

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 2000, HEFT 5

LEO SCHEFFCZYK

G. W. Fr. Hegels Konzeption der
„Absolutheit des Christentums“
unter gegenwärtigem Problemaspekt

Vorgetragen in der Sitzung
vom 5. Mai 2000

MÜNCHEN 2000
VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
In Kommission beim Verlag C. H. Beck oHG München

ISSN 0342-5991
ISBN 3 7696 1611 1

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 2000
Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei Nördlingen
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)

Aufgrund der Mobilität der modernen Welt und des Zusammenwachsens der Völker ist es gegenwärtig auch zu einer Begegnung der Weltreligionen gekommen, die eine früher nicht gekannte Intensität erreicht hat. So ist ein „Weltgespräch“ der Religionen entstanden, in dem sich generell nicht nur der religionsgeographische, sondern auch der religionsgeschichtliche Horizont erweitert hat. In dem gegenwärtig auf den verschiedensten Ebenen geführten Dialog¹ geht es sowohl um ein tieferes Verständnis der verschiedenen religiösen Bekenntnisse und den Abbau von geschichtlich bedingten Vorurteilen mit dem Ziel eines gemeinsamen Dienstes an der Menschheit, als auch um die auf dem tiefsten Grund liegende Frage nach der Wahrheit.

Damit stellt sich ungezwungen auch die Frage nach der Höchstgeltung einer der Religionen ein, die faktisch von den großen Weltreligionen jeweils zu ihren eigenen Gunsten entschieden wird. Dabei eignet dem Islam heute ein besonderes Überlegenheitsbewußtsein. Er fühlt sich in seiner Höchstgeltung durch die Geschichte bestätigt, insofern diese ausweist, daß nach dem Propheten Mohammed keine neue Weltreligion mehr entstanden ist und daß der Islam keines seiner Stammländer je verloren, sondern ursprüngliche Kerngebiete des Christentums sogar hinzugewonnen hat². So kann es auch nicht ausbleiben, daß, besonders im Hinblick auf Europa und Amerika, dem Christentum eine deutliche Konkurrenz erwachsen ist.

Solche religionsgeographische Entwicklungen und Bewegungen äußerlicher Art bleiben verständlicherweise nicht ohne Einfluß auf innere Zusammenhänge. Darum ist es nicht verwunderlich, daß es im Verlauf der neuartigen Begegnung der Religionen zur Bestrei-

¹ Vgl. u. a. W. Stolz, *Heilswege der Weltreligionen I: Christliche Begegnung mit Judentum und Islam*, Freiburg 1984; H. Küng – J. van Ess – H. von Stietencron – H. Bechert, *Christentum und Weltreligionen. Islam, Hinduismus, Buddhismus*, München 1984.

² So B. Spuler, *Der Islam: Die großen Religionen* (hrsg. von G. Günther), Göttingen 1961, 80f; J. van Ess, *Muhammad und der Koran: Prophetie und Offenbarung: Christentum und Weltreligionen*, 33.

tung des vom Christentum seit den frühchristlichen Apologeten und Augustin erhobenen Anspruchs auf die „vera religio“³ kommt, den Luther auf die Formel von der „vera et unica religio“ brachte⁴. Dieser Anspruch wird aber nicht nur von den Weltreligionen abgelehnt; es hat sich vielmehr auch innerhalb des christlichen Bereiches selbst, nämlich bei den Vertretern der sogenannten „pluralistischen Religionstheologie“⁵, aus Gründen eines weltweit forcierten religiösen Ökumenismus, eine Richtung ausgebildet, welche diesen Höchstanspruch des Christentums nicht mehr verantworten zu können glaubt und ihn aufgeben möchte. Hier kommen Bestrebungen auf, die dahin gehen, nur noch das allen Religionen Gemeinsame an vernunftgemäßer ethischer Motivation festzuhalten und deshalb vom Höchstanspruch des Christentums Abstand zu nehmen. Die Weiterbehauptung dieses Anspruchs sieht sich so gleichsam zwei Fronten gegenübergestellt.

In dieser Situation erscheint es theologisch nicht unangemessen, sich den denkerischen Versuch eines der herausragendsten und originellsten Vertreter dieses Höchstanspruches des Christentums in Erinnerung zu rufen, um an ihm einmal die *Problematik* dieses Konzeptes aufzuhellen und zum anderen auch den *eigenen Standpunkt* in dieser Frage abzuklären. Der genannte Versuch stammt von G.W. Fr. Hegel (gest. 1831) und seinem Werk, als dessen Hauptstrang man mit gutem Grund die Religionsphilosophie ausgegeben hat⁶. Eine Darstellung des Hegelschen Konzeptes, in dem

³ Augustinus, *De vera religione* (PL 34, 121–172).

⁴ Vgl. W. Philipp, *Die Absolutheit des Christentums*, Hildesheim 1982, 13.

⁵ Vgl. J. Dupuis, *Verso una teologia del pluralismo religioso*, 2 Bd.e, Brescia 1998, 173–212; dazu kritisch L. Elders, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, in: *Sedes Sapientiae* 68 (1999) 64–100; den Pluralismus vertreten auch J. Hick (Hrsg.), *Jesus und die Weltreligionen*, Gütersloh 1979; P. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religion*, New York 1985; Ders., *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, New York 1996; P. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, München 1997; zur Kritik vgl. G.L. Müller, *Erkenntnistheoretische Grundprobleme einer Theologie der Religionen*, in: *Forum Katholische Theologie* 15 (1999) 161–179.

⁶ Zur Erschließung des Hintergrundes der Hegelschen Philosophie unter dem besonderen religionsphilosophischen Aspekt wurden aus der umfangreichen Hegel-Literatur hier herangezogen: J. Hansen, *Hegels Trinitätslehre. Zugleich eine Einführung in sein System*, Freiburg i. Br. 1922; E. Jung, *Entzweiung und Versöhnung in Hegels Phäno-*

erstmalig auch die Formel vom Christentum als der „absoluten Religion“ auftaucht, muß mit der Erkundung der *Jugendschriften* des Philosophen beginnen, die über den eigenartigen Anfang wie auch über die Kontinuität und Diskontinuität der Hegelschen Konzeption Auskunft geben können.

menologie des Geistes, Leipzig 1940; J. Iljin, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Bern 1946; J. Möller, *Der Geist und das Absolute. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Denkwelt*, Paderborn 1951; P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel, Liberté et aliénation*, Louvain-Paris 1953; W. A. Kaufmann, *Hegel's early antitheological phase*, in: *The Philosophical Review* 63 (1954) 3–18; P. Hoßfeld, *Christliche Glaubenslehre und Hegelsches System*, in: *Trierer theologische Zeitschrift* 65 (1956) 362–368; A. Kojève, *Hegel, Versuche einer Vergegenwärtigung seines Denkens*, Stuttgart 1958; D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen 1960; G. Rohrmoser, *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel*, Gütersloh 1961; K. Löwith, *Hegels Aufhebung der christlichen Religion: Einsichten* (Festschrift für G. Krüger, hrsg. von K. Oehler und R. Schaeffler), Frankfurt a. M. 1962, 156–205; Ders., *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburg 1978; J. Splett, *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels* (Symposion, 20. Philosophische Schriftenreihe, hrsg. von M. Müller, B. Welte, E. Wolf), Freiburg/München 1965; B. Lakebrink, *Studien zur Metaphysik Hegels*, Freiburg i. Br. 1969; D. E. Christensen (Hrsg.), *Hegel and the Philosophy of Religion* (The Wofford Symposium), Den Haag 1970; H. Küng, *Menschenwerdung Gottes, Eine Einführung in Hegels theologisches Denken, als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Tübingen 1970; M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970; W. Becker, *Hegels „Phänomenologie des Geistes“. Eine Interpretation*, Stuttgart/Berlin 1971; F. Wagner, *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*, Gütersloh 1971; O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg – München 1973; L. Eley, *Hegels Wissenschaft der Logik. Leitfaden und Kommentar*, München 1976; L. Oeing-Hanhoff, *Hegels Trinitätslehre. Zur Aufgabe ihrer Kritik und Rezeption*, in: *Theologie und Philosophie* 52 (1977) 378–407; U. Asendorf, *Luther und Hegel. Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie*, Wiesbaden 1982; W. Jaeschke, *Die Religionsphilosophie Hegels* (Erträge der Forschung, Bd. 201), Darmstadt 1983; F. Maurer, *Der Mensch im Geist. Untersuchungen zur Anthropologie bei Hegel und Luther* (Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd. 116), Gütersloh 1996; T. Guz, *Zum Gottesbegriff G. W. F. Hegels im Rückblick auf das Gottesverständnis Martin Luthers. Eine metaphysische Untersuchung* (Moraltheologie, Anthropologie, Ethik, hrsg. von M. Balkenohl, Bd. 3), Frankfurt a. M. – Berlin – Bern 1998; *Hegel, Hegelianismus: TRE XIV*, Berlin 1985, 530–560 (J. Simon).

1. Die kritischen Anfänge der Religionsauffassung Hegels

Das erste der hier zu skizzierenden theologischen Fragmente der Jugendzeit, die H. Nohl erst i.J. 1909 auf Anregung von W. Dilthey⁷ (gest. 1911) veröffentlichte und mit dem Titel „*Volksreligion und Christentum*“ versah⁸, beginnt mit dem charakteristischen Satz: „Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten unseres Lebens“⁹. Aber diese programmatische Feststellung des dreiundzwanzigjährigen Absolventen der Theologie in Tübingen ist nicht als Anerkennung der angestammten christlichen Religion und Theologie gedacht, sondern gerade zu deren Kritik getroffen. Viele Anzeichen sprechen dafür, daß Hegel zusammen mit dem im Tübinger Stift als Wortführer auftretenden Schelling die in der damaligen Tübinger Fakultät betriebene Inanspruchnahme der Kantischen Philosophie zur Stützung der Orthodoxie als unaufrichtige Halbheit betrachtete und mit deren Ablehnung einen „Exodus aus der Theologie“ angetreten hatte¹⁰. Mit der traditionellen Dogmatik scheint der junge Hegel damals gebrochen zu haben, um die Bedeutung der Religion, über Kant hinausgehend, als gesellschaftliche Wirklichkeit zu entdecken¹¹.

Der sich noch stark im Fahrwasser der Aufklärung bewegende, mit Rousseau und den kritischen Offenbarungs- bzw. Religionschriften Lessings, Fichtes und Kants vertraute Verfasser¹² geht in

⁷ W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin), Berlin 1905.

⁸ H. Nohl (Hrsg.), *Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*, Frankfurt a.M. 1907 (Unveränderter Nachdruck 1966), 1–71. Zu ihrer Bedeutung vgl. D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt a.M. 1971.

⁹ Ebda., 3.

¹⁰ So U. Asendorf, *Luther und Hegel*, 249.

¹¹ Die Hintergründe deckt auf M. Brecht (Hrsg.), *Theologen und Theologie an der Universität Tübingen*. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät 1977; Ders., *Die Anfänge der idealistischen Philosophie und die Rezeption Kants in Tübingen (1788–1795)*, (hrsg. von H. Decker-Hauff, G. Fichtner, K. Schreiner, I), Tübingen 1977, 381–428; die Opposition von Schelling und Hegel hebt auch heraus H. S. Harris, *Hegel's Development Toward the Sunlight 1770–1801*, Oxford 1972.

¹² Ausführlichere Darstellung der Zusammenhänge findet sich bei Th.L. Haering, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels I*, Leipzig 1929, 62–72; E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangeli-*

der Schrift über „*Volksreligion und Christentum*“ mit dem Zustand des vorherrschenden Christentums scharf ins Gericht. Es entspricht so gar nicht dem von dem revolutionären jugendlichen Geist ersehnten Ideal einer der gesamten menschlichen Wirklichkeit geöffneten lebendigen Volksreligion. Von Fichte übernimmt der junge Hegel den Unterschied zwischen objektiver und subjektiver Religion, um ganz auf den Vorrang der letzteren zu setzen; denn sie ist im Gegensatz zur abstrakten objektiven Religion (zu der auch die Theologie gerechnet wird) eine „Sache des Herzens“; sie ist „lebendig, Wirksamkeit im Inneren des Wesens und Tätigkeit nach außen“¹³. Insofern sie das Innere des Menschen ergreift und durchwirkt, berührt sie sich mit der Privatreligion, unterscheidet sich aber von dieser durch ihren Drang nach außen und ihr Streben nach einer ganzheitlichen Erfassung des Lebens. So weitet sie sich zur Volksreligion aus, die „mächtig auf Einbildungskraft und Herz wirkt, der Seele überhaupt die Kraft und den Enthusiasmus – den Geist einhaucht, der zur großen, zur erhabenen Tugend unentbehrlich ist“¹⁴.

Die auch zur Volksreligion gehörigen Lehren „müssen auf der allgemeinen Vernunft begründet sein“, und „Phantasie, Herz und Sinnlichkeit müssen dabei nicht leer ausgehen“. Die Volksreligion „muß so beschaffen sein, daß sie alle Bedürfnisse des Lebens“ einschließt und sich auch „die öffentlichen Staatshandlungen daran anschließen“¹⁵; dabei müsse sie auch mit dem Volksgeist verbunden sein und mit geradezu politischer Wirkkraft im Volksganzen hohe Gesinnungen, edle Gesittung und geistige Freiheit befördern¹⁶. In all dem ist, wie allgemein anerkannt, die ideale Vorstellung der gemeinsam mit Fr. Hölderlin hochgeschätzten Religion der Griechen¹⁷ stärker wirksam als das Bekenntnis zum Christentum.

schen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens IV, Gütersloh 1960, 455–459; zur theologischen Einordnung vgl. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte I* (Siebenstern Taschenbuch 177), Zürich 1946, 318–350.

¹³ H. Nohl, 7–9.

¹⁴ Ebda., 19.

¹⁵ Ebda., 20.

¹⁶ Ebda., 26f.

¹⁷ Ebda., 23; 33; 59.

Diesem billigt der junge Hegel gar nicht den Charakter einer Volksreligion zu¹⁸, weil es vom Ursprung her angeblich mehr privat ausgerichtet gewesen sei und sich mit der „Ausbildung des einzelnen“, mit der Gewährung von „Tugend, Trost und Aufrichtung in einzelnen Leiden und Unglücksfällen“¹⁹ begnügte. So stellt sich ihm auch die weitere Geschichte des Christentums als eine Fehlentwicklung in Richtung auf eine staatliche Zwangsreligion dar²⁰ mit der Folge von „empörenden Auswüchsen“, zu denen gehören: „Ohrenbeichte, Kirchenbann, Abbüßungen und die ganze Folge dieser entehrenden Denkmäler von der Erniedrigung der Menschheit“²¹, welche Mängel auch die Reformation nicht ganz abzuschaffen vermochte. Allein auf die Gestalt Jesu fällt wegen ihrer menschlichen Güte und Tugendhaftigkeit ein helleres Licht, an dem aber ähnlich auch Sokrates teilhat²². Immerhin wird das Tugendbeispiel Jesu anerkannt, aber unter dem typischen idealistischen Vorbehalt: „Wohl uns immer noch, wenn wir das wahrhaft Göttliche in ihm finden, nicht gerade darin, daß er die zweite Person der Gottheit, daß er vom Vater her gezeugt u.s.w., sondern darin, daß sein Geist, seine Gesinnung mit dem moralischen Gesetz übereinstimmte, dessen Idee wir am Ende freilich aus uns selbst holen müssen, wenn schon sein Buchstabe in Zeichen und Worten gegeben sein kann“²³.

Allerdings entzündete sich danach an der Jesusgestalt doch ein stärkeres, zunächst mehr historisches Interesse, wie die in der Berner Zeit 1795 verfaßte Schrift über das „*Leben Jesu*“²⁴ zeigt. Es handelt sich bei diesem Entwurf um eine Evangelienharmonie, von der der kenntnisreiche evangelische Theologiehistoriker E. Hirsch sagte, sie stelle „zweifelloso das bedeutendste – in seiner Weise sogar schöne – rationalistische Leben Jesu überhaupt“²⁵ dar. In ihr geht es dem jungen Autor aber um mehr als um eine mit deutlicher Sym-

¹⁸ Ebda., 49.

¹⁹ Ebda., 19.

²⁰ Ebda., 42.

²¹ Ebda., 42.

²² Ebda., 30; 33; 37; vgl. J. Splett, *Die Trinitätslehre G. W. Fr. Hegels*, 14.

²³ H. Nohl, 67 f.

²⁴ H. Nohl, 75–136.

²⁵ E. Hirsch, *Geschichte der evangelischen Theologie* IV, 460.

pathie vorgetragene Darstellung der in den Evangelien festgehaltenen Ereignisse vom Auftreten Johannes' des Täufers bis hin zum Tode Jesu. Das läßt sich schon an den ersten Sätzen der Abhandlung erahnen, die wenig zu einer historisch-positiven Darlegung passen: „Die reine aller Schranken unfähige Vernunft ist die Gottheit selbst ... Vernunft ist es, die den Menschen seine Bestimmung, einen unbedingten Zweck seines Lebens kennen lehrt; oft ist sie zwar verfinstert, aber doch nie ganz ausgelöscht worden, selbst in der Finsternis hat sich immer ein schwacher Schimmer derselben erhalten“²⁶. Dieser „göttliche Funke“ der Vernunft leuchtete schon in Johannes dem Täufer auf. Aber „mehr Verdienste um die Besserung der verdorbenen Maximen der Menschen und um die Erkenntnis der echten Moralität und der geläuterten Verehrung Gottes hat sich Christus erworben“²⁷. Als Lehrer einer (in ihrer Beseeltheit über Kant hinausgehenden) Sittlichkeit vermittelt Jesus dem Menschen die Erkenntnis: „Es ist auch Geist in ihm, auch ein Funken des göttlichen Wesens, das Erbteil aller vernünftigen Wesen ist ihm zu teil geworden“²⁸. Diesen Funken zu entfachen und zu mehren, ist das Anliegen der mit „stillen Ergriffenheit und Ehrfurcht gegenüber diesem Leben [Jesu]“²⁹ geschriebenen Biographie, in deren Fluchtlinie auch schon die Erkenntnis eines von Jesus aufzurichtenden „Reiches des Guten“ oder des „Reiches Gottes“ liegt³⁰, das sein Grundgesetz in der Bergpredigt haben und im Gegensatz zur Äußerlichkeit und zum Legalismus der Pharisäer ein „inwendiges“ Reich sein würde³¹. Die Studie ist von einer Einstellung bestimmt, der es offenbar darum geht, an der sittlichen Idealgestalt des historischen Jesus und seiner Intention zur Gründung eines „göttlichen“ Reiches auch schon etwas Bleibendes und Wertbeständiges bezüglich seiner Religion zu ermitteln. Insofern konnte diese Kurzbiographie als „Vorarbeit“ zu einer positiven Begründung der Religion des Christentums angesehen werden³².

²⁶ H. Nohl, 75.

²⁷ Ebda., 75.

²⁸ Ebda., 79.

²⁹ Th. L. Haering, *Hegel* I, 182.

³⁰ H. Nohl, 99; 112; 114.

³¹ Ebda., 82f; 112.

³² Th. L. Haering, 186.

Was dem jungen Theologen allerdings zur damaligen Zeit die gänzliche Annahme der Religion Jesu schwierig erscheinen läßt, ist ihre auf Jesus folgende Entwicklung zur sogenannten Positivität, d.h. zur Gesetzlichkeit, zur Autorität, zur äußeren Verpflichtung, zu exzeptionellen Wundern, womit nämlich zugleich nach Ansicht des Verfassers der Verlust des Empfindens für das aus dem Innern des Menschen kommende Wahre und Ewige einhergehen mußte. Darüber versucht sich der junge Hegel in dem im Winter 1795/96 entstandenen Fragment über die „*Positivität der christlichen Religion*“³³ in einer tiefer eindringenden philosophischen Besinnung Rechenschaft zu geben. Dabei kehren die vielen Vorwürfe bezüglich der kirchengeschichtlichen Entwicklung wieder. Die kritischen Einwände und Bedenken gegen das kirchlich verfaßte Christentum sind hier so gehäuft, daß die marxistischen Hegelianer wie G. Lukász in dieser Schrift das Antichristentum des jungen Hegel grundgelegt sahen³⁴.

Aber vor diesem Fehlurteil hätte allein schon die Beurteilung der Gestalt Jesu bewahren müssen, die jetzt nicht mehr nur wegen ihrer Lehre und Sittlichkeit hervorgehoben wird, von der vielmehr gesagt wird, daß sie „durch die Geschichte [seines] Lebens und ungerechten Todes noch unendlich wichtiger werden“³⁵ mußte. So ist in diesen Ausführungen schon ein neuartiges Bemühen zu spüren, im Leben Jesu wie in dem der ersten Gemeinde eine wahre, sogenannte gute Positivität ausfindig zu machen und damit die Gestalt des frühen Christentums in etwa auch schon zu rechtfertigen. Deshalb konnte Jesus auch nicht umhin, positive Elemente in seine Verkündigung aufzunehmen, die sich aber als legitim erwiesen wegen des mit ihnen verbundenen Geistes der Innerlichkeit und Freiheit, der gegen die zwanghafte jüdische Religiosität gerichtet war³⁶. Die Entwicklung der wachsenden Gemeinde ging freilich dahin, daß das *wahre* Positive mißverstanden und zum *falschen* Positiven verkehrt wurde. „Es kamen Umstände hinzu, die das Ihrige dazu

³³ Die ursprüngliche Fassung bei H. Nohl, 152–213; eine überarbeitete Fassung des Anfangs des Manuskripts vom „24. September 1800“ ist bei H. Nohl vorangestellt (139–151).

³⁴ Vgl. dazu U. Asendorf, *Luther und Hegel*, 250.

³⁵ H. Nohl, 160.

³⁶ Ebda., 158.

beitragen, einen Glauben auf Autorität zu gründen“³⁷. Aus der wertbeständigen Positivität wurde eine negative, so daß es dann in einem Schlüsselsatz heißen kann: „Die Christen sind wieder dahin gekommen, wo die Juden waren“³⁸, d. h. sie sind auf den Stand einer legalistischen Religion des Gebotes und der äußeren Autorität zurückgefallen. Wie wenig Hegel dabei der Kraft des sich zur Großkirche heranbildenden Christentums zutraute, zeigt die Bemerkung, daß der Sieg dieser Religion in der Alten Welt nur der Verrottung des Römertums zuzuschreiben war³⁹, nicht aber der dem kirchlichen Christentum eigenen Kraft.

Aber der Kritiker der gesetzlichen Religion läßt doch gelegentlich erkennen, daß die Entwicklung seinem Verständnis nach nicht in dieser Weise hat erfolgen müssen und daß sie auch kein unabwendbares Verhängnis war. So vertraut er auch auf Kräfte, vor allem auf die aus der Reformation kommenden, die hier eine Wandlung herbeiführen konnten⁴⁰. Dies macht eine Interpretation der frühen Religionskritik Hegels möglich, die in den Jugendschriften vor allem das geistige Ringen um die Freilegung des wahren Christentums am Werke sieht und das Verlangen nach Erhebung des Christlichen zur Volksreligion. Aber mit der Positivitätsschrift ist dieses Ziel noch nicht erreicht.

Das sich hier trotzdem anbahnende innere Verständnis für das ursprünglich Christliche erfährt eine neue Steigerung in dem am Ende der Frankfurter Zeit (etwa 1798/99) verfaßten Fragment über den „*Geist des Christentums und sein Schicksal*“⁴¹. Diese Schrift vermittelt ein wesentlich vertieftes – man sagt zu Unrecht: „romantisches“⁴² – Verständnis des Christentums, das nicht mehr nur nach seiner äußeren Geschichte, sondern nach seinem inneren Geist beurteilt wird. Dabei ist unter dem Hölderlinschen Begriff des „Schicksals“ die Spannung zwischen dem inneren Geist und der äußeren Geschichte zum Ausdruck gebracht. Die Schrift stellt

³⁷ Ebda., 158.

³⁸ H. Nohl, 208.

³⁹ So in einem von H. Nohl auf das Jahr 1796 datierten Zusatz zur Positivitätsschrift: Ebda., 225–227; vgl. auch Th. L. Haering I, 250.

⁴⁰ Ebda., 193 f.

⁴¹ H. Nohl, 243–342.

⁴² So E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie* IV, 466.

„eine der tiefsten Deutungen Jesu und des ursprünglichen Christentums“ dar, die „dem deutschen Geist gelungen ist“⁴³.

Dabei ist der behandelte geschichtliche Stoff weithin der gleiche wie in den vorangehenden Schriften. Aber der Autor dringt hier mittels einer tieferen philosophischen Erfassung des Materiellen durch das zweideutige Positive hindurch und gelangt zum Innerlichen und zum geistigen Wesen des Christlichen. Im Hintergrund ist auch schon ein geschichtliches Konzept erkennbar, das an der Wendung von der jüdischen Religion zum Christentum den Einschlag einer Dialektik zeigt. Hegel sieht in der Geschichte Abrahams den Geist der Trennung, der „Entgegensetzung“ und der „Absonderung“⁴⁴ am Werk, der als Geschick des ganzen jüdischen Volkes (wie bei Shakespeares „*Macbeth*“, der gegen die menschliche Natur selbst frevelte⁴⁵) zu einer Tragödie führen mußte, die aber durch Christus und sein neues Gesetz der Liebe zur Versöhnung gebracht wurde.

So wächst auch die Gestalt Jesu in eine neue Dimension hinein. Er ist derjenige, der das entzweite Leben zur „Versöhnung in Liebe und Lebensfülle“⁴⁶ bringt. Für einen Augenblick erscheint er wegen seiner inneren Freiheit, seiner Leidens- und Versöhnungsbereitschaft im Licht der Schillerschen „schönen Seele“⁴⁷. Aber dieses ästhetische Prädikat wird sogleich durch eine ethische Kategorie überboten, die weit über das Kantsche Tugendbeispiel hinausgeht⁴⁸. Christus ist „derjenige, der die ganze Menschennatur in sich trägt“⁴⁹, weshalb ihn Petrus berechtigt als „einen Gottessohn“ verstehen konnte⁵⁰ und Hegel hier auch trinitarische Formulierungen von „Vater, Sohn und Geist“⁵¹ gebrauchen kann.

⁴³ Ebda., IV, 466.

⁴⁴ H. Nohl, 246; vgl. dazu W.D. Marsch, *Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik* (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, 10) München 1967, 275; U. Asendorf, *Luther und Hegel*, 255.

⁴⁵ Ebda., 260.

⁴⁶ Ebda., 289.

⁴⁷ Ebda., 286.

⁴⁸ Ebda., 293.

⁴⁹ Ebda., 290.

⁵⁰ Ebda., 291.

⁵¹ Ebda., 318.

Verständlicherweise erscheinen nun auch die Taten Jesu in einem glänzenderen Licht. Wenn in der „*Positivitätsschrift*“ das Abendmahl noch als eine bloß freundschaftliche Handlung angesehen wurde, welche die Christen zu einem mysteriösen Kultakt entwickelten⁵², ist es jetzt „eine mystische Handlung“, eine Vereinigung mit Jesus, in welcher Jesus „in allen [gegenwärtig] ist“, so daß „sein Wesen sie [die Jünger] göttlich, als Liebe durchdrungen“⁵³ hat. Hinter all dem steht der Gedanke einer inneren Einheit von Göttlichem und Menschlichem, an Jesus exemplarisch verwirklicht, die dem Johannesevangelium entnommen ist, das hier vielfach zitiert wird.

Im Glanz einer solchen übermenschlich-göttlichen Gestalt, in der sich für Hegel andeutungsweise auch schon ein besonderes Vater-Sohn-Verhältnis ausdrückt⁵⁴ und darin eine gewisse Einheit von Göttlichem und Menschlichem⁵⁵ aufscheint, muß auch die von ihm gegründete Gemeinde in ähnlichem Licht erscheinen. Tatsächlich lebte auch sie „in der Freude Jesu“ und in der „innigsten“ und „höchsten Vereinigung“ mit ihm⁵⁶. Das Leben der Gemeinde wird „weit positiver als früher gewertet“⁵⁷. Sie lebte in der Einigkeit des Reiches Gottes⁵⁸. Und doch konnte sie auf Dauer einer neuerlichen Entgegensetzung und einer negativen Wendung nicht entkommen. Das geschah in der Apotheose Jesu, in seiner Erhöhung zu einem göttlichen Wesen, die wieder ein positives, herrschaftliches, knechtendes Prinzip in das Christentum einführte, ein „ungöttliches Objektives“⁵⁹, das nach Auffassung des Autors die wahre lebensmäßige Einheit des Menschen mit dem Göttlichen zerreißen mußte.

So war Hegel am Ende dieser Schrift mit der Geschichte der christlichen Religion noch nicht ins Reine gekommen. Aber er hatte in etwa ihr ursprüngliches Wesen erfaßt, und zwar nicht zu-

⁵² Ebda., 169.

⁵³ Ebda., 299.

⁵⁴ Ebda., 308.

⁵⁵ Ebda., 309.

⁵⁶ Ebda., 323.

⁵⁷ Th. Haering, *Hegel* I, 528.

⁵⁸ H. Nohl, 321; 333.

⁵⁹ Ebda., 337.

letzt an den Jesusaussagen des vierten Evangeliums. In ihnen scheint das Wesen des Christlichen an Jesus als eine gewisse Einheit zwischen dem Göttlichen und Menschlichen auf, als „Entwicklung des Göttlichen in den Menschen“⁶⁰. Sie drückt sich in den johanneischen Begriffen des Lebens, der Liebe und des Geistes aus, die alle auch schon ein dialektisches, auf die Entgegensetzung angelegtes Moment in sich tragen. Das Problem des Gottmenschlichen an Jesus ist hier allerdings noch nicht gelöst. Es wird von Hegel erst nachfolgend mit der Philosophie des absoluten Geistes angegangen werden. Es gehört vorläufig noch, zusammen mit den Momenten der Exklusivität der jungen Gemeinde, ihrem Gegensatz zur Umwelt und des mit dem äußeren Wachstum verbundenen Schwindens der Liebe, zum unbewältigten Schicksal des Christentums, das aber weniger selbstverschuldet war, sondern als einfach tragisch zu gelten hat.

Lenkt man den Blick auf die „*Positivitätsschrift*“ zurück, so wird man den sprunghaftigen Anstieg des Gedankens nicht verkennen, der den Autor vom moralisierenden Rationalismus der Aufklärung zur Höhe einer göttlich-geistigen Auffassung des ursprünglichen christlichen Glaubens führte. In dem im Jahre 1800 geschriebenen „*Systemfragment*“⁶¹ hat Hegel seine neu gewonnene Auffassung noch vertieft und in eine Definition gefaßt, die besagt: Die christliche Religion ist „die Erhebung des Menschen vom endlichen Leben zum unendlichen Leben“, und zwar an den „göttlichen Menschen“ Jesus angeschlossen, was mit dem Vers des Lutherliedes illustriert wird: „Den aller Himmel nicht umschloß, der liegt nun in Mariens Schoß“⁶². Man hat darüber gerätselt, was wohl den entscheidenden Anstoß zu diesem Aufschwung gegeben haben mag: die religiös-theologische Beeinflussung durch das Johannesevangelium oder eine philosophische Intuition⁶³, die sich in Begegnung *mit* und in Abstoßung *von* Hölderlins Vereinigungsphilosophie und

⁶⁰ Ebda., 321.

⁶¹ Ebda., 345–351.

⁶² Ebda., 349.

⁶³ Dafür plädiert P. Hünemann, *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster 1994, 313–317; U. Asendorf sieht die Prämissen des Hegelschen Denkens dagegen allein „in der johanneischen Theologie des Heiligen Geistes“ angelegt: a. a. O., 279.

ihrer Unendlichkeitssehnsucht ausbildete und die das Hölderlin-sche Sein der Liebe durch den Prozeß des Geistes ersetzte. Darüber hat D. Henrich Wesentliches gesagt⁶⁴.

So wichtig erscheint allerdings die Entscheidung dieser Frage nicht, weil fortan bei Hegel Religion und Philosophie, Theologie und Philosophie zusammengehen, freilich unter immer deutlicher werdendem Vorrang der Philosophie, die in den letzten Jugendschriften der Religion noch nachgeordnet war.

Das kann ein zweiter Gedankengang zu klären versuchen, der die christliche Religion als Offenbarung des absoluten Geistes in der philosophisch-systematischen Periode Hegels behandelt.

2. Die idealistische Konzeption der Religion

Mit den in den Jugendschriften entwickelten Gedanken hat Hegel das Wesen der christlichen Religion zwar im allgemeinen getroffen, aber es noch nicht in seiner Absolutheit begründet. Das geschah erst in den folgenden Jahren in den großen philosophischen Werken der „*Phänomenologie des Geistes*“ (1807)⁶⁵, in der „*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*“⁶⁶ und in den „*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*“⁶⁷.

In der „*Phänomenologie des Geistes*“, einem unterschiedlich interpretierten Werk⁶⁸, bietet Hegel eine dialektische Entwicklung der sich steigernden Bewußtseinsformen bis zur Höhe des vernünftigen Selbstbewußtseins des Geistes. Hier stellt Hegel die dialektisch fortschreitende Entwicklung der Formen des menschlichen Bewußtseins unter dem Anhauch des absoluten Geistes dar und ge-

⁶⁴ Vgl. D. Henrich, a. a. O., 18–40.

⁶⁵ *Phänomenologie des Geistes*: Theorie-Werkausgabe auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 (hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel) III, Frankfurt 1972.

⁶⁶ 1. Aufl. 1817; WW VIII–X, 1970–1973.

⁶⁷ Erste Aufl. 1832; WW XVI–XVII, 1969.

⁶⁸ Zur Geschichte der Deutung des Werkes vgl. O. Pöggeler, *Die Konzeption der Phänomenologie des Geistes* (Hegel-Studien, Beiheft 3) 1966, 27–74; unter den gegensätzlichen Interpretationen vgl. W. Becker, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Eine Interpretation*, Stuttgart 1971; A. Kojève, *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens*, Stuttgart 1958.

langt zu einer weiteren Klärung des Wesens der Religion, die er nun als „die Vollendung des Geistes“⁶⁹ im menschlichen Bewußtsein ausgibt. Die Begründung dafür liegt in der Überzeugung, daß sich der absolute, göttliche Geist in der Religion, zumal in der christlichen, selbst in das menschliche Wissen hineinbegibt, so Offenbarung stattfindet und darum von geoffenbarter, von „offenbarer Religion“ gesprochen werden kann⁷⁰. Der sich stufenförmig entwickelnde Geist des Menschen ist aber nicht ohne den absoluten Geist zu denken. Die Stufen des Geistes sind deshalb zugleich auch Stufen der Selbstwerdung des absoluten Geistes. Damit ist auch anerkannt, daß der absolute Geist selbst sich in die Endlichkeit des menschlichen Geistes begibt und sich so selbst entäußert oder entfremdet. Dies nennt Hegel in deutlicher Anlehnung an die theologische Begrifflichkeit „die Menschwerdung des göttlichen Wesens“ und „der einfache Inhalt der absoluten Religion“⁷¹. Es ist zugleich im Gegensatz zur natürlichen oder zur Religion der Kunst, die Hegel als vorausgehende Stufen auch aufgeführt hat⁷², die „geoffenbarte Religion“, wobei aber der eigentümliche Begriff von Offenbarung zu beachten ist, der besagt, daß „gewußt wird, was es [das göttliche Wesen] ist“: „Die göttliche Natur ist dasselbe, was die menschliche ist, und diese Einheit ist es, die angeschaut wird“⁷³.

Was sich in den Jugendschriften als Einssein von Göttlichem und Menschlichem ausdrückte, ist hier konkret auf den Gedanken der Menschwerdung gebracht, damit christologisch gefaßt, was auch schon den trinitarischen Hintergrund aufreißt. Aus dem gesonderten Selbst eines Menschen (nämlich Christi) geht ein die Menschheit umfassendes Bewußtsein hervor; denn der Geist ist nicht „Geist für sich“, sondern Geist für andere. Indem der Geist sich aus der Entfremdung in einem einzelnen Bewußtsein löst, gewinnt er erst seine Fülle in der Menschheit, konkret in der Gemeinde.

⁶⁹ Ebda., 499.

⁷⁰ Ebda., 545–574.

⁷¹ Ebda., 552.

⁷² Ebda., 503–544.

⁷³ Ebda., 552–553.

Für die Eigenart dieser philosophischen Theologie⁷⁴, die Hegel hier bietet, ist ein Moment noch erwähnenswert, das den Glauben betrifft, in dem die Religion zutage tritt, aber noch nicht die höchste Form der Gewußtheit erreicht. Er ist allenfalls als „Vorform“ der Religion zu bezeichnen, in welcher nicht Denken und Einsicht, sondern die „Vorstellung“ vorherrscht und das Geglaupte noch nicht begriffen ist. Demgegenüber erreicht erst die Religion als philosophisch-spekulatives Erkennen das Einssein mit dem Göttlichen. Die Philosophie als wissenschaftliches Verfahren ist hier über die Religion gestellt⁷⁵.

Das Wesen der Religion wird in der *„Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“* noch enger an die Philosophie angeschlossen. Danach ist es Aufgabe der Philosophie, sich dem Religiösen zuzuwenden, das hier aber nicht mehr nur als Erhebung der Seele und des Menschen verstanden, sondern als Wirken des göttlichen Geistes am Menschen gedacht wird, in dessen Bewußtsein der Prozeß des Geistes einen entscheidenden Durchgangspunkt erreicht. Dieser Prozeß erbringt nämlich erst das Bewußtwerden Gottes im religiösen Bewußtsein des Menschen. Hier ist die wichtige Feststellung getroffen: „Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiß; sein Sich-Wissen ist ... sein Selbstbewußtsein im Menschen“⁷⁶. Das wird aus dem Wesen des absoluten Geistes erschlossen, von dem gesagt wird, daß er „schlechthin [das] Manifestieren“ ist und als Geist nur ist, „insofern er für den Geist ist“ und „sich selbst manifestiert“⁷⁷. Der Begriff des Geistes enthält das Sich-Offenbaren in sich.

Das Sich-Offenbaren des Geistes wird nun wieder mit den theologischen Wahrheiten der Trinität und der Christologie in Zusammenhang gebracht. Der Geist erweist sich in diesem Offenbarwerden im Bereich des Zeitlichen als „Schöpfer Himmels und der Erde“, aber im Bereich des Ewigen, „der ewigen Sphäre“, offenbart er sich in der Weise, daß er „sich selbst als seinen Sohn

⁷⁴ Als Prototyp einer „philosophischen Theologie“ wird Hegel von W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, I, 283–377, gekennzeichnet.

⁷⁵ *Phänomenologie des Geistes*, 391–398.

⁷⁶ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* III: WW X, 374.

⁷⁷ Ebda., 373, 374.

erzeugt“. Er unterscheidet sich dadurch von sich selbst, vermittelt sich zum Anderen, wird aber durch die Aufhebung dieser Vermittlung zum sich selbst vollendet habenden Geist⁷⁸. Das ist die dreiphasige dialektische Kreisbewegung, die hier trinitarisch ausgelegt wird als die „Idee des ewigen, aber lebendigen und in der Welt gegenwärtigen Geistes“. Dabei bricht im Anderswerden des Endlichen auch schon „der Schmerz der Negativität“ auf⁷⁹. So wird deutlich, daß das Selbstwerden des Geistes genauso trinitarisch strukturiert ist, wie das ganze Christentum.

Was hier in einem trinitarischen Grundriß skizziert ist, hat der Autor in den „*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*“ in den Einzelheiten weiter ausgearbeitet. Zunächst geht der Autor unter dem Thema der „Begriff der Religion“ hier nochmals auf das Wesen der Religion ein und erklärt: „Eine Religion ist Ereignis des göttlichen Geistes, nicht Erfindung des Menschen, sondern Produktion des göttlichen Wirkens und Hervorbringens in ihm“⁸⁰. Aber dieses Hervorbringen des Göttlichen im Menschen, dieses Geschehen der Menschwerdung, ist nicht als ein äußerliches zu denken, sondern ist als ein vom endlichen Menschen und seinem Bewußtsein mitgewirktes zu verstehen. Ausdrücklich wird gesagt, daß dem göttlichen Geist die im Denken ausgebildete Vernunft nicht entgegensteht. Daraus kann Hegel den Schluß ableiten, der im Vergleich zur „*Phänomenologie des Geistes*“ nichts mehr durchaus Neues bringt. Er besagt: „So ist die Religion Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes“⁸¹.

Der absolute Geist stellt sich so als ein Prozeß dar, in welchem er sich in das Andere seiner Selbst entäußert, um aus der Bejahung dieser Entäußerung zu seiner eigentlichen Subjektivität zu erstehen und vollkommener Geist zu werden, so daß das Absolute als Resultat seiner eigenen Bewegung erscheint. Wo diese Wahrheit in das Bewußtsein des Menschen eingegangen ist, dort ist der Begriff der Religion, die eigentliche Wahrheit der Religion, realisiert. So wird gewußt, was Gott als Geist ist: „Er ist nicht mehr im Jenseits,

⁷⁸ Ebda., 375.

⁷⁹ Ebda., 376.

⁸⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I: WW XVI, 40.

⁸¹ Ebda., 200.

ein Unbekannter, denn er hat den Menschen kundgetan, was er ist, und nicht bloß in seiner äußeren Geschichte, sondern im Bewußtsein“⁸². Aber dieses Eingehen in die Endlichkeit war für das endliche Bewußtsein auch mit dem Schmerz der Verendlichkeit verbunden. Darum mußte der Geist die Einschränkungen der Endlichkeit wieder abtun, um als unendlicher Geist aufzustehen.

Das Ganze ist eine spekulative Deutung der Trinität in ihrem geschichtlichen Welthandeln, die auch schon den Tod des Vermittlers einbezieht. Die dialektische Selbstbewegung des absoluten Geistes, der Gott ist, die notwendig als dreieinig erfaßt werden muß, stimmt mit der Wahrheit des Christentums überein. „Diese Wahrheit, diese Idee ist das Dogma der Dreieinigkeit...“⁸³. Wo sich dieser Gott so vollkommen manifestiert und sich im menschlichen Bewußtsein expliziert, ist die „absolute“, „die christliche Religion“ geboren und das Geheimnis Gottes offenbar geworden; denn da der absolute Geist seinen Weg über die Vermittlung des Menschengestes durchlaufen hat, „ist nichts Geheimen mehr an Gott“⁸⁴.

Dieser Weg des Geistes, der an sich ein zeitlos-ewiger ist, darf aber nicht ohne die Zeit gedacht werden, wie auch das Unendliche nicht ohne das Endliche zu denken ist. Wird nun die Dreieinigkeit im Hinblick auf die Zeit bedacht, so ergeben sich für Hegel drei Phasen, die er ebenfalls der christlichen Tradition entnimmt⁸⁵: Es sind die drei Reiche des Vaters, des Sohnes und des Geistes, die mit einer je eigenen Einstellung der Vernunft zur Wirklichkeit Gottes verknüpft sind. So meint das „Reich des Vaters“ das „An-sich-Sein Gottes“⁸⁶ oder die einfache ewige Idee oder die Wahrheit Gottes in allem, das Mysterium Gottes, welches die menschliche Vernunft mit den von Hegel wieder rehabilitierten Gottesbeweisen⁸⁷ zu denken sucht. Hier räumt der Autor dem sogenannten „ontologischen Gottesbeweis“ die größte Bedeutung

⁸² Ebda., 187.

⁸³ Ebda., II: WW XVII, 223.

⁸⁴ Ebda., I: WW XVI, 88.

⁸⁵ Zur Ableitung aus der Tradition vgl. J. Splett, *Die Trinitätslehre G. W. Fr. Hegels*, München 1965, 60.

⁸⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II: WW XVII, 218ff; 278–293.

⁸⁷ Ebda., 347–357.

ein, der vom Gedanken oder Begriff Gottes auf das Sein Gottes schließt⁸⁸.

Aber der absolute Geist oder die Idee Gottes bleibt genausowenig wie die menschliche Vernunft beim Erfassen dieser Wahrheit stehen. Die Selbstbewegung wird zu Offenbarung Gottes in der Welt, sie führt zum Eingehen Gottes in die Welt, das durch Schöpfung, Sünde, Menschwerdung und Erlösung bestimmt ist. Hier kommt es zum dialektischen Umschlag des göttlichen Ansich-Seins zum Anderssein, zur Trennung und Entzweiung in der Erscheinung des Sohnes als des Mittlers⁸⁹. Dem entspricht die Einstellung des Bewußtseins auf die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur und auf die Versöhnung, die dadurch geschaffen wird. In dieser zweiten Sphäre vollziehen sich die entscheidenden Ereignisse der Erlösung oder Versöhnung, die im Tod des Sohnes, dem Tod Gottes, die tiefste Entäußerung des Göttlichen erreichen: das Eingehen in die „absolute Endlichkeit“⁹⁰.

Hegel aber deutet diesen Karfreitag „spekulativ“, d.h. er verleiht ihm eine dramatische universalgeschichtliche Bedeutung. Sie besagt, daß in die Gottverlassenheit Jesu und in seinen Tod die Gottesferne der Welt und der Nihilismus der Moderne aufgenommen sind, freilich, um durch diesen Tod sogleich auch überwunden zu werden; denn dieses Sterben ist selbstbewußte liebende Hingabe in die äußerste Verendlichkeit, eine Negation des Negativen und so eine Besiegung des Todes in der Auferstehung. Sie führt zur Versöhnung Gottes mit der Welt und mit sich selbst⁹¹. Aus diesem Geschehen geht der Gottesgeist, der in all dem am Werke ist, in seiner eigentlichen Vollkommenheit und Mächtigkeit hervor. Im Durchgang durch die äußerste Entfremdung und Negation erreicht er sein vollendetes Selbstsein und teilt sich im „Reich des Geistes“ als Geist der Liebe allen Menschen, vor allem „der Gemeinde“ mit⁹². Die entsprechende Bewußtseinsstellung der Gemeinde oder Kirche zu diesem Geistgeschehen aber sind der

⁸⁸ Vgl. dazu D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen ²1967, 189–219.

⁸⁹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II: WW XVII, 242 f.

⁹⁰ Ebda., 289.

⁹¹ Ebda., 291 ff; 297.

⁹² Ebda., 305.

Glaube, die Lehre und vor allem der Kult. Als Gemeinde ist der Geist freilich noch nicht das allumfassende Leben, jedoch grundsätzlich in ihr schon verwirklicht⁹³.

So drückt Hegel in der philosophisch-spekulativen Durchdringung des dialektischen Prozesses des absoluten Geistes die Wahrheit des Christentums nach ihren drei wesentlichen Momenten der Trinität, der gottmenschlichen Erlösung durch das Kreuz und der versöhnten Existenz in der Gemeinschaft des Geistes aus. Wenn man ihm vorwerfen würde, er habe das Ganze aus einer vorgefaßten philosophischen Idee deduziert, so würde er dem entgegenhalten, daß er nur die Wirklichkeit des Geistes nach dem Erkenntnisstand der Philosophie ausgelegt habe und daß er nur lehren wolle, „das zu begreifen, was ist“, was „im Selbstbewußtsein der Menschen, im Geist an sich“ und „im Weltgeist vorhanden“ ist⁹⁴.

Da aber das Anliegen der „Religionsphilosophie“ auch dahin geht, die Entfaltung der Idee in der Endlichkeit, in der Zeit und in der Geschichte aufzudecken, ist es folgerichtig, wenn in den Beweisgang für die absolute Religion die Geschichte der anderen Religionen einbezogen wird. Mit dem Erweis des Christentums als der absoluten Religion scheint allerdings das Urteil über die anderen Religionen schon gesprochen. Aber es fällt nicht so negativ aus, wie man auf den ersten Blick meinen möchte; denn mit dem vorgegebenen Entwicklungsschema, das sowohl den absoluten Geist wie den endlichen Menscheng Geist in gegenseitiger Verschränkung einbezieht, sind die Religionen als Entwicklungsmomente auf die absolute Religion hin anerkannt und grundsätzlich auch als positive Momente gewertet.

Hegel, der durchaus über das zu seiner Zeit vorhandene religionsgeschichtliche Wissen verfügte⁹⁵, hat in den „*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*“ die Entwicklung der Religionen in ein dreistufiges Schema gefaßt, dem die Entwicklung des religiösen Bewußtseins entspricht. Er versteht dabei die Religionen im Un-

⁹³ Ebda., 342.

⁹⁴ Ebda., 309.

⁹⁵ So U. Mann, *Das Christentum als absolute Religion*, Darmstadt ⁵1982, 15f; H.-J. Schoeps, *Studien zur unbekannten Religions- und Geistesgeschichte*, Göttingen 1963, 263.

terschied zum Christentum insgesamt als endliche Religion, in der sich (genauer) sogar fünf Entwicklungsphasen abzeichnen, die sich je für sich dialektisch in drei Typen ausformen: Die erste Phase bildet die „Naturreligion“, in welcher die Einheit zwischen Geistigem und Natürlichem vorhanden ist und der Mensch sich zur Religion als sinnliches Wesen mit natürlichem Wissen und Wollen verhält⁹⁶. Zu ihr, die auch als primitive Religion bezeichnet wird, gehören Zauberei, Aberglauben und Fetischdienst.

Die nächsthöhere Stufe der Naturreligion, auf der das Bewußtsein des Menschen sich das Göttliche entgegensetzt und sich ihm gegenüber als ohnmächtig erfährt, ist die Religion der Macht oder der Substanz des Göttlichen, unterschieden in die chinesische „Religion des Maßes“, in die indische „Religion der Phantasie“ und in die Religion des „In-sich-Seins“ des Buddhismus⁹⁷. Weil hier das Göttliche zwar vom Menschen unterschieden, aber doch das Ein-und-Alles in der Wirklichkeit darstellt, kennzeichnet Hegel diese Stufe der Religion als pantheistische⁹⁸. Hier ist das Bewußtsein des Menschen gegenüber dem Göttlichen noch nicht zur eigenen Subjektivität und Freiheit entwickelt. Dies geschieht erst auf der dritten Stufe, die bereits den Übergang zur Religion der Subjektivität darstellt. Zu ihr gehören wieder drei Religionen: nämlich die des „Guten oder des Lichtes“ im Parsismus, die syrische „Religion des Schmerzes“ und die ägyptische „Religion des Rätsels“. In ihnen hat sich das empirische Selbstbewußtsein vom Absoluten schon unterschieden, aber sich noch nicht auf das Niveau der Freiheit und Subjektivität erhoben⁹⁹.

Das geschieht erst auf der Stufe der geistigen Individualität und Subjektivität, in der das Absolute als Selbstbestimmung dem verantwortlichen Subjekt des Menschen aufgeht, aber dies immer noch in einer deutlichen Begrenztheit: nämlich im Judentum, der „Religion der Erhabenheit“, in der Weise des überhobenen Herrseins Gottes; im Griechentum, der „Religion der Schönheit“, in

⁹⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I: WW XVI, 259–278; vgl. zum Thema J. Splett, *Die Trinitätslehre G. W. Fr. Hegels*, Freiburg 1965, 121–125; U. Mann, *Das Christentum als absolute Religion*, 14–19.

⁹⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I: WW XVI, 319–384.

⁹⁸ Ebda., 302.

⁹⁹ Ebda., 390–440.

der Gottes Transzendenz gelehnet und in vollkommene Harmonie mit dem Diesseits gesetzt wird; und in der politischen römischen Religion, der „Religion der Zweckmäßigkeit“, in der das Höchste gänzlich in die Form endlicher Nützlichkeit gebannt ist¹⁰⁰.

Erst im Christentum ist das Typische dieser drei Religionen trinitarisch zusammengeführt: die Erhabenheit der jüdischen Religion im Vater, die immanentistische Harmonisierung der griechischen Religion in der Herabkunft des Sohnes, die Zweckmäßigkeit der römischen Religion in dem durch Christi Versöhnung befreiten Wirken des Geistes in der Menschheit bzw. in der Gemeinde. So ist das Christentum auch religionsgeschichtlich für Hegel als die Erfüllung des in der Entwicklung der Religionen angelegten Aufstiegs von der Natur zum Geist erwiesen, welcher trinitarisch als der sich offenbarende Geist Gottes verstanden wird.

Darum ist das Christentum die absolute Religion, in welcher der Begriff der Religion objektiv geworden und im Menschengestalt vollkommen verwirklicht ist, der sich als Selbstbewußtsein des Absoluten im endlichen Geist erfaßt, und zwar letztlich vermittels eines trinitarischen Grundimpulses, der sich so in keiner Religion findet.

Um dem Mißverständnis vorzubeugen, daß nun die Geschichte vollendet und das Christentum in seiner vorfindlichen Gestalt zum Gottesreich erhoben und verklärt sei, erklärt Hegel am Ende, daß „diese Versöhnung selbst nur eine partielle“ sei und daß sie nicht zur „äußeren Allgemeinheit“ gelangt sei¹⁰¹. Es besteht deshalb innerhalb der Gemeinde immer noch eine „eschatologische Differenz“, und zwar der Art, daß das religiöse Bewußtsein immer noch eine vorläufige Gestalt hat¹⁰². Darum wäre die Annahme unrealistisch, daß in der Gemeinde oder Kirche kein Mißton, kein Vergehen, kein Verfall möglich wäre. Aber es ist zuzugeben, daß der Philosoph, der in der reinen Atmosphäre der Idee und des Geistes denkt, von seinem erhöhten Standpunkt aus diese negativen Erscheinungen geringachtet¹⁰³.

¹⁰⁰ Ebda. II: WW XVI, 50–184.

¹⁰¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II: WW XVII, 343 f.

¹⁰² Ebda., 343.

¹⁰³ Ebda., 344.

Freilich haftet diesem Beweisgang, der mehr an der Logik der göttlichen Idee als an den historischen Tatsachen ausgerichtet ist, im ganzen etwas Künstliches und Konstruiertes an. Andererseits bietet er doch manche treffende Einblicke in die Typologie der Religionen. Religionsphilosophisch aber ist, selbst unter Einschluß des historisch Unzutreffenden an diesem Beweisgang, das Beweisziel unter großem denkerischem Aufwand aufgewiesen: Als Offenbarung des Göttlichen im Menschlichen verwirklicht das Christentum ein sonst nicht erreichtes Maß an Geist, Freiheit und Wahrheit.

3. Zur Rezeptionsgeschichte des religionsphilosophischen Entwurfs

Die umfassende spekulative Synthese zwischen dem absoluten Geist und seiner Vermittlung in der Geschichte wie im menschlichen Geist mit dem Erweis des Christentums als der absoluten Religion konnte in der Folgezeit nicht festgehalten werden, auch nicht von der protestantischen Theologie, für die dieser Entwurf zuallererst gedacht war. Die Abkehr von diesem Konzept erfolgte aus mancherlei Gründen. Schon die im 19. Jahrhundert einflußreiche Theologie des Zeitgenossen und Antipoden Hegels, D. Fr. Schleiermachers (gest. 1834)¹⁰⁴, verhinderte einen vollkommenen Durchbruch des Hegelschen Entwurfes. Mit seiner Auffassung von der Religion als „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“¹⁰⁵ oder als „Instinkt für das Universum“¹⁰⁶ konnte Schleiermacher der idealistischen Metaphysik nichts Positives abgewinnen und

¹⁰⁴ Vgl. E. Hirsch, *Geschichte der neuen evangelischen Theologie* V, Gütersloh ²1965, 491–509; H. Stephan – M. Schmidt, *Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus*, Berlin ³1973, 143–201; K. Barth, *Die Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* II, 360–400; G. Wenz, *Sinn und Geschmack fürs Unendliche. F. D. E. Schleiermachers Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern von 1799* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 1999, H. 3), München 1999.

¹⁰⁵ D. Fr. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799): Philosophische Bibliothek, Bd. 25 (hrsg. von H.-J. Rothert), Hamburg (F. Meiner) 1958, 30.

¹⁰⁶ Ebda., 64.

mußte von der Denkart dieser philosophischen Theologie Abstand nehmen. Die Grundauffassung von der Religion als „eigener Provinz im Gemüte“ verhinderte den objektiven Ausweis der christlichen Religion als der absoluten, so daß Schleiermacher nur noch von der „bei jedem Christen vorauszusetzenden Überzeugung von der ausschließlichen Vortrefflichkeit des Christentums“¹⁰⁷ sprach; oder er konnte – gegenüber dem Judentum und dem Mohammedanismus – das Christentum als die „reinste in der Geschichte hervorgetretene Gestaltung des Monotheismus“¹⁰⁸ bezeichnen, was aber zukünftige historische Möglichkeiten offen ließ.

Vor allem nachteilig wirkte sich auf das Hegelsche Konzept der Zusammenbruch des Deutschen Idealismus um die Mitte des 19. Jahrhunderts aus. Er war vorbereitet und gefolgt vom Aufkommen eines antispekulativen Denkens, einer mechanistischen Naturauffassung wie von der Spaltung der Hegelschule in einen rechten und einen linken Flügel etwa durch die Hegelschüler D. Fr. Strauss (gest. 1874) und Br. Bauer (gest. 1882). Zwar gab es eine Reihe von Hegel nahestehenden Vermittlungstheologen aus der Richtung der sogenannten „Spekulativen Theologie“¹⁰⁹, die, wie Ph.K. Marheineke (gest. 1846), K. Daub (gest. 1836) und J.K.W. Vatke (gest. 1882), das System des absoluten Geistes theistisch unter Wahrung des Prinzips des Gottmenschlichen weiterdenken wollten. Sie mußten sich schließlich aber einer vor allem von A. Ritschl (gest. 1889) bestimmten biblisch-konservativen Richtung beugen¹¹⁰.

Die Abwendung vom Idealismus um die Mitte des Jahrhunderts beschrieb R. Haym (gest. 1901) treffend mit dem Wort: „Eine beispiellose und schlechthin entscheidende Umwälzung hat stattgefunden. Das ist keine Zeit mehr der Systeme, keine Zeit mehr der Dichtung oder Philosophie“¹¹¹.

¹⁰⁷ *Der christliche Glaube* I (hrsg. von M. Redeker), Berlin 1960, 50.

¹⁰⁸ Ebd., 56.

¹⁰⁹ Vgl. R. Schanne, *Sündenfall und Erbsünde in der spekulativen Theologie. Die Weiterbildung der protestantischen Erbsündenlehre unter dem Einfluß der idealistischen Lehre vom Bösen*, Frankfurt a.M. 1976.

¹¹⁰ K. Barth, a. a. O. II, 564–571.

¹¹¹ R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857, 5 f.

Für das Schicksal des Hegelschen Absolutheitskonzeptes aber war eine andere Geistesströmung maßgeblicher, nämlich diejenige des historischen Positivismus, die in der Geschichtswissenschaft Einfluß gewann, welche einerseits die ideellen Anregungen Hegels durchaus aufnahm, sich andererseits von dieser Art des Idealismus auch wieder entfernte. Hegel hatte ja in seinem System die Geschichte geradezu in die Idee hineingenommen. Die Idee in ihrem Prozeßcharakter wurde damit in den Rang eines konstitutiven Prinzips der Geschichte erhoben. So sehr die Philosophie damit die nachfolgende Geschichtswissenschaft auch anregte, so wenig vermochte diese einer solchen Natursynthese von Idee und Geschichte zu folgen. Als Beispiel dafür bietet sich u. a. der von Hegel beeinflusste Ferd. Chr. Baur an (gest. 1860)¹¹², ein Bahnbrecher der historisch-kritischen Theologie, der von der Ideendialektik Hegels abkam und, wie W. Dilthey (gest. 1911) an ihm rühmte, „aus dem Stoffe selbst echt historische Kategorien“¹¹³ herausbildete. Obgleich das von Hegel entfachte Geschichtsbewußtsein immer noch lebendig war, nahm es in der „historischen Schule“, etwa bei dem Hegelschüler J.G. Droysen (gest. 1884), deutlichen Abstand von jeder Spekulation und apriorischen Deduktion. „Man muß“, so erklärte Droysen, „beginnen, ephemere und empirischer zu leben, zu denken, zu hoffen und zu verzweifeln“¹¹⁴.

All die genannten Tendenzen standen dem theoretischen Konzept eines Absolutheitsanspruchs des Christentums entgegen, förmlich abgelehnt aber wurde es erst am Ende des Jahrhunderts durch W. Dilthey (gest. 1911), der seine eigenen Gedanken nicht zuletzt an der Jugendgeschichte Hegels entwickelte. Dilthey lehnt das metaphysische Grundgerüst der Hegelschen Geschichts- und Religionsphilosophie ab, nach welchem die Zeitalter je eine Stufe der Vernunftentwicklung repräsentieren könnten¹¹⁵, so daß Sinn und Bedeutung der Geschichte objektiv aus der in ihr erscheinenden Idee zu erheben wären. Nur die aus dem Stoff selbst erhobe-

¹¹² K. Barth, a. a. O. II, 424–433.

¹¹³ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. I–XII, Stuttgart ⁵1959, IV, 432.

¹¹⁴ P. Hünemann, *Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*, Freiburg 1967, 55.

¹¹⁵ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* IV, 430.

nen Kategorien waren imstande, „die verschiedenen Äußerungsweisen der weltgeschichtlichen Macht des Christentums darzustellen“¹¹⁶. Aber diese dem Stoff entnommenen Kategorien ergeben immer nur etwas Relatives, in dem sich das Religiöse in der Menschennatur symbolisch ausdrückt. Daraus folgert Dilthey mit einem Anflug von Pantheismus, daß „die Gottheit in den verschiedenen Religionen und Philosophien gleicherweise wirksam gewesen ist und noch heute wirke“¹¹⁷. Der Gedanke an die Wahrheit oder Absolutheit einer Religion konnte so nicht mehr aufkommen. Damit gewährte Dilthey einem gewissen Relativismus Einlaß in der Beurteilung der Religionen und Weltanschauungen, in den sich bereits auch gewisse Besorgnisse um die zukünftige Entwicklung des europäischen Geistes mischten. So sprach er von der Furcht vor der „Anarchie der Überzeugungen, die hereinzubrechen droht“¹¹⁸.

Die Ablehnung des Hegelschen Entwurfes hat auf theologischem Boden der Systematiker des Historismus, E. Troeltsch (gest. 1923), vollauf zur Geltung gebracht. An die Stelle der Hegelschen Geistmetaphysik setzte er ein religiöses Apriori im Menschen, das durch das religiöse Erleben aktualisiert wird. Es ist aber innerhalb der Geschichte dem dauernden Wechsel unterworfen, insofern in die Geschichte nichts Transzendentes oder Absolutes eingehen kann. Daraufhin kommt er in seiner kleinen Schrift über die „*Absolutheit des Christentums*“ zu der eindeutigen Feststellung: „Die Methode der Konstruktion des Christentums als der absoluten Religion ist unhaltbar“¹¹⁹. Aber im Hinblick auf das religiöse Apriori und seine Entwicklung in der Geschichte vermag er doch festzuhalten, daß das Christentum „der Höhepunkt“ und „der Konvergenzpunkt aller erkennbaren Entwicklungsrichtungen der Religion“ ist und „ihre zentrale Zusammenfassung“¹²⁰ darstellt. Der Maßstab, nach dem er dabei die Religionen mißt und im

¹¹⁶ Ebda., 432.

¹¹⁷ So L. von Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und geschichtlicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Göttingen 1968, 96.

¹¹⁸ Vgl. J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie* II, Freiburg ⁴1960, 532.

¹¹⁹ E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen 1902, 33.

¹²⁰ Ebda., 72 f.

Christentum als relativ hochstehender Religionsform anerkennt, ist der humanistisch-personalistische Gehalt, der im Christentum deutlich höher entwickelt sei als etwa ein apersonaler Weltgrund in den östlichen Religionen. So kann er dann sagen: „Das Christentum ist in der Tat unter den großen Religionen die stärkste und gesammelteste Offenbarung der personalistischen Religiosität“¹²¹. Zum Maßstab der Personalität fügt er den Erlösungsgedanken hinzu und kommt so zur Bestimmung des Christentums als „personalistischer Erlösungsreligion“.

Man könnte mit dieser Aussage die ganze nachhegelsche Problematik als gelöst betrachten. Der Vorschlag Troeltschs verzichtet auf die überschweren Hegelschen Kategorien, mit denen das Absolute in die Endlichkeit gebannt werden soll; er hat ein nachprüfbares Verhältnis zur empirischen Geschichte, und er läßt eine faktische Vorrangstellung des Christentums gelten. Man muß nur auf den Absolutheits- d.h. auf den absoluten Wahrheitsanspruch des Christentums verzichten.

Aber so harmonisierend versteht Troeltsch sein Konzept und dessen Konsequenzen selbst wiederum nicht. So hat er z.B. die praktischen Folgerungen bedacht und daraufhin den im Christentum seit Anbeginn verankerten Missionsgedanken abgelehnt, da er sich selbstsicher auf die absolute Wahrheit gründet¹²². Auch die theoretischen Folgerungen waren einschneidender, als äußerlich zu vermuten. So richtete Troeltsch, mit der Geschichtlichkeit der menschlichen Lebenswelt ernst machend, seinen Blick auch auf die Zukunft und gelangte zu der Annahme, daß die personalistische Erlösungsreligion auch in anderen Religionsformen auftauchen könne, wobei auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen sei, daß die christliche Ausformung unterbrochen und zurückgebildet werden könne. Aber auch dann – so wird dieser Gedanke zu Ende geführt – würde das Moment der personalistischen Erlösungsreligion nicht schlechthin untergehen, sondern wegen seiner Erhabenheit und geistigen Größe immer wieder aufleuchten¹²³. Daran

¹²¹ Ebda., 70.

¹²² Vgl. dazu P. Tillich, *Ernst Troeltsch. Versuch einer geistesgeschichtlichen Würdigung*: GW XII: Begegnungen, Stuttgart 1971, 169.

¹²³ *Die Absolutheit des Christentums*, 74.

ist erkenntlich, daß dieses Moment auch stark an die kulturelle und geistige Entwicklung in der Menschheit gebunden ist und rein immanent verstanden wird.

So gestand Troeltsch auch zu, daß das Bekenntnis zu einer Religion als wahrer nur auf einer subjektiven Entscheidung beruhen könne. Mit dem in der historisch-kritischen Methode verankerten Analogie-Prinzip mußte er auch die Einzigartigkeit der Erscheinung Jesu, die bis dahin allgemein als ein Leitmotiv der Religionswissenschaft anerkannt war, aufgeben. Als Troeltsch im Jahre 1922 in seiner Schrift *„Der Historismus und seine Überwindung“* den Gedanken zum letzten Mal aufgriff, gab er ihm eine nochmals reduzierte Bedeutung, indem er die faktische Höchstgeltung des Christentums auf den europäischen Kulturkreis einschränkte¹²⁴.

Der mit dem Gedanken der „Geschichtlichkeit“ des Menschen operierende Historismus trieb einen Seitenarm in der Existenzphilosophie aus, so u.a. bei K. Jaspers (gest. 1969), der bei aller Sympathie für die Möglichkeit einer Offenbarung, dem Absolutheitsanspruch kritisch begegnet mit der Feststellung: „Aber der kirchliche Glaube besitzt auch heute noch die Naivität alles Totalitären, sich für den alleinigen, bevollmächtigten, unfehlbaren Träger der Wahrheit zu halten. Innerlich verweigert er den „Heiden“, den Ungläubigen, den Ketzern die Gleichberechtigung“¹²⁵.

Alle diese Strömungen scheinen gegenwärtig in der im christlichen Raum aufgekommenen pluralistischen „Theologie der Religionen“ zusammenzufließen, die im anglo-amerikanischen Bereich ihre Hauptquellen hat. Ihre Vertreter wie J. Hick¹²⁶, P. Knitter¹²⁷

¹²⁴ *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin 1924 (postum), 62ff. Beachtlich bleibt, daß Troeltsch sich mit seinen Gedanken auf ein „Jenseits der Geschichte“ hinbewegte und auf eine Metaphysik des in seelischer Dynamik und kultureller Formgestaltung aktualisierenden Geistes zuzug; vgl. H. Heimsoeth, *Metaphysik der Neuzeit*, Darmstadt 1967, 226; P. Wust, *Die Auferstehung der Metaphysik: GW I* (hrsg. von W. Vernekohl), Münster 1963, 9f.

¹²⁵ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, 91.

¹²⁶ *An Interpretation of Religion. Human Responses to Transcendent*, London 1989.

¹²⁷ *No other Nam? A Critical Survey of Christian Attitude Toward the World Religion*, New York 1985.

oder der ehemalige Münchener Theologe P. Schmidt-Leukel¹²⁸ vollziehen eine neue Hinwendung zum Empirismus, zum relativistischen Historismus wie auch zum theologischen Existentialismus, unter deren weltanschaulichem Gewicht das Christentum als besonderer religiöser Gehalt wie als singuläre Gestalt und Struktur sich nicht mehr halten kann. Sie gehen von einer postulierten minimalistischen Religionsauffassung aus, nach welcher Religion die Erfahrung einer transzendentalen Wirklichkeit ist, die von den Menschen in geschichtlich-subjektiver Produktivität gefaßt wird. Wegen der menschlich-subjektiven Produktivität an dieser Fassung, d.h. konkret an dem Entstehen jeglicher Religion, können die Religionen jedoch keinen objektiven Wahrheitsanspruch erheben. Was ihnen bleibt, ist allein das Zeugnis der authentischen Erfahrung, das sie einander nicht bestreiten dürften, sondern anzuerkennen hätten¹²⁹. Da aber die Authentizität von religiöser Erfahrung schwerlich ausweisbar ist, kann auf der Ebene des Vernunftdenkens die Wahrheitsfrage nicht mehr gestellt werden.

Von seiten der Religionswissenschaft bleibt fragwürdig, ob die Religionen selbst sich mit dieser minimalistischen Charakterisierung ihres Wesensbestandes zufriedengeben können. Es spricht vieles dafür, daß sie „unter Verweis auf das eigene, uneingeschränkt und unbedingt Gültige ihres Heilsverständnisses“ eine solche Reduktion „zurückweisen“¹³⁰. Entscheidender sind aber die Einwände von theologischer Seite.

Die pluralistische Religionstheologie gibt sich dabei der Überzeugung hin, mit ihrem Konzept im interreligiösen Gespräch manchen Vorteil zu erkaufen, welcher dem Absolutheitsanspruch mangelt. Diesem eignet nach Ausweis der Religionsgeschichte ein „enormes Konfliktpotential“, das sich immer wieder in katastrophalen Ausbrüchen äußert¹³¹. Diesem Mangel ist auch mit der

¹²⁸ P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die geschichtlichen Grundlagen des Glaubens*, München 1999, 121–201; Ders., *Theologie der Religionen*, 237–248.

¹²⁹ Vgl. dazu G. L. Müller, *Erkenntnistheoretische Grundprobleme einer Theologie der Religionen*, in: *Forum Katholische Theologie* 15 (1999) 161–179, bes. 172 f.

¹³⁰ So H. Bürkle, *Das Absolute im Abseits. Zu einer „Regelwidrigkeit“ pluralistischer Religionstheologien*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 25 (1996) 314.

¹³¹ P. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen*, 23.

heute allgemein angenommenen Toleranzidee nicht beizukommen, weil die zu tolerierende andere Religion, Weltanschauung oder Ideologie immer noch als Nicht-sein-Sollendes verstanden und als Übel angesehen wird. Selbst die Betonung des Gemeinsamen in den Religionen reicht nicht hin, um Konflikte zu vermeiden, weil die Anerkennung der Unterschiede immer noch mit einem Superioritätsanspruch verbunden sein kann, der einem versöhnten Miteinander entgegenwirkt. Gefordert ist vielmehr die grundsätzliche Wertschätzung religiöser Pluralität als solcher und die Anerkennung der Vielfalt der Religionen als positives Gut, das nun gleichsam den früheren Absolutheitsanspruch des Christentums übernimmt und an sich zieht.

Freilich stellt sich diesem Entwurf die Frage, ob er nicht einer relativistischen Beliebigkeit anheimfällt. Diesem Einwand soll mit zwei Möglichkeiten begegnet werden, entweder mit der Anerkennung der „Offenheit der Wahrheitsfrage“, die mit der Bereitschaft einhergeht, von anderen Religionen zu lernen; oder mit der Auffassung von einer Perspektivität der menschlichen Erkenntnis, die sich angesichts der Vielfalt der Wirklichkeit nicht unter einer einzigen Perspektive einfangen läßt¹³². Beide diese Möglichkeiten, die gar nicht so weit voneinander abliegen, bestätigen aber letztlich nur das Scheitern gegenüber der Wahrheitsfrage und ein Einmünden in den Relativismus. Im Abgehen von der Wahrheits- und Heilsfrage stellt sich dann leicht auch der Rekurs auf das praktisch-ethische Leben ein, das unter den verschiedensten religiösen aber selbst unter atheistischen Formen realisiert werden kann¹³³. Dem liegt das Lessingsche Argument nicht mehr fern, nach dem die moralische Wirksamkeit als das entscheidende religiöse Kriterium zu gelten hat.

Unter spezifisch christlichem Aspekt ergibt sich aus diesen Ansätzen wie selbstverständlich eine Relativierung der Christusgestalt und des vom Christentum (wie auch von Hegel) als einzigartig verstandenen Christusereignisses. Unter Aufwand einer einseitig verwandten historisch-kritischen Methode wird das Christusgeschehen zur „Geschichte eines Menschen“ uminterpretiert, „der

¹³² P. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen*, 33–48.

¹³³ Ebda., 22; 29.

als der Archetyp des Glaubenden im unbedingten Vertrauen auf Gott lebte und starb und die bitteren Konsequenzen der Torheit eines solchen Lebens wegen und sein unvermeidliches Scheitern auf sich nahm“. Damit läßt sich schließlich noch ein gläubiges Vertrauen auf das Wirken Gottes verbinden, das am Geschick Jesu tätig war und „die Dunkelheit der menschlichen Existenz in Licht verwandelt“. Aber „Gott ist nicht ausschließlich in ihm offenbart“, weshalb die Geschichte Jesu auch nicht „im Sinne einer wörtlich genommenen Fleischwerdung auszudrücken“ ist¹³⁴. An dieser Ableitung, die in manchen Varianten auftritt¹³⁵, ist unter christlichem Aspekt vor allem die Tatsache bedeutsam, daß die Christusgestalt als solche aus dem Zentrum des Glaubensinteresses hinaustritt und der christliche Glaube sich vorzüglich auf den transzendenten Gott allein richtet, während Christus nur ein Mensch „mit universaler Bestimmung“ war, ein „Märtyrer hingebungsvoller Liebe“, weshalb es eine „unproduktive Aufgabe“ wäre, nachzuweisen, „daß den Führern anderer Weltreligionen ein weniger ehrenhafter Platz zukommt als Jesus“¹³⁶. Wo ihm noch eine Mittlerrolle zwischen Gott und den Menschen zuerkannt wird, ist es nicht mehr die des „unus mediator“ (vgl. 1 Tim 2,5). Als normatives Exempel ist er „eine einzigartige, aber eben nicht die einzige normative Gestalt“¹³⁷. In allen diesen Fällen ist das spezifisch Christliche, das von Hegel als wesentlich erkannte gott-menschliche Prinzip, aufgegeben. Der Strom, der in Hegel seinen Quell hatte, scheint so gänzlich versiegt. Auch philosophisch betrachtet, bringt diese Deutung einen Rückfall hinter Hegel. Wenn dabei eine Philosophie noch eine Rolle spielt, dann ist es der Kantsche Phänomenalismus.

Bei genauerem Hinblick ist jedoch festzustellen, daß das Hegelsche Anliegen von der neueren Theologie nicht einfach abgetan und der Vergessenheit übergeben ist. Zwar verlegt man die Anerkennung des Absolutheitsmomentes gelegentlich allein in den Glauben und in das Kerygma (wie evangelischerseits

¹³⁴ So Fr. Young, *Eine Wolke von Zeugen: Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott* (hrsg. von J. Hick), Gütersloh 1979, 50.

¹³⁵ Vgl. ebda., J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen*, 175–194.

¹³⁶ So M. Goulder, *Jesus, der Mensch von universaler Bestimmung: Wurde Gott Mensch?*, 66f.

¹³⁷ P. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen*, 576.

K. Barth¹³⁸ und katholischerseits K. Rahner¹³⁹), womit es dem Dialog wie der wissenschaftlichen Ausweisbarkeit entzogen wird. Darüber versucht P. Althaus hinauszukommen, indem er, trotz bewußter Anerkennung der Gemeinsamkeiten in den Religionen, die er auf eine Uroffenbarung zurückführt, das Evangelium allen diesen Religionen doch in seiner Einzigartigkeit und Wahrheit gegenüberstellt, welches wiederum sein Concretum in Christus hat¹⁴⁰. In diese Richtung weist auch H.-G. Fritzsche, der die dem Christentum eigentümliche Wahrheit in die Inkarnation verlegt. Mit Bezug auf die Menschwerdung Gottes bleibt demnach der Offenbarungsanspruch des Christentums als exklusiver bestehen¹⁴¹. Aber indem dieser evangelische Theologe schließlich die Überlegenheit des Christentums an seiner alles Religiös-Subjektive sprengenden Verkündigung, also am Kerygma zu erweisen sucht, verläßt er die natürliche Vergleichsgrundlage wieder und zieht sich auf einen Glaubensstandpunkt zurück, so daß die christliche Option beim Vergleich mit den Religionen letztlich wieder der personalen Entscheidung, d.h. hier einem gewissen Dezisionismus anheimgegeben bleibt.

Deshalb versucht eine neuere Einlassung auf das Thema, die sich von Luthers Überzeugung der „vera et unica religio“ inspirieren läßt, am Maßstab von anthropologischen Grundstrukturen oder aus der „Summe der Anthropologie“ in Gegenüberstellung zu den Religionen den Wahrheitsanspruch des Christentums zu begründen, aber unter Kritik der auf Hegel zurückgeführten „idealistischen und transzendenten Verflüchtigung der Absolutheitsfrage“¹⁴² und mit Einlassung auf eine „einheitliche Sicht der Wirklichkeit“¹⁴³. Unter dem in dieser Frage immer auch zu berücksichtigenden religionsgeschichtlichen Aspekt hält auch U. Mann die Behauptung der Absolutheit des Christentums auf-

¹³⁸ Vgl. *Kirchliche Dogmatik* IV/1, Zürich 1953, 427.

¹³⁹ *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: *Schriften zur Theologie* V, Zürich 1963, 136–158.

¹⁴⁰ P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*. Lehrbuch der Dogmatik, Gütersloh ⁵1959, 134 f.

¹⁴¹ H.-G. Fritzsche, *Lehrbuch der Dogmatik* I, Göttingen 1964, 226.

¹⁴² W. Philipp, *Die Absolutheit des Christentums*, Hildesheim 1982, 32.

¹⁴³ Ebda., 14.

recht, weil das Christentum in seiner „Synthese von Symbolhaftigkeit und numinosem Symbol“ eine Ganzheit darstellt, die in der Welt der Religionen einzigartig ist¹⁴⁴. Dabei versteht sich das Christentum nicht rein exklusiv, sondern auch inklusiv, d.h., daß es bewußt die Wahrheitselemente der Religionen anerkennt und in sich einschließt.

Neuestens hat in dieser Frage der evangelische Theologe U. Asendorf wiederum einen eindeutigen Anschluß an Hegel gesucht, wenn er in seinem großen Werk über „*Luther und Hegel*“ erklärt: „Seine [Hegels] theologisch motivierte Philosophie ist sachlich eine revidierte und revitalisierte *theologia naturalis*“¹⁴⁵, wenn sie auch mit dem Glauben nicht schlechthin in eins gesetzt werden kann. Auch auf seiten der katholischen Theologie hat die Absolutheitsthese bis heute Anklang gefunden, wenn auch die verbleibenden Unterschiede nicht übersehen werden, so u.a. bei A. Lang¹⁴⁶, K. Lehmann¹⁴⁷ und P. Hünemann¹⁴⁸. Dabei verbinden die genannten Autoren ihre theologische Option mit der vergleichenden religionsgeschichtlichen Methode, was dem Anliegen Hegels entspricht.

Im Zusammenhang mit dieser positiven Wertung des Hegelschen Ansatzes läßt sich abschließend die Frage nach seiner bleibenden Bedeutung wie nach den Grenzen seiner Übernahme durch die Theologie stellen.

¹⁴⁴ U. Mann, *Das Christentum als absolute Religion*, Darmstadt ⁵1982.

¹⁴⁵ U. Asendorf, *Luther und Hegel*, 507.

¹⁴⁶ A. Lang, *Fundamentaltheologie* II, München 1954, 221–228.

¹⁴⁷ K. Lehmann, *Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem: Absolutheit des Christentums* (hrsg. von W. Kasper), Freiburg 1977, 13–38, wobei „Absolutheit“ nicht als „übergeschichtlich“, sondern als „Geschichtsmächtigkeit“ verstanden wird (37 f.).

¹⁴⁸ P. Hünemann, *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit*, Münster 1994; 302–340 (mit den Reserven 337 ff.).

4. Die Bedeutung des Hegelschen Konzeptes und die Grenzen seiner Anerkennung.

Eine positive Beantwortung der Frage nach der Absolutheit des Christentums hat viele Einwände zu gewärtigen. Der geringste unter ihnen scheint noch der Vorbehalt gegenüber der Verwendung des Begriffes „Absolutheit“ zu sein, weil er einerseits ein göttliches Attribut einer geschaffenen Wirklichkeit zuerkennt, andererseits mit den negativen Momenten des Exklusiven, des sich Abschließenden und des über Welt und Zeit Erhobenen behaftet ist¹⁴⁹. Im Hinblick auf den ersten Teileinwand wäre zu sagen, daß der Begriff selbstverständlich analog zu verwenden ist und ein absolutes Sein im Relativen der Geschichte meint, einen Schatz gleichsam in „irdenen Gefäßen“ (vgl. 2 Kor 4,7). Damit aber ist bereits eine gewisse Distanzierung von Hegel vollzogen. Es ist so keine Identifizierung mit dem Absoluten Gottes beabsichtigt, sondern nur eine partizipative Verbundenheit mit ihm, die nicht identisch ist mit einem förmlichen Besitz, einer Habe oder einer Verfügung über das Göttliche. Im übrigen wäre gegen den Gebrauch unverfänglicherer synonyme Ausdrücke nichts einzuwenden, die jedoch wie die Begriffe „Vollkommenheit“, „Fülle der Wahrheit“, „vollendete Offenbarung“, immer noch etwas Herausforderndes beibehalten.

Schwieriger ist für die heutige Problemlage ein Einvernehmen mit Hegels Konzept im Punkte der Außerachtlassung der geschichtlichen Fehlleistungen und Mangelercheinungen bei der Verwirklichung des Christentums herzustellen. Es fällt auf, daß der Religionsphilosoph die Einwände der Jugendschriften gegen die geschichtlichen Fehlentwicklungen innerhalb des Christentums später nicht mehr aufnimmt. Das hängt mit seiner Grundüberzeugung zusammen, daß es der Religionsphilosophie nur um die Darstellung der Idee und d.h. der eigentlichen Wirklichkeit und Wahrheit geht, der gegenüber „der Irrtum, das Böse“, die „zufällige Existenz“ nicht von gleicher Bedeutung sind¹⁵⁰. Auch

¹⁴⁹ Vgl. U. Mann, a. a. O., 31f.

¹⁵⁰ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I: WW VIII*, 48.

im Blick auf die noch unvollendete Gemeinde begnügt er sich mit dem Hinweis, daß „das Böse das Nichtigte ist“ und daß „der Geist die Macht hat, das Böse ungeschehen zu machen“¹⁵¹. Für die Beurteilung des Negativen an den Religionen von seiten der Vernunft gilt die Forderung, „sich auch mit dem zu versöhnen, was Schauderhaftes, Furchtbares oder Abgeschmacktes in ihnen vorkommt, und es rechtfertigen“¹⁵². In diesem Punkt wird das christliche Denken anders urteilen, dabei zwar seinen Wahrheitsanspruch nicht aufgeben, aber einräumen, daß die Christen diesem Anspruch vielfach nicht entsprochen haben und nicht entsprechen, was auch der Sinn der jüngsten offiziellen päpstlichen Vergebungsbitte¹⁵³ gewesen ist. Im übrigen wird die Theologie hier um die Feststellung nicht herumkommen, daß die unterschiedslose positive Aufnahme der Religionen und ihrer Depravationsformen in die Geschichte des absoluten Geistes einen Mangel im System anzeigt, der nicht zu rechtfertigen ist.

Die zentrale Frage bezüglich des Verhältnisses zu Hegels Konzept wird aber dahin gehen, ob die von ihm zum Beweis der Absolutheit erhobenen Grundwahrheiten des christlichen Glaubens theologisch zutreffend wiedergegeben sind und ob das Inhaltliche, auf dem der Absolutheitsnachweis aufruht, dem christlich-religiösen Glaubensverständnis entspricht. Dabei ist zunächst nicht zu bestreiten, daß Hegel die christlichen Grundwahrheiten, er spricht sogar von Dogmen, in seine Erklärung des Christentums bewußt aufnahm und ihnen sogar gegenüber dem dürftigen rationalistischen Rasonieren der Aufklärungstheologie in der Darstellung eine neuartige Lebendigkeit abgewinnen konnte. Diese Verlebendigung läßt sich z.B. bezüglich der Trinitätswahrheit feststellen, wenn der schwierige gedankliche Gehalt in der Darstellung den Charakter eines lebendigen Prozesses der Subjektivität Gottes gewinnt, oder wenn die Schöpfung als Entäußerung des Logos in die endliche Welt hinein gedacht wird, oder wenn die Auferstehung als Negation der Zerrissenheit und Todesmacht in der Welt

¹⁵¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II: WW XVII, 324.

¹⁵² *Ebda.* I: WW XVI, 82.

¹⁵³ Vgl. dazu G. L. Müller (Hrsg.), *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, Einsiedeln 2000.

erklärt wird, oder der Geist als göttliche Vollendungskraft in der Menschheit, besonders in der Gemeinde, beschrieben wird.

Hegel selbst war der Überzeugung, daß diese seine Erklärungen den christlichen Glauben ungeschmälert wiedergeben würden. In dieser Überzeugung konnte er in einem Brief vom Jahre 1825 an den der Erweckungsbewegung angehörenden Theologen Fr. A. G. Tholuck (gest. 1877) schreiben: „Ich bin ein Lutheraner und durch Philosophie ganz im Luthertum befestigt“¹⁵⁴. Aber das Problematische dieser Aussage zur Rechtfertigung seiner Glaubensinterpretation läßt sich in dem Verweis auf das Medium der Philosophie erkennen, mit dem er sich im Luthertum befestigt fühlte. In Wirklichkeit aber ist die Philosophie für ihn nicht nur ein Mittel zur Verständlichmachung der Religion und zur Befestigung in ihr, sondern sie ist vielmehr das die Religion überhöhende, sie im Begriff vollendende wesentliche Wissen. „Die Philosophie ist in der Tat selbst Gottesdienst, ist Religion“¹⁵⁵.

Bei dem versuchten Erweis der Religionsphilosophie Hegels als christlichem Glaubensausdruck spielt neben dem trinitarischen Gedanken und der Kondeszendenz des Göttlichen ins Menschliche besonders auch die Bedeutung des Kreuzes eine beherrschende Rolle, insofern es dem Christentum den Charakter einer Erlösungsreligion verleiht und mit der Einbeziehung von Schmerz, Leid und Tod ganz nahe an der Wirklichkeit des menschlichen Lebens bleibt, die Hegel als Überwindungsmomente im Gang des absoluten Geistes aufnimmt und dem Neuwerden im Geiste unterstellt. Im Gegensatz zu der in den Jugendschriften verherrlichten griechischen Religiosität der Harmonie und des Ausgleichs im Erleben der Kunst hat er so auch das dramatische Moment in der christlichen Religion herausgearbeitet und damit diese Religiosität wiederum der menschlichen Realität nahegebracht, wie überhaupt sein Gesamtentwurf von dem Wunsch nach Versöhnung des modernen Denkens mit der christlichen Religion geleitet war, welche weder vom postulatorischen Gottesgedanken Kants und der Aufklärung noch von der (unechten) romantischen Sehnsucht geleistet werden konnte.

¹⁵⁴ Bei U. Asendorf, a. a. O., 517.

¹⁵⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I: WW XVI, 28.

Mit welchem philosophischen Ernst Hegel dabei den Gedanken und die Wirklichkeit des Kreuzes aufnahm, läßt sich (im Unterschied zu Goethe) an der Episode, die sich um das „Rosenkreuz“ ereignete, erschließen¹⁵⁶. Hegel ließ die ihm von seinen Schülern anlässlich seines 60. Geburtstages geprägte Medaille, die auf der Vorderseite sein Bildnis, auf der Rückseite eine allegorische Darstellung zeigte, nach seinem Tod Goethe überreichen. Auf der Darstellung ist zur Linken eine in einem Buch lesende männliche Figur zu sehen, hinter der sich eine Säule erhebt, auf der eine Eule hockt. Rechtsseitig erhebt sich eine Frauengestalt mit einem sie überragenden Kreuz, auf das ein Genius den sitzenden Mann hinweist. Die Deutung der Komposition von Eule und Kreuz ist als Hinweis auf die Verbindung der Hegelschen Philosophie mit der im Kreuz zusammengeschauten Theologie unstrittig. Sie erfuhr aber seitens Goethes (nach der Überreichung der Medaille durch Zelter) eine eindeutige Ablehnung: „Mir scheint sie (die Rückseite) einen Abgrund zu eröffnen, den ich bei meinem Fortschreiten ins Ewige immer links gelassen habe“.

Für Goethe war, wie K. Löwith diese Episode zutreffend deutet, das auf der Medaille „alles überragende Kreuz ... in seiner Härte und Nacktheit dem ‚Humanen‘“¹⁵⁷ zuwider. Obgleich er von der christlichen Symbolik dichterischen Gebrauch machte und in seinem Gedicht „*Die Geheimnisse*“ selbst das Gleichnis von einem mit Rosen umwundenen Kreuz gebrauchte, vermochte er die geistige Härte des ungeschmückten christlichen Kreuzes nicht zu ertragen und mußte das „schroffe Holz“ mit Weichheit umkleiden, um es als Sinnbild reiner Humanität, des menschlich erhebenden „Stirb und Werde“, zu verschönen. Auch erschien ihm die von Hegel eng geschlossene Verbindung von Philosophie und Theologie als eine unzulässige Kontamination beider Geistesrichtungen, die besser getrennt bleiben sollten.

Demgegenüber ist das Kreuzesverständnis Hegels ersichtlich tiefer und ernster gehalten, insofern es auch die Last und Schwere

¹⁵⁶ Sie wird einfühlsam geschildert und interpretiert von K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Hamburg 1978, 28–34.

¹⁵⁷ Ebda., 29.

des Kreuzes einschließt. Allerdings erhebt K. Löwith dagegen den Einwand, daß die Last des drückenden Geheimnisses bei Hegel schließlich doch durch das Wissen darum und im „Begriff“ in ein philosophisches Christentum aufgelöst wurde¹⁵⁸. In der Tat sind das Kreuz und alle anderen christlichen Wahrheiten auf den Begriff gebracht und in ein von der christlichen Religion unterschiedenes philosophisches System eingefügt.

Es ist das alles Wissen zusammenfassende System des absoluten Geistes, der in der Selbstunterscheidung – Schöpfung und Tod als Gegensatz einbegreifend – seine vollkommene Identität gewinnt. Man hat deshalb die Hegelsche Philosophie neuerdings mit der Erstellung einer „Weltformel“¹⁵⁹ verglichen, die das Ganze der Welt klären soll, wozu auch die Religion gehört. Sie ist „absolutes Wissen“, freilich erst dann, wenn sie als „Vorstellung“ aufgehoben und auf den Begriff gebracht worden ist¹⁶⁰. Dabei räumt Hegel ein, daß Religion und Philosophie den gleichen Gegenstand besitzen, was er durch die Heranziehung der christlichen Religionswahrheiten auch unter Beweis stellt. Aber sie können und müssen durch Philosophie zur vollkommenen Einsicht gebracht werden, was auch besagt, daß sie vom Glauben ins Wissen übergehen und jeglichen Geheimnischarakter verlieren; denn sie werden in der Philosophie erfaßt in ihrer „absoluten Entstehungsweise aus der Tiefe unseres Geistes“ und damit auch in ihrer Notwendigkeit erkannt. In der Erkenntnis ihrer Notwendigkeit liegt erst ihre eigentliche Wahrheit¹⁶¹. Solche notwendige Erkenntnis beschäftigt sich nicht mehr mit „einer endlichen Tatsache, Meinung, Vorstellung“¹⁶², sondern mit dem „unendlichen Gedanken“ selbst, also mit der Idee. Hegel kann dieses unmittelbare Wissen auch „Glauben“ nennen, aber er fügt bezeichnenderweise hinzu, daß dies „in anderem Sinne“ geschehe, „als die Kirche den Glauben nimmt“¹⁶³.

¹⁵⁸ Ebda., 39 f.

¹⁵⁹ U. Asendorf, a. a. O., 475.

¹⁶⁰ Vgl. TRE, Hegel: XIV, 539 (J. Simon).

¹⁶¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I: WW XVI, 48.

¹⁶² Ebda., 48.

¹⁶³ Ebda., 49.

So läßt sich dann auch nachweisen, daß die christlichen Wahrheiten im philosophischen System einen anderen Sinn erhalten, als sie ihn im Glauben besitzen. Sie werden Ausgliederungen der alles umfassenden Vernunftidee des sich dialektisch zur vollkommenen Idealität durchringenden absoluten Geistes. Das gegenüber dem Glaubensverständnis Andere und Unpassende dieser Erklärungen ist, etwas apostrophiert, wie folgt auszudrücken: Für den christlichen Glauben ist die Trinität, als immanente Trinität verstanden, nicht die notwendige formale Selbstunterscheidung Gottes im An-sich-Sein, im Anderssein und im An-und-Für sich-Sein, sondern das unvergleichliche Geheimnis der göttlichen Lebendigkeit, das sich in der Weise einer dreifach personalen Hingabe vollzieht; die weltzugewandte, sogenannte ökonomische Trinität, ist kein notwendiger Prozeß, der mit der Entäußerung des Logos in die endliche Natur beginnt, sondern die Welt ist freie Schöpfung Gottes, von ihm wesentlich unterschieden, wenn auch nicht ohne Beziehung zu ihm denkbar. Die Menschwerdung ist keine notwendige Entfremdung oder Entzweiung zwischen Vater und Sohn, sondern dessen freie Liebestat. Christus ist nicht eine die anschauliche Vorstellung aufhebende Darstellung der allgemeinen Idee der Gottmenschheit, sondern die ideell unableitbare und außergewöhnliche Erscheinung einer göttlichen Person in einem Menschen; der Karfreitag ist keine Darstellung der sich verendlichen und danach sich erneuernden und mit sich versöhnenden göttlichen Geistes, sondern nach christlichem Glaubensverständnis die Tat eines einzelnen zur Befreiung der Menschheit von der Schuld. Hegel gibt allen diesen Fakten und Wahrheiten den Sinn eines philosophischen Wissens um das Wesen des Geistes im Weltprozeß. Damit verliert die Religion das ihr auch eigentümliche Numinosum. So urteilt auch W. Pannenberg kritisch über den Umstand, daß Hegel mit dem Gedanken des Prozesses der Selbstentfaltung Gottes „die Endlichkeit menschlicher Denkbestimmungen in die absolute Wirklichkeit Gottes eingetragen hat“¹⁶⁴.

Hegel sagt gelegentlich, daß diese seine Philosophie die „Religion [nur] expliziere“, ja, mit Religion identisch sei¹⁶⁵. Diese

¹⁶⁴ *Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre*, in: *Kerygma und Dogma* 23 (1977) 34.

¹⁶⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I: WW XVI, 28.

Explication stellt aber eine über den Glauben und die Theologie hinausgehende Erklärung dar, die von manchen Theologen zu- recht als ins Gleichnishafte und ins Metaphorische gehende, zur dichterischen Schau neigende Spekulation gedeutet wird. Sie wird von manchen auch in Nähe zu Goethes¹⁶⁶ mystischem Naturver- stehen gerückt und als Form eines enthusiastischen Denkens aus- gegeben¹⁶⁷. Aus all diesen Gründen ist die von Hegel vertretene Absolutheit des Christentums nicht in der Form der wissenden philosophischen Spekulation zu übernehmen, sondern nur in der Form einer einerseits schlichteren Gläubigkeit, die andererseits anspruchsvoller ist, weil sie es erträgt, nicht zur vollkommenen Einsicht gelangen zu können.

Trotzdem bleibt es aner kennenswert, daß Hegel die grund- legenden Sätze, auf denen die Absolutheit des Christlichen ruht, richtig getroffen und hervorgehoben hat. Mit dieser einschränken- den Bestimmung des Inhaltlichen der absoluten Religion ist auch schon ein Unterschied bezüglich der Form der Vermittlung des Absolutheitsanspruches angebahnt. Es geht dabei um die Methode des Aufweises dieser Höchstgeltung des Christentums. Hegel hat diesen Aufweis im System des totalen Wissens mit einem strengen logischen Beweischarakter ausgestattet, was aber nur möglich ist, wenn Glauben, Theologie und Religion in der Philosophie aufge- hoben sind.

Die Theologie dagegen, die auf der Glaubensgrundlage verblei- ben und nicht in theosophische Spekulation hineingeraten will, kann keinen stringenten Beweis für die Wahrheit des Christen- tums führen. Trotzdem kann sie auf eine schlüssige Begründung ihres Anspruchs nicht verzichten und es bei einem bloßen Be- kenntnis bleiben lassen, das die Vertreter der anderen Weltreligio- nen ähnlich auch ablegen, so daß dann Glaube gegen Glaube steht. Hier kann die Theologie von Hegel vor allem dies lernen, daß ei- ne wissenschaftlich-theologische Vertretung des Absolutheitsan- spruches (ohne Preisgabe der als Vorverständnis gesetzten christli- chen Option) nur in Verbindung von Religionsgeschichte und Philosophie denkerisch verantwortet werden kann. Mit dem Ein-

¹⁶⁶ U. Asendorf, 507.

¹⁶⁷ J. Splett, a. a. O., 151.

stieg in die Religionsgeschichte muß sich das Christentum den Relativierungstendenzen des Geschichtlichen aussetzen, sich aber auch der Toleranz verpflichten. Diese erkennt auch das Wahre in den Religionen an und verhält sich zu ihnen nicht nur exklusiv, sondern auch inklusiv¹⁶⁸, d. h. das Gute in ihnen einschließend und aufnehmend. Mit der Philosophie aber, die es trotz aller Begrenztheit unternimmt, sich Gott auch denkend zu nähern, vermag das Christentum die relativistischen Tendenzen der Religionsgeschichte aufzuarbeiten.

Die Philosophie kann die sachlichen denkerischen Gründe beibringen, die das Verständnis für die Wahrheit der christlichen Religion eröffnen. Dazu dienen nicht nur die Elemente der platonisch-aristotelischen Denktradition, sondern auch die der modernen idealistischen Philosophie mit ihrem stark anthropozentrischen Ansatz. Diese philosophische Hinführung zur christlichen Wahrheit kann zwar keinen *Beweis* für den Glauben an die Absolutheit des Christentums erbringen, sie kann aber zum *Erweis* einer gewissen Glaubwürdigkeit und Angemessenheit dieses Glaubens führen. Dazu können auch die von Hegel erkannten Ideen und die idealistische Philosophie des Geistes herangezogen werden, aber nicht als mit dem Absoluten gesetzte Weltprinzipien, sondern als sich in der Geschichte andeutende Sinngebungen, die eine Entsprechung im Wesen des Menschen haben. So vermag die Hegelsche Religionsphilosophie dem christlichen Anspruch manche geistige Stütze zu leihen, auch wenn sie im ganzen nicht übernommen werden kann.

¹⁶⁸ Zum Programm einer religionsgeschichtlich orientierten Theologie vgl. W. Panzenberg, *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte: Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 252–295.