten Mal getrennt und textkritisch bearbeitet herausgegeben: G.W.F. Hegel, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte 3: Vorlesungen über die Philosophie der Religionen, hg. v. W. Jaeschke. Teil 1: Einleitung. Der Begriff der Religion, Hamburg 1983 [Abk. Relph I]; ebd., 4a: Teil 2: Die bestimmte Religion, a: Text, Hamburg 1984 [Abk. Relph II]; ebd., 5: Teil 3: Die vollendete Religion, Hamburg 1984 [Abk. Relph III]. Inhaltlich und formal überzeugt besonders die Vorlesung von 1827; an ihr orientiert sich dieser Artikel. Vgl. zu Folgendem Relph I (1824) 3: 38–44; (1827) 3: 66–82. W. Jaeschke verfaßte ebenso eine maßgebliche Arbeit zur Entwicklung, Systematik und Frühgeschichte der Religionsphilosophie Hegels: Vernunft in der Religion (Abk. VR), Stuttgart u.a. 1986. Nicht zuletzt aus Platzgründen sind die weiteren Literaturangaben sehr reduziert worden. Dem Kenner der Hegel-Literatur werden aber die gedanklichen Anleihen bei anderen Autoren nicht entgehen. Zum Ganzen vgl. meine bald erscheinende Dissertation: Sein und Trinität, St. Ottilien 1996.

² Hegels ›gefühlstheologischer‹ Antipode in Berlin, F. Schleiermacher (1768–1834), erklärt, daß die »Hauptangelpunkte der kirchlichen Lehre« von der Trinitätslehre unabhängig seien und die Rede von einer »Sonderung« der Personen im einen Gott »keine Aussage über ein frommes Selbstbewußtsein« mache und diesem jenseitig bleibe. (Der christliche Glaube, 1821, 1830², überarb., eingeleit. u. hg. v. M. Redeker, Berlin 1960: 460f.)

also die begründungstheoretische Alleinzuständigkeit der Vernunft zur obersten Maxime. Läßt sich mit philosophischen Mitteln die Möglichkeit und Notwendigkeit des Christusereignisses rechtfertigen, so kann gezeigt werden, daß *Vernunft in der Religion* ist³. Dieses apologetische Anliegen verfolgt vor allem der »späte« Hegel in seinen 1821, 1824, 1827 und 1831 in Berlin vorgetragenen religionsphilosophischen Vorlesungen.

Wegen der bis in die Gegenwart hineinreichenden Trinitätsvergessenheit des gewöhnlichen christlichen Bewußtseins bemüht sich die Theologie besonders in der zweiten Hälfte des 20. Jhs. nicht zuletzt um eine kritische Rezeption der Trinitätsphilosophie Hegels⁴. Nicht immer wird dabei die begründungstheoretische Problematik berücksichtigt⁵. Das scheint auch nicht unbedingt erforderlich. Seit der Hochscholastik und bestätigt durch das I. Vatikanum gilt die Trinität als *theologisches* Thema⁶. In der Auseinandersetzung mit Hegel wird deshalb oft nur trinitätstheologisch argumentiert. Das provoziert den Vorwurf, es werde Hegels letztbegründete Trinitätsphilosophie lediglich von außen, vom Standpunkt des kirchlichen Dogmas aus vermessen; eine wirkliche Begegnung auf philosophischem Terrain finde nicht statt; und verkannt werde Hegels Fluchthilfe für den Inhalt der christlichen Religion in die philosophisch-vernünftige, gegen die Kritik der Aufklärung gefehte Begriffsform⁷. Die folgenden Überlegungen skizzieren eine philosophische Vermittlung der theologischen Kritik an Hegels Philosophie des christlichen Gottesbegriffs. Dabei wird zugleich ein philosophisches Kriterium gewonnen, das ein sich an Hegel anlehrender trinitätstheologischer Entwurf um seiner eigenen Konsistenz willen zu beachten hat. Beiläufig ergeben sich ein paar Anregungen für »gesalzene« Predigten in Sachen »Trinität«.

2. Wie kommt die Trinität in Hegels Philosophie?

Um gegen die verschiedenen Formen der Trinitätsvergessenheit ein neues philosophisches *Denken* und *Erkennen* der Dreieinigkeit in begründungstheoretischer Perspektive zu setzen, nimmt Hegel Kant beim Wort, wenn dieser behauptet, die Vernunft müsse Gott notwendigerweise denken als eine »absolute Einheit der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt«⁸. Aber Hegel bestreitet, daß Kant diese absolute Einheit,

³ Vgl. Relp III (1827) 5: 269: »... daß Vernunft darin ist.«

⁴ Vgl. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982: 322–337.

⁵ Vgl. ausdrücklich bei P. Hofmann, *Glaubensbegründung*, Frankfurt a.M. 1988, 213–296.

⁶ Vgl. DH 3015, J. Splett, *Freiheits-Erfahrung*, Frankfurt a. M. 1986, 314–346, will zumindest die immanente Trinität zum philosophischen Thema machen, ebenso P. Hofmann, *Glaubensbegründung*, 269 Anm. 140. Diese und ähnliche, oft an den Trinitätsbeweis des Richard v. St. Victor anknüpfende Trinitätsphilosophien arbeiten oft mit dem problematischen Gedanken einer Vervollkommnung des göttlichen Liebeseins durch den Hervorgang der Personen. Danach scheint eine Ergänzungsbedürftigkeit (des Vaters) die Grundlage für die Genese der Personen zu bilden. Ergänzungsbedürftig ist aber allein die menschliche Person. Vgl. Thomas v. Aquin, *S.th.* I 32, 1 ad 2, für den »Trinitate possita« interpersonale Analogien eine erhellende Bedeutung, aber keinen zwingenden Beweischarakter haben. Zur Diskussion s. H.Ch. Schmidbaur, *Personarum Trinitas*, St. Ottilien 1995: 111–129, 210–227, 389f., 509f.

⁷ Vgl. W. Jaeschke, VR 297–303.

⁸ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [Abk. KrV] B 391; Werke 4, hg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1975: 336. Zur Auseinandersetzung Hegels mit Kants Metaphysik-Kritik vgl. die differenzierte Studie von B. Burkhardt.

dieses Unbedingte denke. Er sieht Kant die Vernunftidee mit dem Verstand behandeln. Kant binde die Erkenntnis, und d.h. für Hegel: die durchgängige Bestimmung, des unbedingten Absoluten an das Kriterium der Verstandeserkenntnis. Danach soll Erkennen nur in bezug auf die Gegenstände der Erfahrung möglich sein. Das Absolute kann sich aber — nicht bedingt durch anderes — nur selber durch sich bestimmen, so Hegel. Es muß Selbstbestimmung sein und ist daher durch sich allein erkennbar. Begrenzt und beschränkt würde man das Absolute ebenfalls denken, stellte man ihm seine Existenz abstrakt gegenüber, bzw. würde man die Möglichkeit der apriorischen Synthese von Gottesidee und der Bestimmung ›Existenz‹ nach dem Kriterium der Verstandeserkenntnis definieren⁹. In bezug auf das Absolute ist daher für Hegel die abstrakte und widersprüchliche Trennung von Erkennen und Denken aufzugeben. *Muß* das Absolute gedacht werden, wie Kant darlegt, so hat man das Absolute nur dann gedacht, wenn man es als unbedingte und allumfassende Selbstbestimmung auffaßt, die auch die Selbstbestimmung zur Existenz einschließt. Verweigerte man diese Schlußfolgerung, bliebe das Erkenntnissubjekt in einem unüberwindlichen Dualismus hängen. Der Mensch wäre dazu verurteilt, einem Unbedingten als Grund aller Wahrheit nachzujagen, das er aber niemals erfassen könnte. Ein ›unglückliches‹ Bewußtsein, die Trennung des Menschen von der Wahrheit im bewußten Wissen um diese unerreichbare Grund-Wahrheit¹⁰, würde das unausweichliche und unüberwindliche Geschick des Menschen darstellen.

Andere Dualismen betrachtet Hegel als Folge dieses Geschicks: Weil die unbedingte Einheit des Absoluten nicht erkannt wird, wird die von ihr abkünftige Differenz von Subjekt und objektivem Ansichsein zum gnoseologischen Problem. Aber schon aus der Behauptung, für das Erkenntnissubjekt bleibe aufgrund seiner apriorisch-formalen Ausstattung das Ding-an-sich in den Phänomena unerkennbar, spricht für Hegel ein Widerspruch. Diese Behauptung nimmt *faktisch* eine wahre Erkenntnis und Bestimmung des objektiven Ansichseins in Anspruch¹¹. Implizit wird also eine erfaßbare Einheit von erkennendem Subjekt und erkennbarem Objektbereich affirmiert: eine von der Subjekt-Objekt-Differenz unbedingte Einheit — die des Absoluten. Solange sich aber der Verstand weigert, ›zur Vernunft gebracht zu werden‹, d.h. diese Einheit zu begreifen und zu erkennen, ist das Subjekt von der Wahrheit des Absoluten und von der des Objektiven geschieden. Religionsphilosophisch heißt dies, daß der Tod Gottes das Bewußtsein do-

Hegels Kritik an Kants theoretischer Philosophie, München 1989: hier bes. 82–102, 193–211, 212ff., 232–246. Trotz beachtlicher Unschärfen treffe grosso modo Hegels Kritik die Positionen Kants zu Recht.

⁹ Vgl. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: Jenaer Schriften 1801–1807: G.W.F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, hg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Frankfurt 1970f., Bd. 2: 7–163, hier 10; G.W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I–III 1830 [Abk. Enz. Z = Zusätze]; Werke in zwanzig Bänden, Bde. 8–10, hier Enz §52 Z; 8: 137; G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik I und II [Abk. WL I, II]. 1812, 1831²: Werke in zwanzig Bänden, Bde. 5 und 6, hier WL II 6: 261f.; Reiph I (1827) 3: 324–329.

¹⁰ Vgl. diesen bekannten Ausdruck in der Phänomenologie des Geistes [Abk. Phä] 1807: Werke in zwanzig Bänden, Bd. 3: 155, 169f., 392f. Der ›frühe‹ Hegel bis zur *Phänomenologie* hat wegen des trennenden, Gegenstände aufreißenden Charakters der Philosophie Kantischer Denomination die Gott/Absolutes und Mensch vereinende Religion über die Philosophie gesetzt. Mit der *Phänomenologie* gewinnt die Philosophie wieder ihre Vorrangstellung. Hegel versteht sie jetzt als Denkbewegung, die jede Trennung in die Einheit eines absoluten Sichwissens überführt. Vgl. W. Jaeschke, Die Religionsphilosophie Hegels, Darmstadt 1983: 33–68.

¹¹ Vgl. I. Kant, KrV A 190; Werke 3: 228; Enz §44; 8: 121; WL I 5: 130; WL II 6: 129f., 135, 500.

miniert¹²: Keine Offenbarung Gottes in der Objektivität von Schöpfung und Geschichte erreicht das erkennende Subjekt. Mit anderen Worten: Das Endliche wird gegenüber dem Absoluten abgeschottet und selber als ein Absolutes begriffen: als ein irreduzibles Letztes. Der gnoseologische Dualismus reißt das Endliche folglich in einen Selbstwiderspruch. Dessen Auflösung kommt zustande, sobald das Endliche *als Endliches* reflektiert wird. Das vermag allein die Vernunft als Vermögen des Unbedingten zu leisten. Sie erkennt in der Auflösung des Widerspruchs die Bedingtheit des Endlichen als Affirmation des Unbedingten. Und für die Vernunft ist ebenso einsichtig: Das Unbedingte affirmiert sich seinerseits nur, wenn es über seine Existenz hinaus auch das Endliche nicht zum begrenzenden Gegensatz hat, es vielmehr als eine seiner Bestimmungen setzt, sich so von ihm zugleich unterscheidet und es umgreift. Nur dann ist die ›wahre‹ Unendlichkeit des Absoluten gedacht worden; jede dualistische Einseitigkeit ist überwunden.

Die Selbstbestimmung des Unendlichen zum Endlichen versteht Hegel als Resultat einer *bestimmten Negation* gemäß dem von Spinoza rezipierten Grundsatz: *omnis determinatio est negatio*¹³. *Bestimmt* ist diese Negation im Sinn der ›Aufhebung‹ (*tollere, conservare, elevare*): Ein Aspekt wird negiert, nicht aber das Negierte völlig ausgelöscht. Der Weg zur bestimmten Negation geht allerdings durch die unmittelbare Entgegensetzung. Die Selbstbestimmung des Absoluten kennt eine erste unmittelbare Negation: das in sich fixierte Endliche.

Diese wenigen Angaben mögen genügen, um zu verstehen, in welcher Weise Hegel die Überwindung der Entgegensetzung von Realität und Gottesidee, von endlichem Subjekt und jenseitigem Gott, von Geschichte und Absolutem, von Zeit und Ewigkeit, von Zufälligem und Notwendigem, von Glauben und Vernunft denkt und damit die Möglichkeit wie die Notwendigkeit der Identität von immanenter und ökonomischer Trinität erschließt. Reißt man einen angeblich unüberwindbaren ›garstigen‹ Graben auf zwischen ewigen Vernunftwahrheiten und Geschichtswahrheiten mit ›Verfallsdatum‹, dann reißt man sowohl die Vernunft als auch die Geschichte in Selbstwidersprüche und einseitige Gegensätze. Eine ewige Vernunftwahrheit, die die geschichtliche Wahrheit zum Gegensatz hat, ist selber durch diesen Gegensatz begrenzt, endlich und damit alles andere als ewig. Die Geschichtswahrheiten als solche, die in ihrer summarischen Begrenztheit nicht vergehen, d.h. sich nicht ›aufheben‹ in das Reich der Vernunft, verabsolutieren sich in ihrer ›ohn-endlichen‹ Abfolge selbstwidersprüchlich; sie stellen ›unaufgehoben‹ eine ›schlechte‹ Unendlichkeit dar.

Hegel mobilisiert seinen Begriff des Absoluten auch in der Auseinandersetzung mit der ›vorkritischen‹ Metaphysik (Chr. Wolff, M. Knutzen). Diese denke Gott als vergegenständlichtes höchstes Ding, das für sich offenbar unbestimmt bleibe, da man ihm bestimmte Attribute nur wie einen Mantel äußerlich umhänge, die zudem noch oft im Widerspruch zueinander stünden¹⁴. In den Augen Hegels veranlaßt die das Unendliche ver-

¹² Vgl. G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, 1802; *Jenaer Schriften 1801–1807: Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 2: 287–433, hier 432. Zu den verschiedenen Bedeutungen des Ausdrucks ›Tod Gottes‹ bei Hegel s. W. Jaeschke, *Religionsphilosophie*, 64–68.

¹³ Vgl. WL I 5: 121; WL II 6: 197f.

¹⁴ Vgl. *Relph I* (1824) 3: 34; (1827) 3: 299ff.

endlichende Vorstellungsweise der Metaphysik Kant dazu, in Abrede zu stellen, daß aus dem denknötigen Begriff des allerrealsten Wesens auch dessen Existenz gefolgert werden könne. Das von Kant diesbezüglich bemühte Beispiel, daß *dem Wesen oder Begriff nach* hundert gedachte Taler identisch seien mit hundert realen Talern in der Hosentasche, daß also der Begriff Gottes konsistent gedacht werden könne, auch ohne auf die Existenz Gottes Bezug nehmen zu müssen, entlarvt nach Hegel jedoch ebenso sehr Kants Identifikation Gottes mit einer endlichen Sache, deren Begriff (Wesen) sich freilich nicht zur Existenz fortzubestimmen vermag. Allerdings verfällt Kant nicht der Gedankenlosigkeit, das Absolute einem endlichen Etwas gleichzusetzen; das Absolute soll auch nach Kant vollkommen durch sich bestimmt sein¹⁵. Dennoch wird es Hegel zufolge von Kant endlich gedacht wie in der Metaphysik: Das Absolute bestimmt sich *nicht in absoluter Weise* fort und darum nicht zur Realität und *An-Erkenntnis* durch den menschlichen Geist in der Geschichte. Denkt man das Absolute ihm gemäß: der eigenen Selbstbestimmtheit mächtig, dann kann auch gesagt werden, daß es das Absolute ist, das sich aus seiner primordialen Unbestimmtheit durch Prädikate selber bestimmt. Die göttliche Selbstbestimmung schließt für Hegel ebensowenig Prädikate aus, die im Widerspruch zueinander stehen, da der Widerspruch keinen abstrakt-begrenzenden Gegensatz zum Absoluten bildet. Deshalb bleibt das Absolute noch in geschichtlichen Bestimmungen bei sich, die ihm inadäquat sind, motiviert jedoch deren Auflösung¹⁶.

Die verschiedenen Verendlichungen des Unendlichen gehören demnach genauso zur geschichtlichen Selbstmanifestation des Absoluten wie die Verabsolutierungen des Endlichen: das Nichterkennen Gottes, der zum Absoluten hin fensterlose Geist, der aus dem Fluß der Geschichte in ein abstraktes deistisches Jenseits katapultierte Gott, die Vorstellung von Gott als Weltenkonstrukteur, der in seine Weltmaschine nicht mehr durch Wunder reparierend eingreift, oder, aktueller formuliert, die Vorstellung von Gott, der in einem Niemandsland weilt, von dem aus er den ›Urknall‹ gezündet hat und die Welt seitdem ihrem determinierten und zugleich partiell chaotischen Lauf überläßt, ohne mit dem Leben der Menschen zu tun zu haben, allenfalls wieder in jenem unbekanntem, aber auch nur möglicherweise existierenden Niemandsland jenseits der Todesschwelle.

Diesen imposanten Begriff des Absoluten entwickelt Hegel grundlegend in der *Wissenschaft der Logik*. Diese *Logik* versteht er nicht nur als Abwicklung formaler Aprioris und Gesetzmäßigkeiten des Subjekts. Eine derartige Logik wäre wieder einseitig und abstrakt wie die Kantische Kategorientafel. Die entfalteten Bestimmungen oder Kategorien müssen mit Kant als subjektive und mit Aristoteles zugleich als objektive Größen betrachtet werden¹⁷. Auch Subjektivität (Begriff) und Objektivität (Realität) versteht Hegel als Kategorien. Deren Wahrheit kann nur wieder in ihrer reziproken dialektischen Vermittlung bestehen. Daraus erstet die abschließende Kategorie der *Logik*: die absolute Idee als differenzierte Subjekt-Objekt-Einheit, als logischer Begriff des Absoluten¹⁸. Trotz ihrer Objektivität bleibt diese Idee einseitig wie alle Bestimmungen der *Logik*. Denn allen Kate-

¹⁵ Vgl. J. Kant, KrV B 604; Werke 4: 518.

¹⁶ Vgl. WL II 6: 187–200; Relph III (1827) 5: 194, 196, 202–205.

¹⁷ Vgl. WL I 5: 36–47, 60f.

¹⁸ Vgl. WL II 6: 466, 549, 572f.; Enz § 236; 8: 388.

gorien fehlt noch ihre Genese im Medium des Realen¹⁹. Dessen »Vorbildner«²⁰ will die *Logik* sein. In der Realphilosophie, d.h. in der Philosophie der Natur wie des Geistes, entfaltet Hegel die Genese des Absoluten aus der Unbestimmtheit der Natur (1.) über die Selbstbestimmung und Differenzsetzungen des menschlichen Geistes (2.) hin zum objektiven und schließlich alles synthetisch vereinigenden absoluten Geist (3.), der in den Religionen in vielgestaltigen und sich stets weiter entwickelnden Formen mit dem menschlichen Geist eine differenzierte Einheit bildet. Der Realphilosophie gibt Hegel demnach eine triadisch-trinitarische Gestalt, erst recht seinem Gesamtsystem: Der absolute Geist stellt die Synthese von *Logik* und Realphilosophie dar. Triadisch bzw. trinitarisch strukturiert sind die meisten logischen und realphilosophischen Bestimmungen, genauso ist es die Methode der Hegelschen Philosophie.

Die ersten bekannten Kategorien der *Logik* seien kurz erläutert²¹: Die Bestimmungen nehmen ihren Anfang beim Unbestimmten oder Allgemeinen, bei dem also, das keine Voraussetzungen impliziert. Die erste logische Kategorie ist die Voraussetzungslosigkeit selbst und daher als Unbestimmtheit und Unvermitteltheit schlechthin charakterisiert²². Würde man nicht diese Form des Anfangs wählen, wäre für Hegel eine wissenschaftliche Letztbegründung des Wissens und aller Wirklichkeit nicht zu leisten. Der Begründungsprozeß verlief sich im Unendlichen, weil jedes Vorausgesetzte stets erneut zu begründen wäre usf. In der unbedingten Voraussetzungslosigkeit kann man hingegen einen absoluten Anfang erkennen, der sich von allem Bestimmten »ab-solviert« hat und folglich ohne jede Bestimmung ist. Nur wenn dieser absolute Anfang gesetzt ist, kann auch behauptet werden, daß dieser Anfang aller Kategorienbildung das Absolute selbst betrifft. Nur dann ist das Denken mit seinem ersten Gedanken bereits mit dem Absoluten geeint. Aus demselben Grund ist die verwendete Methode der Kategorienduktion absolut und daher die des Absoluten selbst. Dieses Erste aller Ableitungen nennt Hegel mit der philosophischen Tradition (aber auch inhaltlich gegen sie) *Sein*²³. Am Anfang der Geschichte des Denkens, bei Parmenides, wird deshalb das Absolute nicht zufällig, jedoch einseitig als Sein bezeichnet. Wird die Unbestimmtheit des *Logikanfangs* reflektiert, zeigt sich, daß dabei eigentlich *nichts* gedacht wurde: Sein als radikale Unbestimmtheit ist immer schon in *Nichts* übergegangen. Dadurch erhebt die zweite Bestimmung, die als Negation der ersten zu begreifen ist und wieder als Bestimmung des Absoluten betrachtet werden kann.

¹⁹ Die *Logik* bietet eine »Intellektualansicht des Universums« (WL I 5: 44), keine Realansicht. Die absolute Idee ist »in den reinen Gedanken eingeschlossen« (WL II 6: 572).

²⁰ WL II 6: 265.

²¹ Vgl. WL I 5: 82f.; Enz §§ 86ff.; 8: 182–193.

²² Vgl. WL I 5: 65–79, 82. Vermittelt ist der *Logikanfang* *genetisch*: Die *Phänomenologie* führt das Bewußtsein zur Identität von Subjekt und Objekt im absoluten Wissen. Von diesem absoluten Standpunkt aus kann nun — im Modus der Unbestimmtheit — neu begonnen werden: in *geltungstheoretischer* Perspektive. Erst dadurch werden die Kategorien, in denen sich die *Phänomenologie* unreflektiert bewegt, begründet.

²³ Vgl. WL I 5: 82; vgl. R. Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*, Berlin u.a. 1986, 95–121; s. bei Thomas v. Aquin, *De ver.* I, 1: »Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae *Metaphysicae*.« Hegel stimmt aber nur in dem Punkt mit Thomas überein, daß das Sein als solches nicht in sich washeitlich bestimmt ist. Darum ist das Sein nach Thomas aber weder etwas Unbestimmtes noch Leeres, welches durch das Nichts expliziert werden könnte.

Im buddhistischen Gottesverständnis soll diese logische Bestimmung in ihre geschichtliche Erscheinung getreten sein. Mit der zweiten Kategorie ist das innere Prinzip der Kategorienentwicklung generiert: die Negation. Betrachtet man aber das Nichts als Nichts, als Explikation von Sein, so betrachtet man nicht einfach nichts, sondern etwas Sinn- und Gehaltvolles, etwas, das etwas *ist*. Darum geht Nichts wieder in Sein über. Reflektiert man schließlich diese gegenläufigen Übergänge von Sein und Nichts, erkennt man die dritte Kategorie, das *Werden*, das als ein Anderes zu Sein und Nichts beide negiert und doch in sich vereint, in sich ›aufhebt‹. In der Philosophie Heraklits, der die Allheit als Werden definiert, zeigt sich die dritte Kategorie in ihrer geistesgeschichtlichen Manifestation. Diese Kategorie generiert das dritte Glied der Methode als Negation der Negation, als Vollendung der bestimmten Negation. Da das Werden per se etwas Ruheloses darstellt, wird der triadische Fortbestimmungsprozeß weitergetrieben. Das Werden gerinnt zu *Dasein*, in dem sich die erste Kategorie rekapituliert, usw.²⁴ Alle Erstkategorien einer dialektischen Triade ›re-präsentieren‹ die erste Kategorie ›Sein‹ und tragen daher das Moment der Unbestimmtheit und Unvermitteltheit an sich. Entsprechendes gilt für alle Zweit- und Drittkategorien. Das Absolute ist das triadische Werden zu sich durch die Genese der Kategorien. In dieser logischen Form kommt die Trinität in Hegels Philosophie.

Da diese Philosophie den triadischen Selbstvollzug des Absoluten adäquat zur Darstellung bringen möchte, steht sie unter dem Paradigma der Drittkategorie. Die von Dualismen geprägte Philosophie Kants folgt dem logischen Paradigma der zweiten Kategorie, der Differenz, der Negation. Die Kritik Kants negiert den abstrakten, unbestimmten, sich nicht selber bestimmenden Gott der ›vorkritischen‹ Metaphysik, die als Epiphanie der ersten Kategorie zu qualifizieren wäre.

3. Das religionsgeschichtliche Gären der Trinität und der reine Wein der Theologie

Jeweils im dritten Teil seiner religionsphilosophischen Vorlesungen verfolgt Hegel die Absicht, die Wahrheit des Christentums dadurch zu explizieren, daß er es als einen Selbstdarstellungsmodus des Absoluten auslegt, und zwar als den vollendeten Modus innerhalb der Religionsgeschichte, die er im zweiten Teil entfaltet. Die immanente Trinität bezeichnet den Selbstbestimmungsprozeß Gottes in sich. Dieser Prozeß setzt sich in der ökonomischen Trinität fort: in Schöpfung, Erschaffung des Menschen, Sündenfall, Inkarnation, Geschichte Jesu, Kreuz, Auferstehung, Himmelfahrt, Geistsendung, Zeit der Kirche. Die Identität von immanenter und ökonomischer Trinität zeigt die Konturen des absoluten Geistes, der dem Begriff des Absoluten im Realen entspricht. Im Christentum schlummert folglich auch das geistesgeschichtliche Potential, um jene Entgegensetzungen des Absoluten und Endlichen zu überwinden. Die Identität der immanenten und ökonomischen Trinität ist die philosophisch zu rechtfertigende Überwindung Lessingscher Gräben oder der These Kants von der Unerkennbarkeit Gottes und der Offenbarung in

²⁴ Vgl. WL I 5: 111–122.

der Geschichte. Bringt man den Gehalt der christlichen Religion nur in die Form, die dem Absoluten gemäß ist: in die Form des philosophischen Begriffs, dann müssen die Gegner des Christentums verstummen. Die Einseitigkeiten ihrer eigenen Thesen sind durch den Gegenstand ihrer Kritik negiert; die begrenzte Wahrheit ihrer Thesen ›hebt‹ das Christentum gleichzeitig ›auf‹. So lebt der unbestimmte Gott der Metaphysik in der unmittelbaren Vater-Allgemeinheit fort; Kants Kritik rekapituliert der die Differenz setzende Sohn (s.u.).

Andere Religionen bewegen sich auf das christliche Bekenntnis von der Identität der immanenten und ökonomischen Trinität zu. Die Götterstatue der griechischen Religion gibt eine Ahnung von der Inkarnation²⁵. Die Schöpfungstheologie des Judentums stellt Gott schon als Subjekt vor; doch Gottes *Verhalten* zur Schöpfung ist noch nicht identisch mit seinem *Selbstverhältnis*. Das jüdische Gesetz trennt daher Gott und Mensch: Es bleibt unerfüllbar²⁶. In der Zweckreligion der Römer dient das Gesetz nur einem menschlichen Bedürfnis; Gottesdienst ist menschlicher Selbstzweck²⁷. Aus den verbleibenden Einseitigkeiten resultiert das geschichtsphilosophische Motiv für die im Christentum geglaubte umfassende Versöhnung und Einheit von Gott und Mensch (Geschichte)²⁸. Diese Versöhnung bedarf der absoluten Begründung: Sie muß in einem ewigen Versöhntsein Gottes gründen. Genau das besagt die immanente Trinität²⁹.

Die Absolutheit des Christentums kommt ebenso darin zum Ausdruck, daß es den allgemeinen Begriff der Religion am vollkommensten realisiert: das Bewußtsein von Gott als Resultat des göttlichen Sichwissens im Bewußtsein des Menschen von Gott. Mit der Entfaltung dieses Begriffs eröffnet Hegel seine Religionsphilosophie³⁰. Auch dieser Teil ist triadisch strukturiert. Der allgemeine Begriff Gottes bestimmt sich durch verschiedene Formen des religiösen Verhältnisses von Gott und Mensch: Gefühl, unmittelbare Gewißheit, Vorstellung. Die so gesetzten Differenzen finden im religiösen Kult, in der differenzierten Einheit von Gott und Mensch, ihre ›Aufhebung‹. Die immanente Trinität bildet in sich diese triadische Vermittlungsstruktur vor³¹. Der Vater steht für das *Sein* Gottes, für die unmittelbare, undifferenzierte Allgemeinheit des Begriffs von Gott. Im Sohn tritt die Kategorie des *Nichts*, die Negation als Prinzip der Fortbestimmung in Erscheinung. Er ist der Grund jedes religiösen Verhältnisses. Gleichzeitig ereignet sich im Sohn der entscheidende Umschlag. Der Unterschied als Unterschied kann niemals fixiert werden; er verhält sich stets negativ zu sich, indem er auf die ihn ermöglichende Identität verweist, die allerdings auch sie selbst nur ist in ›Selbstabstoßung‹, aufgrund der Selbst-

²⁵ Vgl. Phä 3: 545. Die Religion der Griechen überbietet die ›Tierreligionen‹, die das Göttliche in Untergeistigem verehren. Aber weil ein Tier bereits mehr Individualität darstellt als etwa eine Pflanze, weisen die ›Blumenreligionen‹ weniger auf die Subjektivität des Absoluten als die Religionen, in denen etwa ein Löwe als Gottheit verehrt wird. Vgl. Phä 3: 507f.; Relph II (1827) 4a: 553.

²⁶ Vgl. Relph II (1827) 4a: 563–570. Eine scharfe Trennungslinie zerschneidet die Identität der Immanenz und Ökonomie Gottes. Die Welt scheint »entgöttert«: ebd., 567. Gottes Wunder werden als ›willkürliche‹ Setzungen erfahren.

²⁷ Vgl. Relph II (1827) 4a: 587ff.

²⁸ Relph III (1827) 5: 233; vgl. (1821) 5: 80f.

²⁹ Vgl. Relph III (1827) 5: 251.

³⁰ Vgl. Relph I (1827) 5: 266–338.

³¹ Vgl. zur immanenten Trinität Relph III (1827) 5: 199–215.

bestimmung durch ihr Anderes, den Unterschied: Aus der Sohnes-Differenz geht — so Hegels Deutung des Filioque — der Geist der Einigung hervor³², was sich im Kult als Einigung von Gott und Mensch darstellt. In vielen philosophischen und religiösen Vorstellungen hat diese trinitarische Wahrheit des Christentums als Vollendung der Geschichte des Religionsbegriffs »gegoren«³³. Inwieweit Hegels Trinitätsphilosophie den »reinen Wein« der unverfälschten Lehre einschenkt, ist gleich zu diskutieren.

Zunächst: Gegenüber der »Verstandeskritik« der Aufklärung weiß Hegel die Rede von »drei Personen im einen Gott« zu schützen³⁴. Wer nur mit der überraschenden Erkenntnis aufwartet, drei können doch nichts eins sein, hat nach Hegel schon auf anthropologischer Ebene nicht verstanden, daß Personsein sich nicht in einem isolierten Fürsichsein erschöpft, sondern zur »Verallgemeinerung« drängt: in der Freundschaft etwa. So werden auch die Personen in dem Gott, der Liebe ist, aneinander zum Moment und reißen Gottes Einheit nicht tritheistisch auseinander. Diese an St. Richard v. St. Victor erinnernde Trinitätsspekulation hat manche Lobeshymnen aus theologischem Mund hervorgerufen³⁵. Oder auch der Gedanke einer reziproken Explikation der dialektisch aufeinander bezogenen Momente der logischen Kategorie »Begriff« (Allgemeinheit, Besonderung, Einzelnes) schien endlich ein erhellendes Licht in das abgründig-unheimliche Geheimnis der Dreieinigkeit zu werfen³⁶, ist doch jedes Moment (des triadisch-vermittelte Selbstbezüglichkeit logisch präfigurierenden Begriffs) nur es selbst in bezug auf die anderen und daher diese ebensosehr für sich; jedes Moment ist Ort und Stelle der jeweils anderen Momente. Einheit und Dreiheit des selbstbezüglichen Absoluten gehen derart ineinander über.

Während man im letzten Erklärungsversuch die Gefahr erkennen muß, daß dann, wenn jede Person an ihrer Stelle zugleich die anderen Personen darstellt, eine Reduktion der Trinität auf nur *eine* sich triadisch zu sich bestimmende Person droht, so entgeht den Befürwortern des personalistischen Modells, daß Hegel bei aller Apologie der Trinitätslehre doch nur eine Trinitäts*vorstellung* offeriert.

Mit dem Ausdruck »Vorstellung« meint Hegel die gewöhnliche Weise, einen Sachverhalt gegenständlich *vor* sich *hinzustellen*³⁷. Die wissenschaftlich-philosophische Reflexion beginnt jedoch erst auf der Ebene des Begriffs. Vorstellungshaft ist auch das Verstandesdenken der Aufklärung. Weil man sich drei einzelne, isolierte Personen in Gott gegenständlich vorstellt, kommt es zur Kritik des Trinitätsglaubens. Als anschauungs- und vorstellungsgebunden qualifiziert Hegel nicht minder die christliche Religion wie Religion überhaupt. Als Beispiel zitiert Hegel den Ausdruck »Zeugung« für den ersten Hervorgang³⁸. Weil das Christentum wegen seiner Vorstellungshaftigkeit so viele Angriffsflächen für die Kritik der Aufklärung bietet, tut die Transformation seines Inhaltes in die

³² Vgl. Relph III (1821) 5: 23f.

³³ Relph III (1827) 5: 214.

³⁴ Vgl. dazu Relph III (1824) 5: 126ff.; (1827) 5: 209–212.

³⁵ Vgl. W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1982⁶: 183f.

³⁶ Vgl. F. Wagner, Religiöser Inhalt und logische Form: F.W. Graf u. F. Wagner (Hgg.), Die Flucht in den Begriff, Stuttgart 1982, 196–227.

³⁷ Vgl. zur Vorstellung Relph I (1827) 3: 291–301.

³⁸ Vgl. Relph I (1827) 3: 293; vgl. Jaeschke, Religionsphilosophie, 110–119.

Begriffsform not. Da Hegel außerdem weiß, daß das vorstellungsfreie Begriffsdenken für die meisten Menschen eine Überforderung darstellt, viele, insbesondere Theologen, zudem den Eindruck haben, die Umformung des Glaubens zerstöre auch den Inhalt des Christentums, und weil vor allem die Vorstellung nun einmal die gewöhnliche Form ist, in der Wahrheit gewußt wird, bemüht sich Hegel um einige Verbesserungen der religiösen Vorstellung³⁹. Das personalistische Trinitätsmodell Hegels stellt eine derartige Verbesserung der Trinitätsvorstellung dar. Daß dabei dennoch ein tritheistischer Mißklang — die Einheit Gottes erscheint als Resultat personaler Freundschaft — zu vernehmen ist, spielt für Hegel keine Rolle mehr; die Vorstellungshaftigkeit des Christentums erlaubt keine perfekten Problemlösungen.

Das begriffliche Motiv spielt in diese Trinitätsvorstellung jedoch in der Weise hinein, daß die Personen in der Freundschaft zu Momenten aneinander werden. Alle Personen seien daher ein Geist; das Erste und Dritte sei dasselbe⁴⁰. Demnach *denkt* Hegel die Trinität als absolute Subjektivität, die in den vorgestellten Personen ihre Vollzugsmomente hat. Nicht also die Gemeinschaft von Personen oder die Liebe sind das entscheidende trinitarische Erklärungsmodell; die Trinität wird gedacht als das Sichwissen des Absoluten. Hegel ratifiziert damit eine trinitätstheologische Tradition, die die Dreieinigkeit vom einen göttlichen Wesen her verstand, das sich in den drei Personen entfaltet, in diesen darstellt und selber durch diese hindurch subsistiert. Diese Tradition wird durch Hegels Trinitätsbegriff modalistisch zugespitzt. Seine personalistische Trinitätsvorstellung kann und darf diesen Begriff nicht relativieren. Weil Hegel keinen Begriff von der göttlichen Natur entfaltet, versteht er die Personen nicht als die Tätigen in Gott kraft des göttlichen Wesens; die Personen tragen, besitzen und haben das Wesen nicht. Es verhält sich vielmehr umgekehrt. Eine trinitätstheologische Rezeption des Trinitätsmodells gemäß jenen dialektischen (Begriffs-) Momenten vernachlässigt ebenfalls den Gedanken des göttlichen Wesens, was die angesprochenen Konsequenzen nach sich zieht.

Diese Bedenken sollten auch eine gewisse Warnung sein, in der Verkündigung zumindest nicht allzu leichtfertig mit dem Hinweis auf eine Familiengemeinschaft die ›Logik‹ der Dreieinigkeit zu erhellen. Umgekehrt sollte man nicht vom einen Gott sprechen, der *seinerseits als eigenes Subjekt* in den (oder durch die) Personen real ist und handelt. Man sollte uneingeschränkt vom jeweils spezifischen Handeln der (subjekthaften) Personen kraft ihrer gemeinsam getragenen, einen göttlichen Natur sprechen. Weniger hilfreich scheint deshalb das abstrakte Bekenntnis ›Gott sei Mensch geworden‹. Das Johannes-evangelium spricht hier exakter und trinitarischer.

Auffällig ist schließlich die ›Geistlosigkeit‹ des Hegelschen Gottesbegriffs: Der HI. Geist stellt lediglich die konkrete Einheit von Vater und Sohn dar; er besitzt keine eigenständige personale Realität. Hat also der Philosoph des Geistes den Geist vergessen?⁴¹ In der Tat. Aber diese Vergeßlichkeit hat System. Dahinter steht Hegels Systemgedanke. Danach muß die finale Kategorie der *Logik*, die absolute Idee, in der immanenten Trinität

³⁹ Vgl. dazu F. Wagner, Religion zwischen Rechtfertigung und Aufhebung: D. Henrich u. R.-P. Horstmann (Hgg.), Hegels Logik der Philosophie. Stuttgart 1984: 127–150.

⁴⁰ Vgl. Relph III (1824) 5: 128f.

⁴¹ Vgl. L. Oeing-Hanhoff, Hegels Trinitätslehre: ThPh 52 (1977) 378–407: 394f.

zur Darstellung kommen. In der absoluten Idee sind Subjektivität und Objektivität synthetisiert. Zu dieser Einheit gibt es kein Drittes mehr, bzw. diese Einheit kann nicht nochmals als eigene Größe Subjektivität und Objektivität *entgegentreten*; andernfalls wäre eine weitere Vermittlung erforderlich. Der Hl. Geist ist dementsprechend nicht mehr als die synthetische Klammer von Vater-Unbestimmtheit (Subjekt) und Sohnes-Differenz (Objekt). Schon die erste Drittkategorie ›Werden‹ ist nicht mehr als das Übergehen von Sein und Nichts. Oder: Dem Hl. Geist unterlegt Hegel die logische Begriffsbestimmung ›Einzelheit‹, dem Vater die Allgemeinheit, dem Sohn die Besonderung. Die Einzelheit bildet logisch die zu sich vermittelte Subjektivität vor⁴². In dieser Hinsicht kommt dem Hl. Geist zwar eine eigene Subjektivität zu. Aber dabei handelt es sich um die des Absoluten selbst — um die Subjektivität des göttlichen ›Wesens‹. Auch deshalb wird der Hl. Geist nicht als eigene Person profiliert. Die göttlichen Personen sind *die Prädikate* des Absoluten auf dem Weg zu seinem Selbst⁴³. Der Unterschied zur dogmatischen Lehre von der immanenten Trinität ist eklatant.

In Entsprechung zur absoluten Idee definiert Hegel die immanente Trinität als etwas Einseitiges, Gedankliches, Ideelles, Abstraktes oder Allgemeines⁴⁴. Der Unterschied der Personen zeigt nur ein *Spiel* der Liebe Gottes mit sich selbst an. Es fehlt die *Ernsthaftigkeit* des Unterschieds, es fehlen Trennung und Entzweiung. Anders gesagt: Der immanenten Trinität steht die Realität gegenüber (wie der absoluten Idee Natur und Geist), d.h., die immanente Trinität muß sich ›vergeschichten‹. Oder: Wie nach der *Logik* das *Werden* in seiner Ruhelosigkeit zu *Dasein* drängt, so muß auch die trinitarische *Selbstwerdung* Gottes zum *Dasein* in der Schöpfung übergehen.

Die biblische Vorstellung von der *freien* Erschaffung der Welt durch den Vater im Sohn heißt für Hegel *notwendige* Steigerung der innergöttlich-ideellen Differenz zum realen Gott-Welt-Unterschied. Sohn und Welt sind also als ideelle und reale Differenzformen zu unterscheiden, und das nicht nur der Vorstellung nach⁴⁵. Es ist klar, daß der unmittelbare Unterschied von Gott und Welt wieder seine ›Aufhebung‹ fordert — im Dritten, im Geist. Das Christentum *stellt* sich diese Einheit pneumatisch-ekkliesial *vor*: Gott als Gemeinde existierend. Die ›Aufhebung‹ des Unterschieds besagt ebenso, daß das Eigensein der Welt von nur transitorischer Qualität ist. Die Welt bezieht sich nicht in ihrem Ansichsein oder in ihrer Quasi-Aseität auf Gottes Ansichsein; die Welt besteht nur in Selbstaufhebung auf Gott hin, d.h. momentanisiert, idealisiert. Einen Akosmismus (den Hegel seinerseits bei Spinoza entdeckte) diagnostizierte man daher in Hegels Verständnis des geschaffenen Seins. Diesem Akosmismus entspricht umgekehrt der Gedanke von der ›Selbstaufhebung‹ der ideell-immanenten Trinität. Denn diese ›Selbstaufhebung‹ hat eine ›Aufhebung‹ der Ökonomie in die trinitarische Immanenz zum Ziel, was wieder einer pantheistischen oder panentheistischen Position nahekammt⁴⁶.

⁴² Vgl. WL II 6: 297; Relph III (1824) 5: 128.

⁴³ Vgl. Relph III (1827) 5: 202ff.

⁴⁴ Vgl. zur ökonomischen Trinität Relph III (1827) 5: 215–270.

⁴⁵ Vgl. Relph III (1821) 5: 24f.; (1824) 5: 132; Enz §381 Z: 10; 23; §383 Z: 10; 29; Relph I (1827) 3: 325f. Zur Diskussion s. W. Jaeschke, VR 324f.

⁴⁶ Vgl. J. Splett, Die Trinitätslehre Hegels, München 1983³: 145; W. Jaeschke, VR 325.

Der Differenzsteigerung dient ferner der Unterschied von Natur und Geist (Mensch). Die Geschichte vom Sündenfall liefert eine Anschauung davon, daß der Mensch, sich als Geist ergreifend, in den Unterschied zu allem treten muß (*Nichts*). Nur so ist die Erkenntnis von Gut und Böse zu erlangen. Der Griff nach der verbotenen Frucht ist die veranschaulichte notwendige Tat des zu sich aufbrechenden Menschen, der in der Differenzlosigkeit, in der natürlichen paradiesischen Einheit mit allem, in diesem »Tiergarten«⁴⁷ der Unschuld und Unmittelbarkeit (*Sein*) nicht bleiben kann. Die diabolische Schlange hört Hegel nicht mit »gespaltener Zunge« reden, wenn sie ein Wie-Gott-Sein verheißt; denn Gott bestätigt sie. Nach dem Sündenfall konstatiert er: »Siehe, Adam ist geworden wie unser einer«. D.h., der Mensch ist in ein Selbstverhältnis (*Werden*) getreten, das strukturell unendlich ist: das nichts außer sich hat, das eine reine Selbstidentität darstellt entsprechend dem Selbstverhältnis Gottes. Auch hier also deutet die Differenzsteigerung — der »Sündenfall« — zugleich die Wende zur Einheit an: Die neue Gleichheit von Gott und Mensch erwächst aus dem Abfall von Gott.

Mit dem »Sündenfall« ist die ökonomische Differenzsetzung des Absoluten im Zeichen des Sohnes noch nicht zu ihrem Höhepunkt gekommen. Dieser wird erreicht, wenn das Signum des Endlichen schlechthin, wenn der Tod zum Prädikat des Absoluten wird. Das geschieht durch Inkarnation und Kreuz. Weil Gott tot ist, weil Gott in der äußersten Entzweiung ist, ist Gott nichts mehr äußerlich, auch der Ernst des Todes nicht mehr. Die Auferstehung Christi tut die weitere ökonomische Vollendung der göttlichen Selbstvermittlung im Medium der Religion kund; Auferstehung heißt darum sogleich Geistsendung. Christus steht in seine Gemeinde hinein auf. Der Geist universalisiert die gottmenschliche Wahrheit des Sohnes: die Einzelheit des Gottmenschen wird zur Wahrheit aller Menschen. Erlösung geschieht durch das Bewußtwerden der in Christus angeschauten allgemeinen gottmenschlichen Einheit, die in der gottimmanenten Differenz-Einheit ihre Ermöglichung hat. Gott bewahrheitet sich seinerseits als Geist für den menschlichen Geist — und so für sich selbst. Damit erfüllt sich der Sinn von Religion, Bewußtsein *des* Absoluten zu sein: Gott existiert als Gemeinde. So *ist* die vollendete Religion.

Daß es wirklich an Jesus aus Nazaret war, die Inkarnation Gottes zu sein⁴⁸, deduziert Hegel nicht; der Gemeindeglaube nimmt diese Identifikation vor. Aber deswegen gründet die Philosophie nicht auf etwas ihr Uneinholbarem. Sie beweist vielmehr die Möglichkeit und Notwendigkeit, daß sich das Absolute in einer menschlichen Einzelheit definitiv für alle Menschen darstellen muß (s.u.)⁴⁹.

Es bleibt im Christentum allerdings noch das formale Problem der religiösen Vorstellung bestehen. Obwohl im Gottmenschen jeder Mensch seine Wahrheit als Einheit mit Gott sinnlich vermittelt gewiß haben kann, wird die christologische Einheit von Gott und Mensch nicht konsequent als anthropologische Wahrheit begriffen. Das Subjekt tritt wieder in eine unerlöste Distanz zur eigenen Wahrheit. Es *stellt* sich seine Vereinigung mit Gott in Christus als Ereignis der Vergangenheit, bzw. im Blick auf den »Himmel«, als eschatologisches Geschehen der Zukunft *vor*. In beiden Fällen bleibt die Gegenwart

⁴⁷ Relph III (1827) 5: 224.

⁴⁸ Vgl. Phä 3: 551.

⁴⁹ Vgl. zur Diskussion W. Jaeschke, VR 331; ders. Religionsphilosophie, 92f., 98f.

wahrheitsleer. Erst in der Begriffsform der Philosophie erlischt jede erneute Entgegensetzung von Gott und Mensch, was der christliche Kult wiederum nur anzudeuten vermag⁵⁰. Wie gesehen, läuft aber die Kritik der religiösen Vorstellungsform nicht auf eine endgültige Überwindung der Religion durch die Philosophie hinaus. Dieses Mißverständnis bestimmte oft die linkshegelianische Hegel-Exegese. Hegels Apologie des Inhalts der christlichen Religion darf aber im Gegenzug nicht — rechtshegelianisch — als uneingeschränkte Rechtfertigung des Vorstellungsglaubens aufgefaßt werden. Zwar ist es in der Tat Gott selbst, der durch seine Selbst-Vorstellung und Veranschaulichung in Christus den Grund für den Vorstellungsglauben legt. Der sinnlichen Geistnatur des Menschen entsprechend geht es um eine sinnliche Vergewisserung der Einheit von Gott und Mensch durch die sinnliche Erscheinung des Gottmenschen. Aber weder bei der Entäußerungsgestalt Gottes in Christus noch bei der des philosophischen Denkens in die ›gemeine‹ Form der Vorstellung sollte man definitiv stehenbleiben. Der wahre Gottesdienst und Kult ist die Philosophie und deren Arbeit am Begriff. Die Philosophengemeinde steht über der christlichen Gemeinde.

4. Hat Gott etwas von der Welt, hat die Welt nichts von Gott

Nach der *Logik* ist das, was nicht nur die Welt, sondern auch den trinitarischen Gott genauso wie Gott und Welt im Innersten zusammenhält, eine grundlegende Fortbestimmungsdynamik bzw. eine Fortbestimmungsbedürftigkeit, die in der ersten Kategorie der *Logik* ›Sein‹ zum Ausdruck kommt. Hier kann eine theologische Hegel-Kritik philosophisch ansetzen.

Über den Anfang der *Logik* hat sich seiner begründungstheoretischen Bedeutung gemäß eine Flut von kritischen Einwänden gestürzt, schon zu Lebzeiten Hegels. Er antwortete darauf gelassen, sei doch Sein als Bestimmung ganz »arm« und deswegen »nicht viel Aufhebens davon zu machen«⁵¹. Der Anfang soll für sich selbst sprechen. Andererseits sei dieser Anfang »ein *Unsaßbares*«, bloß »*Gemeintes*«⁵². Und doch sollen die Kategorien der *Logik* das zur Darstellung bringen, was jedes Sprechen und Denken mit transzendentaler Notwendigkeit voraussetzt. Ist also ein Unsaßbares die Bedingung allen Sagens? Zur Klärung der Bestimmungslosigkeit greift Hegel auf Bildworte und Metaphern wie Leere, Armut, Reinheit zurück. Er verwendet die erst im zweiten Teil der *Logik* deduzierten Reflexionsausdrücke ›Unbestimmtheit‹ und ›Unvermitteltheit‹ zur Bestimmung des reinen Da des Anfangs. Scheitert also der Versuch, die reine Unbestimmtheit ihr gemäß,

⁵⁰ Vgl. Phä 3: 573f. Im ›Hostien-Gott‹ des katholischen Glaubens tritt das Subjekt einem von ihm getrennten vergegenständlichten Gott gegenüber. Nach dem reformierten — symbolistischen — Verständnis des Abendmahls löst sich Gottes Gegenwart in ein abstraktes himmlisches Jenseits auf. Allein die lutherische Konfession, nach der die Konsekration der Hostie durch das gläubige Subjekt im Moment des Empfangs geschieht, entspricht dem Gedanken einer kultische Vereinigung von Mensch und Gott nach den Angaben des allgemeinen Religionsbegriffs. Vgl. dazu Relph III (1827) 5: 260f.

⁵¹ WL II 6: 554. Man solle nicht »sogleich über die ersten Sätze [der *Logik*] mit ... Reflexionen« herfallen (WL I 5: 98).

⁵² Enz §87; 8: 186; vgl. Relph I (1827) 3: 326.

ganz unbestimmt zum Ausdruck zu bringen? Es sieht so aus. Aber hat dieses Scheitern nicht Methode? *Sein* zu denken führt in der Tat zu nichts/*Nichts*, zur zweiten Kategorie. Ja, Scheitern ist die Bewegung des Gedankens der *Logik*, das Voraussetzungslose, und d.h. das Absolute, zur adäquaten Darstellung zu bringen, bis die absolute Idee erreicht ist. Das Problem liegt aber in der Doppeldeutigkeit des Scheiterns. Als Moment *der absoluten Idee* und auch *als Kategorie* muß sich Sein eben *bestimmen* lassen. Dieser Versuch darf nicht scheitern. Er scheitert nicht, wenn dabei das Übergreifende der Bestimmtheit allen Denkens zugelassen wird. Das Umfassende der Bestimmtheit des Denkens steht dann aber auch am Anfang des Denkens. Man könnte noch einmal fragen, ob Hegel nicht selber zur Einsicht führen will, daß Sein qua Unmittelbarkeit und Unvermitteltheit undenkbar ist, weil dies zu nichts/*Nichts* führt und schließlich zur absoluten Idee, die er »erfülltes Sein« nennt⁵³. Einmal mehr muß dann aber der Anfang des Denkens »Bestimmtheit« heißen. So macht erst die übergreifende Bestimmtheit des Denkens die Einheit der *Logik* und die Selbstidentität der absoluten Idee plausibel: daß die Idee auch noch im Anfang der *Logik* bei sich ist. Die eigentliche begründungstheoretische Potenz und Erstheit liegt in der primordialen Bestimmtheit des Denkens. Mehr als ein methodisch-äußerliches Absehen von der Bestimmtheit des Denkens ist nicht möglich, wird dessen Unbestimmtheit gedacht, d.h. etwa: die Potentialität des *endlichen* Denkens. Aber sozusagen (methodisch) in die Unbestimmtheit zurückzuspringen, um abzuwarten, was mit dieser unvermittelten Unbestimmtheit passiert, wie dadurch allmählich Denken entsteht (oder auch nicht), ist unmöglich. Die Bestimmtheit ist aller Anfang. Dieser Anfang ist (im Sinn eines apagogischen Beweises) letztbegründet: Die gegenteilige Annahme »die Unbestimmtheit als Anfang« ist inkonsistent bzw. setzt die Bestimmtheit des Anfangs bereits voraus.

Aus dieser Kurzkritik des *Logikanfangs* ergibt sich: Die erste Bestimmung »Sein« ist als *unhintergehbare Bestimmtheit* des Denkens zu begreifen, als Bestimmtheit überhaupt, die, für sich betrachtet, mit Unbestimmtheit gerade nichts zu tun hat. Leere oder Armut kennzeichnen dieses Sein nicht. Das Absolute kann im Horizont *dieses* Seins-Denkens dann als das ganz Durchsichbestimmte begriffen werden, dem nichts äußerlicher ist als das völlig Unbestimmte. Das Unbestimmte jedoch bestimmt nach Hegel in der Weise der »Aufhebung« sowohl die logische Endbestimmung, die absolute Idee, als auch alle weiteren Bestimmungen der Realität.

Insofern das Absolute philosophisch als Fülle von Wirklichkeit gedacht werden kann, ist plausibel, daß es keine Vorstellungshaftigkeit theologischen Denkens verrät, wenn der Akt der Erschaffung und Erhaltung der Welt als freier Akt qualifiziert wird. Und eine Trinitätslehre, die den Hervorgang der Personen als Fortbestimmungsgeschehen definiert, muß schon philosophisch als inkonsistent deklassiert werden. Aus Gründen der Vernunft entfällt damit die Möglichkeit einer philosophischen Ableitung der göttlichen Personen, ebenso einer Deduktion der Identität von immanenter und ökonomischer Trinität. Philosophisch nichtwidersprüchlich ist allein die theologische Behauptung, die Identität von immanenter und ökonomischer Trinität im menschgewordenen Sohn und im ausgegossenen Geist sei ein Ereignis unableitbarer göttlicher Freiheit. Eine absolute

⁵³ WL II 6: 572.

Seinsfülle und Selbsthabe unterliegt keinem Zwang zur Selbstgabe. Mit dem Nein zur Trinitätsphilosophie im Sinne Hegels bringt man sich aber nicht um die Möglichkeit, die Bedingungen einer möglichen Selbsterschließung Gottes in der Geschichte mit den Mitteln der Vernunft zu klären, im Gegenteil. Aus dem ›Zu-Ende-Denken‹ der Seins-Bestimmtheit des Denkens ergibt sich der Nachweis, daß der Mensch als Mensch mit dem einen freien Gott zu tun bekommen kann:

Die Bestimmtheit des Denkens erschöpft sich nämlich nicht im Bestimmtein von empirischen Phänomena (Kant), so sehr alles Erkennen des Menschen einen sinnlichen Anfang bei einem konkret Bestimmten nimmt. Sein ist keine Bestimmung in der Weise wie die Bestimmung der Farbigkeit eines Gegenstandes etwa. Denn ein Etwas stellt noch ein Bestimmtes dar ohne Farbigein, aber nicht ohne Sein. Die Bestimmung des Seins kommt offenbar allem Bestimmten zu im Unterschied zu einer Einzelbestimmung. Deshalb grenzen sich einzelne Bestimmungen voneinander ab. Sein hingegen schließt *nichts* aus — im doppelten Wortsinn: Es schließt allein das Nichts aus; es schließt nichts aus, was bestimmt ist. Sein ist unbegrenzt im Unterschied zu den Bestimmungen des Bestimmten, das aufgrund seiner verschiedenen begrenzten Bestimmungen selber begrenzt ist. Die Unbegrenztheit des Seins erschöpft sich ebensowenig in einer ›schlechten Unbegrenztheit‹ von qualitativer Begrenztheit (im Sinn der Unendlichkeit der endlichen Zahlen). Denn zwischen Sein als Bestimmtheit überhaupt und Nichts als Unbestimmtheit überhaupt gibt es kein Verhältnis und keinen Übergang wie zwischen anderen Bestimmungen⁵⁴. Folglich kann sich ein begrenztes Bestimmtes nicht von sich her zu dieser unbegrenzten Über-Bestimmung fortbestimmen. Im Fall anderer Bestimmungen ist dies möglich, weil die Differenz zwischen den Bestimmungen begrenzt ist. Die Differenz zwischen ›begrenzt‹ und ›unbegrenzt‹ ist jedoch unbegrenzt oder unendlich und aus diesem Grund vom Begrenzten aus nicht mehr zu überblicken, zu bestimmen oder gar zu bewältigen. Sein bezeichnet einen unendlichen Unterschied, den zum Nichts. Als die Über-Bestimmung des Bestimmten begründet es daher dessen Dasein; es vermittelt mittels des Bestimmten die Unbegrenztheit des Denkens zu sich, es ist die Subjekt-Objekt-Einheit. Es ist ein universaler Akt, der auf einen absoluten Seinsgrund verweist, ›den alle Gott nennen‹. Indem das Denken seine Seins-Bestimmtheit erkennt, erkennt es implizit Gott⁵⁵.

In der Erkenntnis, daß dasjenige vollkommener ist, das sich erkennen und wollen kann, als dasjenige, dem diese Vermögen fehlen, gründet die weitere Einsicht, daß dem Absoluten Erkennen und freies Wollen zukommen muß. Eine freie Selbstbekundung des Absoluten vom Gedanken des Absoluten her ist damit denkbar geworden, genauso wie vom Menschen aus. Dessen Unbegrenztheit als Seins-Bestimmtheit des geistigen Selbstvoll-

⁵⁴ Eine Veränderung in der Quantität kann, in univoken Kontexten, etwa eine Veränderung in der Qualität bedeuten. Viele Wassertropfen werden zum See; vgl. Enz § 108; 8: 225f.

⁵⁵ Oder: Indem das Erkennen das Endliche als Endliches erkennt, affirmiert es als Möglichkeitsbedingung einen unendlichen Horizont des Erkennbaren. Dieser Horizont ist nicht nur das Nichtendliche oder die Projektion des Subjekts. Dieser Horizont zeigt vielmehr ein absolut Unendliches als Grund aller Wirklichkeit an, weil das Endliche als solches weder erkannt werden noch real sein kann, d.h., weil eine Verabsolutierung des Endlichen zum Widerspruch führt. Zu einer derartigen Verabsolutierung käme es, würde man die erkannte Unendlichkeitsdimension zur bloßen Setzung des endlichen Subjekts bzw. das Endliche zum Grund seiner selbst erklären.

zugs spricht für die Erschlossenheit für Gott. Die Vermitteltheit dieser Unbegrenztheit durch das begrenzte Etwas zeigt an, daß die göttliche Selbstkundgabe nicht im Binnenraum des Subjekts geschieht, daß Offenbarung nicht auf der ›Schiene‹ Gott — einsame Seele verläuft, sondern daß sie durch Endliches hindurch geschieht, durch einen Menschen. Ein nicht-geistiges Offenbarungsmedium widerspricht der Geistigkeit Gottes. Es wäre genauso dem menschlichen Geist unangemessen, weil dasjenige Etwas, das die auf Gott verweisende Seins-Bestimmtheit für den menschlichen Geist vor allem vermittelt, der Mitmensch ist. Der Gottesbezug des Menschen ist immer intersubjektiv bestimmt: sowohl hinsichtlich der Erkenntnis Gottes als auch hinsichtlich der eigenen Stellungnahme für oder gegen die Bezogenheit auf Gott (Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, Erbsünde).

Für Hegel ist das Christentum die absolute Religion, weil es die Offenbarung Gottes in einem einzigen Menschen glaubt⁵⁶. In der Tat würde eine Vielzahl von menschlichen Offenbarungsmittlern die Offenbarung zu etwas unkonkret Allgemeinem oder Abstraktem machen. Eine unüberbietbare Offenbarung hätte sich nicht ereignet. Nur bei einer endgültigen, absoluten Offenbarung macht sich Gott *selber* — sich ganz entsprechend — kund. Auch die Behauptung, die Offenbarungsgeschichte sei unabschließbar, affirmiert nur eine *abstrakte* Nähe Gottes. Weil zudem vorläufige Offenbarungen begrenzt sind, wäre der Mensch nie mit einer Offenbarung konfrontiert, die seiner unendlich-unbegrenzten Geistigkeit entsprechen würde. Zur Definitivität der Offenbarung gehört nicht weniger deren endgültige Annahme durch einen Menschen. Da menschliche Freiheit wesentlich intersubjektiv bestimmt ist, erfolgt diese Annahme im Verbund mit der Freiheit aller Menschen. Insofern geht in die definitive Annahme der Offenbarung die Ablehnung Gottes durch andere Freiheit mit ein und muß in dieser endgültigen Annahme mit übernommen, mitgetragen und so überwunden werden (Stellvertretung, Sühne). Soll ein Mensch die endgültige Selbstmitteilung Gottes sein, darf er nicht in einer Differenz zur Botschaft stehen wie etwa die atl. Propheten; der Bote muß selber die Botschaft sein. D.h. metaphysisch, daß der Bote durch seine Botschaft existieren muß: Gott muß in seinem Selbstmitteilungswillen unmittelbar der Existenzträger der menschlichen Natur dieses Boten sein (hypostatische Union). Solange diese Identität zwischen Botschaft und Bote nicht gegeben ist, kann auch der Hinweis eines Propheten nicht überzeugen, er sei der letzte in der Reihe der Propheten (Mohammed). Es bestünde immer noch die begründete Möglichkeit, nach dem zu suchen, der mehr ist als ein Prophet (vgl. Mt 12, 41), d.h. der die *konkrete* und endgültige Nähe Gottes in Person ist, der der Gottmensch ist.

Mit diesen transzendentalchristologischen Überlegungen in Anlehnung an Hegel und K. Rahner soll wiederum keine religionsphilosophische Ableitung der Trinität erreicht werden. Aber das Bekenntnis, Gottes Logos habe kraft des Hl. Geistes eine menschliche Natur zum Heil der Menschen realisiert und in sich zur Subsistenz gebracht und der Hl. Geist befähige die unendlich bestimmte, durch Bestimmtes zu sich vermittelte menschliche Geisteskraft zur christologischen Erkenntnis des göttlichen Glanzes auf dem Antlitz des Gekreuzigten, gewinnt dadurch an Plausibilität, ebenso die Aussage, dies sei ein für allemal und unüberbietbar in der Menschheitsgeschichte geschehen, und die Offenbarung

⁵⁶ Vgl. Relp III (1821) 5: 49, 69; (1827) 5: 238.

des trinitarischen Gottes sei das implizite Ziel der Religionen, die von einer geschichtlich-menschlich vermittelten Nähe eines personalen Absoluten sprechen (vor allem Judentum und Islam).

In der Verkündigung könnte die Thematik ›das Absolute in der Geschichte‹ im Rückgriff auf die menschliche Sehnsucht nach endgültiger Annahme, Treue, nach dem, was stärker ist als der Tod, nach einem letzten Glück, einer unbedingten Gewißheit, einem vergehenden, nicht erzwingbaren Wort angegangen werden: Diese Formen von Sehnsucht dokumentieren die Geistoffenheit des Menschen für einen frei und *definitiv sich schenkenden* und durch einen einzigen Menschen im Bezug auf alle *definitiv angenommenen* Gott. Die Absolutheit des Christentums ist daher die Garantie für gelingende Humanität — entgegen der z.Zt. eingängigen Behauptung, erst die Relativität religiöser Ansprüche garantiere Menschlichkeit und Frieden. Insofern die Sehnsucht nach Endgültigem menschlich vermittelt und angeregt ist, deutet sich hier die christologische und auch ekklesiale Vermitteltheit des im Hl. Geist ›seufzend‹ (sehnsüchtig) auf den Vater hin bezogenen Menschen an (vgl. Röm 8).

In den Koordinaten einer Ontologie, die Sein als Fülle und nicht als fortbestimmungsbedürftige Armut denkt, verliert die Identität von immanenter und ökonomischer Trinität das Hegelsche Gesetz des brauchenden Verbrauchens von Gott und Mensch. Nur so ist ›Vernunft‹ im Christentum. Nur so ist plausibel, was Hegel in der Offenbarung der Andersheit des Sohnes zum Ausdruck gebracht sieht: die unbedingte Anerkennung des einzelnen Menschen. Und nur wenn der Hl. Geist das Siegel der unverzweckt, unbedürftigen — und somit vollkommenen — Liebe von Vater und Sohn darstellt, steht er für Gottes Liebe, durch die Gott in vollkommener, unbedürftiger und nicht *not-wendiger* Freiheit die Welt auf sich hin erschafft. Allein ein unbegrenzter, unbedürftiger Gott ›genügt‹ dem unendlich bestimmten Menschen. Und schon deshalb begrenzt auch nicht das menschliche ›Verlangen‹ nach Gott dessen freie Selbstkundgabe. Einer Religion gegenüber, in der das religiöse Verhältnis unterhalb des Niveaus einer freien, nicht manipulierten Begegnung von Gott und Mensch angesetzt ist, sind entsprechende kritische Bedenken nicht einfach ein Zeichen von Hochmut und Ignoranz.

Die Offenbarung der unendlichen trinitarischen Lebensfülle fungiert ebenso als heuristisches Prinzip für eine allerdings mit eigenen Mitteln argumentierende philosophische Anthropologie, die sich um eine Aufklärung der offensichtlichen Schuldverfallenheit des Menschen bemüht. Zunächst liegt die denkerische Versuchung nahe, die Endlichkeit des Menschen, z.B. seine Bedürftigkeit, anderes für sich zu verbrauchen, als tragische Schuldigkeit zu definieren. Oder man stimmt Hegels Konzeption zu, nach der der Mensch durch sein Geistsein zu einer ersten unmittelbaren Negation der ›paradiesisch-tierischen‹ unmittelbaren Einheit mit aller Wirklichkeit gezwungen ist, und es so auf dem Weg zur vollendeten Subjektivität — auch jenseits der Vorstellungsebene! — zwangsläufig zu einer Steigerung menschlicher Egozentrik kommt, zur »Selbstsucht«⁵⁷, in deren Negativität sich die Sohnes-Differenz prolongiert. Zwar gewinnt man auf diese Weise mit Hegel die Möglichkeit, dem Bösen einen spezifischen, ja absoluten Sinn zuzuschreiben, es derart zu entdämonisieren und aufzuklären. Aber gleichzeitig wird es dadurch im

⁵⁷ Relp III (1827) 5: 224.

Grundsatz verharmlost — zur Entzweiung *muß* es ja kommen: sie gehört zur göttlichen Ökonomie. Kann die Erschaffung des Menschen aber begriffen werden als Setzung einer endlichen und in sich differenzierten Andersheit im Bezug auf die innergöttliche positive Andersheit des Sohnes, d.h. als etwas unbedingt Positives, wird das Endliche von der Negativität des Bösen wesenhaft befreit. Philosophisch ist diese Einsicht erreicht, wenn man die Differenz und Vielheit des Endlichen als auseinandergefaltetes Bild der absoluten Lebensfülle des Seinsgrundes begreift. Der begehrende Bezug des Menschen auf anderes tritt dann als Ausdruck dieser aufeinander bezogenen positiven Vielheit des Endlichen hervor; er hat mit Schuldigkeit nichts zu tun. Wiederum sind ›aus vernünftigen Gründen‹ kritische Bedenken erlaubt, wenn eine Religion oder Philosophie Endlichkeit und Schuldigkeit (Abfall von Gott) miteinander vermischt. Das moralische Versagen beginnt da, wo das Begehren, das innerlich durch die unendliche Seins-Bestimmtheit des menschlichen Geistes bestimmt ist, Unendliches aus Endlichem herausproduzieren möchte. An dieser unendlichen Überforderung zerbricht der Mensch und ›das Objekt seiner Begierde‹. Der Glaube an die trinitarische Selbstgabe Gottes befreit von diesem zerstörerischen Fluch. Hegels philosophische Einsicht in die Widersprüchlichkeit sich verabsolutierender Endlichkeit unterstützt diesen Glauben. Predigtnotiz: Die Trinitätslehre gewinnt hier einen Bezug zur ökologischen Gegenwartsproblematik, zum Berufsethos oder auch zu Fragen der Partnerschaft, deren Scheitern zu befürchten ist, wenn vom jeweils Anderen ›Unendliches‹ verlangt wird. Die philosophisch nachvollziehbare Erkenntnis der seinsbegründeten Gutheit des Menschen schließt aus, das posse peccare des Menschen als Vermögen zur Selbstunterscheidung zu betrachten. Kraft seines auf Gottes Aseität verweisenden Seins unterscheidet sich der Mensch von anderem im Bezug auf anderes/Andere. Das posse peccare gehört allein als logische Möglichkeit zur endlichen Freiheit, die als Vermögen zum Guten zu begreifen ist und in der Wahl des Bösen sich zu verlieren droht. In der Sünde büßt der Mensch die Kraft zur freien Selbsthabe und so zur Selbstgabe ein. Er wird beziehungslos, dadurch leblos, tot. Er wird zum Gegenbild des trinitarischen Sohnes, des relationalen Seins der immanenten Trinität. Weil die Sünde ein Weniger an Sein bezeichnet, ist ein von Hegel mit ihr verbundenes dialektisches Wachstum nicht denkbar. Je mehr die Sünde ein Weniger an Sein besagt, um so weniger hat sie Sinn. Die Sünde als solche, der reine Un-Sinn, kann nie ›erklärt‹ werden, bedeutet Erklären doch eine Angabe von Sinn. Hier stößt jede Theodizee an eine Grenze. Für Hegel zeigt das Weniger der Sünde noch ein Mehr an, weil er vom radikal Unbestimmten her denkt; schon das *Nichts* bestimmt das *Sein* fort. Da Hegel aber die Bestimmtheit des Denkens voraussetzt, um das Unbestimmte zu denken, erscheint die Aufwertung des Bösen zum Moment der Fortbestimmung auch philosophisch als ›unvernünftig‹. Entsprechend vorsichtig muß eine Trinitätstheologie formulieren, die einen Anhaltspunkt für die sündige Trennung des Menschen von Gott in der Differenz des Sohnes vom Vater erkennen möchte⁵⁸. Im Sohn gibt es nur einen Anhaltspunkt für das Ja des Menschen zu Gott. Auf dieses Ja hin ist der Mensch im Sohn erschaffen. Durch das geschichtlich realisierte Ja Jesu ist er erlöst und im Geist zur Teilhabe an der Sohnesrelation Jesu berufen. In keiner Weise, weder positiv noch negativ, steigert die ökonomische Trinität die immanente.

⁵⁸ Vgl. H.U. v. Balthasar, Theodramatik III: Die Handlung, Einsiedeln 1980: 301.

Das im trinitarischen Selbstbezug Gottes Erschaffene ist real auf das Je-mehr des göttlichen Lebens bezogen. Aufgrund des ewigen Komparativs der Liebe von Vater, Sohn und Geist ist jede Möglichkeit eines Zuwachses Gottes durch die auf ihn bezogene Ökonomie immer schon unendlich überholt und ausgeschlossen. Der Mensch ist in seiner unendlichen Bestimmtheit gerade auf dieses trinitarische Je-mehr, auf diese positive, je größere Unähnlichkeit Gottes bezogen. Dem korrespondiert das ›nach oben offene‹ analoge Denken, nicht die Hegelsche univok-geschlossene Begriffsform.

Hegels Ausführungen zur geschichtlichen Selbstbestimmung Gottes haben in der Theologie Konzeptionen angeregt, die gegenüber einer deistischen Verjenseitigung Gottes, der Rede von einem unbeweglichen, unveränderlichen göttlichen Sein (Hellenisierungsthese) oder der Vergessenheit der ökonomischen Trinität betonen, daß Gottes Sein durch die Geschichte bestimmbar sei, daß Gott nicht unveränderlich und unbewegt durch Leid und Tod bleibe, daß er sich angesichts der Sünde bei aller zu Recht bestehenden Selbstbezogenheit als je größere Selbstlosigkeit ereigne⁵⁹. Wird aber in den hegelianischen Koordinaten der Fortbestimmungsbedürftigkeit von *Sein* das geschichtliche Engagement Gottes gedacht und allenfalls hinzugefügt, Gott wolle es eben so, er verfüge über sein Wesen und könne sich daher im Bezug auf die Welt als ein sich steigernder Gott definieren, dann wird das Anliegen, das Absolute in der Geschichte zu denken, wieder mit Schwierigkeiten belastet. Neben der Problematik einer Verendlichkeit Gottes stellt sich die Frage, ob eine konstitutive Bedeutung der Geschichte für Gott nicht wieder auf eine absolute Instrumentalisierung der Geschichte und auf den hegelianischen Gedanken einer Selbsterlösung Gottes hinausläuft. Zur Rettung der Freiheit des Menschen müßte man sich dann einem postulatorischen Atheismus verschreiben. Wenn Gott von der Welt etwas hat, hat die Welt nichts davon. So ist umgekehrt in der Unveränderlichkeit Gottes, d.h. in der potenzfreien Fülle seines dreieinigen Lebens, die Bedingung zu erkennen, die sagen läßt, daß Gott als er selbst (und nicht als erst noch werdender) in der Andersheit der Geschichte für den Menschen etwas werden kann: daß der Logos Mensch werden kann⁶⁰. Die unbewegbare und unbestimmbare Realität Gottes gibt den Grund dafür an, daß Gott kraft der Machtfülle seines Seins imstande ist, dem geschichtlichen Geschick des Menschen näher und innerlicher zu sein, als dieser sich selbst oder einem Anderen nahe zu sein vermag. Ähnlich verhält es sich mit der Rede vom Leiden bzw. Mitleiden Gottes⁶¹. Gott soll nicht aus dem Leiden der Menschen herausgehalten werden. Es ist jedoch metaphysisch zu klären, wie Gott im Leiden Christi dem Schmerz der Menschen innerlicher und näher sein kann als je ein Mensch im Mitleid einem anderen. Um dieses Je-mehr des göttlichen Mitseins (Immanuel) und Inneseins im Menschen verständlich zu machen, ist ein passives Erleiden von Gottes Natur auszuschließen und die je größere Unähnlichkeit des göttlichen Mitleidens gegenüber den Grenzen des menschlichen zu betonen. In bezug auf die angenommene und durch den Logos existierende menschliche

⁵⁹ Vgl. wichtige theologische Entwürfe zusammenfassend und diskutierend F. Meessen, *Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes*, Freiburg u.a. 1989.

⁶⁰ Vgl. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* 1, Einsiedeln u.a. 1967⁸: 202 Anm. 2; ders., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg u.a., 1978: 218f.

⁶¹ Vgl. dazu Th.R. Krenski, *Passio Caritatis*, Freiburg 1990: 345–370.

Natur Jesu kann von einem passiven Erleiden gesprochen werden. Und insofern der Sohn der eine Träger dieser Natur ist, ist er auch das Subjekt dieses Erleidens, wenngleich nicht in seiner göttlichen Natur. In diesem Sinn ›hat Einer aus der Trinität gelitten‹. Aber auch Jesus leidet nicht einfach nur passiv; ihm ›passiert‹ seine Kreuzigung nicht. Er leidet vielmehr aus dem freien, geistgetragenen Wollen des Heilswillens seines Vaters. Verlangte man um der Glaubwürdigkeit der ökonomischen Trinität willen ein Leiden des Logos in seiner göttlichen Natur, würde man zum einen einer univoken Übertragung menschlicher Verhältnisse auf Gott das Wort reden und das Je-mehr des göttlichen Mitseins verendlichen. Zum anderen würde man in tendenziell monophysitischer Weise die wesenhafte Eigenheit der Menschheit Jesu in ihrer Heilsbedeutung schmälern und sich damit ungewollt auf eine mythologische Christologie zubewegen. Gottheit und Menschheit würden gerade im Gottmenschen erneut zu Konkurrenten. Theologie und Anthropologie würden in ihrer christologischen Schnittstelle zum Gegensatz, was Hegels Kritik an der abstrakten Metaphysik restituierte. Allerdings ist Hegels Lösung ebensowenig zu akzeptieren: die reziproke ›Aufhebung‹ von göttlichem und menschlichem Ansichsein in Christus. Diese negative christologische Identität rekapituliert die Negativität des hegelianischen Seinsbegriffs, in dessen Koordinaten Gott und Menschen aneinander ihre beiderseitige Abstraktheit abzarbeiten haben. Denkt man die hypostatische Union von göttlicher und menschlicher Natur nach Maßgabe der Bestimmungsfülle von Sein, sind göttliche und menschliche Natur Christi nicht als Größen aufzufassen, die sich dialektisch gegeneinander fortbestimmen müssen; sie sind als positive Vermögen des Logos zu begreifen, durch die er handelt. In der Vollendung der menschlichen Natur Jesu aufgrund ihrer Inexistenz im Logos wird erkennbar, daß Gottes Sein in der Geschichte die Eigenständigkeit des Menschen steigert und nicht gefährdet. Hier liegt das Potential zur Verwirklichung der von Hegel intendierten kritischen Versöhnung von Christentum und neuzeitlicher Freiheitsmaxime. Das könnte auch ein Predigtthema sein.

Diese Überlegungen zeigen: Die theologische Rezeption der Hegelschen Vermittlung von Trinität und Geschichte gewinnt in der Auseinandersetzung um die begründungstheoretische Bedeutung des Seinsverständnisses Hegels einen philosophisch zu rechtfertigenden Orientierungspunkt. Entwickelt man die Einsicht in die Seins-Bestimmtheit des Denkens im Sinn einer Ontologie der dialektisch unbewegbaren Positivität des Seins des Seienden weiter, findet man auch ein philosophisches Kriterium für die eigene Konzeption dieser Thematik. Dadurch wird garantiert, daß ›Vernunft‹ im christlichen Bekenntnis zum trinitarischen Gott ist. In den interreligiösen Dialog ist der religionsphilosophisch zu begründende Gedanke der Freiheit und Definitivität des religiösen Verhältnisses einzubringen. Die Absolutheit des Christentums ist in ihrer trinitarisch-christologischen wie auch anthropologischen Begründung herauszustellen: Angesichts der allgemeinen Schuldverstrickung liegt in der von Gott, dem Vater, frei gewährten und vom logosgetragenen Menschen Jesus im Verbund mit der Freiheit aller Menschen für diese angenommenen göttlichen Selbstgabe die in der Kraft des Geistes zu realisierende Chance zur universalen Menschlichkeit.