

¹ J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (Berlin 1905) 113.

² Vgl. Jes 2,1–4; 25,6–8; Mich 4,1; Sach 2,15.

³ H. Schürmann, *Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden*: P. Hoffmann, *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker*: Für J. Schmid (Freiburg i. Br. 1973) 325–363, ebd. 348; s. ferner K. Kertelge (Hg.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament* (Freiburg i. Br.) 1976.

⁴ Mk 13,20.23.27 par und Lk 18,7 sind apokalyptisch geprägte Texte und möglicherweise sekundär.

⁵ Siehe G. Lohfink, *Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament*: W. Kasper, *Absolutheit des Christentums* (Freiburg i. Br. 1977) 63–82, ebd. 73.

⁶ Vgl. J. Eckert, *Wesen und Funktion der Radikalismen in der Botschaft Jesu*: *Münchener Theol. Zeitschr.* 24 (1973) 301–325.

⁷ Vgl. J. Eckert, *Paulus und die Jerusalemer Autoritäten nach dem Galaterbrief und der Apostelgeschichte*: J. Ernst, *Schriftauslegung* (Paderborn 1972) 281–311.

⁸ Vgl. J. Eckert, *Paulus und Israel*: *Trierer Theol. Zeitschr.* 87 (1978) 1–13.

⁹ Vgl. als Information über die sehr unterschiedliche Beurteilung des lukanischen Israelverständnisses P.-G. Müller, *Die jüdische Entscheidung gegen Jesus nach der Apostelgeschichte*: J. Kremer, *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (Leuven 1979) 523–531.

¹⁰ Vgl. E. Haag, *Bund für das Volk und Licht für die Heiden* (Jes 42,6): *Didaskalia VII* (1977) 3–18.

¹¹ Vgl. außer den Kommentaren zur Apg M. Dibelius, *Paulus auf dem Areopag*: *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (Göttingen ⁵1968) 29–70; F. Mußner, *Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede* (APG 17,22b–31): *Præsentia Salutis* (Düsseldorf 1967) 235–243.

¹² Vgl. Eph 1,23; 3,19; 4,13.

¹³ *Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung*, 3. Kap. (Art. 12).

¹⁴ Vgl. 1 Petr 1,1f.; 2,9f.11.

JOST ECKERT

1940 in Düsseldorf geboren. Studierte an den Universitäten Bonn und München. 1966–1968 Kaplan und Religionslehrer in Düsseldorf, 1971 Promotion zum Dr. theol. an der Universität München, hier 1973 Habilitation für das Fach Neues Testament, 1973–1977 Dozent an der Universität München, seit 1977 ord. Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät Trier. Mitherausgeber des «Regensburger Neuen Testaments» und der «Biblischen Untersuchungen». Er veröffentlichte u. a.: *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief* (Regensburg 1971). Anschrift: Ernst-Reuter-Str. 19, D–5503 Konz.

Walter Kern

Die Universalität des Christentums in der Philosophie Hegels

Für Hegel ist das Christentum die absolute Religion. Der Hauptgrund für diese Einschätzung wirft zugleich Licht auf deren Aktualität: das Christentum ist die Religion der Freiheit. Solches Rühmen soll nicht interessantes Aperçu, bloße Behauptung, bestenfalls – zufälliger? – historischer Befund bleiben. Deshalb muß es auf eine Weise, die dem Denken Hegels einigermaßen entspricht, geortet werden im Systemhorizont seiner Geist-Philosophie. Das Christentum ist für Hegel die Religion des Geistes – Geist gefaßt als *die* Wirklichkeit von Gott und Welt. Die sich hieran anschließenden geschichtlich-konkreten Erörterungen über das Verhältnis des Christentums zu Aufklärung, modernem Bewußtsein und Weltzivilisation werden wohl gegenwartsnäher und bedenkenswerter erscheinen als die begriffsgepanzerte Hegelsche Geistdialektik; aber sie erhalten aus dieser Tiefendimension ihr – mag sein: überlastiges – Gewicht.

I. Historische Annäherung: Christentum als Religion der Freiheit

Geläufig ist das Schema: Die Orientalen wußten nur, «daß *einer* frei ist; aber eben darum ist solche Freiheit nur Willkür» und dieser eine «nur ein Despot, nicht ein freier Mann, ein Mensch». Die Griechen und Römer wußten nur, «daß *einige* frei sind», die Bürger der Polis bzw. des Imperiums, «nicht der Mensch als solcher». Erst das Christentum hat das Bewußtsein gebracht, daß «*alle* Menschen an sich frei» sind, daß «der Mensch als Mensch frei ist, die Freiheit des Geistes seine eigenste Natur ausmacht». «Aber dies Prinzip auch in das weltliche Wesen einzubilden, dies war eine weitere Aufgabe, welche...eine schwere, lange Arbeit der Bildung erfordert.» Die skizzierten Stufen legen für Hegel die Einteilung der Weltgeschichte in ihre Großstappen fest, ja, die Weltgeschichte *ist* «der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit» – «den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben». Und die verwirklichte Freiheit des Menschen macht den «Endzweck der Welt» aus!¹

So haben denn «ganze Weltteile» die Idee der Freiheit nicht gekannt; auch nicht Platon und Aristoteles noch die Stoiker, für die der Mensch frei war durch Geburtsprivileg oder durch philosophische Weisheit. Erst für das Christentum hat «das Individuum als solches einen unendlichen Wert...», indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes und somit dazu

bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältnis... zu haben», und das bedeutet, «daß der Mensch an sich zur höchsten Freiheit bestimmt ist»².

Zwar hat mit der Annahme der christlichen Religion nicht unmittelbar die Sklaverei aufgehört, noch weniger ist damit zugleich in den Staaten, ihren Regierungen und Verfassungen die Freiheit zur Herrschaft gelangt. Aber durch knechtische Zustände fand sich in den Christen nicht irgendein beliebiger Trieb, sondern «die Substanz ihres Daseins» verletzt, der Personcharakter des Menschen³.

Aus dem Gottesverhältnis, das das Christentum dem Menschen eröffnete, entsprang die unaufhaltsame Macht weltgeschichtlichen Wandels, der Durchbruch zu universaler Freiheit. Die Unbedingtheit der menschlichen Person, ihrer Würde und ihrer Grundfreiheiten – der Menschenrechte! – ist letztlich gegründet in ihrem sie konstituierenden Bezug zu dem allein absoluten Gott.

II. Systematische Grundlegung: Dialektik der Freiheit

Das Christentum ist die Religion der Freiheit, weil es die Religion des *Geistes* ist. Geist ist die Freiheit hervorbringende Gesamtbewegung von Gott und Welt. Freiheit ist Moment und Ausdruck der vollendeten Wirklichkeit von Geist; sie ist «das eigene Wesen des Geistes, und zwar als seine Wirklichkeit selbst»⁴, «der einzige Zweck des Geistes»⁵. Das ist zu erläutern.

Das von Hegel selbst bevorzugte Beispiel – und mehr als nur ein Beispiel! – ist die *Entwicklung des menschlichen Individuums*. (Wohlgemerkt, es geht im folgenden zunächst nur darum, Hegels Geist-Dialektik zu verstehen.) Das neugeborene Kind mit seinem ganz unausgebildeten Verstand und Willen erscheint als unbeschriebenes Blatt. Sein Schicksal ist noch unbestimmt. Es kann alles aus ihm werden. Insoweit ist es erst bloße Möglichkeit, ohne Wirklichkeit. Es ist ein Ich nur in einem allgemeinen, leeren Sinne. Es muß erst beginnen, sich als dieses bestimmte Ich zu behaupten, durchzusetzen. Das geschieht, indem das Kind mit Händen und Füßen, Sinnen und Trieben ausgreift nach – Welt. Es erobert sich *seine* Welt; und mehr und mehr *die* Welt. Es muß dabei herausgehen aus sich, seiner unbestimmten Leere und ihren vagen, unendlichen Möglichkeiten. Der jugendliche Mensch stürzt sich auf bestimmte Ziele, die er zu verwirklichen sucht. Er vergißt dabei sich selbst, ja verliert scheinbar sich selber. Aber nur indem er sich verliert, findet er sich. Durch die Ent-äußerung «er-innert» er sich. Er scheint sich zu verausgaben an die Welt, aber tatsächlich vereinnahmt er diese in sein eigenes Selbst, das

eben dadurch, durch die Wirklichkeit der Welt, selber wirklich wird. Dieser Vorgang macht, in 1001 Variationen, die Geschichte der seelisch-geistigen Menschwerdung des Menschen aus; er ist seine individuelle Bildungsgeschichte. In ihr rekapituliert sich in partieller Identität von mehr oder weniger großem Ausmaß – im natürlich nie erreichten Idealfall in voller Kongruenz – die Bildung der gesamten Menschheit, die jeweilige Weltkultur. Und das Ergebnis dieses Prozesses? Das kindliche Bewußtsein hat seine leere, unbestimmte Allgemeinheit gefüllt und geprägt durch vielfältiges Besonderes. Es hat seine Möglichkeiten ausgearbeitet und angereichert im Durchgang durch die anscheinend fremde und es sich selbst entfremdende geschichtliche Welt. Das individuelle Bewußtsein ist als *Weltbewußtsein* – und nur so – *Selbstbewußtsein*. Seine abstrakte Allgemeinheit ist – mittels aller Besonderungen und Bestimmtheiten – konkrete Allgemeinheit geworden.

Zwischennotiz⁶: In den ineinander übergehenden Etappen menschlicher Bewußtseinsentwicklung sind die Momente der *Hegelschen Dialektik* zu erkennen, die man, was Hegel selber nicht tat, zu kennzeichnen pflegt durch den «Dreischritt» These – Antithese – Synthese: nämlich die anfängliche abstraktlere Allgemeinheit und Unmittelbarkeit; die verneinende Vermittlung durch Entäußerung ins Besondere; die konkret (von *concrecere* = zusammenwachsen) erfüllte, vollendete Allgemeinheit oder das durch doppelte Negation vermittelte Unmittelbare. Hegel gebraucht für die drei Momente auch die *termini technici* Ansich – Fürsich – Anundfürsich; oder kurzum: das Allgemeine – Besonderes – das Einzelne. Durch diese Momente hindurch vollzieht sich «Aufhebung» in der dem deutschen Wort eigenen dreifachen Bedeutung von *tollere, conservare, elevare* – dadurch sollte ja begrifflich gefaßt werden, daß das Ich sich verliert und eben so sich bewahrt und sich gewinnt als höheres, volles Selbst.

Der menschliche *Wille*⁷ kann sein Moment der reinen, schrankenlosen Unbestimmtheit festzuhalten versuchen: im Selbstmord, in politischem oder religiösem Fanatismus (des Köpfe-Abschlagens), in permanenter Revolution oder großer Weigerung...: «Freiheit der Leere», sagt Hegel. Der Wille kann sich auch, bei Moment Nr. 2 stehenbleibend, im Widerspruch mit seiner eigenen unendlichen Bestimmung auf die Befriedigung einzelner, sehr endlicher Triebe kaprizieren, indem er dies oder jenes wählt in zufälliger, schlechter Willkür, die gerade nicht frei ist, meint Hegel. Nur wenn im Willen die Notwendigkeit des Denkens sich durchsetze und er sich auf die ganze Wirklichkeit seiner Welt (als *der* Welt) richte, sei er

«die sich selbst bestimmende Allgemeinheit», «der sich freie Wille – die wahrhafte Idee».

Freiheit ist danach nicht nur eine am menschlichen Willen vorhandene Eigenschaft, die nur eben in einem Begriff zu fassen bleibt; so wäre sie unbestimmt-leer: dialektisches Moment Nr. 1. Sie macht vielmehr «Substanz und Bestimmung» des Willens aus: sie ist Idee im spezifisch Hegelschen Sinn, nämlich Begriff *und Realität*, verwirklichter Begriff = begriffene, vernünftige Wirklichkeit. Mit anderen Worten: Freiheit entsteht und besteht nur als «das Reich der verwirklichten Freiheit». Dieses ist die Welt des Rechtes und der «sittlichen Mächte», in der die Menschen einander gegenseitig als Menschen anerkennen. Die Freiheit will nun nicht mehr dieses oder jenes Zufällig-Beliebige: sie ist «der freie Wille, der den freien Willen will». – Ein Nachklang der Hegelschen Freiheitskonzeption findet sich in Karl Marx⁸ Vision der Zukunftsgesellschaft als einer «Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist».

III. Systematische Entfaltung: Dialektik der Religion

In der sittlichen Welt schließt der menschliche Wille sich mit sich zusammen; er ist selbstreflexiv in einem welthaften, weltweiten Sinne. Dadurch ist die Triebfixierung an Endliches aufgebrochen in die dem vernünftigen Willen einzig gemäße, die menschliche Gattung umfassende, freie «Unendlichkeit». Hegel bleibt jedoch nicht stehen bei der Stufe der Selbstverwirklichung des individuellen und (genauer: als) des kollektiv-menschheitlichen Willens, des subjektiven und des objektiven Geistes in Hegels System. Die Dialektik des wahrhaft Unendlichen, das alles Endliche in sich aufhebt, greift darüber hinaus. Sie erschließt sich je weiter und tiefer in den Erscheinungsformen des absoluten Geistes, in Kunst, Religion und Philosophie. Der Prozeß der Freiheit wird zum Prozeß der gesamten Wirklichkeit. Die *Religion* stellt ihn uns vor als die Geschichte Gottes mit der Welt der Menschen. Sie wird sich als die GEIST-Geschichte überhaupt erweisen⁹.

Einheit von Gott und Mensch

Die christliche Religion ist nach Hegel deshalb die vollendete, die absolute Religion, weil sie in Jesus und seiner Gemeinde die Versöhnung der göttlichen Unendlichkeit mit der Endlichkeit des Menschen auf unüberbietbare Weise sich vollziehen sieht. Die dem Christentum unmittelbar vorausgehenden Religionen des Judentums und des Griechentums stellen noch erst einseitig die isolierten Momente dieser Versöhnung

heraus¹⁰: Für die *jüdische* Religion der Erhabenheit ist Gott der Eine, Transzendente, Unendliche, die absolute Macht; er «verträgt nichts Sinnliches», in ihm ist «alle Besonderung...untergegangen», alles Weltlich-Endliche verneint (vgl. Dialektik-Moment 1). Die furchtbare Sprödigkeit Jahwes wird verherrlicht durch die Unterwürfigkeit der das Gesetz erfüllenden Menschen. Die *griechische* Religion der Schönheit dagegen läßt das Göttliche erscheinen in der harmonischen Heiterkeit des Endlichen. Ihre plastischen Gottheiten sind nichts anderes als die in Menschengestalt und nach Menschenmaß personifizierten Naturkräfte und Kulturkräfte dieser unserer Welt. Da jedoch der Mensch sich selber nach seinen Bedürfnissen, Neigungen, Leidenschaften darstellt in den Göttern, fällt das Göttliche in äußerliche, willkürliche Besonderungen (Dialektik-Moment 2).

In der *christlichen* Religion wird die allgemeine, unendliche Macht Gott zur besonderen, endlichen Welterscheinung in der Gestalt dieses einzelnen Menschen Jesus von Nazaret¹¹. Deshalb ist sie die Religion des Geistes, die Religion der Wahrheit und Freiheit! Denn nach Hegel ist es für den Geist wesentlich, aus sich herauszugehen, für Anderes zu sein und nur im Anderen zu sich selbst zu kommen. Deshalb ist Gott ohne Welt nicht Gott; die Erschaffung der Welt ist sein notwendiges Sich-Manifestieren, Schöpfer zu sein gehört zum Wesen Gottes als Geist. Der absolute Vorzug des Christentums vor den anderen Religionen läßt sich dadurch kennzeichnen, daß in ihm «der Begriff der Religion sich selbst objektiv [= gegenständlich-wirklich] geworden ist»: die entwickelte Lebendigkeit des absoluten Geistes. Dies gilt entscheidend deshalb, weil der Gott des christlichen Glaubens nicht nur die endliche Welt und in ihr das Menschengeschlecht erschafft, sondern weil er selber in die endlichste Weltgestalt eines menschlichen Individuums, dieses einzelnen namens Jesus, eingeht: Die Notwendigkeit der *Menschwerdung Gottes* versucht Hegel in spekulativer Deduktion zu begründen: «Das Allgemeine...ist nur in der Subjektivität des Bewußtseins da», «im endlichsten Dasein», «in der Form der Unmittelbarkeit»; nur so wird «die Natur Gottes in der ganzen Entwicklung der Idee offenbar» ... In Jesus Christus, in dem die Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur, der Unendlichkeit und der Endlichkeit anschaulich gewiß wurde, ist die Gleichheit aller Menschen aufs tiefste begründet. Daraus das kürzeste Fazit: «Sklaverei unerträglich»!

Kreuzestod und Geist-Gegenwart¹²

Im Schicksal Jesu erfährt die Endlichkeit von Welt und Mensch ihre äußerstmögliche Zuspitzung durch den

Kreuzestod. Untergrund des Todes Jesu ist die ihrerseits notwendige Sünde Adams, der «der Mensch seinem Begriffe nach» ist – das will sagen: daß durch die sündige Erkenntnis von Gut und Böse, die den Menschen Gott gleich macht (Gen 3,5.22), sich der Durchbruch des Menschen zu seiner eigenen Menschwerdung als Kulturwesen vollzieht, aber zugleich auch Fixierung auf die schlechte Endlichkeit von Eigensinn und Selbstsucht. Deren Folge ist die Sündenstrafe Tod. Der menschgewordene Gott, der neue und letzte Adam, unterwirft sich dem Tod und – Augustinus faßte das ähnlich auf¹³ – überwindet ihn dadurch: «Die höchste Entäußerung der göttlichen Idee: «Gott ist gestorben, Gott selbst ist tot» ist eine ungeheure, fürchterliche Vorstellung», sie reißt «den tiefsten Abgrund der Entzweiung» auf. Aber «der Tod Christi ist...der Tod dieses Todes selbst, die Negation der Negation»; denn der Tod ist «als die höchste Verendlichung ebenso dies Aufheben der natürlichen Endlichkeit, des unmittelbaren Daseins», er ist das «Element der Versöhnung des Geistes mit sich». – Die US-amerikanische Gott-ist-tot-Theologie (von 1960–1965), die sich auf Hegel berief, übersah kurzschlüssig, daß der «spekulative Karfreitag»¹⁴ die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu nach sich zieht, ja einschließt «als angeschaute Vollendung» der Geist-Versöhnung.

Denn nur wenn der Jesus-im-Fleisch aus dieser Welt entrückt ist, «da kommt erst der Geist hervor» (vgl. Joh 16,7): der Geist Christi als der *Heilige Geist* seiner *Gemeinde*: Der Gekreuzigte ist «auferstanden» in das allgemeine Selbstbewußtsein der Gemeinde, des in uns als Gemeinde wirklich gewordenen Geistes. Die sichtbare Gestalt Jesu in ihrer äußerlichen Partikularität von dort und damals, im Palästina zur Zeit des Kaisers Augustus, mußte verschwinden, damit der Geist Christi universal ausgreifen kann über alle Zonen der Welt, durch alle Zeiten der Menschheitsgeschichte. Die Welt-Manifestation Gottes gewinnt so ihre umfassenden Dimensionen. – Die Lehre Christi, «dies Losreißen...gegen alles Bestehende», war «orientalisch revolutionär», «sozusagen Sansculotterie», «das Rettungsmittel gegen alle Knechtschaft des Geistes»; denn in ihr, zumal in den Seligpreisungen der Bergpredigt, verkündet Jesus «eine völlige Abstraktion von dem, was in der Welt als Großes gilt, Erhebung in den inneren Himmel, zu dem der Zutritt jedem offensteht und vor dem alles andere keine Gültigkeit hat»: In der Gemeinde wird Jesu Forderung alltägliche und immerwährende Wirklichkeit. Vor allem quillt der Kult der christlichen Gemeinde aus der unendlichen Tiefe des neuen göttlichen und menschheitlichen Bewußtseins. Die Eucharistie ist die Tischgemeinschaft der

universalen Brüderlichkeit im Geist. So etwa ist zu verstehen, daß für Hegel die Gemeinde «der existierende Geist» ist, die Welt-Wirklichkeit, die All-Genwart Gottes.

*Geschichte Gottes als Dialektik des Geistes*¹⁵

Was Hegel von der Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur in der Inkarnation sagt, das gilt für alle Momente seiner Darstellung der christlichen Religion, auch für Kreuzestod, pfingstliche Geistsendung, Kult und Gemeinde: all das insgesamt hat «nicht nur Bedeutung...für die Bestimmung der menschlichen Natur, sondern ebenso sehr der göttlichen». In all dem geschieht «die *Geschichte Gottes*» und seines dreieinen Lebens als des ewigen Vaters, des die erschaffene Menschenwelt erlösenden Sohnes und des sie vollendenden Heiligen Geistes. Die Oikonomia dieser *Geschichte Gottes* in und mit der Welt, vor der die Frage einer immanenten Trinität bei Hegel zumindest zurücktritt, bedeutet, nun (nicht in religiöser Vorstellungs-, sondern) in philosophischer Gedankenform ausgesprochen: Das Absolute geht aus seinem Ansichsein, seiner (ewigen) Allgemeinheit heraus, es entäußert sich in das Andere seiner selbst (welterschaffend und zumal menschwerdend), und es erlangt, indem es (in weltweiter Kirche) alle Realität durchdringt und einbezieht und eben so in sich zurückkehrt, seine selbstbewußte Wirklichkeit als Geist. Die *Geschichte Gottes* ist das wesensnotwendig die Welt und die Menschheitsgeschichte durchziehende und in sich aufnehmende GEIST-Geschick (gemäß dem Geist-Gesetz der Dialektik). Das Christentum hat dieses dialektische Geistesgeschick von Gott-Welt-Mensch in seine *radikalste* Zuspitzung hineingetrieben, in den «entehrendsten Tod am Kreuz» als sein Stiftungsereignis; dem entspricht die schrankenlos *universale* Weite seiner Sendung für alle Völker, Klassen, Rassen... (vgl. Mt 28,19; Gal 3,28...). – Die Universalität des Geistes umgreift und durchwaltet Gott, Welt und Menschen. In ihr gründet die Universalität des Christentums.

IV. *Geschichtliche Konkretionen*

Hegel unternahm eine absolute Begründung des Christentums (als Religion der Freiheit) im Gott-menschlichen Geistesgeschick des Universums. Um den dialektischen «Knochenbau» des spekulativen Entwurfs zittert sozusagen der «nervöse Apparat» der neuzeitlichen Bewußtseinsentwicklung. Das ergibt nicht unaktuelle Variationen zum Thema Universalität des Christentums.

Reformation

Die Geschichte der Freiheit verdankt nach Hegel den entscheidenden Durchbruch zur Verwirklichung ihres christlichen Prinzips der protestantischen Reformation¹⁶. Sie habe im Widerstand gegen die alte Kirche, die «die Individuen wie Kinder gelehrt» habe, Glaubensfreiheit und Toleranz gefordert. Sie habe die unvertretbare Instanz des Gewissens gegen die «Sklaverei der Autorität» behauptet und damit den einzelnen Menschen seiner persönlichen, nicht staatlich, gesellschaftlich oder sittlich vermittelten Beziehung zum Absoluten versichert. Sie habe das Prinzip der Subjektivität zum Siege geführt, das Grundprinzip der modernen Welt. Nur das reine Evangelium Jesu sollte gelten. Die darin angelegte Hochschätzung der eigenen Freiheit der Anderen begann nun weltgeschichtliche Wirkung zu erlangen. Hegel sieht die Reformation als Vorkämpferin für die Emanzipation von Recht, Sittlichkeit, Freiheit des modernen Menschen, da für ihn «der wesentliche Inhalt der Reformation» ist: «der Mensch ist durch sich selbst bestimmt, frei zu sein». «Mit der Reformation aber beginnt nun das Reich des Geistes, wo Gott als Geist wirklich erkannt wird. Hiermit ist das neue, das letzte Panier aufgetan, um das die Völker sich sammeln, die Fahne des freien Geistes... Die Zeit von da bis zu uns hat kein anderes Werk zu tun gehabt und zu tun, als dieses Prinzip in die Welt hineinzubilden...».

«Mit der Reformation haben die Protestanten ihre Revolution vollbracht» – aber sind auch selber wieder zurückgefallen in Dogmatismus und Intoleranz. Die europäische Christenheit mußte durch die Erfahrung der Religionskriege hindurchgehen, in denen Christen im Namen des Gottes der Liebe einander umbrachten. Ja, die Trennung der christlichen Konfessionen sei die Voraussetzung gewesen für die Freiheit des öffentlichen, staatlichen Lebens, der säkularen Welt: «das Glückliche, was der Kirche für ihre eigene und was dem [philosophischen] Gedanken für seine Freiheit und Vernünftigkeit hat widerfahren können»¹⁷.

*Aufklärung*¹⁸

Fand die von den christlichen Konfessionen wieder zurückgedrängte Freiheit in der Aufklärung eine neue Heimat? In der Reaktion gegen starre Orthodoxie wurde für sie maßgebend nicht die Vernunft, sondern der bloße Verstand, ein «Räsonnement, das dem vernünftigen Erkennen entgegengesetzt ist». Der Verstand «sagt: das Endliche ist nicht unendlich, und so ist alles Mysteriöse, d. h. Spekulative der Religion ihm ein Nichtiges». Da wird denn auch die Theologie rationa-

listisch «auf ein Minimum von Dogmen reduziert», ihr Inhalt «äußerst dünn».

Auch für die theologische Gegenposition des Pietismus und der Gefühlstheologie wird das Reden von Gott leer. Nur die unmittelbar erlebte Beziehung zu Gott soll gelten. Aber das Zeugnis meines Geistes für den Gott-Geist will ausgelegt werden. Statt dessen würden die wichtigsten Wahrheiten des Christentums «selbst von seiten der frömmern Theologen» geschichtlich wegerklärt; die Dreieinigkeit Gottes sei aus griechischem Denken in die christliche Lehre hineingekommen, aber «die Frage ist allein die, ob sie an und für sich wahr ist». Hegel betrachtet sich als den besseren Theologen. Angesichts der Eitelkeit des aufklärerischen Verstands (und des anti-aufklärerischen Gefühls) muß der Inhalt der christlichen Religion «erst durch den Begriff... wieder erkämpft werden; es muß die Religion in die Philosophie sich flüchten».

Der spätere Terror der Französischen Revolution ließ es Hegel als abwegig erkennen, «daß die Fesseln des Rechts und der Freiheit ohne die Befreiung des Gewissens abgestreift werden, daß eine Revolution ohne Reformation sein könne». Abstrakte, liberalistische Parolen «bringen nicht diese Freiheit des Geistes, die in der Religion, in der göttlichen, wahrhaften Freiheit vorhanden ist». Nur das ganze, Hegelsch-vernünftige Christentum kann demnach der modernen Welt jenen letzten notwendigen Orientierungsdienst leisten, den es ihr schuldet – nicht zuletzt wegen seines eigenen Beitrags zu ihrer Entstehung.

Christentum und moderne Säkularisierung

Neuzeitliche Naturwissenschaft und Technik haben sich gegen kirchliche Widerstände durchgesetzt. Hegel übersieht darüber nicht, daß biblisch-christliche Impulse das empirisch-wissenschaftliche und überhaupt das säkularisierte Bewußtsein der Moderne mitermöglicht haben¹⁹. Der Schöpferglaube lehrte die materielle Welt, die für die Antike (wie für heutige Naturreligionen) ein Sakralkosmos war, nüchternprosaisch sehen. «Indem...die Natur von dem Geistigen unterschieden und zu einem Äußerlichen herabgedrückt wird, tritt die Entgötterung der Natur ein.» Sie ist, weil von Gott aus *nichts* geschaffen, das einfachhin Nicht-Göttliche, ohne numinoses Tabu: «die weltliche Erde»; und die Menschheit hat «ein gutes Gewissen in ihrer Wirklichkeit, in der Weltlichkeit erlangt». Die Natur ist ein erlaubter, möglicher Gegenstand theoretischer Erforschung und praktischer Erforschung geworden. Und weil *Gott* sie geschaffen hat, muß «die Welt auch eine Vernunft an ihr haben». Sie ist nicht minderwertige Materie, gar Raum der Dämo-

nen, sondern naturgesetzlich-mathematisch geordnet «nach Zahl, Maß und Gewicht» (Weish 11,21) und deshalb würdiges und nützliches Objekt der Wissenschaft.

Aber die Naturwissenschaften führten auch «zum Materialismus und Atheismus». «Denn in ihnen stehen die Gesetze der Natur als Letztes, für sich Allgemeines.» Dadurch wird der Verstand des Menschen befriedigt, aber «dem lebendigen Geiste, dem konkreten Gemüte nicht genügt». Daß die Physik von allem Metaphysischen absieht, ist legitimer sogenannter methodischer Atheismus; schlägt dieser jedoch in doktrinaire Verneinung Gottes um, wird die Wissenschaft zur Ideologie.

Die Frage ist hier nicht, ob der Beitrag des christlichen Glaubens zur Entstehung der modernen Welt apologetisch für das Christentum zu Buche schlägt (wofür nach wie vor vieles spricht) oder ob er im Gegenteil nach der Meadow-Studie von 1972 «Grenzen des Wachstums» mit Katastrophenwarnungen und Zivilisationspessimismus als «um so schlimmer für das Christentum» zu werten ist. Es ist vielmehr auf Hegels Überzeugung hinzuweisen, daß nur die christliche Religion des Geistes und der Freiheit die geistige Ordnungsmacht ist, die dem «Atheismus der sittlichen Welt»²⁰ zu steuern vermag. Ist dies die von Hegel vorweggenommene Antwort auf das Verlangen unserer Gegenwart – seit etwa 1965 – nach letzten Wert- und Zielvorstellungen, die den vorausgegangenen technischen Machbarkeitswahn hinterfragen auf das Warum und Wozu der menschlichen Existenz? Es läßt sich wohl auf den christlichen Glauben übertragen, was Hegel unter Benutzung des Mythos vom Gralspeer dem menschlichen Erkenntnisprozeß überhaupt (siehe Sündenfall!) zuschreibt: Er heilt die Wunde, die er schlug²¹. Da die technische Zivilisation wie das Bewußtsein der freiheitlichen Grundrechte des Menschen im ursprünglich christlichen europäisch-westlichen Kulturraum entstand und gegenwärtig auf dem Wege ist, «Weltzustand»²² zu werden, scheint sich auch darin eine säkularisierte, anonyme Universalität des Christentums als Promotor und Korrektor dieser Zivilisation anzubahnen.

Dieser Ausblick deutet jedoch auch auf kritische Bedenken, die sich aus Hegels spekulativem Entwurf und seinen Analysen der modernen Bewußtseinsgeschichte erheben.

V. Selbstaufhebung der Religion?

Für D. F. Strauss²³ ist der individuelle Gott-Mensch ein mythischer Inbegriff der auf wesentlich gleiche Weise alle Menschen einbeziehenden *Idee* der Gott-

menschheit. Er hat die Spannung zwischen dem höchst partikulären Jesuereignis und der Universalität von Botschaft und Anspruch des Christentums gelöst zugunsten des zweiten Poles: die geschichtliche Religion wird zur religiösen Idee. Das entspricht nicht Hegels Intention. Hegel hat an der Einmaligkeit und Einzigartigkeit des *factum brutum* jenes einen einzelnen und seines «entehrendsten Todes am Kreuz» festgehalten – aber eben so, daß er diese Faktizität als die äußerste Spitze der notwendigen Selbstentäußerung des Gott-(und Welt-)Geistes zu deduzieren suchte. Damit hat er der Interpretation von Strauss einen Anhalt gegeben. Für Hegel besteht, wie es nur *eine* Wahrheit gibt, so nur *ein* Gott und Menschen vereinender Geist. «Der Geist [Gottes] ist für den Geist [des Menschen].»²⁴ Deshalb sind Inkarnation und der christliche Glaube insgesamt Mysterium nur für den menschlichen Verstand, nicht aber für die Vernunft des – Geist-Philosophen²⁵. Je nachdem, ob aus *diesem* gott-menschlichen Ineins der ideell-universale theologische Horizont oder die partikulär-realen anthropologischen Momente herausgehoben werden zu rationaler Eindeutigkeit, entstehen Rechts- bzw. Linkshegelianismus. In der zu undifferenzierten Verschränkung von göttlichem und menschlichem Geist liegt wohl der Grunddefekt der Hegelschen Philosophie. So kann für Hegel die *geoffenbarte* Religion die «*offenbare*» werden, «und es ist nichts Geheimes mehr an Gott»²⁶. Damit erhebt sich zumindest die Gefahr, daß die Religion, als sekundäres Phänomen, aufgeht in *Religionsphilosophie*, in das geistphilosophische Bedenken der religiösen Vorstellungen.

Die Ambivalenz des spekulativen Systems schlägt auch in Hegels Analysen der modernen Bewußtseinsentwicklung sowie der gegenwärtigen und – in sehr verhaltener Vorschau – der zukünftigen Funktionsbestimmung des Christentums durch. Der kritische Hauptpunkt betrifft das Verhältnis der Religion zur säkularen Welt, deren Repräsentant für Hegel der Staat ist. Einerseits wird gesagt, die Religion sei Grundlage, Quelle, absolute Legitimation des rechtlich-staatlichen Lebens, andererseits – offensichtlich schwankend –, «daß es gegen die Gesinnung des Staates nichts Höheres und Heiligeres gebe, oder daß, wenn zwar die Religion höher und heiliger, in ihr doch nichts enthalten sei, was von der Staatsverfassung verschieden oder ihr entgegengesetzt wäre». Im wirklichen Dasein scheint ausschließlich das Säkulare («die Weltlichkeit») zu zählen²⁷. Der Staat ist «der Geist, der in der Welt steht», und in ihm ist es die vernünftige Wissenschaft, die «wie eine Kirche sich zur Totalität von eigentümlichem Prinzipie ausbildet»²⁸. Auch die religionsphilosophischen Vorlesungen von 1824 und

1827 blicken am Schluß auf «die Gemeinde der Philosophie»²⁹. Inzwischen rechnet Hegel dem Protestantismus, in dessen Prinzip doch «die Freiheit des Geistes im Handeln» liegt, «die Beruhigung über diese Wirklichkeit», ohne polemisch zu werden gegen das Bestehende³⁰, hoch an.

Aber alle kritischen Bedenken, die gegenüber Hegels Philosophie der christlichen Religion laut werden können, dürfen nicht verdunkeln, mit welcher geistigen Entschiedenheit Hegel die Geschichte der Menschheit – auf ein freies menschliches Zusammen-

ben hin – sieht als die Geschichte Gottes selber, die ihren «die Seele durchbohrenden»³¹ Ausdruck findet in Jesus von Nazaret bis in seinen Tod, den Tod am Kreuze. Es sei auch nicht verschwiegen, was dieser Beitrag nur für die jüdische und die griechische Religion andeutete: daß Hegel, indem er sich das heute zumeist überholte religionsgeschichtliche Wissen seiner Zeit zu eigen machte, mit relativ großer Ausführlichkeit von den nichtchristlichen Religionen spricht, die seiner Überzeugung nach auf das Christentum als Religion des Geistes und der Freiheit hinführten.

¹ Die Vernunft in der Geschichte, Ausg. Hoffmeister (51955) 62f.

² Enzyklopädie³ § 482 Zusatz. Vgl. Enz.³ § 163 Z.; Grundlinien der Philosophie des Rechts §§ 62.209.

³ Enzyklopädie³ § 482 Z.; vgl. Vernunft (Anm. 1) 62.

⁴ Enzyklopädie³ § 482 Z.

⁵ Vernunft (Anm. 1) 64.

⁶ Vgl. Einleitung in die Geschichte der Philosophie, Ausg. Hoffmeister (1940) 100–111; Rechtsphilos. (Anm. 2) §§ 5–7; Enzyklopädie³ §§ 79–82; Wissenschaft der Logik, Ausg. Lasson (21934) II 487–500.

⁷ Zum Folgenden: Rechtsphilos. (Anm. 2) §§ 5.15.21.4.1.4.145.27 (vgl. 21 Z.).

⁸ Kommunistisches Manifest, Ausg. MEW 4,482.

⁹ Zum folgenden ausführlicher vom Verf.: Philosophische Pneumatologie. Zur theol. Aktualität Hegels: Gegenwart des Geistes, Hg. W. Kasper (Freiburg 1980) 54–90; Menschwerdung Gottes im Spannungsfeld der Interpretationen von Hegel und Kierkegaard: Wegmarken der Christologie, Hg. A. Ziegenaus (Donauwörth 1980) 81–126; Dialektik und Trinität in der Religionsphilos. Hegels: ZeitschrKathTheol 102 (1980), 129–155.

¹⁰ Zitate im folgenden: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Ausg. Lasson II/1 (1927) 15.55; vgl. 164.79.161.142.123.

¹¹ Zitate: Ebd. II/2 (1929) 34–37; I/1 (1925) 148.200; II/2 3.133.138.131.

¹² Zitate: Ebd. II/2 127.157f. (korrigiert nach Hegel – Ms. von 1821, Hg. Iltting, Neapel 1978, 631). 167.194.146.144.145.198.

¹³ In Ioannis evang. 12,10; PL 35,1489: Morte occisus mortem occidit.

¹⁴ Glauben und Wissen (1802), Ausg. Glockner 1,433; wonach aus der Härte des Todes allein «die höchste Totalität...zugleich...in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muß».

¹⁵ Religionsphilos. (Anm. 10) II/2 131.54.162.

¹⁶ Vgl. L. Oeing-Hanhoff, Hegels Deutung der Reformation: Hegel (Lille 1970) 239–257. – Zitate: Vorlesungen über die Philos. der Weltgeschichte, Ausg. Lasson (21923) 827.873.882.881.925.

¹⁷ Rechtsphilos. (Anm. 2) § 270 = Ausg. Glockner 7,362.

¹⁸ Zitate: Weltgeschichte (Anm. 16) 916.916; Religionsphilos. (Anm. 10) I/1 36.46.46.42; II/2 231; Weltgeschichte 932.931.

¹⁹ Vgl. W. Kern, Atheismus – Christentum – emanzipierte Gesellschaft. Zu ihrem Bezug in der Sicht Hegels: ZeitschrKathTheol 91 (1969) 289–321. – Zitate: Weltgeschichte 454 (vgl. 458). 747.876 (vgl. 868). 912.916.

²⁰ Rechtsphilos. (Anm. 2), Vorrede = Ausg. Glockner 7,25.

²¹ Religionsphilos. (Anm. 10) II/2 105 (cf. 110.124).

²² Vorlesungen über die Geschichte der Philos., Ausg. Glockner 19,511; Religionsphilos. II/2 150.

²³ Das Leben Jesu, kritisch betrachtet. Bd. II (Tübingen 1836) 732–744. Vgl. W. Kern, Eine Wirklinie Hegels in deutscher Theologie: Christusereignis und Gesamtmenschheit: ZeitschrKathTheol 93 (1971) 1–28.

²⁴ Religionsphilos. I/1 51 – und oft.

²⁵ Ebd. II/2 77 ff.

²⁶ Ebd. I/1 75.

²⁷ Weltgeschichte 928.920; cf. 917.923.

²⁸ Rechtsphilos. § 270 = Ausg. Glockner 7,349.357.

²⁹ Religionsphilos. II/2 232.

³⁰ Weltgeschichte 920.923(cf.925).

³¹ Religionsphilos. II/2 152 (cf.144).

WALTER KERN

Studierte in Freiburg i.Br., Pullach bei München, Rom (Dr.phil.), Innsbruck (Dr.theol.). Dozierte 1957–1969 Geschichte der neuzeitlichen Philosophie und Philosophische Gotteslehre an der Ordenshochschule Pullach; seit 1969 Fundamentaltheologie an der Universität Innsbruck. Veröffentlichungen: Atheismus – Marxismus – Christentum (1976, 21979); Disput um Jesus und um Kirche (1980); Artikel u. Literaturberichte zu Hegel in: Scholastik/Theol. u. Philos., Hegel-Studien, ZeitschrKathTheol. Anschrift: Postfach 569, A–6021 Innsbruck.