

Hegels Philosophie der vollendeten Religion*

Friedrich Hermanni

I. Einleitung: Begriff und Struktur der vollendeten Religion

(1) Unter dem programmatischen Titel »Die vollendete Religion« befasst sich Hegel im dritten Teil seiner Berliner *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* mit dem Christentum. Die christliche Religion gilt ihm als die vollendete, weil sie sich von den außerchristlichen Religionen durch ein spezifisches Verhältnis zum Begriff der Religion unterscheidet. Zwar ist dieser Begriff in allen Religionen verwirklicht, aber nur im Christentum wird er zum Gegenstand des religiösen Bewusstseins. Das, was Religion an sich ist und deshalb jede Religion bestimmt, ist in der christlichen zugleich »für sich« oder »sich selbst objektiv«. ¹ Im Christentum ist der Religion gleichsam ein Licht über sich selbst aufgegangen und erreicht dadurch nach Hegel ihre Vollendung.

Mit derselben Begründung hatte bereits Schleiermacher in der fünften seiner Reden *Über die Religion* (1799) für die herausragende Stellung des Christentums im Kreis der Religionen plädiert. Das Wesen der Religion, das in jeder positiven Religion erscheint, liegt nach Schleiermacher in der angeschauten und gefühlten Vermittlung des Endlichen mit dem Unendlichen. Nun erhebt die christliche Religion aber eben dieses Wesen zu seiner eigenen Zentralanschauung. Das Endliche, in dem das Unendliche bewusst wird, ist demnach im Christentum kein beliebiges, sondern die Religion selbst. Als »Religion der

* Einer der schönsten Aufsätze von Thomas Buchheim in jüngster Zeit widmet sich der Frage »Was heißt ›philosophische Religion‹?« (vgl. Buchheim [2015]). Der folgende Beitrag befasst sich mit dem Hegelschen Pendant der von Schelling anvisierten »philosophischen Religion«, beschränkt sich dabei freilich aus Gründen des Umfangs auf das erste und zweite Element der vollendeten Religion.

¹ VPR 5, 177.

Religionen«² ist die christliche deshalb nach Schleiermacher die höchstmögliche Verwirklichung von Religion.

Schleiermachers und Hegels Kriterium für die Vollendung von Religion wirft Rückfragen auf. Warum sollte eine Religion, in der das Wesen oder der Begriff von Religion sich selbst gegenständlich wird, als vollendete gelten? Offenbar verbürgt Reflexivität nicht notwendig Vollendung, sondern kann – wie im Falle gewisser menschlicher Eigenschaften – im Gegenteil zum Selbstverlust führen. »So hört die Unschuld auf Unschuld zu seyn«, schreibt der späte Schelling, »wenn sie sich als Unschuld weiß, ebenso wie die Anmuth, die Anmuth seyn will, nicht mehr Anmuth ist, und nichts in der ganzen Welt z. B. ist widerwärtiger als eine affektirte Naivetät.«³ Könnte es um die Religion nicht ähnlich bestellt sein wie um diese Eigenschaften, die nur im Absehen von sich selbst Bestand haben? Und sollte deshalb nicht besser diejenige Religion als vollendete gelten, die statt ihres eigenen Wesens das wahre Wesen Gottes vor Augen hätte?

Hegel würde die Alternative, die Vollendung von Religion entweder am Kriterium des Gottesgedankens oder dem der Selbstbezüglichkeit zu messen, als Scheinalternative zurückweisen, weil weder Gott unabhängig von der Religion noch die Religion unabhängig von Gott zu begreifen sind. Dass beide vielmehr untrennbar zusammengehören, hat er durch folgende Widerlegung des Gegenteils gezeigt:⁴ (a) Angenommen, Gott stünde der Religion, die sich einstweilen als endliches Bewusstsein von Gott bestimmen lässt, als Jenseits gegenüber. In diesem Fall hätte er am endlichen Gottesbewusstsein seine Grenze und wäre daher nicht unendlich, sondern ebenso endlich wie dieses Bewusstsein. (b) Ebenso widerspräche es umgekehrt dem endlichen Gottesbewusstsein, wenn man annähme, es stünde unverrückbar auf der einen Seite und Gott auf der anderen, denn dann wäre dieses Bewusstsein etwas Selbstständiges und Bleibendes, das sich nicht zu Gott erheben, sondern an seiner Endlichkeit festhalten und sie damit absolut setzen würde.

Aus der ersten Überlegung schließt Hegel, dass die Differenz zwischen Gott und dem religiösen Bewusstsein keine äußere Differenz sein kann. Sie muss vielmehr eine innere sein, die in Gott selbst

² Schleiermacher (2001), 193.

³ Schelling (1858), 225.

⁴ Vgl. z. B. VPR 5, 189 f. und die Parallelstelle 178 f.

eingeschlossen ist. Wie dieser Einschluss näherhin zu denken ist, folgt aus der zweiten Überlegung. Der innere Unterschied zwischen Gott und dem religiösen Bewusstsein kann kein beständiger sein, sondern muss sich aufheben, denn ansonsten würde sich das Bewusstsein nicht zu Gott erheben und dem transitorischen Charakter seiner Endlichkeit widersprechen. Nach Hegel muss das endliche Bewusstsein von Gott demnach erstens »in Gott selbst gesetzt werden, aber [zweitens, F. H.] nicht als dies Unüberwindliche, Absolute, Selbständige, sondern zunächst als dies Unterscheiden überhaupt, das wir am Geist, am Bewusstsein haben – ein Unterscheiden, das, weil es ein vorübergehendes Moment und die Endlichkeit keine Wahrheit ist, auch nur dies ist, sich ewig aufzuheben.«⁵

Aus diesem Überlegungsgang ergeben sich gleichermaßen der Begriff Gottes und der Begriff der Religion. Wenn Gott den Unterschied zwischen sich und dem religiösen Bewusstsein von ihm sowohl setzt als auch aufhebt, dann muss er als absoluter Geist gedacht werden. Denn weil der Geist nur Geist ist, insofern er von sich weiß, schließt er beide Verhältnisbestimmungen ein. Als Wissen unterscheidet er einerseits zwischen sich als Bewusstsein und sich als Gegenstand des Bewusstseins und als Sichwissen hebt er diesen Unterschied andererseits auf. Entsprechendes folgt aus dem Überlegungsgang für den Begriff der Religion. Religion ist das Bewusstsein von Gott, das Gott von sich als Gegenstand unterscheidet, sowie das Bewusstsein Gottes von sich selbst, das er durch Aufhebung dieses Unterschieds gewinnt. Oder kürzer: Religion ist das »Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes.«⁶ Der Begriff der Religion und der Begriff Gottes sind demnach untrennbar verknüpft, sodass eine Religion, die den einen vor Augen hätte, sich auch des anderen bewusst wäre.

(2) Was genau aber ist einer Religion bewusst, in welcher der Begriff der Religion den Gegenstand des Bewusstseins bildet? Nach Hegel umfasst der Begriff der Religion drei Momente,⁷ die das Verhältnis zwischen dem absoluten und dem endlichen Geist jeweils in einseitiger Weise bestimmen und dem Religionsbegriff deshalb nur gemeinsam gerecht werden. Durch das *erste* Moment wird das Verhältnis

⁵ VPR 5, 190.

⁶ VPR 3, 222 Fußnote.

⁷ Vgl. zur Unterscheidung der drei Momente VPR 3, 55, 87–89, 103–105, 228–230.

zwischen beiden als »substantielle Einheit«⁸ bestimmt, die dem Unterschied zwischen dem absoluten Geist und dem Bewusstsein von ihm vorausliegt. Der Inhalt dieses ersten Moments ist deshalb »das rein Geistige ohne weitere Bestimmung«⁹ oder »der Geist ganz in seiner unbestimmten Allgemeinheit, für den durchaus kein Unterschied ist.«¹⁰ Da das erste Moment als Geist bestimmt ist, muss der Unterschied bereits in ihm enthalten sein, allerdings nur an sich, nicht für den Geist selbst. Nun ist der Geist aber wesentlich für sich, sodass er die Differenz, die er an sich enthält, auch als solche setzt. Das *zweite* Moment des Religionsbegriffs ist mithin die Unterscheidung, die der absolute Geist zwischen sich als Bewusstsein und sich als Gegenstand des Bewusstseins trifft. Bei diesem zweiten Moment, das die theoretische Seite der Religion ausmacht, Religion nämlich als Vorstellung eines von ihr unterschiedenen Gottes, kann freilich so wenig stehen geblieben werden wie beim ersten. Denn an sich besteht eine Einheit zwischen dem absoluten Geist und dem Bewusstsein von ihm, die im dritten Moment als solche gesetzt wird. Das *dritte* Moment ist daher die Aufhebung des Unterschieds zwischen dem vorstellenden Bewusstsein und dem vorgestellten Gott, eine Aufhebung, die sich auf der praktischen Seite der Religion,¹¹ im Kultus, vollzieht. Durch den Kultus legt das religiöse Subjekt seine endliche Besonderheit ab und macht sich jene Versöhnung mit Gott zu eigen, die an sich bereits besteht.

In der vollendeten Religion, die Hegel mit der christlichen identifiziert, sind alle drei Momente des Religionsbegriffs Gegenstand des religiösen Bewusstseins. »Hier hat der Geist [...] nicht mehr einzelne Formen, Bestimmungen seiner vor sich [...], sondern er hat jene Beschränkungen überwunden und ist für sich, was er an sich ist.«¹² Durch diese Einheit zwischen dem, was eine Religion an sich, und dem, was sie für sich ist, was also den Gegenstand des religiösen Bewusstseins ausmacht, unterscheidet sich die christliche Religion nach Hegel von den außerchristlichen Religionen. Gewiss, auch in ihnen sind die drei Momente des Begriffs verwirklicht, die substantielle Einheit zwischen absolutem und endlichem Geist, ihr Unterschied

⁸ VPR 3, 87, vgl. 103 und 228.

⁹ VPR 3, 87.

¹⁰ VPR 3, 277.

¹¹ Zum Verhältnis zwischen theoretischer und praktischer Seite der Religion vgl. Hermanni (2013), 149 f.

¹² VPR 3, 91, vgl. VPR 5, 177.

im vorstellenden Bewusstsein und ihre Versöhnung im Kultus; denn ansonsten wären sie keine vollständigen Religionen, sondern allenfalls Religionsfragmente. Im Unterschied zum Christentum aber ist im vorstellenden Bewusstsein der außerchristlichen Religionen stets nur ein Moment des Religionsbegriffs präsent.¹³ Daher haben diese Gestalten »bestimmter Religion« ein noch unzureichendes Verständnis von Gott und von sich selbst. Im Hinduismus und Buddhismus¹⁴ etwa, die Hegel in der Vorlesung von 1827 der ersten Religionsform (Naturreligion) zuordnet, wird nur das erste Moment des Religionsbegriffs, die substanzielle Einheit zwischen absolutem und endlichem Geist, bewusst. Deshalb verstehen beide Religionen das Absolute als unbestimmte Substanz und das religiöse Subjekt als dessen Akzidenz.

Schon an diesem Beispiel wird eine weitere Differenz zwischen dem Bewusstseinsinhalt der vollendeten Religion und dem der anderen Religionen erkennbar. Die vollendete Religion unterscheidet sich von den anderen nicht nur dadurch, dass ihr alle drei Momente des Religionsbegriffs präsent sind, sondern in ihrem Bewusstsein gewinnt auch jedes einzelne Moment erst seine konkrete Bedeutung. Inwiefern? Den nicht-vollendeten Religionen bleibt der Zusammenhang, der zwischen den Momenten besteht, verborgen, weil ihnen jeweils nur ein Begriffsmoment bewusst ist. Erst in der vollendeten Religion zeigt sich, dass jedes einzelne Moment die beiden anderen einschließt und deshalb auf seine spezifische Weise das Ganze des Begriffs ausdrückt, d. h. die substanzielle Einheit zwischen absolutem und endlichem Geist, ihre Unterschiedenheit und ihre Versöhnung. Aus diesem Grund betont Hegel, »daß der allgemeine Geist, das Ganze, was er ist, sich selbst in seine drei Bestimmungen setzt [...]. Er ist im Ersten an sich als Ganzes; er setzt sich voraus und ist ebenso nur am Ende.«¹⁵ Schon das erste Moment des Religionsbegriffs ist also nicht einfachhin die substanzielle Einheit zwischen absolutem und endlichem Geist, sondern in Wahrheit der ganze Religionsbegriff unter der Ägide der substanziellen Einheit. In der vollendeten Religion wird das erste Moment daher nicht wie im Buddhismus und Hinduismus als unbestimmte Substanz vorgestellt, sondern als absoluter

¹³ Vgl. VPR 3, 86 Fußnote und 90f. Zur Unterscheidung zwischen den Ebenen des Ansich- und des Fürsichseins bei außerchristlichen Religionen vgl. Hermanni (2015), 160–162.

¹⁴ Vgl. Hermanni (2015), 166–169.

¹⁵ VPR 5, 120, vgl. VPR 5, 128: »[A]ber wir müssen wissen, alle drei sind der Geist.«

Geist in seiner Allgemeinheit. Darin ist das dreifache Verhältnis zwischen ihm und dem endlichen Geist zwar noch nicht entfaltet, an sich aber schon enthalten. »Dies Allgemeine enthält die ganze Idee«, unterstreicht Hegel, »aber enthält sie auch nur, ist nur Idee an sich.«¹⁶ Was im Hinduismus als »Brahm«¹⁷ und im Buddhismus als Nichts oder Leeres¹⁸ erscheint, zeigt sich dadurch in der vollendeten Religion als immanente Trinität. Dasselbe gilt mutatis mutandis für das zweite und dritte Moment des Religionsbegriffs: Erst der vollendeten Religion ist bewusst, dass beide Momente auf je eigene Weise das Ganze des absoluten Geistes enthalten, einmal unter dem Vorzeichen seiner Unterschiedenheit vom endlichen Geist und einmal unter dem Vorzeichen seiner Versöhnung mit ihm.

Wenn man die Momente des Religionsbegriffs durch die Buchstaben A, B und C bezeichnet und bedenkt, dass jedes Moment den ganzen Begriff auf spezifische Weise ausdrückt, dann ergibt sich für den Bewusstseinsinhalt der vollendeten Religion folgendes Schema:

Erste Vorstellungssphäre oder erstes Element: $^A(A+B+C)$

Zweite Vorstellungssphäre oder zweites Element: $^B(A+B+C)$

Dritte Vorstellungssphäre oder drittes Element: $^C(A+B+C)$

Der Klammerinhalt, die Basis, ist stets derselbe, weil der vollendeten Religion in jeder ihrer Vorstellungssphären alle drei Momente des Religionsbegriffs oder des absoluten Geistes bewusst sind. Diese Vorstellungssphären unterscheiden sich durch ihre Exponenten, d. h. durch das Moment des Religionsbegriffs, unter dessen Ägide das Ganze des Begriffs dem Bewusstsein jeweils präsent ist.¹⁹

Dasselbe Schema wurde an anderer Stelle als Interpretament für die Formen der »bestimmten Religion« vorgeschlagen, mit der sich Hegel im zweiten Teil seiner religionsphilosophischen Vorlesungen befasst.²⁰ Freilich besteht ein gewichtiger Unterschied. Nehmen wir die erste Form der »bestimmten Religion« (Naturreligion) als Beispiel, die ebenso wie die erste Vorstellungssphäre der vollendeten Re-

¹⁶ VPR 5, 201.

¹⁷ Vgl. VPR 4, 481 ff.

¹⁸ Vgl. VPR 4, 464 f.

¹⁹ Im Manuskript von 1821 heißt es: »Dies [sind, F. H.] die drei Sphären, in denen die göttliche Idee zu betrachten ist, in deren jeder sie ganz, aber unterschieden nach der Bestimmung des Elements ist.« (VPR 5, 16).

²⁰ Vgl. Hermann (2015), 161 f.

ligion durch die formale Struktur $\wedge(A+B+C)$ bestimmt ist. Im Falle der Naturreligion bezeichnet der Klammerinhalt den vollständigen Religionsbegriff, der sich in dieser Religionsform zwar verwirklicht, aber nicht zum Gegenstand ihres Bewusstseins wird. Bewusst wird lediglich das im Exponenten stehende erste Moment, und zwar auf eine abstrakte Weise, in der die Beziehung dieses Moments zu den beiden anderen Momenten verborgen bleibt. Bezogen auf die vollendete Religion hingegen besagt die formale Struktur $\wedge(A+B+C)$, dass innerhalb ihrer ersten Vorstellungssphäre sämtliche Momente des Religionsbegriffs (Klammerinhalt) unter der Ägide des ersten Moments (Exponent) bewusst sind. Zu den Formen »bestimmter Religion« steht die vollendete Religion demnach in folgendem Verhältnis: In ihren Vorstellungssphären wird das, was die Formen der »bestimmten Religion« zwar an sich, aber nicht für sich selbst sind, dem religiösen Bewusstsein gegenständlich. Konkreter gesprochen: In der Trinitätslehre ist die verborgene Wahrheit der Naturreligion, in der Christologie diejenige der griechischen und jüdischen Religion und in der Pneumatologie die verborgene Wahrheit der römischen Religion offenbar.

(3) Um den Bewusstseinsinhalt der vollendeten Religion zu bestimmen, ist noch eine weitere Präzisierung erforderlich, die mit der Rede von »Sphären« oder »Elementen« bereits angedeutet wurde. Der vollendeten Religion ist zwar jedes Moment des absoluten Geistes und der absolute Geist in jedem Moment bewusst, beides aber nicht in der Form des begreifenden Denkens, sondern in der Form der Vorstellung. Nach §565 f. der *Enzyklopädie* gibt die Vorstellungsförmigkeit den Momenten »Selbstständigkeit und macht sie gegen einander zu Voraussetzungen, und *aufeinander folgenden* Erscheinungen und zu einem Zusammenhang des Geschehens nach *endlichen Reflexionsbestimmungen* [...]«. Dadurch »scheiden sich die Form von dem Inhalte, und in jener die unterschiedenen Momente des Begriffs zu *besonderen Sphären* oder Elementen ab, in deren jedem sich der absolute Inhalt darstellt [...]«. ²¹ Durch die Vorstellungsförmigkeit verändert sich demnach der Charakter, den die Momente des absoluten Geistes im begreifenden Denken besitzen, in dreifacher Hinsicht: Erstens tritt die Bewusstseinsform den Momenten des Inhalts gegenüber, zweitens werden die Momente zu selbstständigen, voneinander

²¹ EPW, §565 f., 551.

getrennten Bestimmungen, die drittens nur in äußerlicher Beziehung zueinander stehen, nämlich im Verhältnis des zeitlichen Nacheinander und des kausalen Einflusses aufeinander. Die derart vorgestellten Momente des absoluten Geistes bezeichnet Hegel als »Sphären« oder »Elemente« und gliedert seine Philosophie der vollendeten Religion daher folgerichtig in drei Sphären oder Elemente (Vorlesung von 1824, 1827 und 1831, *Enzyklopädie*).²² In jedem dieser Elemente unterscheidet er zwischen den Arten, wie der absolute Geist »für den Begriff ist und wie dies zur Vorstellung kommt«²³. Dadurch wird es möglich, die Vorstellungsform der vollendeten Religion zu kritisieren und zugleich ihren Bewusstseinsinhalt zu rechtfertigen.

(4) Zur Einteilung der vollendeten Religion in drei Sphären oder Elemente gelangt Hegel nicht nur auf dem dargelegten Weg, der von den drei Momenten des absoluten Geistes und ihrer Präsenz im vorstellenden Bewusstsein ausgeht. Ein zweiter Weg setzt vielmehr bei der Unterscheidung zwischen drei Bewusstseinsformen an, in denen der absolute Geist im religiösen Bewusstsein präsent ist, nämlich erstens im »Denken überhaupt«, zweitens in der »sinnliche[n] Anschauung« und »Vorstellung«, durch welche die »Gewißheit des göttlichen Inhalts« entsteht, und drittens in der »Empfindung, Subjektivität«, im »innerste[n] Gefühl«.²⁴ Diese Unterscheidung mag irritieren, weil sie naheulegen scheint, dass der absolute Geist dem religiösen Subjekt nicht nur in der Form der Vorstellung bewusst ist. Im Ausgang von der *Phänomenologie des Geistes* hat Reinhard Heede freilich gezeigt, dass Hegel den Ausdruck ›Vorstellung‹ in einem weiten (nämlich dem oben bestimmten) und in einem engeren Sinne verwendet und dass die Bewusstseinsformen, die ihm als Einteilungsprinzipien für die vollendete Religion dienen, Unterformen der ›Vorstellung‹ im weiten Sinne des Wortes sind.²⁵ Die erste Form, in der dem religiösen Sub-

²² Eine Ausnahme bildet das Manuskript von 1821 (vgl. VPR 5, V). Dort dient die Unterscheidung zwischen drei Sphären nicht als oberste Gliederungsebene, sondern teilt lediglich den zweiten (»B. Konkrete Vorstellung«) von insgesamt drei Abschnitten ein.

²³ VPR 5, 122.

²⁴ VPR 5, 197f.; dieselbe Unterscheidung findet sich auch in der Vorlesung von 1824, vgl. VPR 5, 120f.

²⁵ Vgl. Heede (1972), 184–188. Vgl. auch PhG, 409: »Die *Vorstellung* macht die Mitte zwischen dem reinen Denken und dem Selbstbewußtseyn als solchem aus, und ist nur eine der Bestimmtheiten; zugleich aber [...] ist ihr Charakter [...] über alle diese

jekt der absolute Geist bewusst wird, ist deshalb nicht das begreifende Denken, sondern das »Denken aller Menschen«, das »Denken in der Weise der Vorstellung«. ²⁶ Entsprechend ist die dritte Bewusstseinsform zweifellos als *vorstellende*, »unmittelbare Subjektivität« ²⁷ zu verstehen, denn andernfalls würde das religiöse Bewusstsein seine Versöhnung mit Gott nicht als eine betrachten, die »noch nicht ist und die so als Zukunft zu fassen ist« ²⁸.

Hegel gewinnt die Einteilung der vollendeten Religion in drei Sphären oder Elemente also einerseits aus den drei Momenten des absoluten Geistes und ihrer Gegenwart in der Vorstellung (im weiten Sinne), andererseits aus den drei Unterformen der Vorstellung, in denen der absolute Geist bewusst ist. Dabei ist der zweite Weg nach Hegel auf den ersten zurückzuführen. Denn die Unterschiede innerhalb der Vorstellung sind nach Hegel keine »Unterschiede nach äußerlicher Weise, die wir bloß nach dem, was wir sind, gemacht haben, sondern sie sind das Tun, die entwickelte Lebendigkeit des absoluten Geistes selbst [...]«. ²⁹

II. Der absolute Geist im ersten Element: Die Trinitätslehre

Im Element des vorstellenden Denkens wird der vollendeten Religion das erste Moment des absoluten Geistes bewusst, nämlich Gott »nach seiner ewig an und für sich seienden Wesenheit« ³⁰. Dieses erste Moment ist, wie wir sahen, die substantielle Einheit zwischen dem absoluten und dem endlichen Geist, in der die Unterscheidung zwischen beiden (zweites Moment) und ihre Versöhnung (drittes Moment) noch nicht als solche gesetzt sind. Gleichwohl sind die beiden anderen Momente im ersten an sich enthalten, weil das erste ansonsten nicht »der Geist [...] in seiner unbestimmten Allgemeinheit« ³¹ wäre, sondern nur die absolute Substanz Spinozas. ³² Daher ist das erste Mo-

Elemente ausgebreitet, und ihre gemeinschaftliche Bestimmtheit.« Vgl. auch VPR 3, 143.

²⁶ VPR 5, 197; vgl. PhG, 410f.

²⁷ VPR 5, 121.

²⁸ Ebd.

²⁹ VPR 5, 199.

³⁰ VPR 5, 123.

³¹ VPR 3, 277.

³² Vgl. VPR 3, 269f.

ment das Ganze des absoluten Geistes unter der Dominanz der substantiellen Einheit und hat demnach die formale Struktur $\hat{A}(A+B+C)$. Dieser absolute Geist in seiner unbestimmten Allgemeinheit ist das Denken, das sich selbst denkt. Was es als Gedachtes »von sich unterscheidet, hat nicht die Gestalt eines Andersseins, sondern das Unterschiedene ist unmittelbar nur das, von dem es geschieden worden. Gott ist Geist, keine Dunkelheit, keine Färbung oder Mischung tritt in dies reine Licht.«³³ Auf welche Weise das vorstellende Denken diesen Inhalt auffasst, ist leicht zu erraten. Für die vollendete Religion ist Gott »in seiner ewigen Idee, wie er an und für sich, aber noch sozusagen vor oder außer Erschaffung der Welt ist«³⁴, nichts anderes als die »heilige Dreieinigkeit«³⁵.

Hegels Philosophie der vollendeten Religion verfolgt nun nicht das Ziel, die christliche Lehre von der immanenten Trinität allererst philosophisch zu demonstrieren. Dass diese Lehre »als das an und für sich Wahre gewußt wird, das ist das Tun der Philosophie und der ganze Inhalt derselben. In ihr zeigt sich, daß aller Inhalt der Natur, des Geistes sich dialektisch in diesen Mittelpunkt als seine absolute Wahrheit drängt. Hier [in der Religionsphilosophie, F. H.] ist es nicht mehr darum zu tun, zu beweisen, daß das Dogma, dies stille Mysterium, die ewige Wahrheit ist: Dies geschieht, wie gesagt, in der ganzen Philosophie.«³⁶ Im dritten Teil seiner Religionsphilosophie will Hegel vielmehr zeigen, dass der Inhalt, den die vollendete Religion in vorstellender Form als Wesenstrinität denkt, derselbe ist, den seine Philosophie, insbesondere die *Wissenschaft der Logik*, auf den Begriff gebracht hat, nämlich die triadische Struktur des ewigen göttlichen Wesens. Aus dieser Unterscheidung zwischen der Inhaltsidentität von Philosophie und Religion und ihrer Formdifferenz³⁷ ergibt sich Hegels doppelte Stellung zur christlichen Trinitätslehre.

(1) Auf der Grundlage der Inhaltsidentität wendet sich Hegel gegen die herrschenden theologischen Richtungen seiner Zeit, sowohl gegen die »aufgeklärte, rationalistische« als auch gegen die »offen-

³³ VPR 5, 209 Fußnote.

³⁴ VPR 5, 199 f.

³⁵ VPR 5, 201.

³⁶ VPR 5, 209 Fußnote (1831); vgl. die entsprechende Bemerkung VPR 5, 215, in der Vorlesung von 1827.

³⁷ Vgl. z. B. EPW, §§1 und 573 Anmerkung, 39 und 555 f., sowie VPR 3, 63 f.; vgl. dazu Wagner (1976).

barungsgläubige, supranaturalistische«³⁸ und die bewusstseinstheoretische Schleiermachers, in denen die Trinitätslehre ihre (zentrale) dogmatische Bedeutung einbüßt und daher zum Stoff antiquarischer Historie wird.³⁹ Die dogmengeschichtliche »Geschäftigkeit der Theologie«⁴⁰, die »das größte Zeichen«⁴¹ ihres Dogmenverlustes ist, vergleicht Hegel »mit dem Amt der Kontorbedienten und Kassierer, denn das geschäftige Tun hat es mit fremden Wahrheiten anderer zu tun.«⁴² An den Hallenser Erweckungstheologen August Tholuck, dem die *Enzyklopädie* treffend bescheinigt, »cavalierement«⁴³ mit dem Dogma zu verfahren, schreibt Hegel bezüglich der historischen Abhandlung Tholucks zur Trinitätslehre:⁴⁴

Verdient die hohe christliche Erkenntnis von Gott als dem Dreieinigen nicht eine ganz andere Ehrfurcht, als sie nur so einem äußerlich historischen Gange zuzuschreiben? In Ihrer ganzen Schrift habe ich keine Spur eines eigenen Sinns für diese Lehre fühlen und finden können. Ich bin ein Lutheraner und durch Philosophie ebenso ganz im Luthertum befestigt; ich lasse mich nicht über solche Grundlehre mit äußerlich historischer Erklärungsweise abspesen. Es ist ein höherer Geist darin, als nur solcher menschlichen Tradition. Mir ist es ein Greuel, dergleichen auf eine Weise erklärt zu sehen, wie etwa die Abstammung und Verbreitung des Seidenbaues, der Kirschen, der Pocken u. s. f. erklärt wird.⁴⁵

Die tieferen Gründe für den Bedeutungsverlust der Trinitätslehre in der zeitgenössischen Theologie liegen nach Hegel in einem Konflikt zwischen Inhalt und Form. Bei der Ausbildung der Lehre hat der Glaube seinen unendlichen Inhalt mit Hilfe »sinnlicher Vorstellungen und der endlichen Kategorien des Denkens«⁴⁶ expliziert, die er im gebildeten Bewusstsein seiner Zeit vorfand.⁴⁷ Nun sind diese endlichen Formen aber dem unendlichen Inhalt, der dem Glauben durch das unmittelbare Zeugnis des Geistes gewiss ist, nicht angemessen.

³⁸ VPR 3, 351.

³⁹ Vgl. VPR 3, 43 f. und 66–69.

⁴⁰ VPR 3, 76.

⁴¹ VPR 3, 68.

⁴² VPR 3, 76.

⁴³ EPW, Vorrede zur 2. Aufl., 15 Fußnote.

⁴⁴ Vgl. Tholuck (1826).

⁴⁵ Hegel (1981), 60 (Brief vom 3. Juli 1826); vgl. die entsprechenden Bemerkungen in VPR 3, 67 Fußnote.

⁴⁶ EPW, § 573 Anmerkung, 556.

⁴⁷ Vgl. VPR 5, 257.

Um an seinem Inhalt festzuhalten, missbraucht der Glaube deshalb vernünftigerweise die ungeeigneten Explikationsformen, verfährt »*inconsequent* gegen sie«⁴⁸ und verwickelt sich in Widersprüche. So schändet der Glaube etwa »die unglückliche Form der Zahl«, indem er die Dreieinigkeit Gottes lehrt und damit »sagt, 3 ist 1«⁴⁹. Für den Verstand ist deshalb »nichts leichter, als Widersprüche in der Exposition des Glaubens aufzuzeigen«⁵⁰ und in seiner Begriffsstutzigkeit von der widersprüchlichen Ausdrucksform des Glaubens auf die Unwahrheit seines Inhalts zu schließen. Kein Wunder, dass einer Theologie, die der Kritik des Verstandes unkritisch nachgibt, ihr vernünftiger Inhalt abhandenkommt!

(2) Aus der Inhaltsidentität zwischen Philosophie und vollendeter Religion ergibt sich Hegels apologetisches, aus der Formdifferenz zwischen beiden hingegen sein kritisch-korrigierendes Verhältnis zur christlichen Trinitätslehre. Hegels Kritik und Korrektur des Trinitätsdogmas lässt sich auf die drei oben genannten allgemeinen Mängel der Vorstellungsform zurückführen, die er in den §§565 f. der *Enzyklopädie* (1830) diagnostiziert.

Der *erste Mangel* besteht darin, dass das vorstellende Denken seinen Inhalt von sich als Bewusstseinsform trennt. Aufgrund dieses Formmangels ist die Dreieinigkeit »jenseits des Menschen, der Welt, des Gedankens, der Vernunft gestellt worden [...] als etwas nur Gott Eigentümliches, [...] das sich in dem Anderen, das als Welt, Natur, Mensch erscheint, nicht reflektiert«⁵¹. Die Philosophie hingegen befreit, dass »sie alle Wahrheit und allein die Wahrheit« und daher »in allem und überall zu erkennen« ist.⁵²

Das vorstellende Denken ist *zweitens mangelhaft*, weil es jedes der drei Momente, die Gott bereits nach seiner ewigen Wesenheit einschließt, nur in seiner einfachen, unmittelbaren Beziehung auf sich selbst betrachtet und sie dadurch voneinander isoliert.⁵³ In seiner Berliner Antrittsrede (1818) moniert Hegel deshalb die trinitätstheologische Absonderung des Heiligen Geistes, die ihn »als ein Drittes« versteht, »das *ausgehe* von Vater und Sohn, nicht als das, worin allein

⁴⁸ EPW, §573 Anmerkung, 556.

⁴⁹ VPR 5, 126.

⁵⁰ EPW, §573 Anmerkung, 556; vgl. VPR 5, 208, 210 Fußnote, 265 f.

⁵¹ VPR 5, 214.

⁵² Ebd., vgl. VPR 5, 209 Fußnote und 211 sowie WL, 236.

⁵³ Vgl. VPR 3, 296 und 299–301.

jene beiden ersten Momente *ihr reelles Sein* haben.«⁵⁴ Aufgrund dieser und anderer Stellen⁵⁵ wurde häufig behauptet, Hegel habe die Dreieinigkeit auf eine »Zweieinigkeit«⁵⁶ reduziert und »den Hl. Geist vergessen«.⁵⁷ Damit wird freilich verkannt, dass der Heilige Geist im begreifenden Denken auf doppelte Weise bestimmt ist: als Einheit des ersten und zweiten und zugleich als drittes Moment. Diese begrifflichen Verhältnisse entsprechen in gewisser Hinsicht den Beziehungen in einer Familie, in der die Eltern in ihren Kindern eins sind und die Kinder sich gleichwohl von den Eltern unterscheiden.⁵⁸

Durch den zweiten Mangel der Vorstellungsform erhält nicht allein das dritte Moment des absoluten Geistes Selbstständigkeit, sondern alle seine Momente. Diese Separation findet ihren Ausdruck in der problematischen Rede von drei göttlichen Personen, die dennoch nur ein Gott sein sollen. Damit scheint sich die Trinitätslehre in einen Widerspruch zu verstricken, weshalb der aufgeklärte Verstand sie *ad acta* legt.⁵⁹ Denn wenn im Personsein »das Fürsichsein auf die höchste Spitze getrieben«⁶⁰ wird, dann ist die Bestimmung der Momente als Personen mit der Einheit Gottes offenbar nicht vereinbar. Hegel löst das Problem durch die Unterscheidung zwischen abstrakter und konkreter Persönlichkeit:

Was aber die Persönlichkeit betrifft, so ist der Charakter der Person, des Subjekts, seine Isolierung und Abgesondertheit aufzugeben. Sittlichkeit, Liebe ist eben dies, seine Besonderheit, besondere Persönlichkeit aufzugeben, sie zur Allgemeinheit zu erweitern – ebenso die Freundschaft. In der Freundschaft, in der Liebe gebe ich meine abstrakte Persönlichkeit auf und gewinne sie dadurch als konkrete. Das Wahre der Persönlichkeit ist eben dies, sie durch das Versenken, Versenktsein in das Andere zu gewinnen.⁶¹

⁵⁴ Hegel (1956), 14.

⁵⁵ Vgl. z. B. VPR 5, 201 und VGP II, 413.

⁵⁶ So z. B. Splett (1965), 145; Oeing-Hanhoff (1977), 392; Kern (1980), 151. Schon F. von Baader schrieb: »Was nun das erste Missverständniß betrifft, so meinen Viele die Sache getroffen zu haben, wenn sie sagen, dass der Geist die Liebe, d. h. die Einheit des Vaters und des Sohnes sei, womit sie aber das Dogma oder das Princip der Trinität verleugnen, indem sie statt eines dreieinigen Gottes einen zweieinigen aufstellen [...]« (von Baader [1963], 413).

⁵⁷ Oeing-Hanhoff (1977), 394.

⁵⁸ Vgl. GPR, § 173, 153.

⁵⁹ Vgl. VPR 5, 170, 210 Fußnote, 265 f.

⁶⁰ VPR 5, 127.

⁶¹ VPR 5, 211; vgl. zum Begriff der Persönlichkeit im abstrakten Recht GPR, § 35, 51 f.

Für Hegel ist die trinitätstheologische Rede von drei göttlichen Personen demnach nicht per se ein Mangel der Vorstellungsform, wie oft behauptet wird.⁶² Wenn die göttlichen Personen als ›konkrete‹ verstanden werden, die nicht an ihrer Besonderheit festhalten, sondern im Anderen bei sich selbst sind, gehört die Dreipersönlichkeit Gottes vielmehr zum wahren Inhalt.⁶³ Die Momente des absoluten Geistes als ›abstrakte‹, voneinander abgesonderte Personen zu bestimmen, ist nach Hegel hingegen ein Defizit vorstellenden Denkens, aus dem sich zwei untragbare Konsequenzen ergeben, der Tritheismus und die Dämonisierung Gottes, »denn die Persönlichkeit, die sich nicht in der göttlichen Idee aufgibt, ist das Böse«⁶⁴.

Aus dem zweiten Mangel der Vorstellungsform folgt der dritte. Denn wenn die Momente voneinander isoliert sind, dann kann der Zusammenhang zwischen ihnen nur als äußerlicher gefasst werden, als »Zusammenhang *des Geschehens* nach *endlichen Reflexionsbestimmungen*«⁶⁵. Dieser dritte Mangel kommt in der Rede von der »Zeugung« des Sohnes durch den Vater zum Ausdruck, die das Verhältnis zwischen beiden nicht als Wesensbestimmung Gottes begreift, sondern als kontingenten Akt vorstellt. »Wir sagen, Gott erzeugt ewig seinen Sohn, Gott unterscheidet sich von sich, so fangen wir von Gott zu sprechen an; er tut dies und ist in dem gesetzten Anderen schlechthin bei sich selbst (die Form der Liebe): Aber wir müssen wohl wissen, daß Gott dies ganze Tun selbst ist.«⁶⁶ Dasselbe gilt für die Vorstellung, der Geist gehe von Vater und Sohn aus, die Hegel an der zitierten Stelle seiner Berliner Antrittsrede bemängelt.

⁶² Vgl. z. B. Splett (1965), 146 und 150; Oeing-Hanhoff (1977), 399.

⁶³ Nach Jaeschke (1981), 414, wird nicht nur die abstrakte, sondern auch die konkrete Persönlichkeit aufgelöst. Diese Interpretation ist mit Hegels Ausführungen in VPR 5, 20 f., 127 und 210 f. schwerlich vereinbar.

⁶⁴ VPR 5, 127.

⁶⁵ EPW, § 565, GW 20, 551; dieselbe Diagnose stellt Hegel in der *Phänomenologie des Geistes*: Dem vorstellenden Denken treten »die Momente [...] auseinander, so daß sie nicht durch ihren eignen Begriff sich aufeinander beziehen«. (PhG, 411)

⁶⁶ VPR 5, 209 Fußnote.

III. Der absolute Geist im zweiten Element: Schöpfungslehre, Sündenlehre und Christologie

In ihrer zweiten Vorstellungssphäre wird der vollendeten Religion das zweite Moment des absoluten Geistes bewusst. Dieses zweite Moment ist der Unterschied, den der absolute Geist zwischen dem endlichen Bewusstsein und sich als Gegenstand des Bewusstseins setzt. Nun sahen wir, dass jedes Moment des absoluten Geistes auf seine spezifische Weise alle Momente einschließt. Folglich ist das zweite Moment nicht einfachhin der Unterschied zwischen dem absoluten Geist und dem endlichen Bewusstsein von ihm, sondern das Ganze des absoluten Geistes unter dem Vorzeichen dieses Unterschieds.

Der Inhalt, welcher der vollendeten Religion in ihrer zweiten Vorstellungssphäre bewusst ist, hat mithin die formale Struktur $B(A+B+C)$. Dabei steht die Basis $(A+B+C)$ für das Ganze des absoluten Geistes, während der Exponent B den Unterschied zwischen diesem Ganzen und dem Bewusstsein von ihm bezeichnet. In seinem zweiten Moment ist der absolute Geist demnach doppelt bestimmt: Er ist (a) der absolute Geist als Ganzer, zugleich aber (b) Gegenstand des endlichen Bewusstseins und daher – ebenso wie dieses Bewusstsein – endlicher Geist. Beim zweiten Moment handelt es sich also um die Einheit von Gott und Mensch, und zwar um eine Einheit, die dem endlichen Geist gegenübersteht, mithin eine besondere, nicht in allen Menschen verwirklichte Einheit ist. Aus Gründen, die unten dargelegt werden, identifiziert die vollendete Religion diesen menschlichen Gott oder göttlichen Menschen mit Jesus Christus, worin sie im Nachhinein vom begreifenden Denken der Philosophie bestätigt wird.

Die dargelegte Bestimmung des zweiten Moments hat Konsequenzen für die Bewertung einer architektonischen Differenz, die zwischen den drei Auflagen der *Enzyklopädie* und dem Manuskript von 1821 auf der einen Seite und den religionsphilosophischen Vorlesungen von 1824, 1827 und 1831 auf der anderen Seite besteht. Während die Christologie in den drei Auflagen der *Enzyklopädie* und im Manuskript von 1821 zur dritten Vorstellungssphäre gehört, rückt sie in den Vorlesungen ab 1824 in die zweite Sphäre (zweites Element), in der sie schon in der *Phänomenologie des Geistes* ihren Platz hatte.

Walter Jaeschke⁶⁷ hat nun wiederholt betont, dass sich die Verschiebung der Christologie in die zweite Vorstellungssphäre dem Interesse Hegels verdankt, die Vorstellungssphären trinitarisch zu strukturieren. Dadurch ergebe sich aber ein Konflikt mit der sachlich gebotenen Strukturierung durch die drei Momente des Religionsbegriffs; denn nach Jaeschke gehört die Christologie nicht zur stellungsform des zweiten, sondern des dritten Begriffsmoments. Zudem habe die neue Zuordnung der Christologie den gravierenden Nachteil, dass die Vorlesungen ab 1824 im Rahmen des zweiten Elements sowohl die Schöpfungs- und Sündenlehre als auch die Christologie behandeln und damit »Gegensätzliches – Trennung und Vereinigung – in ein Element gezwungen haben«⁶⁸.

Diese Kritik an der Verortung der Christologie in den späteren Vorlesungen, der andere Autoren gefolgt sind,⁶⁹ beruht auf einem unterkomplexen Verständnis des zweiten Moments. Das zweite Moment des Religionsbegriffs oder des absoluten Geistes ist eben nicht einfachhin die Differenz zwischen absolutem und endlichem Geist, sondern das Ganze des absoluten Geistes unter dem Aspekt dieser Differenz, d. h. als Gegenstand, auf den sich das Bewusstsein des endlichen Geistes bezieht. Daher ist die Einordnung der Christologie in die zweite Vorstellungssphäre und ihre gemeinsame Behandlung mit der Schöpfungs- und Sündenlehre keineswegs begriffswidrig. Das formale Schema des zweiten Moments, ^B(A+B+C), zeigt vielmehr, dass das Gegenteil zutrifft. Der Begriffsbasis (A+B+C) entspricht die Vorstellung, dass Jesus Christus wahrer Gott ist, und dem Exponenten B, dass er als Gegenstand für den endlichen Geist zugleich wahrer Mensch ist. »Denselben Verlauf und Prozeß der Explikation Gottes haben wir im Reiche des Vaters gehabt: Hier [in der zweiten Sphäre, F. H.] ist er aber, insofern er Gegenstand des Bewußtseins ist.«⁷⁰ Dieser endliche und vom absoluten Geist getrennte Geist, für den Gott in Christus Mensch wird, ist Thema der Schöpfungs- und Sündenlehre, die daher aus gutem Grund zusammen mit der Christologie die zweite Vorstellungssphäre bilden. Kurzum: Die trinitarische Strukturierung der Elemente oder Vorstellungssphären in den Vorlesungen ab

⁶⁷ Vgl. Jaeschke (1983), 93–97; Jaeschke (1986), 305–307; Jaeschke (1995), XVI–XIX; Jaeschke (2003), 470 f.

⁶⁸ Jaeschke (1986), 306.

⁶⁹ Vgl. z. B. Höhle (1988), 655; Rohls (2015), 250.

⁷⁰ VPR 5, 247 Fußnote.

1824 konfliktiert nicht mit der gebotenen Strukturierung durch die drei Momente des Religionsbegriffs, sondern entspricht ihr.⁷¹

1. *Der Fortgang vom ersten zum zweiten Element
(Die Lehre von der freien Welterschöpfung)*

Wie wir sahen, gewinnt Hegel die Einteilung der vollendeten Religion in drei Sphären oder Elemente auf zwei Weisen: Erstens aus den drei Unterformen der Vorstellung, für die der absolute Geist ist, und zweitens aus den drei Momenten des absoluten Geistes, die für die Vorstellung sind.⁷² Der Fortgang vom ersten zum zweiten Element lässt sich deshalb ebenfalls in zweifacher Weise auffassen.⁷³

Die *erste* Weise geht davon aus, dass das vorstellende Subjekt, dem sich der absolute Geist vorstellt,⁷⁴ sowohl ein denkendes als auch ein sinnliches Subjekt ist. Daher muss der absolute Geist sich diesem Subjekt nicht nur im ersten Element der denkenden, sondern auch im zweiten Element der sinnlichen Vorstellung präsentieren. Anders gesagt: Die Idee muss nicht nur die »absolute Wahrheit« für das vorstellende Denken des Subjekts sein, »sondern das Subjekt muß auch die Gewißheit der Idee haben, die diesem Subjekt als solchen [!], als endlichen [!], dem empirisch konkreten, dem sinnlichen Subjekt angehört«. Zu dieser Gewissheit gelangt das sinnliche Subjekt aber nur, »insofern die Idee eine wahrgenommene«⁷⁵ ist.

⁷¹ Trotz dieser Entsprechung hat Hegel die Christologie in der zweiten und dritten Auflage der *Enzyklopädie* in der dritten Vorstellungssphäre belassen. Immerhin aber zeugt die in der ersten Auflage noch fehlende und auf die drei Sphären bezogene Rede von »drei Schlüsse[n], die den einen Schluß der absoluten Vermittlung des Geistes mit sich selbst ausmachen« (EPW, § 571, 553; vgl. EPW [1827], § 571, 403) vom sachlichen Recht der Zuordnung in den Vorlesungen ab 1824. Denn die zweite Sphäre ist, wie R. Heede zu Recht bemerkt, »allein dann einleuchtend als Zusammenschluß deutbar [...], wenn in ihr sich nicht nur die Schöpfung, sondern auch die Geschichte Christi zuträgt«. (Heede [1972], 273; vgl. auch die erhellenden Ausführungen 274–276).

⁷² Vgl. oben S. 387–389.

⁷³ Vgl. VPR 5, 215–217 sowie die entsprechenden Ausführungen in der Vorlesung von 1824, VPR 5, 132 f.

⁷⁴ Hegel gebraucht das Verb »vorstellen« im affirmativen und im kritischen Sinn, z. B. wenn er bemerkt, »daß sich der göttliche Inhalt ihm vorstelle, ihm, der doch zugleich der vorstellende Geist, der Geist in endlicher, empirischer Weise ist.« (VPR 5, 197 f.).

⁷⁵ VPR 5, 216.

Die erste, psychologische Auffassung des Fortgangs, die auf die Unterscheidung zwischen verschiedenen Vorstellungsformen des subjektiven Geistes zurückgreift, gründet⁷⁶ in einer *zweiten*, die nicht beim subjektiven Geist ansetzt, sondern beim absoluten Geist und seinen Momenten. Das erste Moment des absoluten Geistes enthält, so zeigte sich oben,⁷⁷ bereits alle Momente dieses Geistes, freilich unter dem Vorzeichen der substantiellen Einheit zwischen absolutem und endlichem Geist. In seinem ersten Moment unterscheidet der absolute Geist deshalb zwar zwischen sich und dem Anderen, aber so, dass der Unterschied zugleich unmittelbar aufgehoben, das Unterschiedene also mit dem eins ist, von dem es unterschieden wurde. Insofern hat das Unterschiedene die Bestimmung des Sohnes, der in der Liebe mit dem Vater eins ist. »Es ist dies Unterscheiden nur eine Bewegung, ein Spiel der Liebe mit sich selbst, wo es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseins, der Trennung und Entzweiung kommt.«⁷⁸ Nach der zweiten Auffassung besteht der Fortgang nun darin, dass das Andere »die Bestimmung des Anderen als solchen erhält«, dass es als »Freies, Selbständiges«⁷⁹ entlassen wird. In dieser Bestimmung ist das Andere die endliche Welt, deren Anderssein sich vom Anderssein des ewigen Sohnes mithin unterscheidet. Denn das Anderssein des Sohnes ist unmittelbar in die Einheit mit dem Vater aufgehoben, das Anderssein der Welt aber gerade nicht. Im Unterschied zur Unterschiedenheit des Sohnes ist die Unterschiedenheit der Welt vielmehr eine von der Einheit unterschiedene Unterschiedenheit. Aus diesem Grund ist die Welt auch in sich selbst unterschieden, und zwar in die Natur und in den endlichen Geist. »Die endliche Welt ist die Seite des Unterschieds gegen die andere Seite, die in ihrer Einheit bleibt. So zerfällt sie in die natürliche Welt und in die Welt des endlichen Geistes.«⁸⁰

Dennoch wurde bisweilen behauptet, Hegel identifiziere den ewigen Sohn mit der endlichen Welt und die *immanente* mit der *ökonomischen Trinität*.⁸¹ Diese Fehldeutung verkennt, dass der ewige

⁷⁶ VPR 5, 198 f.

⁷⁷ Vgl. oben S. 385 f.

⁷⁸ VPR 5, 216.

⁷⁹ VPR 5, 217.

⁸⁰ VPR 5, 218. Im Kontext der Frage, ob Hegels System besser tetradisch als triadisch einzuteilen ist, hat V. Höhle grundsätzliche und instruktive Überlegungen zur inneren Unterschiedenheit des Unterschieds angestellt. Vgl. Höhle (1988), 147–154.

⁸¹ Vgl. als prominentes Beispiel Strauß (1840), 490 f.

Sohn und die endliche Welt nicht nur für die religiöse Vorstellung, sondern auch für das begreifende Denken zwei unterschiedene Weisen des Andersseins sind.⁸² Der Mangel der Darstellungsform besteht nach Hegel nicht darin, beide zu unterscheiden, sondern sie »in der Zeit auseinander«⁸³ zu halten. Im Manuskript von 1821 wird ausdrücklich der »falsche Sinn« verworfen, »als ob *der ewige Sohn des Vaters*, der sich objektiv seienden, sich selbst gegenständlich seienden Göttlichkeit, *dasselbe sei als die Welt*, physisch und geistig, und unter jenem Sohne nur diese zu verstehen sei«⁸⁴. Dass sich dieser »falsche Sinn« dennoch eingestellt hat, ist durch einzelne, unpräzise Äußerungen Hegels⁸⁵ schwerlich zu erklären, sondern erst als Konsequenz einer anderen, zweiten Fehldeutung. Ihr zufolge bestreitet Hegel die Schöpfungsfreiheit Gottes, weil er annimmt, die Schöpfung der Welt gehöre notwendig zum Wesen Gottes. Daher sei der Unterschied zwischen immanenter und ökonomischer Trinität, an dem Hegel folgewidrig festhalte, der Sache nach aufgehoben.⁸⁶

Nun nimmt Hegel in der Tat an, dass Gott die Welt notwendigerweise schafft; denn »es gehört zu seinem Sein, zu seinem Wesen, Schöpfer zu sein – insofern er nicht Schöpfer ist, wird er mangelhaft aufgefaßt«⁸⁷. Zugleich aber betont er, »daß die Idee sich selbst *freientläßt*, ihrer absolut sicher und in sich ruhend«⁸⁸. Entsprechend heißt es im Schlussparagrafen der enzyklopädischen Logik: »Die absolute *Freiheit* der Idee aber ist, daß sie [...] in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich *entschließt*, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseyns, die *unmittelbare Idee* als ihren Widerschein [!], sich als *Natur* frei aus sich zu entlassen.«⁸⁹ Wie ist diese *Freiheit* zu verstehen und wie passt sie mit der ebenfalls angenommenen *Notwendigkeit der Weltschöpfung* zusammen? Diese umstrittenen Fragen lassen sich durch die drei folgenden Überlegungen beantworten.

⁸² Vgl. neben VPR 5, 216 f. auch PhG, 411, und EPW, §§567f., 551 f.

⁸³ VPR 5, 132; vgl. VPR 5, 305 (Fragmente aus Vorlesungsnachschriften, Fragment Nr. 4).

⁸⁴ VPR 5, 25.

⁸⁵ Vgl. z. B. VPR 3, 325: »Gott als Geist oder als Liebe ist dies, daß er sich besondert, die Welt, seinen Sohn erschafft [...].«

⁸⁶ So argumentiert z. B. Splett (1965), 143–145.

⁸⁷ VPR 5, 200.

⁸⁸ WL, 253.

⁸⁹ EPW, § 244, 231.

(1) Die absolute Idee, die das erste Moment des absoluten Geistes ausmacht,⁹⁰ ist nach Hegel nicht auf die endliche Welt angewiesen, um zu sein, was sie ist. Diese Unabhängigkeit von der endlichen Welt ist keine Ausnahme von der Regel, dass alles Bestimmte durch anderes bestimmt ist, von dem es sich unterscheidet. Denn in seinem ersten Moment unterscheidet der absolute Geist zwischen sich und dem Anderen und hebt diesen Unterschied zugleich unmittelbar auf. Deshalb muss er seine Bestimmtheit nicht aus der Andersheit der endlichen Welt beziehen, sondern ist ausschließlich durch sich selbst, eben durch seine intern gesetzte und aufgehobene Andersheit bestimmt. »Es ist nur die absolute Idee, die sich selbst bestimmt und die, indem sie sich bestimmt, als in sich absolut frei in ihr selbst sicher ist.«⁹¹

Diese absolute Freiheit, die Gott nach seiner ewigen Idee besitzt, hat Konsequenzen für die Schöpfung und den ontologischen Status der endlichen Welt. Aus ihr folgt, dass der ewige Gott die Welt nicht deshalb hervorbringt, weil er von der Welt begrifflich abhängig wäre. Zudem gewinnt die Welt durch die Selbstständigkeit des ewigen Gottes ihrerseits eine gewisse Selbstständigkeit. Zwar gründet sie nicht in sich selbst, dient aber auch nicht dem Zweck, einen Bestimmungsmangel ihres göttlichen Grundes auszuräumen, und ist deshalb von ihrem Grund freigelassen. »Das Freie ist nur für das Freie vorhanden; nur für den freien Menschen ist ein anderer auch als frei. Es ist die absolute Freiheit der Idee, daß sie in ihrem Bestimmen, Urteilen, das Andere als ein Freies, Selbständiges entläßt. Dies Andere, als ein Freies, Selbständiges entlassen, ist die Welt überhaupt.«⁹²

⁹⁰ Nach Hegel ist »der Geist [...] die zu ihrem Fürsichseyn gelangte Idee« (EPW, § 381, 381) und die Idee daher umgekehrt der Geist in seinem ersten Moment, seinem Ansichsein. Gleichwohl ist auch die absolute Idee, die am Ende der Logik steht, als »sich selbst denkende Idee« (EPW, § 236, 228) für sich selbst. Dieses Fürsichsein der absoluten Idee und jenes Fürsichsein, zu dem sie im absoluten Geist gelangt, unterscheiden sich durch die Weise, in der die absolute Idee mit dem Anderen eins ist. Im ersten Fall ist sie im Anderen (ewiger Sohn) unmittelbar bei sich selbst. Im zweiten Fall hingegen ist ihre Einheit mit dem Anderen (endliche Welt) durch Vermittlung bedingt, weil das Andere »die Bestimmung des Anderen als solchen« (VPR 5, 217) erhalten hat.

⁹¹ VPR 5, 217.

⁹² Ebd., vgl. WL, 253: »Um dieser Freyheit [der Idee, F. H.] willen ist die Form ihrer Bestimmtheit eben so schlechthin frey, – die absolut für sich selbst ohne Subjectivität seyende Aeusserlichkeit des Raums und der Zeit.« Aus gutem Grund kommen die religionsphilosophischen Vorlesungen auf diesen Zusammenhang bereits im Ab-

(2) Nach Hegel wird die endliche Welt nicht geschaffen, weil der ewige Gott an einem Bestimmungsmangel litte, sondern weil er im Gegenteil vollkommen durch sich selbst bestimmt ist. Der Schein von Paradoxie, den diese Begründung zunächst erweckt, verschwindet bei näherer Betrachtung. Indem Gott das Andere von sich selbst unterscheidet und den Unterschied zugleich unmittelbar aufhebt, bestimmt er sich als absoluter Geist oder Liebe, und zwar als »Spiel der Liebe mit sich selbst«⁹³ oder als Geist im Moment der unmittelbaren Einheit. Nun wäre der Geist in seinem ersten Moment nicht Geist, sondern bloße Substanz, wenn er im ersten Moment verbliebe.⁹⁴ Denn weil das Wesen des Geistes darin besteht, über seine Unmittelbarkeit hinauszugehen, stünde er durch Beschränkung auf die unmittelbare Einheit mit dem Anderen im Widerspruch zu sich selbst. Würde sich die Liebe, die mit sich selbst spielt, in sich selbst einschließen, dann wäre sie nicht die Liebe, die sie ist.⁹⁵ Als vollkommene Liebe verharret Gott daher nicht »in dem einfachen Schlusse«, durch den er im Anderen »unmittelbar bei sich selbst ist.«⁹⁶ Als absoluter Geist ist er vielmehr der »Trieb«, die »Subjectivität«, in die er zunächst »eingeschlossen ist«,⁹⁷ aufzuschließen. In diesem Sinne entschließt er sich, das Andere zu setzen, mit dem er nicht unmittelbar eins, sondern erst durch Vermittlung zusammengeschlossen ist.

(3) Nach Hegel ist Gott durch sein ewiges, als Geist oder Liebe bestimmtes Wesen der Schöpfer der endlichen Welt. Daher ist die Schöpfung der Welt kein Zufall, sondern aufgrund des ewigen gött-

schnitt über die jüdische Religion zu sprechen: »Nur das Freie kann seine Bestimmungen als Freies sich gegenüber haben, sie als Freies entlassen.« (VPR 4, 567) Anders als die Naturreligionen ist die jüdische Religion nach Hegel in der Lage, konsequent zwischen dem Absoluten und der endlichen Welt zu unterscheiden, weil sie das Absolute nicht länger als unbestimmte Substanz, sondern als in sich bestimmtes Subjekt versteht, vgl. Hermanni (2015), 166–175.

⁹³ VPR 5, 216.

⁹⁴ Vgl. VPR 3, 269.

⁹⁵ Auch D. Wandschneider und V. Höhle kommen (vgl. Wandschneider/Höhle [1983]; zum Thema der Entäußerung der Idee zur Natur vgl. 173–181) zu dem Ergebnis, dass die absolute Idee nach Hegel »eben weil und insofern sie in sich vollendet ist, aus sich herausführen« (176, kursiv im Original) muss.

⁹⁶ VPR 5, 199 Fußnote. Auch in VPR 5, 245 Fußnote charakterisiert Hegel das ewige Wesen Gottes als immanenten Schluss: »Gott ist in diesem Elemente der Ewigkeit das Sichzusammenschließen mit sich, dieser Schluß seiner mit sich.«

⁹⁷ WL, 253.

lichen Wesens notwendig. Diese Notwendigkeit schließt nun die Schöpfungsfreiheit Gottes keineswegs aus. Vielmehr fällt sie mit ihr zusammen, wie sich durch folgende Reflexion auf den Freiheitsbegriff einsehen lässt. Freies Handeln muss von zwei anderen Weisen des Handelns unterschieden werden. Einerseits ist es von fremdbestimmtem Handeln abzugrenzen, einem Verhalten beispielsweise, zu dem der Handelnde gezwungen wird. Andererseits sind freie Handlungen von zufälligen zu unterscheiden, d.h. solchen, die grundlos, gleichsam »aus heiterem Himmel«, geschehen. Aufgrund dieser Abgrenzung von Fremdbestimmung auf der einen und Zufall oder Unbestimmtheit auf der anderen Seite ist Freiheit als Selbstbestimmung, näherhin als vernünftige Selbstbestimmung, zu verstehen. Nun habe ich an anderer Stelle gezeigt, dass selbstbestimmte Handlungen gerade nicht von zufälligen unterschieden wären, wenn ihr zureichender Grund nicht in der Wesensbestimmtheit des Handelnden läge. Die Freiheit einer Handlung schließt deshalb aus, dass derselbe Akteur unter denselben Umständen in einer anderen möglichen Welt anders handelt als in der wirklichen.⁹⁸

Die Konsequenzen für das Problem der Schöpfungsfreiheit liegen auf der Hand. Damit das göttliche Schaffen frei ist, muss Gott keineswegs die Möglichkeit besessen haben, sich über sein ewiges Wesen auch hinwegzusetzen und das Schaffen zu unterlassen. Denn in diesem Fall wäre das ewige Wesen Gottes nicht der zureichende Grund seines Schaffens. Daher wäre sein Schaffen gerade nicht selbstbestimmt und frei, sondern entweder fremdbestimmt oder zufällig. Selbstbestimmt und frei ist es dann und nur dann, wenn Gott die Welt allein aufgrund seines ewigen, als Geist bestimmten Wesens und insofern notwendigerweise schafft. Dasselbe lässt sich, wenn der Scherz erlaubt ist, auch so ausdrücken: Die Welt ist frei geschaffen, weil die Heilige Dreieinigkeit bei der Schöpfung nach der Devise von Heinz Ehrhardt verfährt: »Wenn wir schon so sind, dann woll'n wir auch so sein.«⁹⁹ Wer bei Hegel die Schöpfungsfreiheit Gottes vermisst,¹⁰⁰ verwechselt Freiheit mit der zweifelhaften Fähigkeit, grund-

⁹⁸ Zur Begründung dieses freiheitstheoretischen Kompatibilismus und zur Kritik des Inkompatibilismus, vgl. Hermanni (2017), 93–115.

⁹⁹ H. Ehrhardt in der Filmkomödie *Drei Mann in einem Boot*, Deutschland/Österreich 1961.

¹⁰⁰ Vgl. z. B. Splett (1965), 143–145; Oeing-Hanhoff (1977), 387–395, 399; Pannenberg (1978), 103–111. Auf 110 resümiert Pannenberg: »Was in Hegels Begriff der Freiheit sowohl Gottes als auch des Menschen nicht zu seinem Recht kommt, das ist

lose und unvernünftige Entschlüsse zu fassen. Ein Gott, der diese Fähigkeit besäße, würde sich nicht eben auf günstige Weise vom Esel Buridans unterscheiden. »Wenn die Freiheit darin besteht«, schreibt Leibniz, »das Joch der Vernunft abzuschütteln, so sind die Narren und Blödsinnigen allein frei; aber ich glaube nicht, dass jemand aus Liebe zu einer solchen Freiheit ein Narr werden möchte, den ausgenommen, welcher es schon ist.«¹⁰¹

2. *Das Böse und das Bedürfnis nach Versöhnung (Sündenlehre)*

Was ist die Natur des Menschen? Hegels zweigliedrige Antwort lautet: Der Mensch ist an sich, d. h. seinem Wesen nach, von Natur aus gut, in seiner natürlichen Wirklichkeit aber mit seinem Wesen entzweit und insofern von Natur aus böse. Beide Bestimmungen müssen zum Selbstverständnis des Menschen gehören, damit er das Bedürfnis nach Versöhnung hat. Wenn eine von ihnen fehlt, stellt sich deshalb auch das Versöhnungsbedürfnis nicht ein. Wer sich in seiner natürlichen Wirklichkeit nicht mit seinem guten Wesen entzweit sieht, wer meint, er sei nicht nur substanzial, sondern sogleich auch faktisch gut, hat »keine Versöhnung nötig«, mithin auch »nicht das Bedürfnis der Versöhnung«.¹⁰² Dasselbe gilt im umgekehrten Fall: Wer sich nicht nur für faktisch, sondern auch für wesentlich böse hält, kann nicht in sinnvoller Weise auf Versöhnung aus sein. Denn weil Versöhnung heißt, mit seinem eigenen Wesen übereinzustimmen, besteht nicht einmal »die Möglichkeit seiner Versöhnung«¹⁰³, wenn der Mensch schon in seinem Wesen mit sich selbst entzweit ist. Demnach konnte das Bedürfnis nach Versöhnung nicht unter beliebigen religionsgeschichtlichen Umständen, sondern erst zu der Zeit aufkommen und erfüllt werden, als dem Menschen bewusst wurde,

ihre Zufälligkeit [...].« Vgl. auch Pannenberg (1996), 292. W. Jaeschke hingegen vermisst bei Hegel nicht die Schöpfungsfreiheit Gottes. Aber er wertet Hegels wohl-durchdachte Bemerkungen, »daß die Idee sich selbst *frey entläßt*« und der »Entschluß« ist, »sich als äusserliche Idee zu bestimmen« (WL, 253) als »nebulöse Wendungen, die sich als Einsicht in den Übergangsprozeß von der Logik zur Naturphilosophie ausgeben, jedoch eher eine Verlegenheit als eine Lösung indizieren.« (Jaeschke [2003], 253).

¹⁰¹ Leibniz (1971), 200f. (Buch II, Kap. XXI, § 50).

¹⁰² VPR 5, 221.

¹⁰³ Ebd.

dass er zwar seinem Wesen nach gut, in seiner natürlichen Wirklichkeit aber böse ist.

(1) Bevor der Frage genauer nachgegangen wird, zu welcher Zeit »die Zeit erfüllt war«¹⁰⁴, ist eine andere zu klären: Aus welchen Gründen und in welchem Sinne treffen nach Hegel die beiden Bestimmungen zu, die im Bedürfnis nach Versöhnung vorausgesetzt werden? Für die erste Bestimmung gibt Hegel folgende knappe Begründung: Der Mensch »ist Geist an sich, Vernünftigkeit, er ist mit, nach dem Ebenbild Gottes geschaffen.«¹⁰⁵ Nun ist Gott aber »das Gute«¹⁰⁶, weil er als Spiel der Liebe mit sich selbst jedwede Entzweiung in sich ausschließt. Als »Spiegel Gottes«¹⁰⁷ ist daher auch der Mensch an sich, seinem Wesen nach, von Natur aus gut.

Diese erste Bestimmung der menschlichen Natur ist nach Hegel freilich nur die halbe Wahrheit. Der Satz, dass der Mensch *an sich, von Natur aus* gut ist, enthält nämlich in sich selbst einen Mangel. Der Mangel zeigt sich, sobald hinzugefügt wird, dass das Ansichsein des Menschen, seine Natur, darin besteht, Geist zu sein. Denn im Unterschied zur »physikalische[n] Natur«¹⁰⁸, die bei ihrem Ansichsein stehen bleibt, ist es dem Geist eigen, aus seinem Ansichsein herauszutreten, sich von seiner Natur zu unterscheiden, seine Unmittelbarkeit zu transzendieren.¹⁰⁹ Dabei ist das Heraustreten aus seinem Ansichsein kein Schritt, durch den der Geist seine ursprüngliche Wirklichkeit, einen Zustand vor dem Fall, verlassen würde. Vielmehr besteht das Ansichsein des Geistes selbst darin, aus seinem Ansichsein herauszutreten. Die Unmittelbarkeit des Geistes ist das Negieren seiner Unmittelbarkeit. »[W]eil aber das Ansich des Menschen der Geist ist«, bemerkt Hegel, »so ist der Mensch in seiner Unmittelbarkeit schon das Heraustreten aus dieser, der Abfall von ihr, von seinem Ansichsein. Darin liegt der zweite Satz begründet: Der Mensch ist von Natur böse; sein Ansichsein, sein Natürlichsein ist das Böse.«¹¹⁰

Worin genau besteht diese Begründung und was besagt »der

¹⁰⁴ Hegel zitiert die Worte aus Gal 4, 4 in VPR 3, 59; VPR 4, 642; VPR 5, 1, 80 f., 147 und 233.

¹⁰⁵ VPR 5, 221.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Vgl. neben VPR 5, 221 f. auch VPR 4, 423.

¹¹⁰ VPR 5, 222.

zweite Satz« genau? Hegel beantwortet beide Fragen im Blick auf den praktischen Geist, d. h. den Willen. Als Wille ist der Mensch über jeden besonderen, durch Triebe und Neigungen gegebenen Inhalt hinaus und unterscheidet sich dadurch vom Tier, das seinen Trieben gehorchen muss. Diese Fähigkeit des Willens, sich von jedem beliebigen Willensinhalt zu distanzieren, macht sein formelles Fürsichsein und seine negative Freiheit aus.¹¹¹ Freilich ist das formelle Fürsichsein des Willens, die Unbestimmtheit, durch die er über allem Inhalt steht, nur eines seiner Momente. Um wirklich Wille zu sein, muss der Wille zugleich seine Unbestimmtheit aufgeben und etwas, einen bestimmten Inhalt, wollen.¹¹² Dieser Inhalt ist entweder durch die Triebe und Neigungen vorgegeben »oder aus dem Begriffe des Geistes erzeugt.«¹¹³ Nun setzt aber der zweite Fall einen Bildungsprozess voraus, in dem der Mensch seine natürliche Besonderheit abgearbeitet hat. Folglich kann der Mensch im unmittelbaren und ungebildeten Zustand den Willensinhalt »allein aus den Bestimmungen des natürlichen Willens, der Begierde, Trieb, Neigung u. s. f. schöpfen«¹¹⁴. Im unmittelbaren Willen besteht deshalb ein Gegensatz zwischen for-

¹¹¹ Vgl. GPR, §§5 und 139, 32 f., 121 f.

¹¹² Vgl. GPR, §6, 33 f.

¹¹³ GPR, §6, 33.

¹¹⁴ GPR, § 139, 121. Demnach ist das Böse zwar nicht unter allen denkbaren Umständen, wohl aber im unmittelbaren Zustand des Menschen unvermeidlich, mithin bedingt notwendig. Nach J. Ringleben hingegen ist die anfängliche Realisierung des Bösen für Hegel keine notwendige, sondern eine »zufällig-freie« (Ringleben [1977], 266). Ringleben unterscheidet zwischen dem Fall oder der Entzweiung, die notwendig eintreten muss, und dem Bösen oder der Entfremdung, die »eine bloß faktisch-zufällige Erscheinung notwendiger Entzweiung« (Ringleben [1977], 272) und für die Selbstwerdung des Geistes entbehrlich ist (vgl. Ringleben [1977], 65–78, 123–134, 266–273, 276 f.). Gegen diese Interpretation spricht sowohl die Willenstheorie, die in der Einleitung zur GPR (vgl. §§10–20, 35–41) entwickelt wird, als auch die Tatsache, dass Hegel ausdrücklich auf der »Notwendigkeit des Bösen« (GPR, § 139, 122) im unmittelbaren Zustand des Menschen besteht (vgl. die Umdeutung dieser Stelle bei Ringleben [1977], 130 f.). Ringlebens Deutung dient dem Zweck, Hegel von der gängigen, prominent z. B. von J. Müller und K. Barth (vgl. Ringleben [1977], 123 f. und 261–281) vertretenen Kritik zu entlasten, er lehre die Notwendigkeit des Bösen. Diese Entlastung geht nicht nur an Hegels Text vorbei, sondern ist auch sachlich nicht erforderlich. Denn die Notwendigkeit, die Hegel dem Bösen zuschreibt, ist kein blindes Schicksal, das den endlichen Geist ungewollt treffen würde, sondern eine Fremdbestimmung, die als wesentliches und aufzuhebendes Moment zu seiner Selbstbestimmung gehört. Die oben in anderem Zusammenhang gestellte Diagnose (vgl. oben S. 401–403) gilt deshalb auch im Fall des Bösen: Wer die Freiheit des Bösen bei Hegel vermisst, verwechselt Freiheit mit Unbestimmtheit oder Zufälligkeit. Aus die-

mellem Fürsichsein und Natürlichkeit: Formell ist der Wille zwar über die Natürlichkeit hinaus, inhaltlich aber muss er auf die Natürlichkeit, d. h. auf Triebe und Neigungen, zurückgreifen. Der Form nach ist der Wille frei, weil er von jedem bestimmten Inhalt abstrahieren kann, dem Inhalt nach aber unfrei,¹¹⁵ weil er durch einen innerlich oder äußerlich vorgegebenen Inhalt bestimmt wird, statt sich selbst, den freien Willen, zum Inhalt zu machen. Diesen Willen, dessen Inhalt von seiner Form verschieden ist,¹¹⁶ bezeichnet Hegel als »natürlichen Willen«¹¹⁷. Und weil der Mensch in seiner unmittelbaren Wirklichkeit dieser natürliche, durch Selbstsucht getriebene Wille ist, ist er von Natur aus böse.

Der Mensch ist in seinem Natürlichsein zugleich ein Wollender, und indem der Inhalt des Wollens nur der Trieb, die Neigung ist, so ist er böse. Der Form nach, daß er Wille, Wollen ist, ist er nicht mehr Tier; aber der Inhalt, die Zwecke seines Wollens sind noch das Natürliche. Das ist dieser, und zwar der höhere Standpunkt, daß der Mensch von Natur böse ist, und zwar darum, weil er ein Natürliches ist.¹¹⁸

Halten wir fest: Nach Hegel ist der Mensch von Natur aus, d. h. als natürlicher Wille, böse, weil er zwar formell, als Bewusstsein, über seine natürliche Wirklichkeit hinaus ist (a), inhaltlich aber zunächst daran gebunden bleibt (b), und weil diese natürliche Verfasstheit des Willens seinem Wesen widerspricht (c). Das Böse ist gewissermaßen die *halbierte Freiheit*. Als Wille ist der natürliche, böse Wille frei, denn er steht als reines Denken seiner selbst über jedem besonderen Inhalt, und es liegt an ihm, welchen Inhalt er annimmt. Zugleich ist er unfrei, weil er an einen innerlich oder äußerlich gegebenen Inhalt gebunden ist, zwar nicht an diesen oder jenen bestimmten, aber an einen fremden Inhalt überhaupt. Welchen Inhalt der natürliche Wille auch immer annimmt, es ist stets ein vorgegebener, nie selbstgegebener Inhalt.¹¹⁹ Das Böse hat *synthetischen Charakter*, es ist die Verbindung zweier gegenläufiger Elemente, der Natürlichkeit und des Fürsichseins, die isoliert voneinander sittlich indifferent sind. Für sich

sem Grund war auch die Kritik, die ich in Hermanni (2002), 233–236, an Hegels Theorie des Bösen geübt habe, voreilig.

¹¹⁵ Vgl. GPR, §§14f., 38f.

¹¹⁶ Vgl. GPR, §11, 36.

¹¹⁷ Ebd. Vgl. auch VPR 5, 135–137, 141f., 223f.

¹¹⁸ VPR 5, 222f.

¹¹⁹ Vgl. nochmals GPR, §§14f., 38f.

genommen, ist die Natürlichkeit nicht böse, sie wird es erst, wenn sie in den Raum des praktischen Geistes eintritt und vom Willen als das Wesentliche gegen das Allgemeine geltend gemacht wird. Die Natürlichkeit des Tieres steht deshalb diesseits von Gut und Böse. Ebenso wenig ist das Fürsichsein als solches schon böse, es wird erst durch die inhaltliche Bindung an die natürlichen Triebe und Neigungen zum Bösen – eine Bindung freilich, zu der es anfangs keine Alternative gibt. »Der Mensch ist daher zugleich sowohl *an sich* oder *von Natur*, als durch seine *Reflexion in sich*, böse, so daß weder die Natur als solche, d. i. wenn sie nicht Natürlichkeit des in ihrem besonderen Inhalte bleibenden Willens wäre, noch die *in sich gehende* Reflexion, das Erkennen überhaupt, wenn es sich nicht in jenem Gegensatz hielt, für sich das Böse ist.«¹²⁰

(2) Kommen wir auf die Frage zurück, aus welchen Gründen und zu welcher Zeit nach Hegel das »Bedürfnis der allgemeinen Versöhnung«¹²¹ entstand. Solange sich der Mensch nur in besonderen Fällen für böse hält, nur dann, wenn er dieses oder jenes besondere Gebot verletzt,¹²² mag er ein Bedürfnis nach Versöhnung haben, hat aber keines nach allgemeiner Versöhnung. Denn das allgemeine Versöhnungsbedürfnis setzt voraus, dass er sich in seiner natürlichen Wirklichkeit ganz und gar mit seinem guten Wesen entzweit weiß. Dieses Bewusstsein der Entzweiung aber hat sich nach Hegel erst unter den Bedingungen römischer Herrschaft entwickelt, und zwar auf eine Weise im Judentum und auf entgegengesetzte Weise in der stoischen und skeptischen Philosophie.

Unter der »Zucht des Römischen Reiches« sind dem jüdischen Volk die endlichen Befriedigungen »in der Familie und im Besitze des Landes Kanaan [...] genommen worden.« Dadurch wurde »das Volk auf den Standpunkt des ersten Mythos [Gen 3, F. H.] zurückgeworfen«¹²³, auf das Bewusstsein nämlich, dass der Mensch in seiner natürlichen Wirklichkeit mit dem einen, rein geistigen Gott entzweit ist¹²⁴ und damit auch mit seinem eigenen Wesen als Ebenbild Gottes. Der Schmerz über die Entzweiung mit Gott ist deshalb auch der

¹²⁰ GPR, § 139, 122.

¹²¹ VPR 5, 229.

¹²² Vgl. VPR 5, 228 und Hegel (2010), 661 (Notizen zu den Paragraphen 1 bis 180 der Grundlagen [!] der Philosophie des Rechts).

¹²³ VPG, 390, vgl. VPR 5, 43.

¹²⁴ Vgl. VPR 5, 229.

»Schmerz über mich, daß ich als Natürliches überhaupt unangemessen bin demjenigen, was ich zugleich selbst als mein Wesen weiß«¹²⁵.

Unter den Bedingungen römischer Herrschaft hat sich das Bewusstsein der Entzweiung nach Hegel auch in der stoischen und skeptischen Philosophie entwickelt, verglichen mit dem im Judentum aber auf entgegengesetzte Weise. Anders als in der griechischen Welt findet der Mensch »die Forderungen der Sittlichkeit«, die in seinem Wesen gründen, in der römischen Welt »nicht erfüllt«.¹²⁶ Denn die gesellschaftliche und politische Wirklichkeit des Römischen Reichs ist ausschließlich durch den äußeren Zweck der römischen Weltherrschaft bestimmt, »in dem das besondere Individuum, seine Sittlichkeit, Menschlichkeit erdrückt wird, nicht konkret vorhanden sein, sich nicht entwickeln darf.«¹²⁷ Aus diesem allgemeinen Unglück, das der Mensch in der Welt erfährt, wird er in sich selbst zurückgedrängt »und sucht das Glück, die Befriedigung, in der Zusammenstimmung seiner mit sich selbst.«¹²⁸ Die Befriedigung, die der stoische und skeptische Weise in sich selbst, in seinem eigenen Wesen findet, ist freilich nur eine abstrakte, inhaltslose Befriedigung. Denn als »Flucht aus der Wirklichkeit«, als »Tatenlosigkeit«¹²⁹, ist sie auch die Flucht aus der Wirklichkeit des eigenen Wollens.

Demnach besteht sowohl im Bewusstsein der jüdischen Religion wie in dem der stoischen und skeptischen Philosophie ein Gegensatz

¹²⁵ VPR 5, 230. Schwer vereinbar mit dieser Sicht der jüdischen Religion und ihrer Geschichte, die Hegel in den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (vgl. VPG, 388–391) und in der religionsphilosophischen Vorlesung von 1827 (vgl. VPR 5, 229–233) entwickelt, ist eine Stelle im Strauß-Exzerpt der Vorlesung von 1831: »Diese Geschichte vom Sündenfall hat in der jüdischen Religion brachgelegen und ist erst in der christlichen zu ihrer wahren Bedeutung gelangt. – Der Kampf des Guten mit dem Bösen erscheint zwar als wesentliche Bestimmung der jüdischen Religion, aber so, daß das Böse vorgestellt wird als nur zufällig bei einzelnen Individuen eintretend, welchen gegenüber der Gerechte gestellt wird, in dem ein solcher Kampf gar nicht oder doch nicht als wesentliches Moment ist.« (VPR 4, 627). Wenn das Strauß-Exzerpt an dieser Stelle verlässlich ist, dann gründet diese Unstimmigkeit vermutlich in der Tatsache, dass Hegel das hierarchische Verhältnis, in dem die nicht-christlichen Religionen in der Vorlesung von 1827 stehen, in der Vorlesung von 1831 zu Ungunsten der jüdischen Religion verändert hat; vgl. zur Bewertung dieser Zurückstufung des Judentums Hermanni (2015), 179f.

¹²⁶ VPR 5, 231.

¹²⁷ VPR 4, 588, vgl. auch VPR 4, 585 Fußnote, 589f. sowie Hermanni (2015), 175–178.

¹²⁸ VPR 5, 231; vgl. VPG, 385.

¹²⁹ VPR 5, 232.

zwischen dem Wesen des Menschen und seiner Wirklichkeit, allerdings auf entgegengesetzte Weise: Im einen Fall versteht sich der Mensch als Wirklichkeit, die mit seinem Wesen, im anderen Fall als Wesen, das mit seiner Wirklichkeit entzweit ist. Die Geschichte der »bestimmten Religionen« kulminiert nach Hegel in dem Bewusstsein, dass der Gegensatz zwischen dem Wesen und der Wirklichkeit des Menschen kein nur partikularer, sondern ein allgemeiner, umfassender Gegensatz ist. Aus diesem Bewusstsein ergibt sich deshalb »das Bedürfnis der allgemeinen Versöhnung – und darin liegt: der göttlichen, der absoluten Versöhnung«¹³⁰.

3. Die objektive Versöhnung (Christologie)

Das Bedürfnis nach allgemeiner Versöhnung wird befriedigt, wenn der Mensch weiß, dass die Entzweiung seiner Wirklichkeit mit Gott und seinem eigenen Wesen als Ebenbild Gottes aufgehoben ist. Wie aber ist diese Aufhebung möglich? Nach Hegel ist das Subjekt nicht in der Lage, den Gegensatz durch eigene Tätigkeit aufzuheben, indem es »durch seine Frömmigkeit, Andacht, sein Inneres der göttlichen Idee angemessen mache und dies durch Handlungen ausdrücke.«¹³¹ Denn das tätige Subjekt steht auf der Seite der Wirklichkeit, die mit Gott und seinem eigenen Wesen als anderer Seite entzweit ist. Daher wäre auch die Aufhebung des Gegensatzes, die das Subjekt durch seine Tätigkeit hervorbringen würde, eine einseitige, bloß subjektive. Das Subjekt ist also außerstande, den Gegensatz tätig aufzuheben. Gleichwohl ist seine Tätigkeit in anderer Hinsicht für die Versöhnung erforderlich. Denn wenn dem Subjekt gewiss ist, dass der Gegensatz an sich, d. h. der Wahrheit nach bereits aufgehoben ist, dann kann es sich die vollbrachte Aufhebung durch seine Tätigkeit aneignen. Die Gewissheit der objektiven Aufhebung des Gegensatzes »macht die Bedingung, Voraussetzung aus, die Möglichkeit, daß das Subjekt auch für sich ihn aufhebe.«¹³²

¹³⁰ VPR 5, 229.

¹³¹ VPR 5, 143.

¹³² VPR 5, 234, vgl. 144 und 236 Fußnote. Schon im Abschnitt über den Kultus hatte Hegel diesen Bedingungs Zusammenhang betont (vgl. VPR 3, 332). Und zu Beginn des »dritten Elements« der vollendeten Religion unterstreicht er erneut: »Nur vermittels dieses Glaubens, daß die Versöhnung an und für sich und gewiß vollbracht sei, ist das Subjekt fähig und im Stande, sich selbst in diese Einheit zu setzen.« (VPR 5, 255).

Hegel unterscheidet demnach zwischen objektiver und subjektiver Versöhnung, wobei die subjektive das Bewusstsein der objektiven voraussetzt. Nun behandelt er die subjektive Versöhnung nicht im »zweiten«, sondern erst im »dritten Element« der vollendeten Religion. Im gegenwärtigen Zusammenhang wird deshalb seine Lehre von der objektiven Versöhnung dargelegt, und zwar in vier Abschnitten. Der erste Abschnitt (1) widmet sich der philosophischen Inkarnationslehre Hegels. Sie besagt, dass die an sich vollbrachte Aufhebung des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch dem Menschen gewiss und Gott deshalb Mensch werden muss. Nach Hegel ist die Philosophie von sich aus allerdings nicht in der Lage, den menschengewordenen Gott mit Jesus Christus zu identifizieren. Die beiden folgenden Abschnitte behandeln deshalb Hegels Erklärung, unter welche Bedingungen (Abschnitt 2) und aus welchen Gründen (Abschnitt 3) die religiöse Betrachtung in Christus den inkarnierten Gott fand und dadurch zu einem trinitarischen Gottesverständnis gelangte. Der vierte Abschnitt (4) schließlich widmet sich den Fragen, warum und in welchem Sinne Hegels Philosophie die religiöse Identifikation Christi mit dem inkarnierten Gott im Nachhinein bestätigt.

(1) Zweifellos beansprucht Hegel, den Beweis erbracht zu haben, dass Gott als Mensch erscheinen musste. »Die Notwendigkeit, daß Gott im Fleische [vgl. Joh 1,14, F. H.] auf der Welt erschien, ist eine wesentliche Bestimmung; es ist nach dem vorhergehenden notwendig abgeleitet, aus dem vorigen bewiesen«¹³³. Dieser Beweis lässt sich als Sequenz von drei Beweisschritten verstehen.¹³⁴

Der *erste* Beweisschritt geht von der »ewigen, göttlichen Idee«¹³⁵ aus, d. h. vom ersten Moment des absoluten Geistes. Durch dieses erste Moment wird das Verhältnis zwischen absolutem und endlichem Geist, wie wir sahen,¹³⁶ als »substantielle Einheit«¹³⁷ bestimmt, die der »Ernsthaftigkeit«¹³⁸ des Unterschieds zwischen beiden vorausliegt. Denn in seinem ersten Moment unterscheidet der absolute Geist zwar zwischen sich und dem endlichen Geist, aber so,

¹³³ VPR 5, 238, vgl. 146: »Das ist die Erscheinung Gottes im Fleische. Dies ist das Ungeheure, dessen Notwendigkeit wir gesehen haben.«

¹³⁴ Die folgende Rekonstruktion orientiert sich primär an VPR 5, 234–238.

¹³⁵ VPR 5, 234.

¹³⁶ Vgl. oben S. 384.

¹³⁷ VPR 3, 87, vgl. VPR 5, 236.

¹³⁸ VPR 5, 216.

dass der Unterschied zwischen beiden unmittelbar aufgehoben¹³⁹ und der endliche Geist deshalb mit dem absoluten substanzuell eins ist. Der endliche Geist ist »insofern bestimmt als Sohn«¹⁴⁰. Mit der Bestimmung der substanzuellen Einheit zwischen beiden wird nun keineswegs bestritten, dass der endliche Geist in seiner natürlichen Wirklichkeit mit Gott als absolutem Geist und mit seinem eigenen Wesen als Ebenbild Gottes entzweit ist. Der Hinweis auf die substanzuelle Einheit besagt vielmehr, dass das Verhältnis zwischen beiden nicht einseitig, »nicht bloß«¹⁴¹ als Verhältnis der Entzweiung, des Gegensatzes oder der Unangemessenheit verstanden werden kann. Denn dem Gegensatz zwischen beiden liegt eben ihre substanzuelle Einheit zugrunde, die Hegel als »ansichseiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur«¹⁴² bestimmt.

Der *zweite* Beweisschritt setzt mit der Annahme ein, dass diese an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur dem Subjekt »in der Form der Gewißheit«¹⁴³ bewusst werden muss, und zwar in derjenigen Gewissheitsform, die »dem empirisch konkreten, dem sinnlichen Subjekt angehört«.¹⁴⁴ Hegel greift damit auf seine oben dargelegte Unterscheidung zwischen drei Formen der Vorstellung (vorstellendes Denken, sinnliche Gewissheit, innerstes Gefühl) zurück, in denen der absolute Geist dem Subjekt zum Gegenstand werden muss – eine Unterscheidung, die ihrerseits auf der Unterscheidung zwischen den drei Momenten des absoluten Geistes beruht, die dem vorstellenden Subjekt gegenständlich werden müssen.¹⁴⁵ Nun kann aber dem sinnlichen Subjekt nur das gewiss sein, was als »äußerliches Dasein« Gegenstand »unmittelbarer sinnlicher Anschauung«¹⁴⁶ ist. Folglich »mußte Gott im Fleische auf der Welt erscheinen.«¹⁴⁷

Im *dritten* Beweisschritt wird das Resultat des zweiten näher be-

¹³⁹ Vgl. z.B. VPR 5, 201, 204f., 209 Fußnote.

¹⁴⁰ VPR 5, 216.

¹⁴¹ VPR 5, 235.

¹⁴² VPR 5, 235 f.

¹⁴³ VPR 5, 237; vgl. zum zweiten Beweisschritt in der Vorlesung von 1824 VPR 5, 145.

¹⁴⁴ VPR 5, 216. Diejenige Form von Gewissheit, zu der Gründe gehören und die deshalb nicht dem sinnlichen, sondern nur dem denkenden Subjekt eigen ist, bezeichnet Hegel als »Überzeugung« (VPR 3, 298).

¹⁴⁵ Vgl. oben S. 387–389.

¹⁴⁶ VPR 5, 237.

¹⁴⁷ VPR 5, 238.

stimmt. Um sinnlich gewiss zu sein, muss die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in einem einzelnen Menschen erscheinen. Denn der Mensch an sich, in seiner Allgemeinheit, ist kein möglicher Gegenstand der sinnlichen Gewissheit, sondern nur des Denkens.¹⁴⁸ Zudem kann die Einzelheit, in der die an sich seiende Einheit erscheint, nicht »die Einzelheit überhaupt«¹⁴⁹ sein, weil sie dann wiederum etwas Allgemeines und daher nicht Gegenstand für die sinnliche Gewissheit wäre. Folglich muss die substantielle Einheit von Gott und Mensch »als einzelner, ausschließender Mensch erscheinen«¹⁵⁰, der allen anderen Einzelnen gegenübersteht.

Der zweite und dritte Beweisschritt begründen die Notwendigkeit, dass Gott im Fleisch erscheint, und zwar in einem einzelnen, allen anderen gegenüberstehenden Menschen, mit den Anforderungen, welche die sinnliche Gewissheit an die Erscheinung der substantiellen Einheit von Gott und Mensch stellt. Vittorio Hösle hat aus der Art dieser Begründung geschlossen »daß es nicht Anliegen Hegels sein kann, [...] zu beweisen, daß Gott ein einzelner Mensch geworden ist. Was Hegel [...] beweisen will, ist vielmehr, daß es notwendig ist, daß Menschen glauben, daß Gott ein einzelner Mensch geworden ist.«¹⁵¹ Diese Interpretation, die mit derselben Begründung bereits von David Friedrich Strauß¹⁵² vertreten wurde, ist unhaltbar. Erstens kann die substantielle gottmenschliche Einheit nach Hegel nur dann sinnlich gewiss sein, wenn Gott tatsächlich in einem einzelnen, allen anderen gegenüberstehenden Menschen erscheint. Zwischen der Notwendigkeit sinnlicher Gewissheit und der Notwendigkeit der Inkarnation besteht deshalb nach Hegel ein Implikationszusammen-

¹⁴⁸ Schon in VPR 3, 271 bemerkt Hegel: »[S]o ist das, für welches das Allgemeine ist, immer das Denken.«

¹⁴⁹ VPR 5, 238.

¹⁵⁰ Ebd. Nach W. Jaeschke ist der dritte Beweisschritt nicht stichhaltig, denn aus »dem Bedürfnis nach Anschauung der gottmenschlichen Einheit läßt sich sogar folgern, daß diese Einheit stets in mindestens Einem neuen Individuum erscheinen müsse – in einer kontinuierlichen Sukzession von Dalai Lamas.« (Jaeschke [1986], 328) Mit dieser Kritik verkennt Jaeschke die Pointe des Hegelschen Arguments: Wenn die substantielle Einheit von Gott und Mensch in mehreren Individuen erscheinen würde, wäre sie eben ein allgemeines Merkmal und mithin der sinnlichen Gewissheit nicht zugänglich. Im Manuskript von 1821 heißt es: »An Einigen wird die Göttlichkeit zur Abstraktion.« (VPR 5, 49)

¹⁵¹ Hösle (1988), 640 (kursiv im Original), vgl. Fußnote auf 640f.

¹⁵² Vgl. Strauß (1837), 78–81. Zur Rekonstruktion und Kritik der Hegel-Auslegung von Strauß vgl. Theunissen (1970), 236–242.

hang, den Hösles Interpretation übersieht. Zweitens folgt die Notwendigkeit, dass Gott in einem einzelnen Menschen erscheint, nach Hegel nicht erst aus der Notwendigkeit sinnlicher Gewissheit, sondern schon aus der ewigen Idee, d.h. aus dem ersten Moment des absoluten Geistes.¹⁵³ In der Vorlesung von 1831 argumentiert Hegel wie folgt: Als ewige Idee enthält Gott die »Bestimmung der unmittelbaren Existenz«, »der Subjektivität, der Einzigkeit an ihm«.¹⁵⁴ Nun ist aber die »ewige Idee selbst [...] dies, die Bestimmung der Subjektivität als wirklicher, vom bloßen Gedanken unterschiedener unmittelbar erscheinen zu lassen.«¹⁵⁵ Daher kann auch »seine Erscheinung [...] nur eine einzige sein, nur einmal vorkommen.«¹⁵⁶ Im Unterschied zur Sündenfallerzählung in Gen 3 ist die einmalige Erscheinung Gottes in einem menschlichen Individuum nach Hegel keine fiktive Geschichte, kein Mythos, wie Hösle annimmt,¹⁵⁷ sondern »im eigentlichen Sinn Geschichte«¹⁵⁸.

(2) Die Frage, ob Gott in einem einzelnen Menschen erscheinen muss, unterscheidet sich von der Frage, ob Jesus Christus dieser Mensch gewesen ist.¹⁵⁹ Nach Hegel kann die Philosophie die erste Frage bejahen, während sie die zweite von sich aus offenlassen muss. Warum aber hat das religiöse Bewusstsein gerade Jesus Christus als menschengewordenen Gott verstanden? Hegels Antwort unterscheidet zwei Bedingungen, deren Zusammenspiel zu diesem Verständnis geführt hat, nämlich die Disposition des damaligen religiösen Bewusstseins auf der subjektiven und die Anhaltspunkte in der »äußerliche[n] Geschichte Christi«¹⁶⁰ auf der objektiven Seite.

Die Disposition auf der *subjektiven* Seite ist nichts anderes als die Sehnsucht, das Bedürfnis der allgemeinen Versöhnung, das aus dem »unendliche[n] Schmerz«¹⁶¹, d.h. dem Bewusstsein des Menschen entspringt, in seiner Wirklichkeit mit Gott und mit seinem

¹⁵³ Bereits im Manuskript von 1821 schließt Hegel aus der Bestimmung Gottes als Geist, dass er seinen Sohn in die Welt sendet, vgl. VPR 5, 78 f.

¹⁵⁴ VPR 5, 237 Fußnote.

¹⁵⁵ VPR 5, 246 Fußnote.

¹⁵⁶ VPR 5, 237 Fußnote.

¹⁵⁷ Vgl. Hösle (1988), 659 f.

¹⁵⁸ VPR 3, 294.

¹⁵⁹ Vgl. VPR 5, 78 f.

¹⁶⁰ VPR 5, 244 Fußnote.

¹⁶¹ VPR 5, 146, vgl. 239.

eigenen Wesen als Ebenbild Gottes entzweit zu sein. Dieses Bedürfnis hat »die Manifestation Gottes als des unendlichen Geistes in der Gestalt eines wirklichen Menschen gefordert.«¹⁶² Im Lichte des Versöhnungsbedürfnisses erschließt sich nach Hegel die Geschichte Christi als Geschichte Gottes, als »Explikation der göttlichen Natur selbst«¹⁶³. Hegel identifiziert das Bedürfnis der allgemeinen Versöhnung, in dem die Geschichte der außerchristlichen Religionen resultiert, deshalb mit dem Heiligen Geist, »von dem Christus gesagt hatte [vgl. Joh 16,13, F. H.], daß er sie in alle Wahrheit leiten werde«¹⁶⁴.

Die *objektive* Bedingung, um gerade Jesus Christus als inkarnierten Gott identifizieren zu können, sind nach Hegel gewisse Anhaltspunkte in seiner äußerlichen Geschichte, die insofern »schon der Beginn des Überführens zum Höheren ist«¹⁶⁵. Diese Anhaltspunkte sind zwar nicht eindeutig, aber sie ermöglichen die »religiöse Betrachtung«¹⁶⁶ Christi, die nach seinem Tod einsetzt. Zur religiösen Betrachtung »gehören Bedingungen«, so heißt es im Strauß-Exzerpt der Vorlesung von 1831,

z. B. die Lehre Christi, besonders seine Aussprüche von sich, welche zunächst seine Versicherungen sind und ihrem Inhalt nach von der Art, daß sie auch in die allgemeine Sphäre des Vorstellens herab exegesiert werden können. Das andere Kriterium ist, daß wir an diesem Individuum göttliche Macht sehen, die *Wunder*. Gegen diese kann der Mensch alles mögliche einwenden: Es ist dies die Zeit des Wunderglaubens gewesen, auch andere haben Wunder getan usf.¹⁶⁷

Von »Bedingungen« für die Möglichkeit einer religiösen Betrachtung Christi, die in seiner äußerlichen Geschichte gegeben sind, ist in der Vorlesung von 1827 zwar nicht explizit, aber der Sache nach ebenfalls die Rede. 1827 betont Hegel im Rahmen seiner Darstellung der äußerlichen Geschichte Christi, dass Christus »nicht nur als Lehrer« spricht, der Traditionen fortsetzt oder »aus sich subjektive Einsicht vorträgt«.¹⁶⁸ Er wirkt vielmehr auch ohne derartige Vermittlungen,

¹⁶² VPR 5, 246 Fußnote, vgl. 286.

¹⁶³ VPR 5, 247 Fußnote; entsprechend heißt es in der Vorlesung von 1827, »daß die Natur Gottes sich darin aufschließt«. (VPR 5, 248).

¹⁶⁴ VPR 5, 249, vgl. 146, 239, 246 Fußnote, 247, 286.

¹⁶⁵ VPR 5, 284.

¹⁶⁶ VPR 5, 244.

¹⁶⁷ VPR 5, 285. Mit den »Aussprüchen von sich« sind Stellen wie Mt 11,27 und Joh 14,9 gemeint, vgl. VPR 5, 244 Fußnote und 284 f.

¹⁶⁸ VPR 5, 243.

indem er fordert, sich aus allen endlichen Bindungen zu lösen (vgl. z. B. Mt 8,22; 10,34 f.; 12,48 ff.) und zuerst nach dem Reich Gottes zu trachten (Mt 6,33). Dadurch aber erhebt er den Anspruch, dass er »unmittelbar aus Gott spricht«¹⁶⁹ und Gott aus ihm. Sein Aussprechen wird als »Wirken Gottes« angeschaut, freilich nicht als »etwas Übermenschliches«, als äußerliche Offenbarung, »sondern als Wirken in einem Menschen, so daß die göttliche Gegenwart wesentlich mit diesem Menschen identisch ist.«¹⁷⁰ Auch 1827 sieht Hegel also in der äußerlichen Geschichte Christi Anhaltspunkte, ohne die unverstänlich bliebe, warum sich die religiöse Betrachtung ausgerechnet auf Jesus Christus konzentriert hat.¹⁷¹

(3) Worin aber besteht die religiöse Betrachtung Christi und zu welchem Ergebnis führt sie? Nach dem Tod Christi wird seine äußerliche Geschichte im Licht des allgemeinen Bedürfnisses nach Versöhnung betrachtet, d. h. in jenem Geist, der in alle Wahrheit leitet. Nun bietet diese Geschichte die erforderlichen Anhaltspunkte, um sie als Befriedigung des allgemeinen Versöhnungsbedürfnisses aufzufassen. Daher legt die religiöse, auf dem Zeugnis des Geistes beruhende Betrachtung die Geschichte Christi als Erscheinung Gottes in einem einzelnen Menschen aus, als Manifestation der substantziellen Einheit von göttlicher und menschlicher Natur. In dieser Exegese des Geistes spielt der Tod Christi die entscheidende Rolle, denn erst »durch die Auslegung des Todes Christi« werden sein Leben und seine Lehre, seine Wunder und die Aussprüche von sich »in ihrer Wahrheit«¹⁷² aufgefasst. Christologie ist deshalb nach Hegel in erster Linie Kreuzestheologie. Der Tod Christi bildet den »Prüfstein, sozusagen, an dem sich der Glaube bewährt, indem hier wesentlich sein Verstehen der Erscheinung Christi sich dartut.«¹⁷³

Betrachtet im Lichte des Geistes, hat der Tod Christi eine doppel-

¹⁶⁹ Ebd.

¹⁷⁰ Ebd.

¹⁷¹ Dasselbe gilt für das Manuskript von 1821 und die Vorlesung von 1824, vgl. VPR 5, 80–84 und 147–150.

¹⁷² VPR 5, 244 Fußnote. Dass die Auslegung des Todes Christi die Voraussetzung für das wahre Verständnis seines Lebens ist, wird an dieser Stelle nur auf die Aussprüche von sich (z. B. Mt 11,27) bezogen. Die Stellen VPR 5, 246 Fußnote und 285, die den Tod Christi als »Prüfstein« bezeichnen, legen aber nahe, dass nach Hegel dasselbe auch für die Lehre Christi allgemein und für seine Wunder gilt.

¹⁷³ VPR 5, 246 Fußnote. In der Vorlesung von 1827 heißt es entsprechend: »[E]ben an diesem Tode ist es, daß sich der Übergang in das Religiöse macht.« (VPR 5, 245).

te Bedeutung.¹⁷⁴ Wenn Christus der Gottmensch ist, dann ist sein Tod nicht allein der Tod eines Menschen, sondern zugleich der *Tod Gottes*. Für diese *erste* Bedeutung des Todes Christi verweist Hegel auf die lutherische Tradition: »Gott selbst ist tot«, heißt es in einem lutherischen Liede [...].¹⁷⁵ Nun zeigt der Tod Christi, der kein nur natürlicher, sondern sogar der gesteigerte »Tod der Schande und Schmach am Kreuze« war, dass in Christus die Menschlichkeit »bis auf den äußersten Punkt erschienen«¹⁷⁶ ist. Die Bestimmung dieses Todes als Tod Gottes besagt deshalb, dass die Endlichkeit, Menschlichkeit, Gebrechlichkeit und Schwäche Gott nicht fremd sind und trotz ihres Andersseins die substanzielle Einheit mit Gott nicht verhindern. Durch die erste Bedeutung des Todes Christi wird vielmehr das Menschliche, und zwar bis in seine letzte Schwäche und Gebrechlichkeit hinein, als Moment bewusst, das »in Gott selbst ist«¹⁷⁷.

Die *zweite* Bedeutung des Todes Christi, die sich der religiösen Betrachtung erschließt, wird von Hegel unterschiedlich bezeichnet. 1827 bestimmt er den Tod Christi in seiner zweiten Bedeutung als »Übergang zur Herrlichkeit«¹⁷⁸, durch den »das Menschliche abgestreift wird«¹⁷⁹, 1831 hingegen als »Tod des Todes«¹⁸⁰. Beides gehört eng zusammen, denn der Tod Christi stellt sich als *Tod des Todes* dar, sobald er unter dem Gesichtspunkt betrachtet wird, der Übergang zur Herrlichkeit zu sein.

Durch die beiden Bedeutungen des Todes Christi wird das Verhältnis, in dem das Menschliche zum Göttlichen steht, auf zweifache Weise bestimmt: Es ist (a) für Gott kein Fremdes, sondern »ein Moment an ihm selbst«¹⁸¹, allerdings (b) ein »verschwindendes«¹⁸², »vo-

¹⁷⁴ 1827 unterscheidet Hegel zwischen zwei Bedeutungen des Todes Christi, die sich der religiösen Betrachtung erschlossen haben (vgl. VPR 5, 249f.). In der Vorlesung von 1831 und im Strauß-Exzerpt dieser Vorlesung werden hingegen drei Sinne oder Bestimmungen des Todes Christi unterschieden (vgl. VPR 5, 246 f. Fußnote und 286). Der zusätzliche, nun eigens gezählte Sinn seines Todes liegt in dem »Zeugnis, daß die Menschlichkeit bis auf den äußersten Punkt an Christus ist.« (VPR 5, 286).

¹⁷⁵ VPR 5, 249. Für die Identifizierung des Liedes und die Einordnung in die theologische, insbesondere lutherische, Tradition vgl. Jüngel (1978), 84–87 und 125–127.

¹⁷⁶ VPR 5, 247 Fußnote.

¹⁷⁷ VPR 5, 249.

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ VPR 5, 250.

¹⁸⁰ VPR 5, 247 Fußnote.

¹⁸¹ VPR 5, 250.

¹⁸² Ebd.

rübergehendes Moment«¹⁸³, das sich ewig aufheben muss. Nun entspricht diese doppelte Verhältnisbestimmung den innertrinitarischen Beziehungen, in denen der Sohn ein vom Vater unterschiedenes Moment des göttlichen Lebens bildet, aber so, dass der Unterschied zwischen beiden zugleich aufgehoben ist. Durch die beiden Bedeutungen des Todes Christi erschließt sich der religiösen Betrachtung deshalb die substantielle Einheit zwischen göttlicher und menschlicher Natur, die in der immanenten Trinität liegt.

In seiner natürlichen Wirklichkeit ist der Mensch freilich mit Gott und mit seinem eigenen Wesen als Ebenbild Gottes entzweit. Das Menschliche in diesem Sinne, in seinem »Fürsichsein gegen Gott«, ist nun kein Moment des göttlichen Lebens, sondern »ein Fremdes, Gott nicht Angehöriges«.¹⁸⁴ Gleichwohl hat Christus die gottwidrige Wirklichkeit des Menschen, die ihm von Haus aus fremd ist, angenommen, um sie »durch seinen Tod zu töten«¹⁸⁵. Für die religiöse Betrachtung hat die zweite Bedeutung seines Todes demnach eine weitere Dimension, die Hegel 1827 nur andeutet,¹⁸⁶ 1831 aber hervorhebt. Sie besteht darin, dass Christus die Sünde der Welt stellvertretend trägt und der Welt deshalb »durch diesen Tod ihr Böses an sich abgenommen worden«¹⁸⁷ ist. Gegen diese stellvertretende Bedeutung des Todes Christi hatte Kant den Einwand erhoben, dass moralische Schuld »keine *transmissibele* Verbindlichkeit« ist, »die etwa, wie eine Geldschuld [...], auf einen anderen übertragen werden kann, sondern die *allerpersönlichste*, nämlich eine Sündenschuld, die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige [...] tragen kann.«¹⁸⁸ Hegel dagegen verteidigt die stellvertretende Bedeutung des Todes Christi, indem er den abstrakten Personbegriff infrage stellt, der im Einwand Kants vorausgesetzt wird. Die »moralische[n] Imputation« hat nach Hegel ihre Stelle allein »auf dem Felde der Endlichkeit, wo das Subjekt als einzelne Person steht, nicht auf dem Felde des freien Geistes [...]. Aber schon in der Moralität, noch mehr in der Sphäre der Religion wird der Geist als frei gewußt, als affirmativ in sich selbst, so

¹⁸³ VPR 5, 190.

¹⁸⁴ VPR 5, 248 Fußnote

¹⁸⁵ Ebd.

¹⁸⁶ Vgl. VPR 5, 251.

¹⁸⁷ VPR 5, 248 Fußnote, vgl. auch 287.

¹⁸⁸ Kant (1990), B 95.

daß diese Schranke an ihm, die bis zum Bösen fortgeht, für die Unendlichkeit des Geistes ein Nichtiges ist [...].«¹⁸⁹

Aus der zweiten Bedeutung des Todes Christi ergibt sich für die religiöse Betrachtung seine Präexistenz und Inkarnation. Inwiefern? Die Herrlichkeit, in die Christus durch die Vermittlung des Todes übergeht, wird nicht als Herrlichkeit verstanden, die ihm von Haus aus fehlt, sondern als »Wiederherstellung der ursprünglichen Herrlichkeit«¹⁹⁰. Erst durch die Auslegung des Todes Christi erschließt sich der religiösen Betrachtung deshalb, dass er von Ewigkeit her Gott ist und im Fleisch erschien, als die Zeit erfüllt war. Zwischen der Erkenntnisordnung und der Sachordnung besteht demnach ein Unterschied: Während die *ratio cognoscendi* mit dem Leben und Sterben Christi einsetzt, die in der *ratio essendi* das zweite Moment bilden, beginnt die *ratio essendi* bei der ursprünglichen Herrlichkeit Christi, mit der die *ratio cognoscendi* abschließt. Durch diesen Unterschied der Erkenntnisordnung von der Sachordnung hat die religiöse Betrachtung Christi, die Hegel rekonstruiert, den Charakter einer »Christologie von unten«.¹⁹¹

Halten wir fest: Die religiöse Betrachtung versteht die Geschichte Christi als »göttliche Geschichte«¹⁹², die drei Momente umfasst. Das erste Moment ist das Leben und der Kreuzestod Christi, der als Tod eines Menschen zugleich der *Tod Gottes* ist und damit zeigt, dass das Menschliche bis in sein äußerstes Extrem zu Gott selbst gehört. Das zweite Moment bildet der Tod Christi in seiner Bedeutung als *Tod des Todes*, durch den Christus die gottwidrige Wirklichkeit des

¹⁸⁹ VPR 5, 248 Fußnote, vgl. die oben S. 393f. dargelegte Unterscheidung zwischen abstrakter und konkreter Persönlichkeit. D. F. Strauß hat den Einwand Kants einfach wiederholt, obgleich er Hegels bedenkenswerte Zurückweisung des Einwands kennt (vgl. VPR 5, 287). In seiner Glaubenslehre heißt es: »Weder Verdienst noch Schuld und Strafe in dem Sinne, wie hier davon die Rede ist, sind übertragbar. Das Verdienst nicht, weil das Gesetz nicht bloß das gute Werk überhaupt, sondern auch diess [!] verlangt, dass es die eigene That desjenigen sei, der unter dem Gesetze steht; sittlich religiöse Schuld und Strafe aber sind nicht wie Geldschulden [...] etwas dingliches, sondern etwas persönliches, am Individuum haftendes: eine Geldschuld wird als abgetragen angesehen, mag sie der Schuldner selbst, oder ein Anderer für ihn bezahlt haben; eine sittliche Schuld aber, wenn nicht der für sie büßt, der sie sich zugezogen, so ist sie gar nicht gebüßt.« (Strauß [1841], 294).

¹⁹⁰ VPR 5, 249.

¹⁹¹ Auf die unterschiedliche Stellung der Momente in der Erkenntnisordnung des religiösen Bewusstseins und in der Sachordnung hat Hegel in der Vorlesung von 1831 ausdrücklich hingewiesen, vgl. VPR 5, 247 Fußnote und 286.

¹⁹² VPR 5, 251.

Menschen stellvertretend überwindet und in die Herrlichkeit einget. Diese Herrlichkeit aber ist die wiederhergestellte ursprüngliche Herrlichkeit, die das dritte Moment der religiösen Betrachtung ausmacht. Die Stellung, welche die drei Momente in der Erkenntnisordnung der religiösen Betrachtung annehmen, ändert sich in der Sachordnung: Weil das dritte Moment der Erkenntnisordnung (ursprüngliche Herrlichkeit) zum ersten Moment der Sachordnung avanciert, werden das erste und zweite Moment der Erkenntnisordnung in der Sachordnung zum zweiten und dritten Moment.

Nach Hegel hat sich dem religiösen Bewusstsein allererst durch die Geschichte Christi die trinitarische Natur Gottes erschlossen. Wie Christus seine ursprüngliche Herrlichkeit preisgibt, um Mensch zu werden und zu sterben, so gibt Gott seine »Verschlossenheit«¹⁹³ auf, um im ewigen Sohn ein Anderer zu sein. Und wie Christus durch seinen Tod das gottwidrige Fürsichsein des Menschen überwindet und in seine ursprüngliche Herrlichkeit zurückkehrt, so hebt Gott den innertrinitarischen Unterschied auf und kehrt im Heiligen Geist ewig zu sich selbst zurück. Die ewige, innertrinitarische Geschichte wird in der Geschichte Christi zum Gegenstand der sinnlichen Anschauung und Vorstellung und verläuft daher an einem Individuum, dem die anderen Individuen gegenüberstehen.¹⁹⁴ In formaler Hinsicht hat die Geschichte Christi die Struktur $B(A+B+C)$, wobei die Basis $(A+B+C)$ den absoluten Geist in seinen drei Momenten bezeichnet und der Exponent B die sinnliche Anschauung und Vorstellung, für die der absolute Geist gegenständlich wird und deshalb als einzelner Mensch erscheint.¹⁹⁵ Während die innertrinitarische Geschichte Gottes in der Sachordnung der Geschichte Christi zugrunde liegt, stehen die beiden Geschichten innerhalb der Erkenntnisordnung des religiösen Bewusstseins im umgekehrten Verhältnis.

Diese Geschichte [Christi, F. H.] ist göttliche Geschichte, wodurch die Gemeinde zur Gewißheit der Wahrheit gekommen ist. Daraus bildete sich das Bewußtsein, daß gewußt wird, daß Gott der Dreieinige ist. Die Versöhnung in Christus, an die geglaubt wird, hat keinen Sinn[,] ohne daß Gott als der Dreieinige gewußt wird: daß er ist, aber auch als das Andere ist, als das sich Unterscheidende, so daß dies Andere Gott selbst ist, an sich die göttliche

¹⁹³ VPR 5, 247 Fußnote.

¹⁹⁴ Vgl. VPR 5, 151, 247 Fußnote, 286 sowie oben S. 411 f. und die dort genannten Belege.

¹⁹⁵ Vgl. oben 385 f. und 395 f.

Natur an ihm hat, und daß das Aufheben dieses Unterschiedes, Andersseins, daß diese Rückkehr der Liebe der Geist ist.¹⁹⁶

Die Trinitätslehre bildet demnach in der Erkenntnisordnung des religiösen Bewusstseins nicht die Voraussetzung, sondern die Konsequenz der Christologie,¹⁹⁷ und zwar einer Christologie, die wesentlich Kreuzestheologie ist.¹⁹⁸

(4) Die vorausliegenden Abschnitte behandelten zum einen Hegels Beweis, dass Gott in einem einzelnen Menschen erscheinen muss, und zum anderen seine Rekonstruktion der Gründe, aus denen das religiöse Bewusstsein Christus als Gottmenschen identifiziert. Die Berechtigung dieser religiösen Identifikation kann die Philosophie nicht definitiv sicherstellen, aber durch zwei Argumente stützen. Beide Argumente haben den Charakter von Plausibilitätsargumenten, wobei das eine den Inhalt, das andere die Zeit der Erscheinung Gottes betrifft.

Das erste, *kongruenztheoretische* Argument macht die inhaltliche Übereinstimmung geltend, die zwischen der religiös verstandenen Geschichte Christi und Gott in seiner ewigen Idee besteht. Es lautet wie folgt: Gott erscheint dann und nur dann in einem einzelnen, den anderen gegenüberstehenden Menschen, wenn die Geschichte dieses Einzelnen (unter dem Exponenten des Unterschieds) dieselben drei Momente (A+B+C) umfasst, durch die Gott in seiner ewigen Idee bestimmt ist, nämlich die Momente der substantiellen

¹⁹⁶ VPR 5, 25 1.

¹⁹⁷ Vgl. neben dem gerade zitierten Beleg in VPR 5, 251 auch VPR 5, 151, 212, 245 Fußnote.

¹⁹⁸ E. Jüngel feiert die wechselseitige Begründung von Kreuzestheologie und Trinitätslehre, die Hegel herausarbeitet, als »*theologiegeschichtlichen* Höhepunkt erster Ordnung« und »*gewaltige theologische Leistung*« (Jüngel [1978], 123 f.). Dieser Begeisterung für Hegel folgt freilich die Entgeisterung auf dem Fuß: Der »*fundamentale soteriologische Aspekt*«, dass »Gott in Jesus Christus Mensch wurde, um Gott und Mensch für immer definitiv zu unterscheiden«, wird, so moniert Jüngel, »von Hegel gerade nicht zur Geltung gebracht, sondern in sein Gegenteil verkehrt.« (Jüngel [1978], 124, vgl. auch 125 und 127 f.). In der Tat: Die Zweckbestimmung der Menschwerdung Gottes, die Jüngel angibt, würde Hegel als *abwegig* verwerfen, und zwar aus gutem Grund. Gerade durch die ewige Unterscheidung zwischen Gott und dem Endlichen wird nämlich der *transitorische* Charakter des Endlichen verkannt und das Endliche deshalb zum Absoluten erhoben (vgl. VPR 5, 190). Die Demut, die das Endliche auf ewig von Gott unterscheiden will und die Jüngel bei Hegel vermisst, ist keine wahre Demut, sondern nur der Hochmut im Schafspelz der Demut.

Einheit zwischen absolutem und endlichem Geist, des Unterschieds zwischen beiden und der Aufhebung des Unterschieds. Nun hat aber die Geschichte Christi, wie sie sich dem religiösen Bewusstsein erschließt, eben diese Struktur ^B(A+B+C). Daher erfüllt sie die Anforderung, welche die Philosophie an die Erscheinung Gottes in einem einzelnen Menschen stellt. Im Manuskript von 1821 notiert Hegel, dass die religiös verstandene Geschichte Christi »SCHLECHTHIN DER IDEE GEMÄSS« ist und dass dies »für uns in entwickeltem Begriff die *Bewährung*« bildet.¹⁹⁹ Diese philosophische Bewährung der religiösen Identifikation Christi mit dem inkarnierten Gott ist freilich kein zwingendes, sondern nur ein plausibilisierendes Argument, denn es setzt voraus, dass der Übergang von der äußerlichen Geschichte Christi zu seiner religiös verstandenen Geschichte sachgemäß ist.

Das zweite, *geschichtsphilosophische* Argument setzt mit der Annahme ein, dass Gott zu der Zeit als Mensch erschien, als sich das Bedürfnis nach allgemeiner Versöhnung, d. h. nach »Manifestation Gottes als des unendlichen Geistes in der Gestalt eines wirklichen Menschen«²⁰⁰ entwickelt hatte. Nun fällt das Leben und Sterben Christi, wie wir sahen,²⁰¹ in diese Zeit. Daher erfüllt Christus das geschichtsphilosophische Kriterium, dass Gott seinen Sohn sandte, als die Zeit erfüllt war. In der Vorlesung von 1824 bemerkt Hegel: »Was die andere Beglaubigung anbelangt, daß an diesem Menschen, an diesem Ort, zu dieser Zeit die Erscheinung hervorgetreten ist, so ist diese ganz anderer Art, und sie ist nur durch die Ansicht der Weltgeschichte zu erkennen. Es heißt: »Als die Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn«, und daß die Zeit gekommen war, ist nur aus der Geschichte zu erkennen.«²⁰² Auch das geschichtsphilosophische Argument ist freilich kein zwingendes, denn es beweist nicht die Identität Christi mit dem inkarnierten Gott, sondern schränkt nur den Kreis möglicher Kandidaten ein.

¹⁹⁹ VPR 5, 81, vgl. zum kongruenztheoretischen Argument auch VPR 5, 146 (Zeile 535–539), 247 Fußnote und 286 f. (Zeile 287–294).

²⁰⁰ VPR 5, 246 Fußnote.

²⁰¹ Vgl. oben S. 407–409 und 413 f.

²⁰² VPR 5, 147, vgl. zum geschichtsphilosophischen Argument auch VPR 5, 80 f. und 233.

Siglen

Alle Zitate Hegels erfolgen, sofern im Verzeichnis nicht anders angegeben, nach dem Wortlaut der *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Hamburg 1968 ff. (= GW).

VPR	Vorlesungen über die Philosophie der Religion
PhG	Phänomenologie des Geistes
EPW	Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)
EPW (1827)	Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1827)
WL	Wissenschaft der Logik
VGP	Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie
VPG	Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte
GPR	Grundlinien der Philosophie des Rechts

Literaturverzeichnis

- von Baader, F. X. (1963), *Gesammelte Schriften zur Religionsphilosophie*, hrsg. von F. Hoffmann, Bd. 3, in: ders., *Sämtliche Werke*, hrsg. von F. Hoffmann, J. Hamberger u. a., Hauptabteilung 1, Bd. 9, Neudruck der Ausgabe Leipzig 1855, Aalen 1963.
- Buchheim, Th. (2015), »Was heißt »philosophische Religion«? Acht Thesen zur Zielsetzung von Schellings unvollendetem System«, in: *Religion und Religionen im Deutschen Idealismus. Schleiermacher – Hegel – Schelling*, hrsg. von F. Hermann, B. Nonnenmacher und F. Schick, Tübingen, 425–445.
- Heede, R. (1972), *Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion. Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel*, Diss. Münster/Westf.
- Hegel, G. W. F. (1956), »Rede zum Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin«, in: ders., *Berliner Schriften 1818–1831*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, 3–21.
- (1970), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: ders., *Werke in zwanzig Bänden*, auf der Grundlage der »Werke« von 1832–1845, neu edierte Ausgabe, Redaktion: E. Moldenhauer und K. M. Michel, Bd. 12, Frankfurt a. M.
- (1971), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, in: ders., *Werke in zwanzig Bänden*, auf der Grundlage der »Werke« von 1832–1845, neu edierte Ausgabe, Redaktion: E. Moldenhauer und K. M. Michel, Bd. 19, Frankfurt a. M.
- (1980), *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg [= GW 9].

- (1981), *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von J. Hoffmeister, Bd. IV, Teil 2, hrsg. von F. Nicolin, Hamburg.
 - (1981), *Wissenschaft der Logik*, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg [= GW 12].
 - (1983–85), *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 3–5: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 1–3, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg.
 - (1989), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [1827]*, hrsg. von W. Bonsiepen und H.-Chr. Lucas, Hamburg [= GW 19].
 - (1992), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, hrsg. von W. Bonsiepen und H. Chr. Lucas, Hamburg [= GW 20].
 - (2009), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von K. Grotzsch und E. Weisser-Lohmann, Hamburg [= GW 14/1].
 - (2010), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von K. Grotzsch und E. Weisser-Lohmann, Beilagen, Hamburg [= GW 14/2].
- Hermanni, F. (2002), *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, Gütersloh.
- (2013), »Kritischer Inklusivismus. Hegels Begriff der Religion und seine Theorie der Religionen«, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 55, 136–160.
 - (2015), »Arbeit am Göttlichen. Hegel über die Evolution des religiösen Bewusstseins«, in: *Religion und Religionen im Deutschen Idealismus. Schleiermacher – Hegel – Schelling*, hrsg. von F. Hermanni, B. Nonnenmacher und F. Schick, Tübingen, 155–183.
 - (2017), *Metaphysik. Versuche über letzte Fragen*, Tübingen.
- Hösle, V. (1988), *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, ungekürzte Studienausgabe, Hamburg.
- Jaeschke, W. (1981), »Absolute Idee – absolute Subjektivität. Zum Problem der Persönlichkeit Gottes in der Logik und in der Religionsphilosophie«, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35, 385–416.
- (1983), *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt.
 - (1986), *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart/Bad Cannstatt.
 - (1995), »Einleitung«, in: G. W. F. Hegel, *Die vollendete Religion*, neu hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg, IX–XXXIV.
 - (2003), *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*, Stuttgart/Weimar.
- Jüngel, E. (1978), *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen.
- Kant, I. (1990), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hrsg. von K. Vorländer, Hamburg.
- Kern, W. (1980), »Dialektik und Trinität in der Religionsphilosophie Hegels. Ein Beitrag zur Diskussion mit L. Oeing-Hanhoff«, *Zeitschrift für Katholische Theologie* 102, 129–155.
- Leibniz, G. W. (1971), *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, übersetzt, eingeleitet und erläutert von E. Cassirer, Hamburg.
- Oeing-Hanhoff, L. (1977), »Hegels Trinitätslehre. Zur Aufgabe ihrer Kritik und Rezeption«, *Theologie und Philosophie* 52, 378–407.

- Pannenberg, W. (*1978), »Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels«, in: ders., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen, 78–113.
- (1996), *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen.
- Ringleben, J. (1977), *Hegels Theorie der Sünde. Die subjektivitäts-logische Konstruktion eines theologischen Begriffs*, Berlin/New York.
- Rohls, J. (2015), »Christentum und Philosophie beim späten Hegel«, in: *Spekulation und Vorstellung in Hegels enzyklopädischem System*, hrsg. von K. Driolo und A. Hutter, Tübingen, 231–256.
- Schelling, F. W. J. (1858), *Philosophie der Offenbarung*, in: ders., *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, 14 Bde., II. Abt., Bd. 3, Stuttgart.
- Schleiermacher, F. (2001), *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)*, hrsg. von G. Meckenstock, Berlin/New York.
- Splett, J. (1965), *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels*, Freiburg/München.
- Strauß, D. F. (1837), *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, 3. Heft, Tübingen.
- (1840), *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*, Bd. I, Tübingen.
- (1841), *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*, Bd. II, Tübingen.
- Theunissen, M. (1970), *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin.
- Tholuck, A. (1826), *Die speculative Trinitätslehre des späteren Orients: Eine religionsphilosophische Monographie aus handschriftlichen Quellen der Leydener, Oxforder und Berliner Bibliothek bearbeitet*, Berlin.
- Wandschneider, D./Hösle, V. (1983), »Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel«, in: *Hegel-Studien* 18, 173–199.
- Wagner, F. (1976), »Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff«, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 18, 44–73.