

BAND 3



Schriftenreihe der
GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE

Alma v. Stockhausen

Der Geist im Widerspruch

Von Luther zu Hegel

GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE

Alma von Stockhausen
Der Geist im Widerspruch -
Von Luther zu Hegel

GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE
Staatlich anerkannte Wissenschaftliche Hochschule
7891 Weilheim-Bierbronn (Südl. Schwarzwald)

Schriftenreihe der
GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE
BAND 3

Herausgeber:
Alma von Stockhausen

Alma von Stockhausen

Der Geist im Widerspruch

Von Luther zu Hegel

GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Stockhausen, Alma von:

Der Geist im Widerspruch : von Luther zu Hegel / Alma v.
Stockhausen. Gustav-Siewerth-Akademie. - Weilheim-
Bierbronn : Gustav-Siewerth-Akad., 1990

(Schriftenreihe der Gustav-Siewerth-Akademie ; Bd. 3)

ISBN 3-928273-03-5

NE: Gustav-Siewerth-Akademie <Weilheim, Waldshut> :
Schriftenreihe der Gustav-Siewerth-Akademie

2. Auflage 1990

© GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE,
Weilheim-Bierbronn
Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages
unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
sowie Verarbeitung in elektronischen und optischen Systemen.

Layout/Satz: JHB-Publishing, Ellwangen

Druck: Offset-Köhler KG, Gießen

Printed in Germany

ISSN 0939-1010 - ISBN 3-928273-03-5

VORWORT

Die Hegel'sche Dialektik bildet eine entscheidende Grundlage der heutigen Philosophie - sei es des Neomarxismus oder des Existentialismus. Aber auch der Darwinismus bzw. der Neodarwinismus ist durch Hegel bestimmt. Nietzsche hat recht: "Ohne Hegel kein Darwin" (Nietzsche: *Fröhliche Wissenschaft*).

Ulrich Asendorf beschreibt als evangelischer Theologe Hegel als Vollendung Luthers (Asendorf: *Luther und Hegel*, Wiesbaden, 1982).

Entsprechend erhebt sich für den Katholiken die Frage, ob "Rechtfertigung durch den Begriff" die Aufhebung der Theologie in eine alle Widersprüche versöhnende Geschichtsphilosophie legitimiert und im Zeichen der Ökumene auch die Metaphysik, und die auf ihr basierende katholische Theologie, in eine Fortschrittsdynamik stürzen darf?

Walter Kasper stellt uns im Kommentar zum *Erwachsenen-Katechismus* vor die "ungelöste" Alternative: "der katholischen Identität" bzw. "ökumenischer Offenheit".

Versuchen wir eine Antwort zu geben.

Alma von Stockhausen



Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
Inhaltsverzeichnis	7
Einleitung	9
1. Kapitel: Von Luther zu Hegel	11
1. "Die Allmacht und praescience Gottes vernichtet gänzlich das Dogma vom freien Willen."	11
2. "Das Großmachen der Sünde" - Der Widerspruch als Substanz des Menschen.	14
<i>Die doppelte Sünde</i>	17
3. "Der fröhliche Wechsel" - Die Übertragung der Sünde auf Gott	21
4. Aufhebung der Sünde in Gott - Christus verzehrt den Widerspruch in sich.	27
5. Der Geist als Widerspruch - Zur Geschichte des dialektischen Denkens von Luther zu Hegel	32
6. "Gott mit Gott überwinden" - Aus der Gegensatz-einheit erhebt sich Gott zu sich selbst	36
7. "Ja und Nein zugleich, das war keine gute Theologie"	44
2. Kapitel: Hegel im Rückblick auf Luther	51
1. Der Gott der Entzweiung - oder - Gott kann nicht Gott sein, er muß zuvor ein Teufel werden (Luther)	51
2. Die Schöpfung der Welt - als Region des Widerspruchs	63
3. Christus - zur Sünde gemacht - der begriffene Widerspruch	79

3. Kapitel: Hegels Kirchenverständnis	89
1. Die Trennung von Staat und Kirche durch die Reformation	89
2. "Wenn die Zeit erfüllet ist, daß die Rechtfertigung durch den Begriff Bedürfnis ist ... "	92
3. "Die Realisierung des Geistigen zur allgemeinen Wirklichkeit; dies enthält zugleich die Umwandlung und Umformung der Gemeinde"	93
4. "Die Wirklichkeit des Himmelreiches ist der Staat"	96
Anmerkungen	99

EINLEITUNG

Der Widerspruch durchschüttert die Weltgeschichte. Er setzt Gott und Mensch entgegen, trennt Himmel und Erde, Geist und Materie, Glaube und Vernunft, bricht Klassen und Generationen auseinander, läßt lebendige Natur erstarren und vielfältige Einzigartigkeit versinken in amorphe Menge.

Erlösung vom Tode, vom Widersinn aller Geschichte ist prinzipiell geschehen. Christus hat in der Hingabe seines Leibes am Kreuz den Grundstein für das neue Jerusalem gelegt. Was der Mythos erhofft - die Befreiung von der Übermacht des Bösen -, ist geschenkt worden. Der Widerspruch von Endlichkeit und Unendlichkeit, Geist und Materie, den die griechische Metaphysik in der äußersten Schärfe logischer Entgegensetzung ausgetragen hat, ist gelöst. In der Inkarnation Christi erweist sich die Endlichkeit materiellen Seins als die Möglichkeit schenkender Selbsteinfaltung des selbstbewußten Geistes. Der Angelpunkt der Weltgeschichte ist die Inkarnation des Logos.

Erlösung ist das Gnadengeschenk an unsere persönliche Freiheit wie an die Geschichte insgesamt. Nicht nur die göttliche Schöpfungsordnung kann durch den pervertierenden Eingriff unserer Freiheit durchkreuzt werden, weitaus verletzbarer ist der Erlösungsakt selbst. Die Selbsterniedrigung des Höchsten am Kreuze fordert zur äußersten Stellungnahme menschlicher Freiheit auf.

Die dialektische Philosophie Hegels und die Evolutionstheorien unserer Tage haben die Erlösung vom Tode vertauscht mit dem Tode als erlösendem Geschehen. Der Tod wird damit zum erstenmal in der Geschichte nicht mehr als ein zu beklagendes Übel, als der Sünde Sold, als ein dunkles Schicksal, sondern - umgekehrt - als das schöpferische, Leben entwickelnde Prinzip verstanden! Die Negation soll nicht mehr negativ als das zerstörerische Prinzip begriffen werden, sondern - im Gegenteil - als das Leben erzeugende Prinzip! Der Tod Christi wird nicht mehr als ein Gnadengeschenk des transzendenten Schöpfergottes betrachtet, sondern - umgekehrt - zu einem innerweltlichen Prinzip erhoben!

Die abendländische Geschichte, die durch Metaphysik und Offenbarung vom mythischen Schicksal der verhängnisvollen Verschlingung aller Gegensätze - Leben und Tod, Gut und Böse, Gott und Mensch - befreit wurde, tritt mit dieser Dialektik bewußt den Rückschritt in den

Mythos an - jedoch mit dem Unterschied, daß sie die Verknüpfung der Gegensätze nicht mehr beklagt, sondern als Schlüssel zur Selbstorganisation des Lebens preist!

Wie kommt es zu diesem verhängnisvollen Rückschritt hinter die Metaphysik? Wo liegen die Wurzeln dieser Dialektik? Wenn die Inkarnation Christi wahrhaftig den Angelpunkt der Weltgeschichte ausmacht, dann hängt an der Aufnahme seiner Botschaft das Schicksal der Weltgeschichte. Die Menschwerdung Gottes kann als Akt der liebenden Einigung, als Kenosis des Höchsten oder aber als Gegensatzeinheit, als dialektisches Grundprinzip erklärt werden!

1. Kapitel: VON LUTHER ZU HEGEL

1. "Die Allmacht und praescience Gottes vernichtet gänzlich das Dogma vom freien Willen."

"Mein Erasmus", schreibt Luther "ich lobe und preise gar sehr an Dir, daß Du als einziger von allen die *Sache selbst* in Angriff genommen hast, das heißt das Wesentliche der Sache, und daß Du mich nicht mit jenen fremdartigen Sachen über Papsttum, Fegefeuer, Ablass und ähnlichem geplagt hast. Einzig und allein Du hast den Kardinalpunkt der Sache erkannt und hast die Hauptsache selbst angegriffen."¹

Die Sache selbst, um die es Luther in der Antwort an Erasmus von Rotterdam geht, ist der Nachweis, "daß der freie Wille eine reine Lüge sei."²

Die Freiheit des Menschen, wenn es überhaupt eine gibt, kann nur in Gott gründen. Aber wie sollen zwei Freiheiten - Gottes und des Menschen - ohne gegenseitige Einschränkung nebeneinander existieren? Nur wenn durch Offenbarung deutlich wird, daß Gottes Wesen sich selbst schenkende Liebe ist, kann sie in ihrer Kenosis als raumgebend für die Selbstbestimmung des anderen verstanden werden.

Nur "herzbewegte Liebe", gibt der Narr in Shakespeares *King Lear* zu bedenken, vermag die Freiheit des anderen zu respektieren. "Kalter Allwille"³ dagegen "vernichtet gänzlich das Dogma vom freien Willen."⁴ Wenn Gott will, weil er will, und weder "Ursache noch Grund für ihn Geltung haben"⁵, weil sein Wesen durch die "Alleinherrschaft" der "Allmacht" bestimmt ist, dann muß Gott "ein solcher lebendiger und wahrer Gott sein, der in seiner Freiheit uns Notwendigkeit auferlegt."⁶

"Selbst die natürliche Vernunft wird gezwungen zu bekennen, daß jener ein lächerlicher Gott wäre oder, richtiger, ein Götze, welcher das Zukünftige ungewiß voraussieht und es nicht vermöchte und täte."⁷ Weil Gott aber mit "unveränderlichem, ewigem und unfehlbarem Willen versieht, sich vornimmt und tut"⁸, wird "der freie Wille niedergestreckt" wie durch einen "Blitzschlag".⁹

"Der Wille Gottes nämlich ist wirksam und kann nicht behindert werden", argumentiert Luther, "da er die wesensmäßige Macht Gottes selber ist."¹⁰ Da "Gottes Wille nicht behindert werden kann", folgert er weiter, "kann auch das Werk selbst nicht behindert werden, daß es ge-

schehe, in Ort, Zeit, Weise, Umfang, wie er selbst es versieht und will."¹¹

Die Allmacht Gottes scheint folgerichtig auf Alleinherrschaft zu bestehen und zur Durchsetzung ihrer Entschlüsse alle anderen Geschöpfe als gehorsame Knechte in Dienst nehmen zu müssen.

"Einen Knecht, der unter der Gewalt eines Herrn steht, hättest Du nämlich nicht frei genannt", erklärt Luther weiter, "und mit wieviel weniger Recht nennen wir einen Menschen oder einen Engel, die unter der vollständigen Gewalt Gottes stehen, frei".¹² "Daraus folgt nun, daß der freie Wille gänzlich ein göttlicher Name ist und keinem anderen zukommen kann als allein der göttlichen Majestät. Diese nämlich vermag und tut, wie der Psalm singt, alles, was sie will im Himmel und auf Erden. Wenn dieses dem Menschen beigelegt wird, wird es in nichts rechtmäßiger beigelegt, als würde man ihm auch die Gottheit selbst beilegen - eine Gotteslästerung, die größer nicht sein kann."¹³

Wenn Gottes Wesen alleinherrschender Allwille ist, hat Luther recht. Wenn aber Gottes Allmacht sich darin bekundet, seinen vollendeten Selbstbesitz dem anderen zu schenken, wenn Gottes Wesen entäußernde Liebe ist, dann eröffnet er damit dem anderen die Freiheit seiner selbst und nicht sklavische Notwendigkeit. Luther hätte nur Raum für das Miteinander zweier Freiheiten, der Freiheit Gottes und des Menschen, wenn er in Christus das Offenbarwerden der dreifaltigen Liebe Gottes erkennen könnte.

Der Mythos, nicht die Metaphysik, weder die der Griechen noch die mittelalterliche oder die der Neuzeit, beschreibt eine Herrschaft Gottes, vermittelt durch den Sklavendienst des Menschen. Die trinitarische bzw. christologisch sich schenkende Gottesliebe versteht sich umgekehrt: Sie nimmt ihre eigene Natur zurück und macht sich zum Träger der Entgegennahme des anderen.

Selbst das Konzil von Konstantinopel stellt fest, daß die hypostatische Union göttlicher Natur mit der menschlichen gerade nicht die Unterordnung des menschlichen Willens erfordert, sondern durch das Miteinander zweier Willensakte in einem Fleisch bestimmt ist.

Wenn Luther die sich selbst entäußernde Gottesliebe in blinde Willkür ummünzt, gerät er folgerichtig in mythische Verstrickung, die besagt, daß der Stärkere sich behaupten muß durch Unterwerfung des Schwächeren. Geoffenbart ist uns aber der Gott, der nicht über seine Gott-

heit wie einen Raub wachen mußte, vielmehr unser aller Bruder wurde.

Wenn nach Luther Gott aufgrund seiner allmächtigen Autorität die Freiheit des Menschen nicht dulden kann - wie ist dann sittliches Handeln des Menschen möglich? Ein durch Gottes Alleinwirksamkeit zur Notwendigkeit verurteiltes menschliches Streben wäre ein *subjektloses mechanisches Vollstrecken göttlicher Gesetze, das sich jeder moralischen Bewertung entzieht*. "Von der Wirksamkeit der göttlichen Allmacht heftig ergriffen", könnten wir dann wirklich nur, wie Luther behauptet, "äußerlich erschallen lassen, was er selbst inwendig allein einhaucht."¹⁴ Gegen Erasmus von Rotterdam wendet Luther ein: "Wenn (der Mensch) das Wort und das Werk Gottes wollen kann - was bleibt hier aber für die Gnade und den heiligen Geist übrig?"¹⁵ Die Alleinwirksamkeit der göttlichen Allmacht verbietet Luther die Mitwirkung des Menschen, die in der Tat nur denkbar ist, wenn Gott ein Gott der sich schenkenden Liebe ist, die nicht nur sich selber kennt, deren Freude es vielmehr ist, beim anderen zu sein. Nur wenn ich Gott sich selbst entäußernde Liebe zutraue, kann ich verstehen, daß Gott sich selbst zurücknimmt, um mit dem Menschen zu sein.

Dagegen verteidigt Luther die Alleinwirksamkeit Gottes. "Gott wirkt alles in allem; und es ist für die Entwirrung des Knotens nicht nötig zu sagen: etwas tut Gott, etwas tut der Mensch. 'Gott wirkt alles in allem' ist eine indikativische Aussage!"¹⁶

Gott muß für Luther als der "Antreiber" des menschlichen Willens verstanden werden, der jede Mitwirkung des Menschen ausschließt und den "freien Willen niederstreckt".¹⁷

Du, der Du Dir vorstellst", argumentiert Luther gegen Erasmus, "daß der menschliche Wille eine in einer freien Mitte gesetzte Sache und sich selbst überlassen sei, ersinnst zugleich leicht, es gäbe ein Streben des Willens nach beiden Seiten, weil Du Dir einbildest, daß sowohl Gott als auch der Teufel weit entfernt seien und gleichsam nur Zuschauer jenes wandelbaren freien Willens. Daß sie aber Antreiber und Lenker jenes geknechteten Willens sind, wechselseitig im höchsten Maße einander feind, das glaubst Du nicht."¹⁸

Luther zieht vielmehr die Konsequenz und vergleicht den menschlichen Willen einem "Lasttier". "Wenn Gott darauf sitzt, will es und geht es, wohin Gott will. Wenn der Satan darauf sitzt, will es und geht es, wohin der Satan will. Und es liegt nicht in seiner freien Wahl (des

Menschen), zu einem von beiden Reitern zu laufen und ihn zu suchen, sondern die Reiter selbst kämpfen darum, ihn festzuhalten und ihn in Besitz zu nehmen."¹⁹

"Weil ja Gott alles in allem schafft und wirkt, schafft er notwendigerweise auch im Satan und im Gottlosen"²⁰, folgert Luther. Damit wird die ganze Aporie seiner Gottesvorstellung, die nur den geknechteten Willen des Geschaffenen zuläßt, deutlich!

Luther gibt zwar Erasmus gegenüber zu, daß die Frage nach der Vereinbarkeit von der "praescience Gottes" und der Freiheit des Menschen schwierig ist, aber bleibt bei der Feststellung, daß es "schwieriger und unmöglicher" sei zu behaupten, "daß Widersprechendes und Entgegengesetztes sich nicht widerspreche oder daß irgendeine Zahl 10 und dieselbe zugleich 9 sei."²¹ Nach Luthers Auffassung "erstreckt sich das Dogma vom freien Willen nicht auf die Christen und die Schrift, sondern ist völlig aufzugeben und unter die Märchen zu rechnen, welche Paulus verwirft."²² Daher schließt Luther "diese kleine Disputation" über den unfreien Willen folgendermaßen ab: "Durch die Schrift ist, gesetzt, daß sie dunkel ist, bisher über den freien Willen nichts Gewisses definiert worden, noch kann es definiert werden. Durch das Leben aber aller Menschen von Anbeginn der Welt ist nichts für den freien Willen sichtbar gemacht worden. Also etwas lehren, was innerhalb der Schrift mit keinem Wort vorgeschrieben und außerhalb der Schrift durch kein Ereignis angezeigt ist, das gehört nicht zu den Dogmen der Christen, sondern zu den wahren Geschichten".²³

Von der Alleinwirksamkeit Gottes, die den "geknechteten Willen" als Instrument seiner grundlosen Herrschaft braucht, zum Menschen als "Prädikat" des sich selbst wissenden Gottes bei Hegel führt ein gerader Weg.

Das Miteinander zweier Freiheiten - Gottes und des Menschen - ist beide Male aufgehoben in das absolute Subjekt, dessen Selbstbestimmung zur Notwendigkeit des Prädikats wird.

2. "Das Großmachen der Sünde" - Der Widerspruch als Substanz des Menschen.

Prinzipiell ist für Luther "von Anbeginn der Welt nichts sichtbar vom freien Willen." "Kein Wort der Schrift" oder "Ereignis außerhalb der

Schrift" verweist auf ihn. Luther begründet den Verlust der Freiheit also nicht durch die Urschuld. Denn den geknechteten Willen haben wir deswegen *nicht als Folge der Erbschuld* zu verstehen, weil sich, nach Luther, *grundsätzlich* keine geschöpfliche Freiheit mit der Alleinwirksamkeit des allmächtigen Gottes verträgt.

Wie aber ist, ohne Freiheit, die Entstehung des Bösen überhaupt zu verstehen? - Der Fall Adams?

"Gott hat den Menschen am Anfang geschaffen", zitiert Luther den Schöpfungsbericht und erläutert: "Hier spricht er (Gott) von der Schöpfung des Menschen, aber die Stelle besagt bisher nichts über den freien Willen und die Gebote".²⁴ Sondern nach Luther macht Gott den Menschen nach seinem Ebenbilde, damit "er über die Fische des Meeres herrsche".²⁵ In diesen Dingen, "die unter dem Menschen sind, bewegt sich der Mensch nach seinem eigenen Willen und Rat".²⁶ Nicht so "in den anderen Reichen der Gebote und Gesetze Gottes." Hier "wird der Mensch nicht in der Hand seines eigenen Rates gelassen, sondern er wird vom Willen und dem Rate Gottes in Bewegung gesetzt und geführt, so daß er, wie in seinem Reiche von seinem eigenen Willen abgesehen, von dem Gebote eines anderen in Bewegung gesetzt wird, in dem Reiche Gottes, von dem Gebote eines anderen und abgesehen von seinem eigenen Willen in Bewegung gesetzt."²⁷

Die Sirach-Stelle: "Wenn du die Gebote halten willst, so werden sie dich halten"²⁸, die Erasmus von Rotterdam zur Bekräftigung des freien Willens anführt, legt Luther gegenteilig aus. Die Gebote und Gesetze Gottes fordern nicht unseren freien Willen auf, sondern "erinnern nur unsere Ohnmacht", die nicht in der Lage ist, aus dem Wollen ein Können abzuleiten. Auch der erste Mensch war nach Luthers Auffassung zwar nicht ohnmächtig, solange er den Beistand der Gnade hatte, aber er "vermochte das Gute nicht zu wollen, das heißt den Gehorsam, weil der Geist diesen nicht eingab".²⁹ "Um unseren Stolz auszutilgen", meint Luther, "sei an diesem ersten Menschen durch ein erschreckendes Beispiel sichtbar gemacht worden, was unser freier Wille vermag, wenn er sich selbst überlassen ist, und nicht ununterbrochen mehr und mehr von Gottes Geist gelenkt und gefördert wird."³⁰

Wenn Kain vorgehalten wird: "Laß du der Sünde nicht ihren Willen, sondern herrsche über sie"³¹, so wird durch solche Anweisungen dem Menschen vor Augen geführt, "was er soll, nicht was er kann." Dem Kain z. B. wird gesagt "er solle über die Sünde herrschen und ihre Be-

gehrlichkeit unterdrücken, was er in Wahrheit weder getan noch versucht hat, weil er ja schon von der fremden Macht Satans unterjocht war."³²

Wenn Gott es ist, der nach Luthers Auffassung allein den Menschen im Reiche der Gebote und Gesetze bestimmt, "warum wandelt er nicht zugleich die bösen Willen, die er bewegt? Das gehört zu den Geheimnissen der Majestät, wo seine Urteile unbegreiflich sind", antwortet Luther.³³ "Warum hat Gott Adam fallen lassen, und warum schafft er uns alle mit derselben Sünde befleckt, obwohl er jenen hätte bewahren und uns aus etwas anderem oder so, daß zuvor der Same gereinigt war, hätte erschaffen können?" fragt sich Luther selbst.³⁴ Die Antwort, die er sich gibt, ist der gleiche *Verweis auf die Willkür Gottes*, für den "weder Ursache noch Grund Geltung haben."³⁵

Den Respekt Gottes vor der freien Entscheidung des Menschen bis hin zum Eintreten für diese Schuld auf Golgatha übersieht Luther. Wenn Gott selbst Adam hat fallen lassen, wird sein eigener Sühnetod sinnlos. Dasselbe gilt für den Verrat des Judas. Luther meint, daß Judas "notwendigerweise ein Verräter wurde, und es lag nicht in der Hand des Judas oder irgendeines Geschöpfes, anders zu handeln oder den Willen zu ändern, wenn er das auch mit Willen, nicht gezwungen getan hat, sondern jenes zu wollen, war das Werk Gottes, das er durch seine Allmacht in Bewegung setzte, so wie auch alles andere."³⁶

Wenn für Luther unsere Unfreiheit so radikal besteht, daß "wenn wir etwas tun, es Gott in uns erwirkt"³⁷, dann fällt das Böse auf Gott zurück.

So führt Luthers Bemühen, Gottes Allmacht und Alleinwirksamkeit zu betonen, in die Aporie, ihn auch als den Urheber des Bösen zu bekennen.

"Wenn dir gefällt", erklärt Luther, "daß Gott die, welche kein Verdienst haben, krönt, so darf dir auch nicht der mißfallen, welcher die, welche es nicht verdient haben, verdammt."³⁸ Was wäre Gott für ein Gott, fragt Luther weiter, wenn er nicht grundlos in seiner Allmacht erwählen und verdammen könnte. Er wäre nichts anderes als das "Idol der Schicksalsgöttin".

Während Erasmus von Rotterdam vom Erbarmen Gottes spricht, das auch dem Sünder zuteil wird, weil der Gott der "herzbewegten Liebe" die Freiheit seines Geschöpfes zur Umkehr aufruft, spottet Luther

über ihn mit der Bemerkung: Erasmus versucht aus der unbegreiflichen Güte und Barmherzigkeit Gottes Eigenschaften seiner "Natur" zu machen. Dieser "seiner Natur nach grundgütige Gott" ist der Inhalt dieses Christentums ohne Christus, verhöhnt Luther Erasmus.³⁹

Wie soll die Sünde verstanden werden, wenn sie nicht Abfall von dem "seiner Natur nach grundgütigen Gott" ist? - Bosheit, die aufgrund der allmächtigen Alleinwirksamkeit bewirkt wird, hat ihren Grund also nicht in der Freiheit des Menschen, sondern in der Willkür eines prädestinierenden Gottes, dessen Natur uns verborgen oder an sich selber dunkel und von gegensätzlicher Spannung ist.

Die doppelte Sünde

Luther stellt fest: "Es gibt nämlich eine doppelte Sünde, wie es eine doppelte Gerechtigkeit gibt."⁴⁰ Gemeint ist die Erbschuld im Unterschied zur persönlichen Schuld der täglichen Tatsünde. Gegen die Papisten führt Luther die Klage, "daß sie lehren, die Erbsünde sei in der Taufe vergeben und weggenommen (remissum et ablatum), und es sei nichts übriggeblieben als der Zunder, das heißt eine gewisse natürliche Schwäche."⁴¹

"Die Sünde bleibt und bleibt nicht, wird weggenommen und nicht weggenommen," argumentiert Luther.⁴² Er bezieht sich auf den Römerkommentar des Apostels: "Denn der Apostel redet so, daß der Mensch es vielmehr ist, der von der Sünde weggenommen wird - während sie selber als Rest bleibt. Der menschliche Sinn sagt umgekehrt -: Die Sünde wird weggenommen und der Mensch bleibt. Aber des Apostels Meinung ist vollkommen sachgemäß und göttlich."⁴³

Die "radikale Sünde", die Erbschuld bzw. Natursünde, wird durch die Taufe ihrer Substanz nach nicht verändert, sondern erfährt nur einen verschiedenen "tractatus oder conceptus" vonseiten Gottes. Die Konkordienformel in den Bekenntnisschriften: "Durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen", präzisiert Luther so: Es ist eine "tiefe Verkrümmtheit und Verderbtheit und Bosheit in unserer Natur ja sie ist selber eine verwundete und von der Bosheit ganz durchsäuerte Natur."⁴⁴

Die substantielle Kontinuität der Sünde auch im Gerechtfertigten erklärt Luther folgendermaßen: "Die Sünde besitzt - unseren Magistern werden sich die Haare sträuben - so wollte ich es sagen und sage es

nun, eine Perseität in jedem guten Werk, so wie das Lachvermögen dem Menschen eigen ist, Essen dagegen, Schlaf, Tod eignen ihm per Akzidens. So wie man nicht den Schluß ziehen kann, der Mensch ist immer ein lachfähiges Wesen, also lacht er immer, wie man jedoch folgern kann der Mensch lebt, also ist er lachfähig, so gilt auch die Folgerung: Der Mensch tut Gutes, also sündigt er, denn der Mensch, der Gutes tut, ist das Subjekt, und die Sünde ist seine passio, seine Schwäche."⁴⁵

So wie die Lachfähigkeit zum Wesen des Menschen gehört, erklärt Luther die Sünde zum Wesensmerkmal des Menschen. Dementsprechend muß der Mensch nach Luther als Subjekt sündiger Natur verstanden werden! In einer Disputation aus dem Jahre 1544 bezeichnet Luther die menschliche Natur vor der Sünde schon als "Kot". Dieses "Großmachen der radikalen Sünde" führt dann zu der Konsequenz für Luther, daß auch der Mensch, der Gutes tut, sündigt; denn die "Natur" ist der Träger der Handlungen, das Aktionsprinzip.

Wenn die "Natur" zur Sünde erklärt wird - sogar im Getauften d.h. Benegneten - kann sie nicht mehr augustinisch oder griechisch-metaphysisch als Nichtsein bzw. Mangel des Guten bezeichnet werden, sie bekommt vielmehr durch das "Großmachen" ihre eigene Substantialität. Die Perseität der Sünde läßt das von der Metaphysik ausgeschlossene Nichtsein bzw. Bösessein als Weise der Zerstörung des wesensmäßig guten Seins nun zum Wesensbestand der menschlichen Natur werden!

In Überwindung der verhängnisvollen Verflechtung von Sein und Nichts im mythologischen Kampf des Stärkeren mit dem zu überwindenden Schwächeren hatte die Metaphysik der Griechen Gott als das Sein festgehalten, das, weil er unmittelbar aus sich selber ist und den vernichtenden Akt gegen das Vorausgegangene zu seiner eigenen Konstitution nicht braucht, aus sich und bei sich einfachhin gut ist. In Abbildung zu diesem an sich guten Gott war die menschliche Natur so gut zu denken, daß ihre Freiheit nicht als Konkurrenz zur Alleinwirksamkeit des an sich guten Gottes zu fürchten war, sondern im Gegenteil als Fähigkeit der liebenden Anverwandlung an das höchste Gut verstanden wurde.

Weil Luther dem christlichen Gott der Liebe mißtraut, kann er auch den Menschen in seiner wesentlichen Komposition aus Geist und Materie nicht nachvollziehen. Der Mensch besitzt also für Luther nicht einen Geist, ausgerüstet mit Vernunft und freiem Willen, und einen

Leib als Vollzugsmöglichkeit der getroffenen Wahl, sondern der Mensch ist "unterschiedslos Fleisch". "Ich aber in meiner Kühnheit trenne Fleisch, Seele, Geist überhaupt nicht, denn das Fleisch begehrt nicht anders als durch die Seele und den Geist, wodurch es lebt."⁴⁶

Die Sünde wird mit dem Fleisch identifiziert und wird so zur Natur des Menschen. Nicht ein einziger oder vortrefflicher Teil des Menschen ist Fleisch, "sondern der ganze Mensch."⁴⁷ Weil der Geist dem Fleische zustimmt, kann Luther sagen: "Derselbe Mensch, dieselbe Seele, derselbe Geist des Menschen ist mit dem Begehren des Fleisches vermischt und verdorben."⁴⁸ "Alles ist Fleisch, weil alles fleischlich gesinnt ist."⁴⁹

Gegen Erasmus, der Luther gegenüber einwendet, "daß nicht jeder Affekt Fleisch und das heißt gottlos sei, sondern der, welcher Geist genannt wird, sei sittlich gut und unverdorben", polemisiert Luther: "Siehe, wieviel Unstimmigkeit würde daraus folgen, nicht einmal bei der menschlichen Vernunft, sondern in der gesamten christlichen Religion und in den höchsten Artikeln des Glaubens, wenn nämlich das Vortrefflichste nicht gottlos, verderbt, oder verdammt ist, sondern allein das Fleisch, d. h. die gröberen und minderen Affekte, was für einen Erlöser werden wir, frage ich, aus Christus machen? Wollen wir etwa den Preis seines Blutes so gering achten, daß er allein das, was das Wesenloseste im Menschen ist, erlöst hat, dagegen das Vortrefflichste im Menschen durch sich selbst kräftig ist und Christus nicht mehr nötig hätte, so daß wir demnächst Christum als Erlöser nicht des ganzen Menschen, sondern seines wertlosesten Teiles, nämlich des Fleisches predigen, den Menschen aber selbst als den Erlöser seiner selbst in seinem vorzüglicheren Teil."⁵⁰

"Da also die Menschen Fleisch sind, wie Gott selber bezeugte, können sie nur fleischlich gesinnt sein, deswegen ist 'der freie Wille' zu nichts geeignet außer dem Sündigen."⁵¹ "Fleisch" das ist, wovon Paulus Römer 8,7 spricht, "daß es sich auch nicht Gott unterwerfen kann."⁵² Mit Fleisch drückt Luther, wie wir sahen, die substanzgewordene Sünde als Natur des Menschen aus. Der Mensch, dessen Aktionsprinzip und Wesensnatur die Sünde geworden ist und damit unterschiedslos zum Sündigen bestimmt ist, muß in der Tat rein fleischlich betrachtet werden. Ohne Freiheit des Willens ist die Differenzierung des menschlichen Wesens nach Geist und Materie sinnlos. "Da der Mensch also Fleisch ist" und nicht als Geist über einen Leib verfügt, kann er diesen Leib, das Material seiner Freiheit, nicht als Möglichkeit der Anverwandlung

an den anderen, an Gott und den anderen Menschen gebrauchen. Der Sinn der Unterscheidung von Geist und Materie im Menschen, die Aufgabe der Liebe, ist prinzipiell unmöglich. Im Gegenteil: "rein fleischlich" ist der Mensch nur noch der Gegenstand einer Fremdbestimmung. Materie als die Möglichkeit der schenkenden Liebe, des Einsseins mit dem anderen in Freiheit, wird pervertiert in "gesetzhafte Eigensucht".

Das Fleisch als Prinzip der Sünde vergleicht Luther mit der Vergänglichkeit des Grases: "Alles Fleisch ist wie Gras und all seine Herrlichkeit wie des Grases Blumen: das Gras ist verdorrt und die Blume des Grases abgefallen, denn der Geist des Herrn hat dareingeblasen."⁵³

Ein Material, das nur Funktionszweck hat, ist prinzipiell zum "Verdorren", zur Sterblichkeit bestimmt. Nur eine Materie, die der Stoff der anverwandlenden Liebe ist, ist so unsterblich, wie diese Liebe selbst, die sich im Fleische vollzieht.

Luther unterscheidet eine "zweifache Bosheit". Neben der radikalen Sünde oder der Natur Sünde als der fremden Sünde müssen wir die aktuelle persönliche Schuld bekennen. Wie sollen wir noch persönliche Schuld verstehen, wenn doch das Handlungsprinzip, die Natur des Menschen, die Sünde selbst ist? Das Gebot der Nächstenliebe z. B. fordert deswegen nicht wirklich zur Hingabe an den anderen auf, sondern, so erklärt Luther: "Nach meiner Kühnheit spricht das Gebot, Du sollst Deinen Nächsten lieben wie dich selbst, von der perversen Liebe, da jeder des Nächsten vergißt und nur das sucht, was sein ist."⁵⁴ "Wenn du die Werke für sich genommen betrachtetest, sind sie Sünde" folgert Luther.⁵⁵ "Wir bleiben immer in den Werken des Gesetzes, sind immer ungerecht, immer Sünder."⁵⁶

Aber der Mensch wird nicht einfachhin der Perseität der Sünde ausgeliefert - "Großmachen der Sünde" soll dem Großmachen der Gnade dienen. "Es gibt eine doppelte Gerechtigkeit der Christen, wie es eine doppelte Sünde des Menschen gibt."⁵⁷

Wie soll aber die Gnade die zur Sünde gewordene Natur des Menschen ergreifen - wo gibt es noch einen Anknüpfungspunkt? An die Stelle der Gnade, die die Natur überhöht, tritt der Widerspruch von Sünde und Gnade. - "Ich bitte, daß Ihr das genau lernet" fordert uns Luther auf. "Das glaubt mir: Wenn wir tot sind, werden die meisten das nicht lehren und nicht mehr diese Distinktion machen: "Sünder und Gerechte zugleich". "Es ist wahrlich ein fein Ding. Reim da', wer rei-

men kann. Zwei entgegengesetzte Ding in demselben Subjekt zum gleichen Zeitpunkt."⁵⁸

Die Aussage Luthers, der Mensch sei ein Subjekt sündiger Natur, und Hegels Bestimmung: "Der Mensch ist von Natur böse" klingen fast gleichlautend. Auch in der Identifikation der Sünde mit dem Fleisch stimmen Luther und Hegel überein und ziehen gleichermaßen die Konsequenz, dieses Aktionsprinzip der Sünde dem Tod zu überantworten. Beide, Luther wie Hegel, erklären den Widerspruch zum Wesen des Menschen bzw. zur "Substanz des Daseins überhaupt" (Hegel).

Hätte es zu dieser tragischen, die Substanzhaftigkeit des Menschen auflösenden Position kommen können ohne Luthers Theologie, die angesichts der absoluten Willkürherrschaft des allmächtigen Gottes "die Freiheit" und das heißt die Eigenständigkeit des "Subjekts niederstreckt"?

Die Errungenschaft der Metaphysik gegenüber dem Mythos bedeutete das Festhalten an dem durch sich selbst guten Gott, als dessen Abbild der Mensch als eine in sich perfekte und in Freiheit über die eigene Wesensnatur verfügende Persönlichkeit begründet wurde. Nur durch Rückfall in den Mythos kann der Mensch als zu überwindendes sterbliches Material betrachtet werden!

3. "Der fröhliche Wechsel" - Die Übertragung der Sünde auf Gott

"Zwei entgegengesetzte Dinge in demselben Subjekt und zur gleichen Zeit" - Sünde und die allein rechtfertigende Gnade - wie ist das vorzustellen? "Nicht aristotelisch", d. h. nach dem Satz des Widerspruchs als dem Kriterium der Wahrheit - vielmehr "christologisch" erklärt Luther.

"Durch die neue Geburt (aus Christus) geht der Mensch von der Sünde zur Gerechtigkeit über und so vom Nichtsein durch das Werden zum Sein"⁵⁹ behauptet Luther im Gegensatz zu den Papisten. Wenn die Natur des Menschen Sünde ist, dann ist ein natürlicher Übergang von diesem Nichtsein der Sünde zum Sein der Gnade in der Tat als Werden nicht denkbar. Alle logischen Prinzipien schließen diesen Transszensus aus, weil die Wirkung der entsprechenden Ursache entbehrt, und kein zureichender Grund für die Entstehung neuen Seins angegeben werden kann. Ohne einen adäquaten Begründungszusammenhang aber müßte die logische Rede in mythologischen Widersprüchen un-

tergehen. Luther argumentiert bewußt "nicht aristotelisch", sondern bezieht sich auf die Allmacht Gottes, der alles möglich ist - auch aus dem Tod Leben zu erwecken. Begnadung setzt dann keine Mitwirkung im Menschen voraus. "Die Vergebung ist umsonst, sie geschieht allein durch den Sohn Gottes, ohne jede Würdigkeit, Verdienst und Reue unsererseits"⁶⁰ verteidigt Luther. Die Alleinwirksamkeit Gottes bedarf des Sünders nicht. Die Folge dieser Übermächtigung der menschlichen Natur durch die Gnade wird von Luther auch konsequentermaßen mit "Angst, Verwirrung und Abtötung" geschildert.

Und doch ist der Übergang von der Sünde zur Gnade, der 'wunderbare Wechsel', daß nämlich unsere Sünden, auf Christus gelegt, nicht mehr unsere Sünden sind, "der höchste und mächtigste Artikel des Glaubens."⁶¹ Auf diesem Fundament des "Tropos" kann alles richtig aufgebaut werden - erklärt Luther.

"Die tropologische Rechtfertigung des Menschen haben wir uns als Wechsel, 'als fröhlichen Wirtschaft' so vorzustellen, daß Christi Gerechtigkeit mein und meine Sünde Christi wird." "Darum, mein lieben Bruder, lerne zu sagen Du Herr Jesus, bist meine Gerechtigkeit, ich aber bin Deine Sünde."⁶²

Durch diesen "fröhlichen Wechsel" wird Christus der "einzige Sünder" und wir werden gerechtfertigt durch die Annahme des Wortes im Glauben. Durch diese "Formierung" werden wir "nicht substantialiter verwandelt" - sondern der Mensch wird weggenommen (aufferri). An seine Stelle tritt die Form des Wortes und die Sünde bleibt. Nicht dem Subjekt Mensch wird seine Sünde genommen, auf daß er als gereinigte Person mit der Person Christi in Beziehung tritt, sondern im Gegenteil, an die Stelle der menschlichen Person tritt der Logos. Wir sind nur das zur Sünde gewordene Fleisch. "Alles ist wie rohe Materie und ungeformter Ton, der ins Gegenteil umschlägt, wenn Gott zu wirken beginnt."⁶³ Nicht ich bekehre mich - gestärkt durch die Gnade, sondern ich werde als rohes Material bearbeitet von der "fremden Gerechtigkeit", welche Christus ist. "Die ganz ungewöhnliche und unerhörte Aussage wird nun nötig: Ich lebe, ich lebe nicht, ich bin tot, ich bin nicht tot, ich bin Sünder, ich bin nicht Sünder, ich habe das Gesetz, ich habe kein Gesetz. Dieser Satz ist wahr in und durch Christus."⁶⁴

"Tot und lebendig zugleich" bin ich, weil nicht mehr ich lebe, sondern Christus in mir. Dieses Pauluswort bezieht Luther auf das widersprüchliche Verhältnis von Sünde und Gnade im Menschen. Die

Gnade als "neue Natur" ist "fremde Gerechtigkeit", die keine innere Beziehung zur sündigen Natur des Menschen im Sinne der Verwandlung besitzt.

Als äußeres Gut schützt sie nur vor dem Zorne Gottes. Ohne einen Ansatzpunkt in der "radikal sündigen Natur" berührt die Gnade uns von außen. Sie tangiert uns wie einen mathematischen Punkt, übermächtigt uns als fremde Gerechtigkeit von außen und kann deshalb auch nicht durch das Eingreifen des Menschen verwirkt werden. "Wer getauft ist, wer sich bekehrt hat, ist der Sünde bereits entronnen und hat eine solche Gerechtigkeit erlangt, daß es in Ewigkeit nicht mehr nötig ist, einer anderen Sünde zu entrinnen und eine andere Gerechtigkeit zu erwerben, sondern diese eine und einzige Gerechtigkeit genügt in Ewigkeit."⁶⁵

Die Gnade tritt als zweite, durch die fortgesetzte Sünde nicht zu beeinflussende Natur zur sündigen Natur des Menschen hinzu. Nicht ich lebe, sondern die *gratia aliena* ist an meine Stelle getreten. Das Fleisch meiner sündigen Natur ist in das Gegenteil "umgeschlagen". Der Mensch bricht als Gegensatz Natur auseinander!

"Ein und derselbe Mensch ist geistlich und fleischlich, Gerechter und Sünder, gut und böse."⁶⁶ Der geistlichen neuen Natur im Menschen entspricht die Gnade, der alten sündigen Natur das Fleisch. Da der "Geist" (des Menschen) "dem Fleische zustimmt", ist er mit dem "Aufbegehren des Fleisches" zu identifizieren, so daß der Geist Christi, die Gnade, an die Stelle des menschlichen Geistes treten muß, ohne ein Anknüpfungsprinzip in der menschlichen Natur zu haben. "Die Grundkräfte" (*memoria, intellectus, voluntas*) "verfallen gleichzeitig in jeder Sünde."⁶⁷ In der sündigen Natur des Menschen entspricht ihnen eine "*mala voluntas, malus intellectus, mala memoria*", so daß die Gnade nur "*per contrarium*" extra nos und ohne uns wirken kann.

Der Leib kann nicht als Versinnlichung des Geistes verstanden werden, als Weise der Selbstzurücknahme des Geistes, um sich der Gnade Christi empfänglich zu machen, der Leib verkörpert nicht die Selbsteinräumung des menschlichen Geistes zur Begegnung mit dem göttlichen Geist, vielmehr kann der göttliche Geist nur im Widerspruch zur Natur erscheinen. Geist und Materie, göttliche Gnade und sündige Natur des Menschen stehen als zwei feindliche Aktionsprinzipien im Menschen gegenüber. Nur gegen das "Aufbegehren des Fleisches" wird der Geist Christi wirksam! Allein durch den "Untergang

des Fleisches", "durch das Abwerfen der körperlichen Dinge" "erhebt sich Christus in uns".⁶⁸ Die äußeren Werke sind nicht als Entäußerung des Geistes zu verstehen, sondern als Träger dieser Werke "müssen wir unsere Person abwerfen."⁶⁹

"Merke wohl", erklärt Luther, "daß Person hier weit anders gefaßt werden muß, als es in den Schulen jetzt der Brauch ist. Person bedeutet nämlich nicht rationalis individua substantia, so wie jene (Scholastiker) sagen - sondern eine äußere Qualität des Lebens, des Werkes und des Verhaltens, wenn du die Heilige Schrift richtig verstehen willst. Auf die Person sieht Gott niemals, sondern immer auf das Herz."⁷⁰

Dieses Herz, das an die Stelle der klassisch verstandenen Person tritt, ist das "Herz, das der Glaube erhöht und von sich selbst weg hinüber auf Gott trägt, so daß aus dem Herzen und Gott ein Geist wird und die göttliche Gerechtigkeit gewissermaßen des Herzens Gerechtigkeit ist, wie in Christus die Menschheit durch die Vereinigung mit der göttlichen Natur ein und dieselbe Person geworden ist."⁷¹

Die christologische Anthropologie Luthers, die die unvergleichbar hypostatische Einigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus zum Vorbild nimmt, führt im Gegensatz zu Chalcedon zur Aufhebung der menschlichen Subjektivität in die göttliche. Übrig bleibt "der Christ oder der gläubige Mensch", "der vor Gott ohne Namen, ohne Person ist."⁷² "Gottes Name ist Gerechtigkeit, Kraft, Weisheit." "Unser einziger Name aber ist die Sünde, Lüge."⁷³ Weil der Personkern des Menschen "hinübergetragen ist auf Gott" und der persönliche Geist erstickt ist durch die Sünde, ist das menschliche Subjekt nur noch Träger der äußeren Werke. Der Mensch kann noch "Häuser bauen und ein Amt verwalten", seine Freiheit ist zusammengeschrumpft auf "die Dinge unter ihm". Die Entscheidung über das Heil, die ewige Zukunft des Menschen trifft allein die Gnade. "Der Mensch ist ein jumentum, ein Lasttier der fremden, unkörperlichen, das heißt geistigen Dinge geworden, da er durch den Glauben die körperlichen Dinge abwirft."⁷⁴

Obwohl uns, durch die "Gnade erhöht", die Menschheit weggenommen wird und wir "ein und dieselbe Person mit Christus" geworden sind, bleibt die Sünde! Die Gegensätze Gnade und Sünde werden nicht in der Weise versöhnt, daß die Sünde der Übermacht der Gnade weichen müßte, sondern die kontradiktorischen, notwendigerweise sich ausschließenden Gegensätze werden von Luther wie konträre behandelt, d. h. sie werden in eine Gegensatzeinheit gezwungen. Eine innere

Form der Einigung von Sein und Nichts, Leben und Tod, Sünde und Gnade ist nicht möglich, deshalb spricht Luther davon, daß die gegensätzlichen Naturen "zusammengeleimt" werden müssen. "So kann man sich vorstellen," daß die Gnade oder Gabe Gottes eingesündigt ist und die Sünde begnadet", argumentiert Luther.⁷⁵ Der radikale Unterschied von Sein und Nichts, Sünde und Gnade wird nicht zum Grund der Trennung, sondern der Einigung, die nur Kampf bedeuten kann, erklärt. Dieser Kampf des Seins der Gnade gegen die revolutionierende Kraft der Sünde wird geführt von zwei entgegengesetzten Aktionsprinzipien, so daß das Subjekt aufgespalten wird in die widerstreitenden Prinzipien des transzendentalen und empirischen Ich. Nicht Vereinigung der göttlichen Gnade mit der reuigen, nach Barmherzigkeit verlangenden Natur des Sünders ist der Vorgang der Rechtfertigung - sondern umgekehrt "das Ich, welches das Gesetz hat und handeln muß, das aber eine von Christus getrennte Person ist," die "zu Tod und Hölle gehört" und "das Leben, das ich lebe, ist Christus selbst", bekämpfen einander.⁷⁶

Die menschliche Person wird in dieser Schlacht hingerichtet. Übrig bleibt die Kadavernatur des Sünders. An die Stelle der einzigartigen Geistnatur der jeweiligen Person tritt Christus. "Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Er ist meine Form, die meinen Glauben schmückt, wie die Farbe oder das Licht die Wand ziert."⁷⁷ "Christus ist so mit mir zusammengeleimt"⁷⁸, daß ich nur noch die "Wand" bin, an der sich das Licht bricht. "Siehe, Christus ist schon gegenwärtig ohne mich."⁷⁹ Von mir ist nur das "rohe Material" übrig geblieben, das von der Gratia aliena geformt wird.

Der rechtfertigende Glaube stellt nicht die Geschichte der liebenden Vereinigung zweier selbständiger Personen, Gott und des zu heiligenden Sünders dar - sondern den Richterakt der göttlichen Allmacht. Wenn Christus als der Richter erscheint, "dann muß ich mich herumwerfen, die alten und neuen Ansichten verwerfen" und "Christus als Erlöser fassen."⁸⁰

Nicht Heiligung der verletzten Natur durch die Gnade beinhaltet die Erlösungsbotschaft, sondern das "Abwerfen der körperlichen Dinge" ist gefordert, damit an ihre Stelle die Gnade treten kann. Reue als Entgegenkommen der menschlichen Natur, als Umkehr des Sünders, wird von Luther ausgeschlossen. Sie würde ein handlungsfähiges, selbständiges Subjekt voraussetzen. Für ihn ist Reue "Donner und Blitz des göttlichen Zorns vom Himmel her in meinem Gewissen. Ich bin wahr-

haftig das Unterworfene, das Material des göttlichen Handelns, wodurch er mich unterwirft, zermalmt, und zur Unterwelt führt."⁸¹

Nicht die Geschichte der barmherzigen Liebe Gottes, die dem verlorenen Sohn nachgeht, um ihn in das Vaterhaus zurückzuholen, nicht die Hingabe für den Sünder, zeigt uns die luthersche Theologie - sondern den Rechtfertigungsprozeß, in dem die Gnade die Natur besiegt. *Gott liebt nicht den Sünder und stirbt für ihn, Gott liebt sich selbst und seine Gerechtigkeit.* Entsprechend kann auch die Liebe als Wesenseigenschaft des Menschen, als Fähigkeit der schenkenden Selbsthingabe, die zur Geschichte der liebenden Einigung mit dem anderen als anderen ermächtigt, nicht festgehalten werden, sondern der Glaube, der ohne mich den Gegensatz von Gnade und Sünde aushält, tritt an die Stelle der liebenden Selbstmitteilung. *Die persönliche Liebesgeschichte von Ich und Du, Gott und Mensch, wird vertauscht mit der Gegensatzeinheit von Gnade und Sünde.* Gott tritt sich selbst entgegen, um sich mit sich selbst zu versöhnen.

Mit dieser Konsequenz sind wir bei Hegel. An ihm ist es, den Glauben, der die Gegensatzeinheit zusammenhalten muß, in die Vernunft zu überführen. Gezeigt werden muß in der Tat, wer Gott ist, daß er in seinem Rechtfertigungsakt die Menschheit wegnimmt und die Sünde behält. Warum soll an die Stelle zweier eigenständiger Subjekte - Gott und Mensch - und ihrer persönlichen Geschichte das Aktionsprinzip von Gnade und Sünde treten, das im Kampf die Gegensätze zur Gegensatzeinheit verspannt? Ist eine Ontologie des Bösen möglich, die die Sünde zur Basis der Gnade macht? Ist der "Widerspruch das bewegende und erzeugende Prinzip" (Hegel), weil Gott sein "Herrsein" nur in der Unterwerfung des "Knechtes" bezeugt? Widerspricht die Materie notwendig dem Geist, so daß der Geist nur im "Abwerfen der körperlichen Dinge" zu sich selbst kommen kann? Oder ist sie an sich Weise der Selbstversenkung jenes Geistes, der sich in der Zurücknahme seiner selbst in leibliche Begrenztheit einzufalten weiß, um sich in dieser Entäußerung seiner selbst dem anderen faßbar zu machen?

Was ist die Materie - Material des Widerspruchs, der Auflehnung und Empörung, das "böse Fleisch" - oder das Material der anverwandeln- den Liebe, die zwei in einem Fleische eins werden läßt?

4. Aufhebung der Sünde in Gott - Christus verzehrt den Widerspruch in sich.

Rechtfertigung des Sünders vollzieht sich nach Luther, wie wir sahen, durch die Gnade Christi, die an die Stelle der Menschheit tritt - während die Sünde bleibt. Wer ist Christus, daß er Menschennatur annimmt? Nimmt Gott die Natur des Menschen bei sich auf, um sich in hypostatischer Union mit ihr in der Weise zu verbinden, daß "sie mit ihr ein Wesen ausmacht" - kann die Einigung von göttlicher und menschlicher Natur eine "persönliche" genannt werden, weil "die angenommene Natur wegen ihrer Ähnlichkeit mit der ursprünglichen göttlichen Natur derart ist, daß sie nicht als bloßer Besitz adjektivistisch, vielmehr substantiell mit der Person geeint wird?"⁸²

Ist die Inkarnation Christi das Ziel der Schöpfungsgeschichte? Entäußert sich Gott und wird Mensch, um "durch eine unendliche Sehnsucht nach dem Menschen selbst in aller Wahrheit und physisch der Gegenstand seines Begehrens zu werden", wie es der Kirchenvater Maximus der Bekenner bezeugt? Geschieht die Kenosis Gottes als Entäußerung jener Liebe, die selbst als Urgrund des Du sich diesem Du in der Zurücknahme seiner selbst anverwandeln will - um so dem durch die Sünde getöteten Leib des Menschen eine neue und unsterbliche Existenz beim Vater zu bereiten?

Die tropologisch verstandene Christologie Luthers lehrt uns, daß auf Christus die Sünde übertragen wird. Christus der Schöpfergott wird nicht Mensch, um eine innigste, nicht mehr aufzuhebende Einheit mit dem Geschöpf einzugehen, Christus wird im fröhlichen Wechsel und Streit die zur "radikalen Sünde" gewordene Menschennatur zuteil. Nicht die paradoxe Vereinigung des Schöpfers mit dem Geschöpf, der Unendlichkeit mit der Endlichkeit der begrenzten Gestalt, des Unsichtbaren mit dem Sichtbaren, nicht das Geheimnis der sich entäußernden Liebe, die das Begrenzte überwesentlich zum Maß der Grenzenlosigkeit macht, erfüllt für Luther das Wunder der Inkarnation.

Vielmehr tritt bei Luther an die Stelle der Kenosis Gottes, die in der Hingabe, in der Selbstzurücknahme der göttlichen Natur sich faßbar macht für die Entgegennahme des Endlichen, *die Widerspruchseinheit von göttlicher Übermacht und menschlicher Sünde. Nicht die anverwandelte Liebe, sondern Unterwerfung des zu überwindenden Gegensatzes ist*

für Luther die Funktion der Inkarnation. Wenn Christus nur eine vorübergehende Funktion auszuüben hat, die Vernichtung der substantiellen Sünde, wenn er nicht primär der Mittler zum Vater ist, weil er die Menschennatur zuinnerst sich vereinigt, um sie teilnehmen zu lassen an seinem innertrinitarischen Liebesgespräch, braucht in Christus nicht die forma Dei offenbar werden. Christus ist für Luther durch seine Formen ausgezeichnet, die vor allem Gott zukommen, wie Weisheit, Macht, Freiheit.⁸³ In Christus ist "die Form Gottes, als da ist Gewalt, Ehre, Gerechtigkeit, Weisheit, Frommheit, Keuschheit".⁸⁴

Der präexistente Christus "hat sich (in seiner Menschwerdung) nicht der substantia Dei entäußert".⁸⁵ "Alles, was von Christus Niederung und Erhöhung ist gesagt, soll dem Menschen zugelegt werden. Denn göttlich Natur mag weder geniedert noch erhöht werden."⁸⁶

Die Größe Gottes wird für Luther nicht in der entäußernden Liebe, die die eigene Natur zum Suppositum des anderen macht, gesehen. Umgekehrt - Gottes Allmacht muß festgehalten werden im Kampf gegen die Sünde. Christus ist zwar wahrer Gott, aber Paulus sagt, er hat in der Knechtsgestalt die Formen Gottes (forma Dei) abgelegt und gestellt, als wäre er nicht Gott.⁸⁷ Verborgener in der Knechtsgestalt der Sünde ist Christus zwar wahrer Gott - sonst könnte er nicht der Sieger der Sünde sein - aber er entäußert sich nicht seiner göttlichen Substanz, um mit dem Menschen eine unverlierbare, substantielle Einigung einzugehen. Daß "das Wort für sich eine Person und mit der Menschheit ein und dieselbe Person bildet,"⁸⁸ heißt für Luther nicht, daß die eine Person Christi, abbildlich zum dreifaltig sich schenkenden innertrinitarischen Liebesgespräch, sich selbst entäußernd in verschiedenen Substanzen, in der göttlichen und der menschlichen Natur als Weise der Übereignung an die Person des anderen subsistiert.

"Der Leib, die menschliche Existenz, fügt nichts zur Seele als Person hinzu, so wie er auch im Worte (verbo) nichts hinzufügt", stellt Luther lapidar fest. Mit dieser bloß äußerlich, d. h. "akzidentell hinzugefügten menschlichen Natur" ist Christus eine Person aus zwei Naturen zusammengesetzt: "Obwohl die Sophisten (damit sind die Väter und die Scholastiker gemeint) verbieten so zu reden."⁸⁹

Entsprechend bezeichnet Luther die Vereinigung von Gottheit und Menschheit als eine "Komposition". Eine Zusammenstellung, die nur aufgrund eines äußeren Tausches, des fröhlichen Wechsels, zum Zwecke der Unterwerfung der Sünde zustande kam, kann ebenso,

nach vollzogenem Werk, aufgelöst werden. Luther vergleicht die angenommene Menschheit deshalb auch mit einem Kleid, das man ausziehen und ablegen kann.⁹⁰

Weil die menschliche Natur von Luther mit der Gottheit Christi nur wie eine "Sache" verknüpft gedacht wird, verfügt diese menschliche Natur auch über kein eigenständiges Aktionsprinzip. Sie ist lediglich der "Schauplatz" für den Kampf gegen die Sünde. Gott verbindet sich nicht persönlich mit der menschlichen Natur, weil er den Menschen liebt, er läßt sich nicht die menschliche Natur als Weise liebender Einigung schenken, um mit der Existenzform des anderen eines Willens zu werden, er verknüpft seinen Willensentschluß nicht mit der Freiheit des anderen, wie es das Konzil von Ephesus festlegt, sondern führt einen Dienst aus und übernimmt ein Amt.

"Christus wird nicht deshalb Christus genannt, weil er die Natur der Menschheit und Gottheit besitzt, sondern von dem Amt und Werk, das er auf sich genommen hat."⁹¹

Dieses Amt der Erlösung, das Christus übernimmt, beginnt nach Luther mit der Taufe Christi. "In der Taufe da gehet das Neue Testament an und nicht an der Kindheit Christi denn wiewohl er ein Kind geboren war, war doch noch das Amt nicht gefangen."⁹²

Nicht die Menschwerdung Christi als solche, die auch für Luther im Schoß der Immaculata geschieht, befreit uns, öffnet uns nach seiner Vorstellung den Weg zum Vater. Vielmehr muß Christus selbst erst zum Sünder werden, damit er die Sünde im Kampf gegen sich selbst besiegen kann. "Durch den Dienst" ist Christus "Knecht der Sünde geworden, personaliter, nicht naturaliter."⁹³

Christus hat nicht von Geburt Knechtsgestalt. "Christus nahm wohl Knechtsgestalt an, aber er war nicht drinnen."⁹⁴ Die Menschwerdung Christi kann nur noch als Voraussetzung für die Amtsübernahme verstanden werden.

Von Amts wegen wird Christus die Sünde selbst. "Er ist ein Sünder geworden, ja die Sünde selbst." Im fröhlichen Wechsel "ist er der allergrößte Sünder und der einzige Sünder und sonst keiner mehr."⁹⁵ "All das Übel, das nach der Tat der Sünde in uns ist, Tod und Höllenfurcht, hat Christus gefühlt."⁹⁶ "Er trug den Zorn des Vaters in sich."⁹⁷ Sofern Christus in der Übernahme seines Erlöseramtes zur Sünde selbst ge-

worden ist, "stoßen in ihm die höchste Sünde und die höchste Gerechtigkeit zusammen mit aller Wucht."⁹⁸

"Die stärksten Giganten liefern sich das mächtigste Duell."⁹⁹ Einerseits ist Christus, sofern er die Natur des Sünders, die Forma servi übernimmt, und nicht mehr seine Person führt, "nicht mehr der in der Gottheit und aus der Jungfrau Geborene, sondern Sünder."¹⁰⁰ Andererseits wirkt in Christus "die Form Gottes, als da ist Gewalt, Ehre, Gerechtigkeit, Wahrheit, Frommheit, Keuschheit, der nie kein Böses getan".¹⁰¹ "Das glaube", schärft uns Luther ein, "diese Person (Christus) ist zugleich tot und lebendig."¹⁰²

Nicht nur der Mensch zerfällt in die äußersten Gegensatzmomente - Sünde und Gnade, wie wir sahen. "Auch Christus lebendig und tot zugleich"¹⁰³ wird von Luther als Gegensatzeinheit verstanden, damit er im Kampf gegen sich selbst die Sünde besiegen kann. "Da hörst Du, daß Christus durch sein Sünd' der Welt Sünd' wegnimmt und verdammt. Ein seltsam wunderliche Rede ist aber das, Sünd' nimmt Sünd' weg, Sünd' verdammt Sünd'. Wäre es nicht feiner gesagt: Gerechtigkeit nimmt Sünde weg und Christus durch seine Gerechtigkeit hat der Welt Sünd' weggenommen und verdammt? Nein, warum? Denn die Sünd' und Straf' der ganzen Welt liegt Christo auf dem Hals."¹⁰⁴

Nicht Christi Heiligkeit erlöst uns, nicht die Teilhabe an seinem heiligen, für uns hingegebenen Leibe schenkt uns das ewige Leben mit Gott, sondern der Kampf der Sünde gegen die Sünde. Christus selbst in der Ausübung seines Erlöseramtes zum Sünder geworden, wird von Christus, dem gerechten Gottessohn, bekämpft! Die durch bloße Komposition in Christus zusammengestellten Naturen: Gottheit und Menschheit, treten in den erbittertsten Gegensatz. Die Verknüpfung der menschlichen Natur mit der göttlichen ist nicht Ausdruck schenkender Liebe, sondern dient nur der erfolgreichen Auseinandersetzung! "Zur Sünde gemacht", streitet Christus mit Gott.

"Der Kampf des Todes im (Öl)Garten ist mit dem (Kampf am Kreuze) nicht zu vergleichen, denn da streitet Gott mit Gott. Im Garten hat er noch einen Gott gehabt, der ihm gnädig sei, hie aber ist Gott wider ihn gewest."¹⁰⁵ Die menschliche Natur Christi unterliegt als Knechtsgestalt der Gewalt des Teufels und der Hölle und "empört" sich gegen Gott.

Den doppelseitigen Kampf Gottes gegen das Böse und mit der dem Bösen, dem Teufel unterworfenen Menschheit schildert uns Luther in dem überlieferten Bild des geköderten Leviathan: So wie der Le-

viathan, der Satan repräsentiert, durch den im Köder verborgenen Angelhaken vernichtet wird, wird auch die Sünde durch die in der Menschheit verborgene Gottheit überwunden. Gott "nahm einen scharffen angel und hengte ein Regenwürmlein dran und wirfft den angel ins Meer: Das Regenwürmlein ist nu Christus, der scharff angel ist seine Gottheit. An den angel ist das Regenwürmlein gebunden, nämlich die Menschheit Christi und das Fleisch. Das betreugt den Teufel, er denkt: soll ich das klein Regenwürmlein nicht verschlingen können? Versiehet sich des scharffen angels gar nicht, fährt zu und bellt ihn angel. Da kommt Christus und ruckt ihn heraus und bringt mit sich heraus, was der Teufel je getan hat. Denn es war ja zu hoch angeloffen, Tod widder das Leben, Sunde widder Gnade, Hell widder Himmel."¹⁰⁶

"Die Sünde der Welt, den Tod, den Fluch und Zorn Gottes in sich selbst zu besiegen, ist nicht Sache unserer Kreatur. Darum muß der, der jene in sich selbst besiegte, wahrhaft und von Natur Gott sein."¹⁰⁷ Als "Regenwürmlein" hat Christus "unsere Sünden auf sich genommen,"¹⁰⁸ "da er am Kreuze hanget als ein verfluchter böser Wurm."¹⁰⁹ Er hat diese menschliche Natur angezogen als Köder im Kampf gegen den Satan. "Wenn's zum Treffen gehet, so spricht Gott: Ich bin all hie."¹¹⁰ Gottes "unüberwindliche Gerechtigkeit ist allen Sünden zu stark, so müssen die Sünden in ihm verschlungen und ersäuft werden." Der Angelhaken der Gottheit Christi besiegt allein Sünde und Tod. Die Menschheit Christi ist nur das Schlachtfeld, auf dem sich Satan und Gott begegnen.

Mit dem Widerspruch der Sünde "verzehrt" Christus auch die Knechtsgestalt der menschlichen Natur. "Das tote Würmlein" hat seine Funktion erfüllt. Christus "verzehrt uns und verwandelt uns in sich."¹¹¹

"In sich selbst hat er das ganze Gesetz mit dem Fluch und der Sünde, den Tod und die Hölle ausgehalten, verschlungen und ausgelöscht."¹¹²

Sola fides - die Gnade allein bewirkt die Erlösung - außerhalb von uns und ohne uns erwirkt sie das Heil. Für wen fragt man sich!

"Christus da er auferstanden ist, wird Sünde, Tod und meine Larve nicht mehr in ihm gefunden."¹¹³

Wenn Christus seine Funktion, die Vernichtung der Sünde erfüllt hat, und zum Vater zurückkehrt, "dann wird der ganze Christus in uns sein, herrlich, ohne die Hülle der Menschheit."¹¹⁴ Nachdem Christus die forma servi, die Knechtsgestalt, verborgen in dem listigen Kampf ge-

gen die Sünde führen konnte, wie eine "Larve" abgestreift hat, bleibt er zwar verbunden mit der Menschennatur, die er annahm von der Jungfrau Maria. Aber was ist das für ein Menschenwesen, das von dem Erlösungswerk ausgeschlossen ist? Diese Menschennatur an sich, von der sich Christus entäußert, um sein Erlösungsamt auszuführen, bleibt so abstrakt wie der Mensch, der in den Gegensatz von Sünde und Gnade auseinanderfällt. Wenn die Inkarnation des präexistenten Christus der Vernichtung der Sünde galt, wozu braucht der verklärte Christus dann noch das Menschsein?

Und was soll eine Menschennatur, die auch durch den Tod Christi nicht zu verwandeln ist, für die vielmehr die Gnade eintritt? "Durch den Glauben an ihn haben wir" zwar "weder Sünde noch Tod."¹¹⁵ Aber wir sind trotzdem zugleich "ebensowohl brechenhaft und Sünder wie andere Leut'."¹¹⁶ Die Perseität der Sünde bleibt unverwandelt für Luther!

Die Kreuzigung Christi wird nicht als letzte Form der Kenosis Gottes, "eine größere Liebe hat niemand als der, der sein Leben hingibt für seine Freunde" (Joh 15, 13), verstanden - sondern als Kampf Christi gegen die Sünde seiner selbst!

5. Der Geist als Widerspruch - Zur Geschichte des dialektischen Denkens von Luther zu Hegel

Die menschliche Natur wird für Luther nicht hingegeben vom sterbenden Gott, um durch diesen Tod neu geboren zu werden. Aus der Wiedergeburt des Menschen, aus der Seitenwunde Christi wurde für die Kirchenväter das Urbild der ersten Geburt des Menschen sichtbar. Wenn dem Menschen durch die Hingabe des Leibes Christi am Kreuz eine neue Leiblichkeit, unsterbliches Leben mit Gott geschenkt wird, dann entspricht dieser Weise der Erlösung auch die Schöpfung.

Wiedergeboren durch die Inkarnation der zweiten Person, ist auch die Schöpfung nur zu denken als geworden durch die Hingabe des Sohnes an den Vater: durch ihn ist alles geschaffen und nichts ist geworden ohne ihn (Johannes 1, 3). Wieder ist es Maximus Confessor, der entsprechend seiner Einsicht in das Liebesgeheimnis der Inkarnation auch die Schöpfung wesentlich christologisch versteht. "Um Christi willen nämlich oder für das Mysterium Christi haben alle Äonen und alle äonischen Wesen in Christus ihren Anfang und ihr Ende genommen.

Denn jene Synthese war vor allen Äonen schon ersonnen: Der Grenze mit dem Grenzenlosen, des Maßes mit dem Ungemessenen, der Schranke mit dem Schrankenlosen, des Schöpfers mit dem Geschöpf, der Ruhe mit der Bewegung, jener Synthesis, die in den letzten Zeiten in Christus sichtbar wurde, den Plan Gottes erfüllend."

Wer ist Christus, wenn der Mensch nicht geschaffen wurde zur liebenden Vereinigung mit Gott! Nur wenn man diese Berufung des Menschen erkennt: mit Gott selbst im Austausch der Liebe stehen zu dürfen, abbildlich zum innertrinitarischen Liebesgeschehen als unterschiedlicher Gabe des selben Wesens an die drei göttlichen Personen, kann man das Ausmaß der Sünde und ihrer Erlösung verstehen. Waren wir vom Schöpfungsplane Gottes her gesehen erwählt zu einer persönlichen Geschichte mit ihm, die in der freien Hingabe unseres Leibes als eingefalteter Form des Geistes in anverwandelter Liebe Gestalt annehmen sollte, dann war die Inkarnation Gottes die entsprechende Antwort: Die Weise, wie Gott seinerseits die grenzenlose Form seines unendlichen Geistes einfaltet in die Grenze leiblicher Faßbarkeit. Die zweite Person der Gottheit, der Sohn nimmt seine vom Vater geschenkte Wesenheit zurück, daß nicht länger sie allein die Subsistenz der Person konstituiert, vielmehr jetzt die menschliche Wesenheit gleichermaßen die Person bestimmt. Wesenart der Liebe ist es sich zu schenken.

Die durch das Konzil von Nicaea getroffene Unterscheidung von Person und Natur in Gott ermöglicht Gott zu werden, was er noch nicht war, das Geheimnis der Liebe einzugehen und in der Versenkung seiner eigenen Natur die Natur des anderen aufzunehmen. Gott, dessen Wesen Liebe ist, besitzt die Freiheit, sich seiner Natur zu entäußern, daß sie zum Suppositum, zum zugrundeliegenden "Material" wird, zur Hinnahmefähigkeit des anderen in seiner Andersheit.

Gott nimmt das Menschsein nicht vorübergehend- äußerlich an. Die Liebe eignet sich nichts äußerlich an, findet keinen Gefallen am bloßen Besitz. Gott besitzt außerdem aus sich, was ist. Die Liebe nimmt den anderen zu innerst auf, macht das eigene Selbstsein, die Person zum Träger des anderen!

Luthers anthropologische Betrachtung der Inkarnation, verknüpft mit dem Bild des geköderten Leviathan, das den fröhlichen Wechsel als Streit veranschaulicht, pervertiert den Austausch der Naturen, die wechselseitige Schenkungsgeschichte der freien Personen - Gott und

Mensch in stellvertretende "Wirtschaft" derart, daß nicht Vereinigung der vertauschten Naturen sich als Ziel erweist, sondern die Vernichtung des einen durch den anderen.

Weil für Luther Inkarnation nicht die Vereinigung von Gott und Mensch beinhalten soll, vielmehr umgekehrt die Aufhebung des Menschen in Gott, bezeugt die Fleischwerdung des Logos auch nicht die Selbsthingabe des göttlichen Geistes, der sich in seiner Kenosis faßbar macht für die Entgegennahme der Natur des anderen, vielmehr bedeutet Fleischwerdung Christi Luther listige Verstellung, die nach beendeter Funktion als "Larve" abzustreifen ist. Das entspricht auch Luthers Vorstellung von der "radikalen" Sünde, die, wie wir sahen, mit der "Auflehnung des Fleisches identifiziert wird. Wenn das "Fleisch" von Luther zum Wesen der menschlichen Natur erklärt wird, weil der Geist diesem bösen Begehren zugestimmt hat, bleibt in der Tat Erlösung nur noch als Aufhebung des Menschen in Gott übrig.

Erlösung als Verwandlung bzw. Heilung der menschlichen Natur setzt voraus, daß die menschliche Natur an und für sich der ursprünglichen göttlichen Natur so ähnlich ist, daß sie zur liebenden Vereinigung mit ihm berufen ist. Diese wesenhafte Ähnlichkeit von Gott und Mensch ist aber nur denkbar, wenn Gott als Gott der "herzbewegten Liebe" verstanden wird, die dem anderen sich selbst mitteilen will, die freie Selbstbestimmung des anderen ebenfalls die eigene Natur als Weise der liebenden Anverwandlung vollziehen will.

Sünde stellt deshalb nicht einfachhin Verstoß gegen göttliche Gebote und Ordnung dar, der durch Umkehr des Geistes zu überwinden wäre; Sünde bedeutet Tötung jener Geschichte des Geistes, der sich inkarniert, um den anderen bei sich entgegenzunehmen. Wenn die materiale Gestalt als Weise der Selbsteingrenzung des Geistes zu verstehen ist, der sich auf den Weg zum anderen macht, ist Tötung möglich. Die jetzige Sterblichkeit der Materie muß damit als Mißbrauch schenken-der Liebe verstanden werden. Die Selbsteingrenzung des Geistes als Material der Selbstabgrenzung von anderen zu pervertieren, ist nicht schwer! Selbstabgrenzung aber unterwirft sich schamlos die ausgestreckte Hand des anderen als getötetes Material eigener Höherentwicklung. Aber der Tod ist nicht Schöpfungsprinzip, im Gegenteil, er zerstört das Ziel aller Geschichte: das Miteinandersein von Gott und Mensch.

Der "kalte Allwille Gottes", der "die Freiheit des Menschen niederstreckt", macht Sünde als Mißbrauch von Freiheit gar nicht möglich. Die Perseitität der radikalen Sünde, die auch von der Erlösung Christi unberührt bleibt, ist eigentlich nur verständlich, wenn sie letzten Endes Weise der Selbstentgegensetzung Gottes ist! Das ist die Konsequenz, die Hegel aus Luther und seinen Nachfahren z. B. Jakob Böhme zieht.

Erlösung bedeutet dann auch nicht für Christus, den Tod als zweiten Adam erleiden, die menschliche Natur hingeben, um sie aus ihrer Fessel der Selbstbezogenheit zu befreien und ihr die ursprüngliche Form der Selbsthingabe an den anderen in verkürzter Weise zu schenken. "Eine größere Liebe hat niemand als der, der sein Leben hingibt für seine Freunde" und damit die Sünde, die Unterwerfung bzw. Tötung des anderen in ihr Gegenteil wendet.

Luther interpretiert die Kreuzigung Christi entgegengesetzt: Das Würmlein der toten menschlichen Natur hängt als Köder am Angelhaken der Gottheit. Im Duell von Himmel und Hölle zerreißt der Angelhaken mit der nichtigen menschlichen Natur auch den Teufel. "Der Angelhaken, der unter dem Würmlein verborgen war, nach dem der Teufel schnappte, besiegte und verzehrte den Teufel, da er das Würmlein verzehren wollte."¹¹⁷

Christus tötete nach dieser Auffassung den Tod, das Fleisch der Sünde. Christus ist der neue "Totschläger" - er hat dich (den Teufel) und mich getötet, erklärt Luther.¹¹⁸ Er "erwürgt durch seinen Tod den Tod."¹¹⁹

Wir haben mit Luther den doppelten Tod zu unterscheiden: der erste Tod bezieht sich auf die Taufe als Sterben mit Christus. Wir sind auf seinen Tod getauft, d. h. die Gnade tötet unsere sündige Natur und setzt sich an ihre Stelle. Der zweite Tod entspricht dem Donum der zweiten Gerechtigkeit unter der Voraussetzung der ersten Gerechtigkeit der Gnade, die die tagtägliche Sünde "ersäuft" bzw. "ertötet".

Der erste Tod bezieht sich auf das Todschlagen der Sünde. Christus hat "Tod und Hölle für uns niedergestreckt" und für ewig aufgehoben und besiegt.¹²⁰ So ist der erste Tod ein "süßer Tod, denn er bringt eitel himmlisch, rein, vollkommen, ewig Leben." Der leibliche Tod dagegen "ist nicht ein Tod, sondern mehr ein säuberlicher Schlaf."¹²¹

Christus, "der neue Todschläger" tötet den Tod der Sünde. Er erlöst nicht durch den "Gehorsam bis in den Tod", sondern das Würmlein schlägt den Satan tot, um es aufzuheben in das ewige Leben.

Hegel formalisiert diesen Erlösungsvorgang mit der Kurzformel: Durch Negation der Negation zur Position und preist die Reflexionskraft der dialektischen Philosophie, die im Gegensatz zur Logik des "ranzigen Philosophen" (Luthers Bezeichnung für Aristoteles) die Negation als bewegendes und erzeugendes Prinzip entdeckt! Die Tötung soll den Übergang zum Leben bewirken - die Negation die Position. Das ist nur möglich, wenn Christus die sündige Natur, die Negation als einen Teil seiner selbst sich selbst aufhebt. Der Teil des Ganzen, der in seinem "bornierten" oder sündigen Fürsichsein negiert wird, wird damit aufgehoben in das übergeordnete Ganze, dessen Teil er ist. Dieser Argumentation der hegelschen Dialektik ist sicher zuzustimmen. Aber der Mensch ist schon im Ansatz getötet, wenn er selbst nur die an sich nichtige Perseität der Sünde darstellt, "das tote Würmlein" und wenn gilt: "Christus ist nicht meine Liebe"¹²², da er "mich verzehrt".

6. "Gott mit Gott überwinden" - Aus der Gegensatzeinheit erhebt sich Gott zu sich selbst

Wer ist Gott, daß er die Sünde zwar im Duell ersticht, aber uns nicht reinwäscht, wären wir auch blutig rot von Sünde? Warum macht er uns nicht weiß wie Schnee, wie der Prophet verheißt? Warum setzt er sich als Gratia aliena an unsere Stelle? Warum soll die Sünde bleiben?

Kann uns Christus zum Vater vermitteln? "Wer mich sieht, sieht den Vater", diese Schlußfolgerung nennt Luther "merkwürdig". Wenn der Vater "ihn uns zur Sünde gemacht", wie er ihn uns zur Gerechtigkeit gemacht hat, wie Luther annimmt, dann erlaubt allerdings diese kontradiktorische Entgegensetzung in Christus selbst keinen eindeutigen Rückschluß auf das Wesen Gottes, sondern nur noch eine dialektische Redeform "per viam contrarii".

Wenn uns im fröhlichen Wechsel nur die formae dei zuteil werden, nicht aber die forma dei: wenn Christus selbst in seiner Menschheit nur "factus est ad imaginem dei"¹²³ - wie soll er dann in der Menschennatur eine solche Einigung eingehen, daß wir in ihm den Vater erkennen?

Nur die Selbstentäußerung der göttlichen Person kann durch ihre substantielle Vereinigung mit der menschlichen Natur uns die Wesenheit des Vaters selbst offenbaren. Da aber für Luther die menschliche Natur durch die Perseitität der Sünde charakterisiert ist, kann er diese persönliche und substantielle Einigung, wie sie das Konzil von Chalcedon definiert, nicht gelten lassen. Der Radikalität der Sünde entsprechend, redet Luther von der bloßen akzidentellen Verbindung der menschlichen Person mit der Gottheit und vergleicht die Menschheit mit dem "Weißsein an der Wand der Gottheit Christi". Wenn die menschliche Natur als Akzidens eines anderen als eigener Bezugspol aufgehoben ist, erübrigt sich in der Tat der Rückschluß von ihr.

Die Gegensatz-Natur Christi verstellt uns den Zugang zum Vater. Als Träger widerstreitender Naturen kann Christus nicht mehr der Mittler zum dreifaltigen Gott sein. Zeit und Ewigkeit, durch die Sünde entgegengesetzt, werden durch die luthersche Theologie nicht versöhnt. Im Gegenteil, durch das "Großmachen der Sünde", durch die Übertragung der Sünde auf Gott, werden Himmel und Erde, Gott und Mensch so radikal entgegengesetzt, daß der Widerstreit die einzige Weise der Einigung darstellt.

Die Perseitität der Sünde hat die analogia entis zerstört. "Zeitlich und ewig Wesen kann nicht" mehr "eines des anderen Ebenbild" sein.¹²⁴ "Wende die Augen ab von der Majestät Gottes und wende sie hin zur Menschheit dessen, der im Schoß der Mutter liegt."¹²⁵ "Laß fahren die Spekulation über die Majestät Gottes. In dem Kampf gegen Sünde und Tod laß Gott fahren, denn hier ist er unerträglich."¹²⁶

Christus offenbart uns nicht die Liebe des Vaters, der seinen eingeborenen Sohn dahingibt, damit die Welt gerettet werde. Die Majestät der Gottheit, die uns in Christus begegnet, führt den Kampf auf Leben und Tod mit der Sünde. Und wie soll die Menschheit Christi, gegen die der Kampf sich richtet, Weg zu Gott sein? Nur per viam contrarii! "Tyranisch handelt Gott, kein Vater ist er, sondern Gegner!" "Das ist er auch wirklich"¹²⁷, weil er in uns auf die Substantialität der Sünde trifft. Und selbst "Christus zur Sünde gemacht", "streitet mit Gott".¹²⁸

Da wir der "radikalen Sünde" verfallen sind, "kommt das Wort Gottes, sooft es kommt, in einer unserem Geiste widrigen Gestalt."¹²⁹ "Ganz allgemein ist unsere Bejahung irgendeines Gutes unter der Verneinung desselben verborgen."¹³⁰ Selbst die "Weisheit Gottes ist unter der Gestalt der Lüge verborgen".¹³¹

Der Widerspruch der Sünde wird zum allgemeinen Erkenntnisprinzip für Luther. Hegel zieht nur die letzte Konsequenz daraus, wenn er erklärt, daß der Widerspruch nicht nur Erkenntnismethode, vielmehr das Wesen der zu erkennenden Wirklichkeit selbst ausmacht.

Nicht nur das Erkennen der von der Perseität der Sünde charakterisierten Wirklichkeit geschieht per viam contrarii - auch der Glaube kann die Gegensätze der Vernunft nicht versöhnen, sondern soll, auf eine Kurzformel gebracht: "Gott mit Gott überwinden."¹³²

Wenn selbst Gott in "Christus zur Sünde gemacht" wird, bleibt in der Tat nichts anderes übrig, als daß Gott mit Gott überwunden wird!

Da der Glaube uns nach Luther vom Widerspruch der Sünde nicht befreit, sondern als Gratia aliena die Substantialität der Sünde nur zu deckt, kann dieser Glaube die Widersprüche der Vernunft nur vertiefen, d. h. auf das Geheimnis der göttlichen Liebe ausdehnen, die uns durch seine Offenbarung zuteil wird. Die Liebe Gottes, die den Widerspruch der Sünde durch ihren Kreuzestod versöhnte, können wir in einen neuen Gegensatz mit der Behauptung aufheben: "Sowohl das Licht der Natur wie das Licht der Gnade lehren, daß nicht der arme Mensch, sondern der ungerechte Gott schuldig ist an der Verurteilung und Verdammung des Menschen."¹³³

Wenn der Mensch nicht schuldig werden kann, weil die "Alleinwirksamkeit Gottes" seine "Freiheit niederstreckt", und also Gott selbst den Widerspruch setzt, muß dieser Gott in der Tat überwunden werden durch den Gott, der diesen Widerspruch tötet.

Damit haben wir zwar in Christus einen Erlöser, der uns vor dem Zorne Gottes deckt - aber der "Haß Gottes" ist damit nicht aus der Welt. "Wir müssen einen solchen Gott anerkennen, da er Gegensätzliches im Gegensätzlichen zu Wege bringt."¹³⁴ Der verborgene Gott enthüllt sich uns als die "nackte Majestät", durch sein Gesetz, das "tötet", weil wir es nicht erfüllen können. Und der offenbare Gott verhüllt sich in der Knechtsgestalt der Sünde, die den Zorn Gottes trägt.

Wer ist Gott für Luther? Verhüllt er sich nur unter der Gegensatzoffenbarung? "Deus sibi ipsi contradicit."¹³⁵ "Summa, Gott kann nicht Gott sein, er muß zuvor ein Teufel werden."¹³⁶ "Wenn wir mit Gott gegen Gott zu tun haben"¹³⁷ - wer ist Gott dann?

"Das wahre Bild Gottes ist das des Gütigen, Versöhnten."¹³⁸ Lassen sich die Gegensätze, in Gott selbst verlagert, wirklich in "alter Liebe"

versöhnen? - Wenn auch der Glaube, der uns die zukünftige Herrlichkeit des himmlischen Jerusalems vergegenwärtigt, vom Widerspruch bestimmt ist - wo gibt es dann eine Hoffnung für die Einigung der Gegensätze? Die von der Geschichte des Denkens artikulierten Gegensätze: Schuld und Gerechtigkeit, Himmel und Erde, Freiheit und Notwendigkeit, Gott und Mensch, Zeit und Ewigkeit, waren durch den Glauben und seine Verheißung prinzipiell gelöst. Der Einbruch, der durch dialektische Entgegensetzung das Geheimnis des Glaubens selbst aufspaltet, zerstört nicht nur das Fundament der Gnade, die durch die Vernunft ausgezeichnete Natur des Menschen, sondern reißt das versöhnende Liebesgeheimnis des Glaubens mit in den Abgrund der mythischen Verflechtung der Gegensätze.

Wie sollen wir das Liebesgeheimnis der Trinität verstehen können, wenn das Wesensbild des Vaters uns nicht in der menschlichen Natur Christi aufleuchtet, weil Luther, wie Melancthon zu seinem Tod bemerkt, "die wunderbaren Geheimnisse, warum wir so geschaffen sind und worin die Vereinigung der beiden Naturen in Christus besteht - in diesem Leben nicht begreifen konnte."¹³⁹

Mit einer Theologie, die "wider Gott kämpfen muß aufs Erbitterteste"¹⁴⁰, weil Gott nur im Widerspruch erfahrbar ist, können wir nur die zur Gegensatzlichkeit pervertierte circumincessio erwarten.

Die drei großen Kappadozier: Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa verteidigten den Trinitätsglauben, der sich in den beiden Glaubensbekenntnissen von Nicaea und Konstantinopel ausspricht, mit der Formel: Eine Wesenheit, drei Personen. Gott ist einer in drei Personen. Der adäquate Grund, weshalb die drei Personen ein Gott sind, liegt nach der Lehre der Väter darin, daß alle aus einer Person sind und mit dieser dasselbe Wesen haben. Die Verschiedenheit der Personen wird bei den Vätern begründet durch den unterschiedlichen Besitz desselben Wesens, der durch den unterschiedlichen Hervorgang der Personen bedingt ist. Person ist charakterisiert durch den Besitz einer Wesenheit. Die Hypostase bzw. Person ist eine substantia individua durch die Art und Weise, wie diese Natur besessen wird. In dieser Spannung von ousia bzw. natura und hypostasis definiert die junge Kirche den trinitarischen Gott. Das Personsein kann nur durch Annäherung von zwei sich gegenseitig ergänzenden Seiten her verständlich gemacht werden: Von der Natur bzw. Sein, das die Hypostase hat - und vom Akt der Aneignung dieser Natur her, der die Individualität zur Folge hat.

Das gegenseitige Einwohnen von Wesen und Hypostase macht gegenüber der griechischen Philosophie eine völlig neue Dimension sichtbar. Neben die Wesensordnung des unmittelbar mit sich identischen Seins tritt die Eigenständigkeit oder Individualität der Personalität, die Art und Weise, wie dieses Sein existiert. Freiheit und Souveränität der Person gegenüber ihrem eigenen Wesen wird ermöglicht durch die Unterscheidung von Natur und Träger der Natur. Diese Freiheit, die über die eigene Natur verfügt ist das Geheimnis der Liebe. Im Absprung von der bloßen Identität des Seins mit sich selbst wird der Gott der Offenbarung ausgesagt. Gott besitzt seine von ihm unterschiedene Wesenheit so, daß er sich über sie erhebt und über sie verfügt. Die Persönlichkeit des Vaters, der ersten Person der Gottheit, wird beschrieben als die, die ihr Sein, ihr Wesen nicht für sich behält, vielmehr verschenkt. Gott Vater ruht nicht in sich, ist nicht sich selbst denkender Geist, vielmehr geht er absolut über sich hinaus, verschenkt, was er besitzt, will nicht sich, sondern den anderen um des anderen willen, zeugt den wesensgleichen Sohn in der Hingabe seines Wesens.

Auch der Sohn ruht nicht in sich, sondern schenkt sich dem Vater, läßt sich in der Hingabe seiner Wesenheit vom Vater aussprechen, wie der Vater in der Zurücknahme seiner Natur den Sohn empfängt. Auch das Gespräch von Vater und Sohn ist nicht Ziel der unterschiedenen Bewegung, vielmehr verschenken Vater und Sohn ihr Miteinandersein, hauchen den Heiligen Geist. Die Wesenseigentümlichkeit des dreipersonalen Gottes ist die Liebe.

Wie soll das innertrinitarische Liebesgeschehen mit ontologischen Begriffen ausgesagt werden? Gott ist nicht nur reine Identität - vielmehr im Verschenken der Identität reine Nichtidentität. Die ontologischen Gegensätze: Sein und Nichtsein, Allgemeinheit und Einzelheit, Selbstbestimmung und Empfänglichkeit sind überholt von der sie vereinigenden Person, die die Freiheit besitzt beides zu sein: Hingabe ihrer Selbst.

Im bewußten Gegensatz zur Vätertradition der Konzilsaussagen behauptet Luther: "Persona et essentia sunt idem".¹⁴¹ "Die Unterscheidung in dem Namen Gott zwischen Personaliter und Essentialiter ist eine nichtssagende und nutzlose Erfindung der Philosophen"¹⁴², argumentiert Luther. Die "Selbigkeit von Person und Wesenheit" begründet Luther dagegen mit Rückgriff auf den Neuplatoniker Porphyrios. Der ganze "Grund der Streitfragen", so erklärt er mit Porphyrios¹⁴³ gegen Augustin, ist dieser: "Daß Person ein gemeinsamer Name

ist, Wesenheit dagegen eine gemeinsame Sache. Wie deshalb Mensch gemeinsam von verschiedenen Menschen ausgesagt wird und doch die Substanz der Sache bezeichnet, so ist Person, was den göttlichen Bereich anlangt, ein gemeinsamer Name für mehrere und bedeutet die Substanz der Gottheit.¹⁴⁴ Joachim von Fiore, dessen Verurteilung Luther bedauert, vertritt einen ähnlichen Personbegriff: "Die Einheit der Trinität ist nicht eine wirkliche und eigentliche, sondern gewissermaßen eine kollektive Einheit und einer solchen ähnlich, wie viele Menschen ein Volk heißen und viele Gläubige eine Kirche."¹⁴⁵

Was will Luther ausdrücken? Tritt an die Stelle der Schenkungsgeschichte der drei göttlichen Personen die Substanz der Gottheit, aus der modalistisch personale Wesensmerkmale entwickelt werden? Sind die trinitarischen Produktionen, die Zeugung des Sohnes und die Hauchung des Heiligen Geistes Etappen im Prozeß der Selbstartikulation der Gottheit - oder sind sie Ausdruck jener göttlichen Person, die über ihre Natur so verfügt, daß sie sie zum innigsten Mitbesitz dem Sohn und Heiligen Geist schenkt. - Ist die Substanz der Gottheit, das göttliche Wesen, "Jehova" Jehova selbst - was "nichts anderes bedeutet als das ewige Sein"¹⁴⁶ - oder ist die göttliche Natur die Weise wie die drei göttlichen Personen sich einander schenken in der gegenseitigen Hingabe ihres gemeinsamen Wesens: "wenn der Vater aufgrund der von ihm gezeugten Weisheit weise wird und Sein und Weisesein bei ihm nicht ein und dasselbe ist, dann ist der Sohn seine Eigenschaft, nicht sein Kind, und es herrscht bei ihm nicht die höchste Einfachheit. Fern sei uns eine solche Behauptung"¹⁴⁷, erklärt Augustinus. Luther stellt die Gegenfrage: "Warum weiß der Vater nicht um sich durch seinen Sohn?"

Wenn der Vater tatsächlich erst durch die Zeugung des Sohnes zum Selbstbewußtsein erwacht, dann bedingen sich die beiden Personen derart, daß die eigenständige Subsistenz als Voraussetzung für die freie Schenkungsgeschichte der Liebe nicht mehr möglich ist. Die Perichorese der göttlichen Personen wird dann notwendigerweise vertauscht mit der Entwicklungsgeschichte der göttlichen Substanz, die die göttlichen Personen als Potenzen ihrer Selbstreflexion aufhebt.

"Wer wagte zu behaupten", wendet Augustinus ein, "daß in der Dreieinigkeit der Vater sich selbst und den Heiligen Geist erkenne durch den Sohn oder nur liebe durch den Heiligen Geist."¹⁴⁸ Luther argumentiert umgekehrt: "Daß sich der Vater durch den Sohn zeugt", und ent-

sprechend: "Vater und Sohn lieben sich durch den Heiligen Geist - oder hauchen sich durch den Heiligen Geist."¹⁴⁹

Wenn der Vater sich durch den Sohn zeugen würde, wäre der Sohn nur noch Mittel zum Zweck - nicht aber eine eigenständige vom Vater geliebte Person. Weil für Luther die Personen zu Phasen der Entwicklungsgeschichte der Gottheit herabsinken, muß er auch fragen: "Warum ist nicht der Sohn das Band zwischen dem Vater und dem Geist oder der Vater zwischen dem Sohn und dem Heiligen Geist? Warum sagt hier Augustinus, daß die Verbindung (nexus), wodurch beide verbunden sind, nicht einer von beiden ist?"¹⁵⁰

Ist die Person nur eine Sache der Relation, die zur Wesenheit hinzutritt? Luther behauptet das: "Die Relation ist eine Sache, und die Wesenheit ist eine Sache. Es sind also zwei Sachen, die eine Person konstituieren."¹⁵¹ Aus den Personen als subsistierenden Relationen, deren Proprietät die Selbstmitteilung an den anderen darstellt, werden bei Luther sachliche Funktionen für die Selbstkonstitution der göttlichen Substanz.

Diese funktionale Umdeutung der subsistierenden Personen vollzieht Luther bewußt: "Es gibt überhaupt kein Suppositum, auch nicht in der Philosophie"¹⁵², erklärt er, und macht aus dem Sohn als der Zeugung der göttlichen Wesenheit die "Sohnschaft", vermittels derer der Vater selber ist, und aus dem Heiligen Geist - als Donum der gemeinsamen spiratio von Vater und Sohn - "die Güte durch die er selber gut ist."¹⁵³

In dem Maße als die göttlichen Personen durch funktionale Zwecke ersetzt werden, können sie auch nicht mehr die Herrlichkeit des Vaters ebenbildlich darstellen bzw. der Schöpfung vermitteln. So versteht Luther das "Ebenbild der Herrlichkeit Gottes" als die "Glorie Gottes", in der der Vater sich selbst erkennt und nicht uns, sondern sich selber beleuchtet.¹⁵⁴ Wieder wird unmißverständlich deutlich, daß das Licht der Herrlichkeit des Vaters von Luther nicht als "Glanz" verstanden wird, den der Vater aus der Überfülle seiner "Glorie" weiterschenkt als Weise des erkennenden Einsseins mit den beiden anderen Personen, sondern dieses Licht zu seiner eigenen Erleuchtung braucht. Das Licht aber, das selber nicht Ausdruck der in sich vollendeten Herrlichkeit des Vaters ist, muß selber erst seine Kraft am Gegensatz entwickeln. Vermittels des anderen, als "zurückgeworfener Strahl" erwirbt es seine Strahlkraft.

Luther greift, wie Theobald Beer einsichtig nachweist, auf neuplatonische, speziell auf pseudohermetische Vorstellungsformen zurück, um im Gegensatz zur Vätertheologie die Ebenbildlichkeit der göttlichen Personen als Gegenstände - res - der Selbstreflexion der Gottheit pervertieren zu können.

Die Perversion der Konzilsaussagen von Nicaea könnte in der Tat nicht gründlicher geschehen als mit der Aufhebung der göttlichen Personen zu Momenten der Gegensatzeinheit der göttlichen Substanz, die nur im Akte ihrer Selbstentgegensetzung sich zu sich selbst erhebt. Das Liebesgespräch der drei göttlichen Personen, vollzogen in der gegenseitigen Schenkung ihrer gemeinsamen Subsistenzform, wird vertauscht mit dem Prozeß der Selbstentgegensetzung der Gottheit und ihrer Potenzen als Gegenständen der Selbstvermittlung.

Unter dem Gesichtspunkt der Aufhebung der eigenständigen göttlichen Personen müssen wir noch einmal einen Blick auf die Inkarnation der zweiten Person der Gottheit werfen. "Man sagt richtig, (erklärt Luther): Das Wort ist Fleisch geworden. Da also auch für Christus Jehova nichts anderes bedeutet als das ewige Sein, ist die Ewigkeit aus dem Fleische geworden."¹⁵⁵ Nicht die zweite Person der Gottheit wird also nach Luthers Vorstellung Mensch - er hat die Person in die essentia aufgehoben - sondern Jehova selbst! "Wir disputieren nicht wie die Grammatiker" - bestätigt uns Luther. Konsequentermaßen wird dann Christus auch als "der Fels" und Schutz gegen Gottes Zorn¹⁵⁶ erklärt. Ist dieser ewige Christus, der aus dem Fleisch geboren werden soll, jener äußerste Gegensatz, jenes Objekt, "an dem der zurückgeworfene Strahl entsteht"¹⁵⁷, durch den der Vater seinen eigenen Widerspruch erfährt?

Bei Hegel werden wir dieser Konsequenz begegnen!

Dann würde auch verständlich, warum die Ewigkeit aus dem Fleische geboren werden muß. Nicht primär um uns zu erlösen - "nicht der arme Mensch, sondern der ungerechte Gott ist schuldig"¹⁵⁸ - sondern weil Gott als Geist sich nur aus den äußersten Gegensätzen des Fleisches und der Sünde sich zu sich selbst erhebt. Hegel führt diese "Logik" des Widerspruchs konsequent zu Ende!

7. "Ja und Nein zugleich, das war keine gute Theologie"

Charakterisiert der Widerspruch das Wesen der Wirklichkeit - ist er das "Strittige im Sein selbst" - oder ist er Ausdruck der Schuld, der Urschuld und ihrer Wiederholung in der persönlichen Schuld? "Ja und Nein zugleich - das war keine gute Theologie." Gott ist kein "Kalter Allwille" sondern "herzbewegte Liebe". Der Narr Shakespeares in King Lear macht auf die Zerstörung der Königsherrschaft Christi in seiner Kirche aufmerksam. Zerstört ist die Königsherrschaft der Liebe durch die dialektische Theologie, die Ja und Nein vermittelt und den Widerspruch als Mittel der Selbstausscheidung setzt und aufhebt. An die Stelle eines Gottes, der seinen vollendeten Selbstbesitz dem anderen schenkt, ist nach Shakespeare in der Reformation ein "Götze" getreten, der auf die Bosheit des anderen "anstößt", der den anderen als Weise seiner Selbstentgegensetzung aufhebt. Aus der freien, sich selber schenkenden Liebe wird der Trieb, der den Gegensatz braucht, um sich an ihm und durch ihn zu sich selbst zu vermitteln. Gott und Mensch werden als Pole einer Gegensatzeinheit verspannt.

Fassen wir zusammen, um die hegelsche Dialektik als Konsequenz der lutherschen Theologie zu erkennen: Die von Luther geforderte "Alleinwirksamkeit Gottes", die "den freien Willen des Menschen niederstreckt", wird verständlich auf dem Hintergrund seiner Trinitätsvorstellung: Wenn es von Gott gegen die Vätertheologie heißen muß: "persona et essentia sunt idem", und entsprechend die göttlichen Personen nur noch relative Funktionen im Prozeß der Selbstausscheidung der Gottheit leisten; wenn es "überhaupt kein Suppositum" geben darf, ist das Subjekt der Liebe, das die Schenkung seiner Natur zum Suppositum des anderen macht, aufgehoben. Die herzbewegte Liebe, die in der Hingabe ihrer selbst neues Leben stiftet, wird vertauscht durch den "Kalten Allwillen" der allmächtigen Gottheit, die nur sich selber kennt.

Warum gibt es dann den Menschen und seine Schuld? Warum hat "Gott Adam lassen fallen, obwohl er jenen hätte bewahren können?" Warum "wurde Judas notwendigerweise ein Verräter?" "Warum wandelt Gott nicht zugleich die bösen Willen, die er allein bewegt?" Luther verweist auf die "unbegreiflichen Geheimnisse der Majestät", die er an anderer Stelle schamlos bloßlegt: "Nicht der arme Mensch, sondern der ungerechte Gott ist schuldig" an Verurteilung und Verdammung des Menschen.¹⁵⁹ Der seiner Natur nach grundgütige Gott¹⁶⁰, den Erasmus in der Verteidigung des freien Willens vertritt, wird ver-

tauscht mit der "Gewalt des Herrn, unter der der Mensch als Knecht steht." Er ist das "Lasttier" der Sünde geworden. Das "Großmachen der Sünde" läßt Luther keinen Raum für Vergebung und Verwandlung der Schuld. Nicht die Sünde wird weggenommen, sondern der Mensch wird weggenommen von der Sünde.¹⁶¹ Die "Perseität der Sünde", mit dem Fleisch identifiziert, wird zur Natur des Menschen, der rein fleischlich gesinnt, zum Sündigen bestimmt ist und damit ebenso "vergänglich ist wie das Gras, das verdorrt".

Dieses "Großmachen der Sünde" entspricht ihrer Herkunft. Wenn letztlich Gott selbst es ist, der zur Sünde verdammt, weil er der Gott ist, der den Gegensatz als Weise seiner Selbstentgegensetzung will, dann muß die Sünde in der Tat absoluten Charakter haben hinter der das Menschsein verschwindet. Das "Großmachen der Sünde" dient Luther dem "Großmachen der Gnade". Neben die Natur der Sünde tritt als zweite Natur die Gnade der fremden Gerechtigkeit. "Sünder und Gerechter zugleich" - "zwei entgegengesetzte Dinge in demselben Subjekt zum gleichen Zeitpunkt"¹⁶² - das ist der Mensch! Der Übergang vom Tod der Sünde zum Leben der Gnade, wird durch den "wunderbaren Wechsel" vollzogen. Die Gnade, welche Christus ist, ergreift mich von außen, d. h. der Mensch wird weggenommen und an seine Stelle tritt die Gratia aliena. Was bleibt ist die Sünde. Das Fleisch meiner sündigen Natur "schlägt in das Gegenteil um", sofern der "Logos es formiert". Nur "per contrarium", außer uns und ohne uns wirkt die Gnade "gegen das Aufbegehren des Fleisches in uns". Nur durch das "Abwerfen der körperlichen Dinge" erhebt sich "Christus in uns". Das "Herz des Menschen", das an die Stelle der Person als Träger der äußeren Werke tritt, wird durch den "Glauben der Gnade erhöht" - und "von sich selbst weg auf Gott übertragen". Übrig bleibt der Christ oder der gläubige Mensch, der vor Gott ohne Namen und Person ist. "Unser eigener Name ist die Sünde." Obwohl wir durch die Gnade erhöht, "eine Person mit Christus geworden sind!" Die Einigung der beiden kontradiktorischen, sich ausschließenden Naturen kann nur noch mit göttlicher Macht in Christus geschehen und bedeutet Kampf. Das Ich, welches Christus ist und das Ich der Sünde treten in den absoluten Widerspruch, die menschliche Person wird in dieser Schlacht hingetötet, übrig bleibt das Fleisch als Schlachtfeld der Gegensätze!

Die Absolutheit der Sünde entspricht der Alleinwirksamkeit der Gnade. Gott, der sich in der Sünde selbst entgegensetzt, muß sich auch selbst versöhnen. Der Kampf der Gnade gegen die Sünde ist letzten

Endes ein Kampf Gottes mit sich selbst und geschieht deswegen in Christus. Der Mensch spielt dabei die Rolle des Lasttiers, auf dessen Rücken die beiden Reiter Gott und Satan miteinander kämpfen. Wer ist Satan? Die Weise der Selbstentgegensetzung Gottes? Hegel zieht diese Konsequenz.

Die tropologisch verstandene Christologie Luthers vertauscht die hypostatische Union von göttlicher und menschlicher Natur in Christus mit der "Komposition" der aus dem "Wechsel mit der Sünde übernommenen menschlichen Natur des Fleisches und der Gottheit." An die Stelle der Kenosis Christi, der in der Hingabe seiner göttlichen Natur sich zum Träger der menschlichen Natur macht, tritt die auswechselbare Zusammenstellung der durch die göttlichen Formen geprägten Gottheit mit der Gestalt des Sünders. Die menschliche Natur mit der göttlichen zur Gegensatzeinheit zusammengestellt, vergleicht Luther mit der "Wand", an der sich das "Licht der Gnade bricht". Christus übernimmt die Funktion seines Erlöseramtes im Kampf gegen die eigene, im fröhlichen Wechsel erworbene Natur der Sünde. Der "Kampf", der "Todschatz", das "Erwürgen" der Sünde in der Gestalt des menschlichen Fleisches tritt an die Stelle der hypostatischen Einigung von menschlicher und göttlicher Natur. Sieger im Kampf mit der Sünde ist die Gottheit, die nach Überwindung der gegensätzlichen Natur diese als Larve abstreift. Die Kraft der Erlösung ist nicht anverwandelnde Liebe, die den anderen in seiner eigenen Natur heimholt, sondern im Gegenteil: die Unterwerfung und Überwindung des Gegensatzes.

Die Christologie Luthers entspricht der Funktion des Erlöseramtes. Wenn die Sünde letzten Endes die Weise der Selbstentgegensetzung Gottes beinhaltet, muß er sich nicht selbst entäußern, um die Natur des anderen, des gefallenen Menschen bei sich entgegenzunehmen. Es genügt ein Wechsel, eine Umstellung der Gegensatzkomponenten. Die Sünde, die mit dem Fleisch des Menschen identifizierte Natur soll nicht länger in ihrem An-sich-sein festgehalten werden - sondern - aufgehoben in das An-und-für-sich-sein - ihre bloß vereinzelt bzw. vernichtende Kraft verlieren. Das Prinzip der Weiterentwicklung der Gegensätze zur Gegensatzeinheit ist die Negation. Hegel nennt sie "das bewegende und erzeugende Prinzip".

Kann uns der siegreiche Christus zum Vater vermitteln? Wer ist der Vater, daß er "Christus zur Sünde macht" - um uns zu erlösen? Der Gott, der den Gegensatz der Sünde setzt, ist "Gegner". Er kann nur als

der "viam contrarii" erfahren werden. Zeit und Ewigkeit sind durch den Widerspruch entgegengesetzt. Dieser durch den Gegensatz charakterisierten Wirklichkeit entspricht nicht nur der Widerspruch als Erkenntnisprinzip - vielmehr auch der Glaube mit der Grundstruktur: "Wider Gott zu Gott." Der Gott, der den Widerspruch setzt, muß durch den Gott, der den Widerspruch aufhebt, überwunden werden! Gott, der sich im Gegensätzlichen gegensätzlich offenbart, widerspricht sich selbst. "Summa: Gott kann nicht Gott sein, er muß zuvor ein Teufel werden." Dieser Gott, dessen Wesen der Selbstwiderspruch ist, vertauscht die Schenkungsgeschichte der drei göttlichen Personen, die in der gegenseitigen Hingabe ihres gemeinsamen Wesens besteht, mit dem Prozeß der Selbstausscheidung der göttlichen Substanz, die die drei Personen als Funktionen ihrer Selbstreflexion aufhebt. Der Gott des Widerspruchs setzt sich dem anderen - der Vater dem Sohn oder dem Heiligen Geist als Objekt seiner Selbstartikulation, als "Wand", an dem sein Licht zurückgeworfen wird, entgegen. Diese Gegensatzspannung wird aufgehoben, sofern "der Vater sich selbst erkennt", nicht uns bzw. den anderen als anderen, den Sohn oder Heiligen Geist "sondern Gott selbst sich selbst leuchtet."¹⁶³ Der Gott des Widerspruchs tritt an die Stelle des Gottes der herzbewegten Liebe. Er unterwirft den anderen als Andersheit seiner Selbst! "Er kommt, indem er zerstört." Christus legt im Reich der Glorie die Larve der Knechtsgestalt ab! Die Ja-und-Nein-zugleich-Theologie ist keine gute Theologie, weil sie durch Zerstörung des Einzelnen das Ganze zu vermitteln glaubt. Mit Hegel werden wir die Richtigkeit dieses dialektischen Grundprinzips zu überprüfen haben. Der Grundriß seiner dialektischen Philosophie ist mit der lutherschen Theologie entworfen. Es gilt nur noch das von Luther im Glauben erfaßte Faktum der Inkarnation - wie Hegel sich ausdrückt - "in die Faktizität der Vernunft aufzuheben". Auch dieser Übergang vom Glauben zur Alleinwirksamkeit der dialektisch ausgelegten Vernunft ist vorbereitet von Luther. Der Glaube, der nicht mehr das Geheimnis der Liebe hütet, sondern den absoluten Gegensatz zum Inhalt hat, ist schon im Selbstwiderspruch erstickt.

Die Praxis des Glaubens widerspricht nicht der logisch fundierten Vernunft, aber geht über sie hinaus - nicht als bloße Verwirklichung der Wesensordnung - sondern als Hingabe der Vernunft, als Einsicht der empfangenden Liebe, credo ut intelligam. Die dialektische Theologie, die Gott als Selbstwiderspruch versteht, hebt nicht nur die Grundsätze der Logik auf, sondern weit folgenreicher das Geheimnis der Liebe als

den wahren Inhalt des christlichen Glaubens. Die Liebe, die den Gegensatz der Sünde verwandelt und in "wunderbarer Erneuerung" aufhebt, wird pervertiert in eine Gegensatzseinheit, die den Widerspruch festhält, ihn für konstitutiv erklärt. Die Widerspruchseinheit, das Festhalten und Zusammenbinden der absoluten Gegensätze: Sein und Nichts, Leben und Tod, Liebe und Haß, muß einen aller Wirklichkeit widersprechenden Gewaltakt in Anspruch nehmen wie die Alleinwirksamkeit der göttlichen Allmacht. Dieser Glaube, der jeder vernünftigen Erfahrung der Wirklichkeit widerspricht, stellt keine Bereicherung dar. Im Gegenteil, er legitimiert die Wirklichkeit der zerstörenden Gewalt. Der Glaube aber, der die Wirklichkeit nicht erweitert wie die Liebe, die nicht nur das an sich gute Leben schafft, vielmehr sich entäußert, um auch das gefallene heimzuholen, kann nur in dem Maße glaubwürdig werden, als es auf die dem Glauben zugrundeliegende Wirklichkeit verweist. Die Gewalttat, die das Erlösungswerk Luthers bestimmt, muß auch die Triebfeder der natürlichen Wirklichkeit sein. Der Widerspruch aber ist nicht nur schicksalhaft auszutragen, er kann auch begründet und einsichtig gemacht werden, entschlüsselt werden und sich als das Prinzip der Weiterentwicklung empfehlen, auf daß der "arme Knecht" nicht der Gewalttat des Herrn blind unterliegt, sondern der "Kampf zwischen Herr und Knecht auf Leben und Tod" (Hegel) beginnen kann.

Dieser Kampf lebt aber von der durch nichts bewiesenen Hoffnung, daß die Gegensätze, weil sie göttlicher Natur sein sollen, in Gott selbst geeint werden können bzw. ihre Einigung göttliches Leben produziert. Die Aufhebung der dialektischen Glaubensinhalte in die Vernunft durch Hegel übernimmt die Voraussetzung, daß die Widersprüche Weisen der Selbstentgegensetzung des Absoluten sind und damit immer schon Ausdruck dieser ursprünglichen Einheit. Die Kette der dialektischen Systeme von Hegel und Schelling über Darwin, Marx und Nietzsche bis zur Existenzphilosophie unserer Tage überbieten sich mit immer neuen Lösungen zur Überwindung der Gegensätze. Die Rückführung in ihre Ursprungseinheit mißlingt! Der Widerspruch kann nicht zur Entlastung des Menschen auf Gott übertragen werden! Er ist der Widerspruch der Sünde, die sich die Entäußerung der Liebe schamlos unterwirft.

Hegel überführt nicht nur die Dialektik der lutherschen Theologie in die Vernunft und erhebt sie damit zum Entwicklungsprinzip der Wirklichkeit - mit dem Grundriß der dialektischen Erfassung der Schöpfung

sind auch die entscheidenden Einzelemente der hegelschen Widerspruchslogik gegeben. Es gilt nur den vorgefundenen Gegensatz systematisch zu entwickeln: "Gott, der im Gegensätzlichen gegensätzlich wirkt", ist der Gott der Entzweiung "die Identität der Nichtidentität" (Hegel). Der Gott des Widerspruchs läßt Adam nicht nur fallen und bewirkt den Verrat Judas, sondern macht die Welt als "Region des Widerspruchs und den Menschen von Natur aus böse" (Hegel) Die "Perseitität der Sünde" ist zur Natur des Menschen geworden, die den Widerspruch als Erkenntnisprinzip praktiziert! Christus, der für Luther die äußersten Gegensätze Sünde und Gnade umfaßt, wird für Hegel der "begriffene Widerspruch", der auch prinzipiell insofern als Angel und Wendepunkt der Weltgeschichte zu begreifen ist, als in ihm erkennbar wird, daß der Gott, der den Widerspruch als Weise seiner Selbstentgegensetzung setzt, auch den äußersten Gegensatz - die Welt und ihre Bosheit als die "andere Seite" seiner Selbst erfaßt. Damit wird die Transzendenz Gottes Immanenz, die Freiheit seiner Schenkung in Notwendigkeit seiner Selbstbefriedigung pervertiert und der "Staat die absolute Macht Gottes auf Erden" (Hegel). Aus dem Erlösungswerk Christi, der Vernichtung des Widerspruchs wird für Hegel das "wunderbare Prinzip des Widerspruchs" als Wurzel aller Erlösung, insofern die Negation nicht mehr einseitig auszuschließen ist, vielmehr als "Bewegendes und Erzeugendes" erkannt werden muß.

Luthers Kampf Gottes mit sich selbst: Gott mit Gott überwinden, wird durch Hegel zum Kampf ums Dasein überhaupt, "das Ewige stirbt und werde". Der "spekulative Karfreitag", der die Weltgeschichte nicht in Gott - vielmehr umgekehrt - Gott in den Kreislauf des Lebens aufhebt, erweist sich als die letzte Konsequenz des "begriffenen Widerspruchs".

Die lebenerzeugende Kraft des Widerspruchs gründet Luther auf den Gott der dialektischen Theologie.

Wer kann die Wahrheit für sich in Anspruch nehmen - der Gott der herzbewegten Liebe, der Leben aus Liebe in Weitergabe seiner Selbst schafft? Oder der Gott des kalten Allwillens, der den anderen als Gegensatz zu sich selbst setzt, um in der Überwindung dieser Andersheit sich zu sich selbst zu vermitteln?

Gibt es den Menschen und seine Welt in der Wirklichkeit der beständigen Liebe? Oder sind wir nur Formen der Entfremdung des Absoluten, die, so wie sie gesetzt sind, wieder aufgehoben werden müssen?

Dem drohenden Untergang sind wir in dem Maße enthoben, als wir heimfinden zum Gott der herzbewegten Liebe.

2. Kapitel: HEGEL IM RÜCKBLICK AUF LUTHER

1. Der Gott der Entzweiung - oder - Gott kann nicht Gott sein, er muß zuvor ein Teufel werden (Luther)

"Ich bin ein Lutheraner und durch Philosophie ebenso ganz im Luthertum befestigt,"¹⁶⁴ bekennt Hegel. Er ist es, "und will es bleiben." "Was unser Luther unternommen hat, war eine große Umwälzung."¹⁶⁵ Dem "weiterhin gereiften Geist" obliegt es, zu vollenden, was Luther begonnen hat. Dasselbe, "was Luther als Glauben im Gefühl und im Zeugnis des Geistes begonnen," gilt es, "im Begriffe zu fassen".¹⁶⁶

"Die umfassende Verarbeitung und Verwandlung des lutherschen Erbes bei Hegel"¹⁶⁷ kann hier nur in einigen Punkten skizziert werden. "Das luthersche Element war stark in Hegels Denken, es war in einem bestimmten Sinne das Fundament."¹⁶⁸ Die offenbare Religion, so wie sie von Luther ausgelegt wird, besitzt zwar für Hegel die "substantielle Wahrheit", aber nur für die Vorstellungsweise des "bornierten Verstandes", dem Inhalt muß die "wahre Form" der spekulativen Begrifflichkeit verliehen werden. "Diese neue Logik" des spekulativen Begriffs ist, wie auch Ulrich Asendorf in seinem ausführlichen Werk "Luther und Hegel"¹⁶⁹ betont, "aus ursprünglich theologischen Prämissen entstanden". "Hegel betrachtet die Theologie als den frühen Vorgänger der spekulativen Philosophie, die in allem ihr Erbe angetreten hat. Seine Philosophie ist in diesem Sinne Aufhebung der Theologie im Sinne von Bewahrung und Erhebung auf eine höhere Ebene."¹⁷⁰

Luther rückt den Widerspruch der Zweinaturenlehre, des simul justus et peccator und des einen dreifaltigen Gottes in das Zentrum seiner Theologie. "Das Hineinnehmen des Widerspruchs ins Zentrum ist nicht nur ein bedeutender Teil des treu bewahrten Erbes Luthers, sondern *die* lutherische Spur in seinem Denken schlechthin."¹⁷¹

Die kontradiktorischen Gegensätze von Gut und Böse, Leben und Tod, Sünde und Gerechtigkeit in Christus, die von Luther nur durch einen absurden Glaubensakt des "wider Gott zu Gott" zusammengehalten werden, müssen auf den Begriff gebracht werden. Da nach Luther bzw. Asendorf, "theologische Aussagen ohne Gegensätze schlechterdings nicht möglich sind, darum ist die theologische Aussage dialek-

tisch, so daß sich theologisches Denken nur spekulativ bewältigen läßt."¹⁷²

"Es geht demnach um die *teleologische Vermittlung* des Gegensatzes, wie sie nur im spekulativen Denken möglich ist. Hegel hat also aus ursprünglich theologischen Prämissen heraus ein Modell von Logik entworfen, wie es nicht nur Luthers Denken im gemeinsamen Gegensatz gegen Aufklärung und Subjektivismus kongenial ist", sondern auch der Theologie "zur erneuten Artikulation verhilft, wobei die biblisch-theologische Tradition des Luthertums in der Gestalt Hegels dem philosophischen Denken eine neue Richtung gewiesen hat."¹⁷³ Luther entwirft nach der Meinung von Asendorf nicht nur ein "Verstehensschema" der biblischen Antithesen - so versteht Rudolf Malter¹⁷⁴ Luthers "Gegensatzprinzip" - sondern eine der hegelschen Dialektik verwandte eschatologische Aufhebung der Widersprüche.¹⁷⁵ Zum Beispiel kann die bildliche Anschauung oder der gemeine Verstand die "Allmacht Gottes nicht zu der Existenz des Bösen in Beziehung bringen"¹⁷⁶, oder - so fragt Luther schon - warum wurde "Judas notwendigerweise ein Verräter"¹⁷⁷? Verdammte oder erwählt "Gott" wirklich "grundlos"? Warum ist "unsere Natur die Perseitität der Sünde"? und entsprechend unser Wille geknechtet, wenn "Gott als die Alleinwirksamkeit" verstanden werden muß? "Warum wandelt er nicht zugleich die bösen Willen, die er bewegt?"¹⁷⁸

Sind "Gottes Urteile" wesentlich "unbegreiflich"?¹⁷⁹ "Handelt Gott wirklich tyrannisch" - ist er "kein Vater, sondern Gegner"?¹⁸⁰ Luther führt den "Haß Gottes" auf einen Gott zurück, der sich selbst widerspricht: "deus sibi ipsi contradicit".¹⁸¹ "Summa, Gott kann nicht Gott sein, er muß zuvor ein Teufel werden."¹⁸² Der Gott, der wesentlich böse ist, kann nur, wie Luther schon feststellt, "mit Gott überwunden werden."¹⁸³

"Ein schlechter Gott, ein Naturgott, hat schlechte, natürliche, unfreie Menschen zu seinen Korrelaten; der reine Begriff von Gott, der geistige Gott, hat den freien, geistigen, wirklich von Gott wissenden Menschen zu seinem Korrelate"¹⁸⁴, antwortet Hegel Luther. Wenn wir Gott gegenüber unfrei wären, könnte "Zurechnung ganz und gar nicht stattfinden"¹⁸⁵, argumentiert Hegel weiter, und der Begriff von Gottes Gerechtigkeit wäre vernichtet.¹⁸⁶ Hegel zieht die Konsequenz: "Wenn die Theologie selbst es ist, die zu dieser Verzweiflung gekommen ist, dann muß man sich eben in die Philosophie flüchten, wenn man Gott erkennen will."¹⁸⁷

Die Aporien der lutherschen Theologie will Hegel philosophisch lösen. Die unaufgelösten Widersprüche: die Alleinwirksamkeit Gottes, "die die Freiheit der Geschöpfe wie einen Blitzschlag niederstreckt" (Luther), und die Existenz des Bösen gilt es zu vermitteln. Ist Gott wirklich böse, dann gibt es keinen Ausweg vor dem endgültigen Rückfall in den Mythos. Oder wie ist der Gegensatz von göttlicher Weisheit und Gerechtigkeit einerseits und Gottes satanischem Haß andererseits zu verstehen?

"Die Angel, um die sich die Weltgeschichte dreht", ist für Hegel dies, "daß Gott als der Dreieine gewußt wird."¹⁸⁸ Nur ein solcher Gott läßt Raum für die Freiheit des anderen, deren Mißbrauch allein die Existenz des Bösen zu erklären vermag.

Das Geheimnis der geoffenbarten Trinität soll der spekulative Begriff aufschlüsseln. Eine Entwicklungslogik soll die Widersprüche als unterschiedliche Phasen im "Lebenslauf Gottes" versöhnen. Denn, so hatte schon Luther bemerkt: "Leben ist nicht ein Sein, sondern ein Werden."¹⁸⁹

Luther hatte bereits den alten Syllogismus zerbrochen und die üblichen drei Termini vertauscht mit dem Gegensatz des göttlichen Universal- und des menschlichen Partikularwillens. "Wähle also unter diesen beiden: wenn du zugibst, daß die Schrift im Widerstreit redet, so kannst du vom freien Willen nur solche Dinge aussagen, die Christus zuwider sind, d. h., daß im freien Willen, Tod, Satan und alle Übel herrschen. Wenn du nicht zugibst, daß die Schrift im Widerstreit redet, dann triffst du ins Mark, derart, daß sie ihre Kraft verliert und nicht mehr beweist, daß Christus von Nöten sei, und während du so den freien Willen preist, leerst du Christus aus und trittst die ganze Schrift unter die Füße."¹⁹⁰

Der Gott, der einmal als "grausamer Feind", als Autor des Bösen, dann als "Gott allen Trostes" in Christus erscheint, kann nach Luther als "Gott wie er in sich selbst ist, als Wahrheit in ihr selbst"¹⁹¹ verstanden werden, wenn wir auf die *praedicatio identica* des "ranzigen Philosophen" Aristoteles verzichten und wenn, wie de Negri meint, "die Novitas des Christentums sich in eine Logik des Werdens übertragen läßt."¹⁹²

"Die Logik, nach der die Energie des Werdens zwei verschiedene Wesenheiten fortreibt"¹⁹³ - z. B. "das Widereinandersein" von Mensch und Gott, das nach de Negri "ebenso Gegensätzlichkeit wie Widersprüch-

lichkeit bedeutet"¹⁹⁴ - "um aus ihnen eine neue Einheit zu machen, diese Logik wäre nicht wider die Vernunft."¹⁹⁵

Hat de Negri mit Luther Recht: ist Gott so mächtig, daß er das Gute und das Böse, zwei unvereinbare Dinge auf die Einheit seiner ewigen Natur zurückführt.¹⁹⁶

De Negri, der sich als "Hegelist" bezeichnet, meint, daß der Reformator die Bahn für eine neue Logik des Werdens frei gemacht hat.¹⁹⁷ "Nicht mehr ... das Dogma", gemeint ist die Trinität, gilt es zu "beweisen ... dies geschieht () in der ganzen Philosophie".¹⁹⁸ Diese Logik der spekulativen Philosophie wird von Hegel "als Darstellung Gottes ... , wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist"¹⁹⁹, verstanden. Der göttliche Geist muß den Gang der Selbstauszeugung von "der Substanz zum Subjekt" in drei verschiedenen Schritten durchlaufen:

- a) als in seiner Manifestation bei sich selbst bleibender, ewiger Inhalt,
- b) als Unterscheidung des ewigen Wesens von seiner Manifestation, welche durch diesen Unterschied die Erscheinungswelt wird,
- c) als unendliche Rückkehr und Versöhnung der entäußerten Welt mit dem ewigen Wesen, das Zurückgehen desselben aus der Erscheinung in die Einheit seiner Fülle.²⁰⁰

"In dem Momente der Allgemeinheit, der Sphäre des reinen Gedankens" wird uns die immanente Trinität als "der absolute Geist", der "sich selbst als seinen Sohn erzeugt"²⁰¹, geschildert. Durch Unterscheidung und Aufhebung dieser Differenz vermittelt sich die "erste Substanz" zur "konkreten Einzelheit und Subjektivität."²⁰² "Der Prozeß des Sichunterscheidens, Dirimirens und dieß in sich Zurücknehmens" ist die göttliche Geschichte."²⁰³

Alle Unterschiede, die im Laufe der Entwicklungsgeschichte des absoluten Geistes gesetzt werden, "bleiben eingeschlossen in dieses Allgemeine", das ist der "Quellpunkt, aus dem Alles hervor- und in den Alles zurückgeht und ewig darin behalten ist."²⁰⁴ Der Quellgrund, aus dem sich die Entwicklungsgeschichte speist, wird von Hegel der "unendliche Trieb"²⁰⁵ genannt. Die Tätigkeit des sich entwickelnden Geistes wird von Hegel auch mit dem Prozeß des Denkens identifiziert: Gott ist der Geist, die Tätigkeit des reinen Wissens, die bei sich selbst seiende Tätigkeit: Aristoteles vornehmlich hat Gott in der abstrakten Bestimmung der Tätigkeit aufgefaßt. Die reine Tätigkeit ist Wissen (Scholastik: actus purus), um aber als Tätigkeit gesetzt zu sein, muß sie

in ihren Momenten gesetzt sein: "Zum Wissen gehört ein Anderes, das gewußt wird, und indem das Wissen es weiß, so ist es ihm angeeignet. Hierin liegt, daß Gott, das ewig an und für sich Seyende, sich ewig erzeugt als seinen Sohn, sich von sich unterscheidet - das absolute Urtheil. Was er aber so sich von sich unterscheidet, hat nicht die Gestalt eines Andersseyns, sondern das Unterschiedne ist unmittelbar nur das, von dem es geschieden worden."²⁰⁶

In seinem Werk "Geschichte der Philosophie" drückt Hegel denselben Vorgang der Wissensbildung ähnlich aus: "Diese beiden, das Denken und das Gedachte, sind identisch. Das Denken hat in seinem Gegenstande sich selbst. Das sind drei, das eine und das andere und die Einheit beider. Diese konkrete Idee ist als die Dreieinigkeit gewußt."²⁰⁷

Die im Akt des Denkens zu unterscheidenden Momente bekommen durch die aus dem "organischen Leben gewonnenen Bilder von Vater und Sohn" nur ihre Veranschaulichung für die naive Vorstellungsweise. "In der göttlichen Einheit ist die Persönlichkeit als aufgelöst gesetzt, nur in der Erscheinung ist die Negativität der Persönlichkeit unterschieden von dem, wodurch sie aufgehoben wird."²⁰⁸

An sich stellen die göttlichen Personen nur die Strukturelemente des spekulativen Begriffes dar, der in der Entgegensetzung von Einheit und Andersheit die Selbigkeit zu erfassen vermag. "Die Momente der Idee zu zählen, drei Eins, scheint etwas ganz Unbefangenes, Natürliches, sich von selbst Verstehendes zu seyn. Allein ist nach der Weise der Zahl, die hier eingemischt wird, jede Bestimmung als Eins fixirt und drei Eins als nur Ein Eins zu fassen, so scheint das die härteste () unvernünftigste Forderung zu seyn. Allein dem Verstande" - so argumentiert Hegel weiter - "schwebt nur jene absolute Selbstständigkeit des Eins vor, die absolute Trennung und Zersplitterung."²⁰⁹ Im Gegensatz zu der Fixierung des Getrennten der Identitätslogik des "bornierten Verstandes" vermag der spekulative Begriff "das Eins als in sich dialektisch"²¹⁰ zu betrachten. Das bedeutet für die Trinitätsspekulation: "Wenn man hier in der Religion die Persönlichkeit abstract festhält, so hat man drei Götter und da ist die unendliche Form, die absolute Negativität vergessen, oder wenn die Persönlichkeit als unaufgelöst ist, so hat man das Böse, denn die Persönlichkeit, die sich nicht in der göttlichen Idee aufgibt, ist das Böse."²¹¹

Gegen das Festhalten der Person als starres "sprödes Fürsichsein" wird von Hegel die absolute Negativität geltend gemacht, die das Sein der

"Abgesondertheit" aufhebt in die Einheit des göttlichen Geistes. "Sittlich" verhält sich nach Hegel die Person, sofern sie ihre "besondere Persönlichkeit aufzugeben"²¹² bereit ist. Da aber Gott in seiner Wahrheit an und für sich jenseits seiner gegensätzlichen Erscheinungsweisen als "der Gott der Liebe" darzutun ist, muß man davon ausgehen, daß die drei göttlichen Personen als "aufgelöst in der göttlichen Einheit"²¹³ zu betrachten sind. "Gott ist die Liebe"²¹⁴, d. h. für Hegel, die Unterschiede, die bildlich gesprochen als die Hervorbringung der Personen zu verstehen sind, werden als Gesetzte wieder aufgehoben. "Dieß Unterscheiden und die Nichtigkeit dieses Unterschieds"²¹⁵ versteht Hegel als ein "Spiel dieses Unterscheidens, mit dem es kein Ernst ist".²¹⁶ "Es ist dies Unterscheiden nur eine Bewegung, ein Spiel der Liebe mit sich selbst, worin es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseyns kommt, zur Trennung und Entzweiung."²¹⁷ "Diese ewige Idee"²¹⁸ des Unterscheidens, das, was in der christlichen Religion "die heilige Dreieinigkeit heißt"²¹⁹, ist also als "das ewige an und für sich Seyn" zu verstehen, dessen Wesen es ist, "sich aufzuschließen, zu bestimmen,"²²⁰ sich in "seine Momente" zu entfalten, d. h. die absolute Selbstreflexion durch die Gegenüberstellung von Denken und Gedachtem zu vollziehen.

Der Gegensatz in Gott erweist sich also für Hegel als die Notwendigkeit der Selbstentgegensetzung der Reflexion. Böse erscheint Gott nur dem bornierten Verstand, der die dialektische Bewegung, den Entwicklungsgang von der Substanz zum Subjekt nicht mitvollzieht, sondern an der abstrakten Fürsichsetzung der Personen festhält. Die von Luther beklagte "Negativität in Gott", die Hegel zur "Flucht in die Philosophie" getrieben hatte, kann durch den spekulativen Begriff als "die Macht der Selbstreflexion des Geistes dargetan werden. Sofern die göttlichen Personen als aufzulösende Phasen im Prozeß der Selbstartikulation des Absoluten begriffen werden, erweist sich "die Negation als das bewegende und erzeugende Prinzip des göttlichen Werdeganges zu sich." Gott ist also im Gegensatz zur "prädicativa identica" des Aristoteles kein in sich ruhendes Sein - vielmehr "Identität der Nichtidentität". Es muß "vom Sein und Nichts gesagt werden, daß es nirgend im Himmel und auf Erden Etwas gebe", beteuert Hegel, "was nicht beides, Sein und Nichts in sich enthielte ... , so in Gott selbst."²²¹ "Die abstrakte Identität mit sich ist noch keine Lebendigkeit"²²², erklärt Hegel. Erst dadurch, "daß das Positive", das einfache Sein Gottes, "an sich selbst die Negativität ist, dadurch geht es außer sich und setzt sich in Veränderung."²²³

"Der Mangel" der Nichtidentität bzw. die Unvollständigkeit der Selbstreflexion treibt Gott über sich hinaus in die Andersheit seiner Selbstentgegensetzung als Sohn bzw. Schöpfung. Der Gegensatz dieser Selbstobjektivation, von Hegel als Widerspruch bezeichnet, "enthält nur das entwickelte Nichts, das in der Identität schon enthalten war und nun als Verschiedenheit bzw. Entgegensetzung bestimmt wird.

Der Widerspruch von Sein und Nichtsein in Gott drückt also nicht den unfaßlichen Widersinn von Gut und Böse in Gott aus, das Nichtsein ist deswegen auch nicht im Sinne der Klassik von Gottes einfachem unteilbarem Sein auszuschließen. Im Gegenteil "der Widerspruch" wird als die "Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit"²²⁴ von Hegel aufgefaßt. "Nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Tätigkeit."²²⁵

Was ist das für ein Sein, zu dem das Nichtsein wesenhaft gehört, dessen Lebendigkeit auf seine Einigung mit dem Nichts zurückzuführen ist?

Das Sein ist nicht nur "etwas in sich selbst, und der Mangel, das Negative seiner selbst, in einer und derselben Rücksicht."²²⁶ "Der Trieb als unendliche Substanz des Daseins" hat diesen Mangel des Noch-nicht zu entwickeln. "Ja, wenn von Rangordnung die Rede und beide Bestimmungen als getrennte festzuhalten wären, so wäre der Widerspruch für das Tiefere und Wesenhaftere zu nehmen. Denn die Identität ihm gegenüber ist nur die Bestimmung des einfachen Unmittelbaren, des toten Seins."²²⁷ Der wissenschaftliche Fortschritt der spekulativen Dialektik liegt in der "Erkenntnis des logischen Satzes, daß das Negative ebensosehr positiv ist, oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besonderen Inhalts, oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist."²²⁸ "Das, wodurch sich der Begriff selbst weiter leitet, ist das vorher angegebene Negative, daß er in sich selbst hat; dies macht das wahrhaft Dialektische aus."²²⁹

Auch diese dialektische Verknüpfung von Sein und Nichts in Gott, die die Negation positiv zu fassen versucht, "folgt" nach der Auffassung von Asendorf, "der Spur Luthers".²³⁰ Hegel gibt dem lutherschen Gottesbegriff, der Gegensatzeinheit von Gut und Böse nur die reflektierte Form der Identität der Nichtidentität.

Gelingt Hegel die spekulative Rechtfertigung der lutherschen Theologie?

Fassen wir zusammen: Luther hat den Ursprung des Bösen auf Gott übertragen und den geknechteten Willen des Menschen von jeder Schuld freigesprochen. Hegel versucht dieser "Verzweiflung", in Gott selbst den Urgrund des Bösen sehen zu sollen, dadurch zu entkommen, daß er diesen unfäßlichen Widerspruch in Gott als Ausdruck der notwendigen Selbstentgegensetzung jenes absoluten Geistes begreift, zu dessen Wesen die Selbstreflexion im Sinne der Selbstobjektivierung gehört. Das Böse in Gott, klassisch-metaphysisch als kontradiktorischer Widerspruch absolut von Gott ausgeschlossen, wird von Hegel vertauscht mit einer Negation, die als Weise der Selbstreflexion des Geistes konstitutiv zum Sein gehört. Aus dem vollendeten Selbstbesitz der göttlichen Personen, der jeden Mangel ausschließt, wird bei Hegel der Entwicklungsprozeß des absoluten Geistes, der durch den Trieb - als Spannkraft der Bedürfnisbefriedigung - bewegt und erzeugt wird.

Kann Hegel durch seine spekulative Logik, die auf Grund der lutherschen Theologie vorausgesetzten Widersprüche in Gott so aufheben, daß die Liebe als Weise wie "Gott in sich selbst ist", deutlich wird. Das Grundproblem der lutherschen Theologie: die Freiheit der Geschöpfe neben dem allmächtigen Gott - kann nur in dem Maße geklärt werden, als es gelingt, den "kalten Allwillen der Alleinwirksamkeit Gottes" durch die "herzbewegte Liebe" des sich offenbarenden dreipersonalen Gottes zu überwinden. Hegel beteuert, daß der spekulative Begriff das "Liebesspiel" der göttlichen Personen demonstriert. Die Negation, positiv gefaßt, erklärt die Perichorese!

Wir brauchen nur Hegel selbst beim Wort zu nehmen, um zu sehen, wie weit die "Negation der Negation" den wissenschaftlichen Fortgang trägt. Vergewärtigen wir uns noch einmal die wesentlichen Schritte der "Logik des Werdens"! Ist sie wirklich nicht "widervernünftig"?

Die Dynamik des Werdens liegt nicht in der Vollendung des Seins. Werden ist nicht Ausdruck der Schenkung der Fülle, sondern für Hegel Notdurft des Mangels. Woher allerdings der Mangel seine Kraft bezieht, sich von selbst zu befriedigen - wo der Übergang vom Nichtsein bzw. Noch-nicht zum immer entwickelteren Sein seinen tragenden Grund hat, bleibt das Geheimnis einer Dialektik, die "die Gleichrangigkeit von Sein und Nichts behauptet". Hegel hat "vergessen", daß der Übergang vom Nichts zum Sein theologisch vermittelt ist, d. h. die

Schöpfermacht jenes Gottes voraussetzt, der das andere seiner selbst bzw. der Schöpfung nicht als Entwicklungsmoment seiner Selbstkonstitution setzt, sich als seinen Sohn auszeugt, Hegel gebraucht wörtlich dieselbe Formulierung wie Luther, vielmehr über seinen vollendeten Selbstbesitz so verfügt, daß er ihn als Natur des anderen verschenkt. Der Vater nimmt zu sich als erkanntem willentlich in der Weise Stellung, daß er seinen vollendeten Selbstbesitz zum Grund des dicere und spirare, des Aussprechens des Sohnes und der Hauchung des Heiligen Geistes werden läßt.

Gottes Liebe, die durch Offenbarung als Selbstmitteilung kund geworden ist, wird von Hegel in das Gegenteil pervertiert: aus Liebe, die als Hingabe an den anderen, als Selbstmitteilung an den anderen, als Ermöglichung des anderen in seiner eigenständigen Andersheit verstanden wurde, wird bei Hegel "das Spiel der Liebe mit sich selbst", die die Natur des anderen nur einen Augenblick als Weise der Selbstreflexion sich entgegengesetzt, um sie dann selbstbefriedigt in sich aufzuheben!

Liebe wird nicht mehr als Selbstmitteilung des eigenen Wesens an den anderen, vielmehr umgekehrt - als Selbstvermittlung durch den anderen verstanden. *Persona et essentia sunt idem*, hatte schon Luther der traditionellen Trinitätslehre entgegengehalten. Wenn die Person nicht der eigenständige Träger des von ihr formal unterschiedenen Wesens ist, kann die Mitteilbarkeit der göttlichen Natur an die unterschiedlichen Personen nicht mehr gedacht werden. Damit fehlt dann das Unterpfand des Einsseins der Liebe, was zu der Aporie des von Hegel zitierten Widersinns: "drei Eins als nur Eins" zu fassen, führt.

Dialektisch läßt sich das Liebesgeheimnis der geoffenbarten Trinität nicht lösen. Durch Auflösung der Personen in Funktionen der Selbstkonstitution des Seins der Identität der Nichtidentität kann ich zwar die Einheit und Allgemeinheit des Geistes demonstrieren, muß aber gleichzeitig die Liebe in ihr vollständiges Gegenteil pervertieren. Zur Liebe gehört die von Hegel bestrittene "Ernsthaftigkeit des Andersseins". Die Liebe freut sich an der "besonderen Persönlichkeit" und denuziert sie gerade nicht als "spröde Abgesondertheit" und erwartet schon gar nicht die Auflösung der Persönlichkeit bzw. die "Nichtigkeit des Unterschieds". Die Persönlichkeit wird nicht erst durch ihr "Versenktsein in das andere" sie selbst - sondern schenkt dem anderen den persönlichen Besitz der eigenen Natur. Der spekulative Begriff erfaßt nicht das personale Liebesgeheimnis, sondern zerstört es: aus Mitteilung der frei verfügbaren Natur an den anderen als anderen wird die

Unterwerfung des anderen zum Zwecke des Selbstaufbaues der eigenen Natur.

Der Übergang vom Nichtsein zum Sein, bzw. vom Noch-nicht der Substanz zum Mehrsein des Subjekts, wird bezahlt durch die erbeutete Natur des anderen! Hegel scheint derselben Auffassung zu sein, wenn er sagt, daß das Leben sich erhält im Kampf mit der Besonderheit²³¹, und hinzufügt: "ebenso ist es in der Liebe und Gegenliebe."²³² "Der Prozeß (des göttlichen Lebens) ist so nichts als ein Spiel der Selbsterhaltung, der Vergewisserung seiner selbst."²³³

Ein Zeitgenosse Hegels, Franz von Baader, macht auf den neuralgischen Punkt der hegelschen Dialektik aufmerksam: "Spinozas Behauptung, daß alle Bestimmung eine Negation sei", ist nicht, wie Hegel kommentierte, der große Satz²³⁴, sondern eine "Unrichtigkeit, ja Monströsität."²³⁵

Nur wenn Bestimmung Unterwerfung bedeutet, schließt die hegelsche Dialektik. Sofern man berücksichtigt, daß für Hegel Bestimmung als "Sichunterscheiden und Insichzurücknehmen" zu verstehen ist - und entsprechend die gesetzten Unterschiede im "Allgemeinen eingeschlossen bleiben", kann tatsächlich die Negation der Negation, die Aufhebung der gesetzten Selbstentgegensetzung die Positivität des ungeteilten Beisichseins des Selbstbewußtseins vermitteln. Konsequentermaßen gibt es aber dann die Selbständigkeit des anderen - der göttlichen Personen bzw. der Schöpfung nicht.

Sollte die naive Vorstellungsform der Theologie bzw. der Metaphysik die göttlichen Personen aber mit unvertauschbaren Proprietäten ausstatten, die ihre reale Unterscheidung voneinander und Für-sich-Setzung notwendig macht, dann lehrt der spekulative Begriff, daß nur das "starre" Festhalten der Unterschiede zur Auffassung des "isolierten" Personseins zwingt - an sich aber der andere - der gesetzte Unterschied - nur die Andersheit im Prozeß des Sichunterscheidens darstellt.

"Die ungeheure Macht des Negativen"²³⁶ hebt damit erklärtermaßen die um ihrer selbst willen gezeugte bzw. geschaffene Person in den Akt der Selbstaufschließung oder Selbstdifferenzierung des Allgemeinen auf. Nicht dieser Unterwerfungsakt, der das Einzelne in das Ganze aufhebt, wird von Hegel "böse" genannt - sondern umgekehrt, als "böse" muß man das starrsinnige Festhalten an der "besonderen Persönlichkeit" bezeichnen.

Dem Problem des Bösen in Gott entkommt man nicht, wenn man glaubt, zeigen zu können, daß der vermeintliche Gegensatz in Gott nur die bornierte Fixierung bestimmter Phasen im Prozeß der notwendigen Selbstobjektivation des absoluten Geistes ausdrückt. Die Ontologisierung des Bösen führt nicht zur Überwindung des Bösen. Im Gegenteil, das von Luther beklagte Übel wird durch die Logik des spekulativen Begriffs zum notwendigen Übel.

Die Aufhebung der Personen in den Entwicklungsprozeß der Selbstproduktion des absoluten Geistes ist nicht irgendein Versagen am Rande des Geschehens - sondern die umfassende Bosheit. Wenn es wahr ist, daß es das Sein um seiner selbst willen gibt, die Person in ihrem einzigartigen An-und-für-sich-sein, dann bedeutet Aufhebung der Person Aufhebung der zentralen Wirklichkeit. Aufhebung, Vernichtung des anderen als Akt der allesversöhnenden, weil verflüssigenden Liebe auszugeben, ist die Infamie der Bosheit, des Vaters der Lüge, der Liebe als Libido verrät.

Der spekulative Begriff, der die kontradiktorisch sich ausschließenden Gegensätze von Gut und Böse zu Reflexionsbestimmungen einer Gegensatzeinheit macht, hat der Theologie keinen Dienst erwiesen. "Diese Lehre des Christentums mit dem Inbegriff der Dreieinigkeit ... hat ihren Zufluchtsort in der spekulativen Philosophie" nicht "gefunden".²³⁷

Hegel hat nicht, wie Asendorf meint, "die wesentliche Formel für die philosophische Neuentdeckung der Trinitätslehre gefunden."²³⁸ Er hat sie zerstört.

Gustav Siewerth hat Recht, wenn er vor der "Machtergreifung des Denkens durch das Einrücken in den göttlichen Grund" der Trinität warnt.²³⁹

Auch W. Pannenberg macht darauf aufmerksam, daß die göttlichen Personen bei Hegel zu "subordinierten Seinsweisen"²⁴⁰ des göttlichen Subjekts "herabgesetzt" wurden.

Ähnlich kritisiert auch Jürgen Moltmann, daß Hegel die göttlichen Personen nur als Weisen der Selbstdifferenzierung des absoluten Subjekts begreife und deshalb das christliche Verständnis von ursprünglich personaler Dreiheit ausschließe.²⁴¹

Oeing-Hanhoff weist darauf hin, daß im Gegenteil Karl Rahner, ähnlich wie Karl Barth, sich von der hegelschen Trinitätsspekulation inspi-

rieren ließ, wenn er von dem "einen göttlichen Subjekt in drei distinkten Subsistenzweisen" spricht.²⁴² Oeing-Hanhoff selbst betont aber gemeinsam mit Pannenberg und Moltmann, daß Hegels Trinitätsmodell, das nur die Selbstdifferenzierung des absoluten Subjekts zum Inhalt hat - als unvereinbar mit dem christlichen Selbstverständnis sei, da Hegel "die traditionelle Trinitätslehre bis zu ihrer Negation umdeutet."²⁴³ Im Anschluß an Franz von Baader meint Oeing-Hanhoff, bei Hegel eine Zweieinigkeitslehre feststellen zu müssen, und spricht von der "Vergessenheit" des heiligen Geistes - insofern die Einheit der Unterschiedenen, Vater und Sohn, nous und noeton, noch keine dritte Person konstituiere. "Statt die kirchliche Lehre spekulativ zu begründen, daß in der ewigen Selbstentfaltung des göttlichen Wesens nicht nur in dem das Wort zeugenden Erkennen sich Vater und Sohn konstituieren, sondern auch aus der gegenseitigen fruchtbareren Liebe von Vater und Sohn die dritte göttliche Person hervorgeht, reduziert Hegel also die Dreipersönlichkeit Gottes auf eine Zweieinigkeit"²⁴⁴, erklärt Oeing-Hanhoff.

Hegel schließt nach meiner Auffassung nicht nur ausdrücklich "den Geist als ein Drittes, das von Vater und Sohn ausgehe, als eine der Wahrheit nicht angemessene Vorstellung"²⁴⁵ aus, sondern opfert auch den ewigen Sohn dem Prozeß der Selbstkonstitution des absoluten Subjekts. "Der Geist als die Einheit im Anderssein mit sich"²⁴⁶ stellt nichts anderes als die objektivierte Selbstidentifikation des Geistes dar.

"Die Vernachlässigung der Personen bei Hegel folgt systematisch aus dem monistischen Ansatz der Philosophie des absoluten Geistes", bemerkt auch Peter Koslowski.²⁴⁷ "Hegels Reduktion von Vater und Sohn auf Momente des Geistes oder bloße Formen der Vorstellung", folgert er hellsichtig, "folgt aus seinem Verständnis des Christentums als 'offenbarer Religion', die nicht vom Sohn geoffenbart ist, sondern dem Philosophen, der diese religiöse, vorstellende Form hinter sich gelassen hat, ... offenbar wird".²⁴⁸

Selbst Dieter Henrich bekennt: "Man muß Hegel monistisch interpretieren."²⁴⁹

Sowenig es für Hegel zwischen der Endlichkeit der Schöpfung und dem unendlichen Gott einen realen Unterschied gibt, weil das Endliche das andere, genauer gesagt die Andersheit des Absoluten darstellt, sowenig existiert die reale Unterschiedenheit der göttlichen Personen.

Was "die religiöse Auffassung als drei Personen vorstellt", verschwindet in dem Prozeß der Selbstreflexion des absoluten Geistes. "Die drei Personen sind so nur als verschiedene Momente gesetzt." Das stimmt fast wörtlich mit Luthers Bestimmung der Trinität überein.

2. Die Schöpfung der Welt - als Region des Widerspruchs

Der Gott der rein gedanklichen Allgemeinheit - die immanente Trinität muß sich "realisieren" im Werdegang von der Substanz zum Subjekt.

Die Identität der Nichtidentität muß das im Sein enthaltene Nichtsein entwickeln, d. h. die Negation als Verschiedenheit und Entgegensetzung entfalten. Hegel folgt mit dieser "Identifikation von Sein und Nichts", die den "Lebenslauf Gottes" schildert, der "Spur Luthers", wie Asendorf betont.²⁵⁰ Hegel hat, "mit Luther geredet, die alte Metaphysik zum Bade geführt", als "getaufte Metaphysik" wird sie eine Logik des Werdens.²⁵¹

Zur Subjektwerdung Gottes gehört "dies, daß er seinen Sohn, die Welt, erzeugt, sich realisiert in dieser Realität, die als anderes erscheint, aber darin mit sich identisch bleibt, den Abfall vernichtet und sich in dem anderen nur mit sich selbst zusammenschließt; so ist er erst Geist."²⁵²

Die Geschichte der Selbstrealisation Gottes ist eine "notwendige Entzweiung", und diese "ist ein Faktor des Lebens, das ewig entgegensetzend sich bildet, und die Totalität ist in der höchsten Lebendigkeit nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich."²⁵³ "Der Prozeß von der Trennung zur Vereinigung aber bezeichnet neben dem logischen auch das theologische Programm Hegels", bemerkt Asendorf.²⁵⁴

Der werdende Gott Hegels entspricht "Luthers Deus semper actuosus".²⁵⁵ Seine Wahrheit kann nur als Widerspruchseinheit erfaßt werden. Der Widerspruch "aber ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit"²⁵⁶, "contradictio est regula vere, non contradictio, falsi."²⁵⁷ Der Widerspruch ist das Wesen des Geistes. "Der Widerspruch ist nicht außerhalb, sondern innerhalb des Geistes. () Dies macht den bis heute noch unentdeckten wissenschaftstheoretischen Rang des Denkens Hegels für die Theologie aus"²⁵⁸, stellt Asendorf fest.

"Der also nur ewige oder abstrakte Geist wird sich ein Anderes oder tritt in das Daseyn und unmittelbar in das unmittelbare Daseyn. Er erschafft also eine Welt."²⁵⁹ In der Idee der immanenten Trinität waren die Unterschiede "nur abstrakt im Allgemeinen" gesetzt.

"Damit der Unterschied sey und damit er zu seinem Rechte komme"²⁶⁰, muß er als das "Andersseyn" gesetzt werden. Die "sich bestimmende" oder dirimierende absolute Idee entläßt absolut frei das Bestimmte als freies selbständiges Objekt.²⁶¹ "Dieses Andere, als ein Selbstständiges entlassen, ist die Welt überhaupt."²⁶²

Da die Welt aber nur das Anderssein Gottes darstellt - in der ersten Bestimmung als Sohn - dann aber in der Fortbestimmung dieses Unterschiedes - als Welt, ist ihr Sein nur das eines "Augenblickes". Der für sich gesetzte Unterschied stellt als Weise der Selbstentgegensetzung Gottes eine Entzweiung Gottes dar. "Damit haben wir" die Aufgabe, für "den Proceß der Welt, aus dem Abfall, der Trennung zur Versöhnung überzugehen."²⁶³

"Die aus dem Abfall" - aus der "Entzweiung Gottes" mit sich selbst entstandene Welt haben wir in der "Analyse des Sohns"²⁶⁴ näher zu bestimmen. "So treten wir in die Sphäre der Bestimmung ein, in den Raum und die Welt des endlichen Geistes."²⁶⁵ "Das reine Denken hat in sich zu gehen, hierdurch setzt es sich erst als endlich"²⁶⁶ - Gott erscheint in der Endlichkeit. Die eigentliche Form der Endlichkeit nennt Hegel "die Trennung dessen, was an sich identisch ist, aber was festgehalten wird in der Trennung."²⁶⁷ Die "äußerliche Welt, als die endliche Welt" ist also "außer der Wahrheit", "das Beschränkte, Negative."²⁶⁸ "Wenn die Welt, wie sie unmittelbar ist, als an und für sich seyend, das Sinnliche, Zeitliche als seyend genommen würde"²⁶⁹, so würde jene "unrichtige Auffassung entstehen, als ob der ewige Sohn des Vaters, der sich selbst gegenständig seyenden Göttlichkeit, dasselbe sey als die Welt und unter jenem nur diese zu verstehen sey."²⁷⁰ Die Selbstständigkeit der Welt ist aber nur als das negative Moment des Andersseins bzw. Außersichseins zu verstehen, "das als solches keine Wahrheit hat, sondern nur ein Moment, der Zeit nach nur ein Augenblick und selbst kein Augenblick ist, sondern nur dem endlichen Geiste gegenüber diese Weise der Selbstständigkeit hat ... In Gott selbst ist dieses Jetzt und Fürsichseyn das verschwindende Moment der Erscheinung."²⁷¹

Allerdings, gesteht Hegel, hat dieses Moment die "Weite, Breite und Tiefe einer Welt, ist Himmel und Erde und deren in sich und nach außen unendliche Organisation. Wenn wir nun sagen, das Andere ist ein verschwindendes Moment, es ist nur das Leuchten des Blitzes, der in seiner Erscheinung unmittelbar verschwunden ist, es ist das Tönen eines Wortes, das, indem es gesprochen und vernommen, in seiner äußerlichen Existenz verschwunden ist (wörtliche Redeweise Luthers), so schwebt uns leicht in diesem Momentanen immer noch das Augenblickliche der Zeit vor mit einem Vor und Nach, aber es ist weder in dem einen noch in dem anderen von beiden."²⁷² Denn, so erklärt uns Hegel weiter, "es ist überhaupt jede Zeitbestimmung zu entfernen, es sey der Dauer oder des Jetzt."²⁷³ Festzuhalten ist nur "der einfache Gedanke des Andern", die Idee in ihrer Andersheit.²⁷⁴

"Fragen wie diese, ob die Welt oder die Materie ewig oder von Ewigkeit her ist oder in der Zeit angefangen hat, gehören der leeren Metaphysik des Verstandes an." Die Zeit mit ihren Fragen nach Anfang und Ende ist eine Reflexionsbestimmung, sie hat mit dem Begriff der Welt nichts zu tun. "Die Welt ist eben die Region des Widerspruches, in ihr ist die Idee in einer ihr unangemessenen Bestimmung."²⁷⁵ Insofern die Welt ihrer Grundbestimmung nach die Andersheit der Idee darstellt, ist sie "das Negative, - das ist die Negativität der Idee gegen diese ihre Existenz - das eben selbst nur das Moment des Gesetzseyns ist. Dieß ist das Gegentheil des Selbstständigen und in seinem Daseyn nur dieß, sich aufzuheben und Moment des Processes zu seyn."²⁷⁶ "Die natürliche Welt" hat die "Qualität, überzugehen und sich in die letzte Idee zurückzunehmen."²⁷⁷

Dasselbe gilt für das Leben. Obwohl es die "höchste Darstellung der Idee in der Natur ist", hat es "sich aufzuopfern und zum Geiste zu werden."²⁷⁸

Wie kann die Materie, ihrem Wesen nach unterschieden vom Geiste, durch Negation ihrer selbst Geist werden - fragt sich der Metaphysiker.

Hegel belehrt uns: "Der Geist ist dies Hervorgehen vermittelt der Natur, d. h. an ihr hat er seinen Gegensatz, durch dessen Aufhebung er für sich und Geist ist."²⁷⁹ Vorausgesetzt, die natürliche Welt ist wirklich als die Selbstentgegensetzung der Idee zu verstehen, der Sohn in seiner Andersheit - dann bedeutet in der Tat die Aufhebung dieser Selbstobjektivierung - Selbstrealisation des Geistes.

Da die endliche Welt die Fortbestimmung des Unterschieds darstellt, "zerfällt sie in die natürliche Welt und in die Welt des endlichen Geistes."²⁸⁰ Als "Nichtwissen" steht die Natur nur über dem Menschen in einem Verhältnis zu Gott - am besten "wenn sie selbst als Geistiges, d. h. als die Natürlichkeit des Menschen gefaßt wird."²⁸¹

Der Mensch wird uns von Hegel als das Subjekt mit der Forderung nach absoluter Wahrheit vorgestellt. Aber gerade deswegen ist nach seiner Meinung "das Subject in der Entzweiung seiner gegen sich selbst"²⁸² befangen. Mit diesem Widerspruch in sich, nämlich einerseits in der Unwahrheit zu sein, die andererseits den Grund für das Bedürfnis nach absoluter Wahrheit ausdrückt, "ist das Subjekt böse".²⁸³ Der Mensch ist zugleich als gut und böse zu charakterisieren: "der Mensch ist von Natur gut, ist nicht entzweit in sich, sondern sein Wesen, sein Begriff ist, daß er von Natur gut, das mit sich Harmonische, der Frieden seiner in sich ist und - der Mensch ist von Natur böse".²⁸⁴ Gut ist der Mensch, ebenbildlich zu Gott in sich seinem Wesen und Begriff nach - aber nicht seiner Wirklichkeit nach. Als guter und unentzweiter hat er auch nicht das Bedürfnis nach Versöhnung. Die an sich gute Natur nennt Hegel die physische Natur des Menschen, die den Naturgesetzen unterliegt. Als Geist tritt der Mensch aber aus der Natürlichkeit heraus - unterscheidet und trennt sich von seiner einseitigen Unmittelbarkeit und entzweit sich. Verweilt der Mensch aber bei seiner mangelhaften Naturseite, so wird er von Hegel als böse bezeichnet. Böse weil er seinen Trieben und Leidenschaften folgt und ihm nur die natürliche Unmittelbarkeit gesetzt ist.²⁸⁵ Der Mensch ist also böse, "weil er ein Natürliches ist".²⁸⁶ Der Mensch als "einzelnes natürliches Subjekt ist selbstsüchtiger Wille" - der vernünftigen Allgemeinheit entgegengesetzt. "Dies Böse personifiziert" ist für Hegel der Teufel. Am Anfang, der erste Mensch ist also nicht unschuldig, das ist nach Hegels Auffassung eine leere Vorstellung. Unschuldig ist für ihn die Natürlichkeit des Tieres. Die natürliche Wirklichkeit des Menschen dagegen ist die Selbstsucht der Begierde.

Die Bibel erzählt nach Hegels Auffassung im Sündenfallbericht, "daß der Mensch durch die Erkenntnis böse werde".²⁸⁷ Hegel bekräftigt diese Bibelauslegung: "daß in der That die Erkenntnis es ist, welche der Quell alles Bösen ist, denn das Wissen, das Bewußtseyn ist dieser Act, durch den die Trennung gesetzt ist, das Negative, das Urtheil, die Entzweiung in der näheren Bestimmung des Fürsichseyns überhaupt. () Die Erkenntnis ist erst das Setzen des Gegensatzes, in dem das Böse

ist. () Böseseyn heißt abstract, mich vereinzeln, die Vereinzelung, die sich abgetrennt vom Allgemeinen²⁸⁸, auf Grund der Unterscheidung von dem, was sein soll.

Daß Erkennen die Voraussetzung für die freie Entscheidung des Willens ist - aber nicht selbst schon der Quell des Bösen - muß der Metaphysiker einwenden. Von Hegel wird der Erkenntnisakt als Entgegensetzung von Natur und Geist, Einzelheit und Allgemeinheit, von Mensch und Gott verstanden; und entsprechend auch die Ursünde, das Essen vom verbotenen Baum der Erkenntnis als notwendige Fürsichsetzung des Menschen begriffen, die ihm durch diese Trennung oder Entzweiung auch erst die Freiheit seines eigenständigen Selbstbewußtseins vermitteln soll.

Dieses notwendige "Insichgehen" der menschlichen Natur zum Zwecke der Geistwerdung verrät für Hegel aber gleichzeitig "die Lust der Vereinzelung" - die Wahrheit, "daß er (der Mensch) böse ist an sich, böse im Allgemeinen, in seinem Innersten, einfach böse, böse in seinem Innern, daß diese Bestimmung des Bösen Bestimmung seines Begriffs ist und daß er dieß sich zum Bewußtseyn bringe."²⁸⁹

Um diese "Tiefe des Gegensatzes" handelt es sich bei der Bosheit der menschlichen Natur, erklärt Hegel weiter. Der Gegensatz gegen Gott, gegen die Welt und sich selbst, "daß Nichts ist, das außer diesem Gegensatz wäre, der Gegensatz nicht etwas Besonderes ist. Das ist die tiefste Tiefe".²⁹⁰ Der Unendlichkeit des Gegensatzes entspricht das Bedürfnis nach "absoluter Versöhnung".

Nicht Erlösung vom Tode erwartet das reflektierte Bewußtsein. Der Wunsch nach ewigem Leben ist "eine nur kindliche Vorstellung. Der Mensch als einzelnes Lebendiges, seine einzelne Lebendigkeit, Natürlichkeit muß sterben"²⁹¹, nicht infolge der Sünde, sondern prinzipiell.

Aber durch den Erkenntnisakt wird der Mensch das, was die Schlange versprochen hat - unsterblich wie Gott selbst.²⁹² Als Geist ist der Mensch "Gegenstand des Interesses Gottes" und somit "unsterblich".²⁹³ "Gott spricht zu sich selbst: Adam ist worden wie unser einer. () Man hat sich mit der Erklärung dieser Stelle viele Mühe gegeben ... Die höhere Erklärung aber ist, daß unter diesem Adam der zweite Adam, Christus, verstanden ist."²⁹⁴ Der Mensch, aufgehoben in Christus ist unsterblich, nicht der Einzelne in seinem Fürsichsein - als solcher stellt er nur Gott in seinem Anderssein dar - sondern der Gegensatz, durch

den Erkenntnisakt als starrsinnige Fixierung der Selbstentgegensetzung des Absoluten entlarvt - wird zurückerobert.

Der Widerspruch zu dem an sich Guten und dem notwendigerweise bösen Insichgehen des endlichen Geistes führt in der Phänomenologie des Geistes dazu, auch im Bereich des reinen Denkens diesen Widerspruch urbildlich in der Entgegensetzung des guten Lichtsohnes und des in-sich-gehenden abfallenden Sohnes der Finsternis zu sehen. In der Religionsphilosophie wird dieser zweite Sohn Gottes, der die Trinität zur "immanenten Quaternität" erweitert, der Teufel genannt. "Dieser als das sich selbst wollende Negative ist darin die Identität mit sich und muß daher auch Affirmation haben, wie bei Milton, wo er in seiner charaktervollen Energie besser ist, als mancher Engel."²⁹⁵

Dieses "Recht der Verschiedenheit", schon "vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes" betont Hegel im Rückgriff auf Jakob Böhme, der auch zwei Söhne Gottes, den Lichtsohn Luzifer und den eingeborenen Sohn unterschied.²⁹⁶

"Das Vorstellen" kann das "Böse" nur "als ein dem göttlichen Wesen fremdes Geschehen" fassen. "Es in demselben selbst, als seinen Zorn zu fassen, ist die höchste härteste Anstrengung des mit sich selbst ringenden Vorstellens, die, da sie des Begriffs entbehrt, fruchtlos bleibt."²⁹⁷ Darin, "daß das göttliche Wesen sich selbst von Anfang entäußert, sein Daseyn in sich geht und böse wird," darin ist enthalten, "daß an sich die böse Daseyn nicht ein ihm Fremdes ist."²⁹⁸ Was für die Vorstellung ein "unbegreifliches Geschehen" ist, macht für Hegel der Begriff deutlich, der das "Insichsein und damit erst Wirklichkeit dem Wesen selbst" zuschreibt.²⁹⁹

"In der Entäußerung des göttlichen Wesens, das Fleisch wird"³⁰⁰, wird auch dem Vorstellen deutlich, "daß jene sich zu fliehen scheinende Momente (das Gute und das Böse) des absoluten Wesens und des für-sich-seyenden Selbsts nicht getrennt sind."³⁰¹ "Die Versöhnung des göttlichen Wesens mit dem Andern überhaupt und bestimmt mit dem Gedanken desselben, dem Bösen"³⁰² kommt in der Fleischwerdung des Wortes unmittelbar zur Anschauung. Auf den Begriff gebracht, heißt das, daß "an sich das Böse dasselbe sei, was das Gute."³⁰³ Ihre Einheit erhält der Begriff sofern er nicht das eine "oder das andere festhält, vielmehr die Unterschiede als aufgehobene Momente der Bewegung, die der Geist ist, erkennt".³⁰⁴

In der Inkarnation Gottes nimmt nach Hegel das Absolute das In-sich-sein des Bösen im Fürsichsein des Fleisches an und hebt damit das in-sichseiende Fürsichsein der endlichen Natur in das einfache allgemeine Wesen Gottes auf.

Nicht um die menschliche Schuld im Fleische zu sühnen, wird Gott Mensch. Vielmehr muß er im In-sich-gehen der endlichen Natur selbst böse werden. Durch diese "Begeisterung" wird die göttliche Substanz zum Subjekt.

Fassen wir zusammen: Die Auszeugung der immanenten Trinität, die Fortentwicklung der Identität der Nichtidentität in der Setzung ihrer Unterschiede - als Welt, Natur und endlichem Geist - haben wir in groben Schritten in der Bestimmung wie Aufhebung dieser Differenzen, die der Selbstrealisation des absoluten Geistes dienen, verfolgt. Wesentlich für die Geschichte der Ausdifferenzierung des Absoluten in seinem Gang durch die Welt ist:

1. *Daß die Unterschiede als seine ihn selbst weiter realisierenden Momente gesetzt werden, also der Unterschied keine eigenständige Wirklichkeit erhält, worauf auch Karl Marx in der Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie hinweist, und*
2. *daß diese Differenzen der Selbstartikulation des Absoluten als Gegensätze im Prozeß der Selbstentgegensetzung hervorgehen, also Stufen der Selbstobjektivierung des göttlichen Geistes auf seinem Wege von der Substanz zum Subjekt darstellen. Die Selbstverwirklichung des Absoluten, die nur als Selbstentgegensetzung verstanden wird, muß dann auch folgerichtig als Geschichte der "Entzweiung" beschrieben werden:*
 - a) *als Entzweiung Gottes mit sich selbst - Gott hat nach Hegels bzw. Jakob Böhmes Auffassung zwei Söhne, den des Lichtes und den der Finsternis und*
 - b) *als Entzweiung der Schöpfung mit Gott und*
 - c) *als Entzweiung des Menschen mit sich selbst - seiner Entgegensetzung von Natur und Geist.*

Die Entzweigungsgeschichte Gottes, die an die Stelle des liebenden Miteinanderseins der göttlichen und menschlichen Personen tritt, soll das Böse in Gott, das dem "Vorstellen schlechterdings Unbegreifliche", als Wesensnotwendigkeit für Gott selbst spekulativ einsichtig machen! Das Böse ist nicht moralisch zu interpretieren - es handelt sich nach Hegel dabei nicht um einen Mißbrauch der Freiheit zum Guten - vielmehr soll der göttliche wie der menschliche Geist erst frei werden

durch den Prozeß der Selbstobjektivation bzw. Selbstentgegensetzung, in der gerade das Böse mit Notwendigkeit steckt! Im Werdegang der Bewegung vermitteln sich nach Hegel die scheinbar auszuschließenden Momente von Freiheit und Notwendigkeit. "Gott muß, bevor er Gott wird, erst der Teufel werden", hatte Luther konstatiert. "Nicht der arme Mensch ist schuldig, sondern Gott." Die Hervorbringung des Sohnes der Finsternis, das Insichgehen Gottes zum Zwecke seiner Selbstrealisation ist notwendig. Das Insichgehen, die Fürsichsetzung bzw. die Naturwerdung des Geistes muß als das Andere gesetzt werden, damit der Geist in Überwindung dieser Andersheit, im Kampfe mit sich selbst sein Selbstbewußtsein erarbeitet.

Das entspricht auf höherer Ebene, die Gegensätze in der Widerspruchsdialektik spekulativ einigend, Luthers Kampf mit dem Leviathan, der den Widerspruch in Gott selbst aufheben muß.

Hegels Rechtfertigung des Bösen als notwendigem Gegensatz im Prozeß der Selbstobjektivation des Geistes soll Luthers Problematik, in Gott selbst das Böse sehen zu müssen, - Gott hat Adam lassen fallen und in seiner Erbfolge uns alle - und die Gnade, die als fremde Gerechtigkeit den schuldlosen Sünder äußerlich überkommt - mit einem Schlage lösen: Von der höheren spekulativen Ebene her gesehen, gibt es nicht nur keinen schuldigen Menschen oder Engel - selbst der Teufel ist Ausdruck der Stufe der notwendigen Fürsichsetzung des Geistes - vor allem wird Gott selbst von der Anschuldigung Luthers befreit. Das angeblich Böse in ihm ist nur vorübergehender Modus seiner notwendigen Vereinzelung. Entsprechend bedarf es auch nicht länger der die Schuld rechtfertigenden Gnade. Vielmehr ist der aufreizende Widerspruch des simul justus et peccator "aufgehoben" in die Rechtfertigung durch den Begriff, der die Gegensätze Sünde und Gnade als Entwicklungsmomente im Prozeß der Selbstvermittlung des Absoluten erklärt. Die Bewegung vom Noch-nicht des Unbewußten über den entgegengesetzten Gegenstand der Selbstobjektivation zum selbstbewußten Geist - vermittelt Hegel durch den Widerspruch als dem "bewegenden und erzeugenden Prinzip".

An die Stelle der überfließenden Liebe, die den anderen um seiner selbst willen sucht - als Kraftquelle der Gnade, tritt die Vermittlungstechnik der Widerspruchsdialektik, die postuliert, daß "Entzweiung" die notwendige Voraussetzung für "Einigung" darstelle. Entzweiung darf also nicht als zu rechtfertigende Schuld verstanden werden - vielmehr als notwendiger Durchgang im Akt der Selbstidentifikation des

Geistes. Der Übergang vom Bösen zur Versöhnung ist für Luther theologisch vermittelt. Das heißt, die Allmacht der göttlichen Gnade gewinnt aus dem Tode der Sünde das Leben der Rechtfertigung. Dem spekulativen Begriff Hegels fehlt dieser Rückgriff auf die allmächtige Schöpferkraft Gottes. Er muß dem Begriff zuschreiben, was Luther noch der Alleinwirksamkeit Gottes überwies. Aber gerade hier zeigt sich die Genesis der hegelschen Dialektik. Die auf die spekulative Ebene gehobene Erlösungstheologie, die Sünde und Gnade, Leben und Tod zu vermitteln hat, muß dem göttlichen Begriff unterstellen, vermittelt des "wunderbaren Prinzips des Widerspruchs" den Übergang von Leben und Tod, Sein und Nichtsein zu meistern. Gott erbarmt sich also nicht des Sünders und erweckt ihn kraft seiner Erlösung zu neuem Leben, vielmehr ist Gott selbst wesenhaft der Gott der Selbstentzweiung, der sich selbst durch den ihm wesenseigentümlichen Tod auf den Begriff des Selbstbewußtseins zu bringen hat und damit begreift, daß er der sich selbst absolvierende Begriff des Widerspruchs bzw. der Identität der Nichtidentität ist.

Wenn Hegel den lutherschen Glaubensakt: wider Gott zu Gott in der Weise auf den Begriff gebracht hat, daß er zeigt, daß dieser Widerspruch nur eine Seite des göttlichen Prozesses der Selbstentgegensetzung darstellt, dann hat er damit auch die menschlichen Akte von Glauben und Wissen als Momente der göttlichen Widerspruchslogik aufgehoben, so daß unser Denken bzw. Glauben immer schon als Weise des göttlichen Selbstbewußtseins auszugeben sind. Nicht wir sind die Erlösungsbedürftigen, nicht unsere Welt bedarf der Auferstehung vom Tode - vielmehr ist der hier zu beklagende Tod nur Weise der Selbstrealisation Gottes.

Mit Hegel brauchen wir den Tod nicht länger zu fürchten - automatisch, d. h. mit gesetzhafter Notwendigkeit erfolgt auf diese Weise der Selbstentgegensetzung Gottes die Selbstvermittlung der Vereinigung - "aus der Trennung zur Vereinigung".

Das Naturgesetz Darwins, das aus "Hunger und Tod", das Leben höher zu entwickeln vorgibt, ist nur ein konsequenter Nachfahre. "Ohne Hegel kein Darwin", im kühnen Durchgriff durch alle logischen Gewohnheiten entwickelt Hegel die Arten auseinander.³⁰⁵ "Er hat damit den entscheidenden Begriff Entwicklung in die Wissenschaft gebracht,"³⁰⁶ bemerkt Nietzsche zu Recht. Mit dem "Zauberwort" Entwicklung (Ernst Haeckel) werden alle bis dahin theologisch zu vermittelnden Gegensätze, Sein und Nichtsein, Leben und Tod, Einheit und Vielheit,

Selbigkeit und Verschiedenheit, Gut und Böse, Freiheit und Notwendigkeit auf den dialektischen Begriff der Widerspruchseinheit gebracht, mit dem Anspruch, daß der spekulative Begriff die Synthesis der Gegensätze kraft seiner selbst, d. h. kraft seiner göttlichen Entwicklungsdynamik vollzieht.

Wie die Spannkraft des Mangels - das Noch-nicht des Unbewußten, das zum Selbstbewußtsein drängt - den Übergang vom Nichtsein zum Sein bewerkstelligen soll, bleibt das Geheimnis der theologisch vermittelten hegelschen Dialektik. Gottes Allmacht kann man zu Recht alles zuschreiben.

Aber der wundeste Punkt Luthers oder Hegels bleibt wohl dieser, selbst diese Allmacht zerstört zu haben. Denn sowohl Luther, der Gott böse nennt, als auch Hegel, der bemüht ist, "den Zorn Gottes in mangelndes Selbstbewußtsein, das entwickelt werden muß, aufzuheben", stehlen Gott den wirklichen Selbstbesitz der Liebe, die allein fähig ist, sich selbst so zu entäußern, daß sie die Schuld bzw. den Tod des anderen auf sich nimmt. Die freie Entäußerung der persönlichen Liebe in die notwendige Entäußerung der selbstversichernden Selbstentgegensetzung der Subjektwerdung des Geistes zu pervertieren, ist die Infamie der ontologisierten Bosheit, die Liebe als Libido verrät.

Die Bosheit - auch wenn sie zum ontologischen Konstitutionsprinzip erhoben wird - bleibt eine Weise der zerstörenden Nichtigkeit, die nicht vermittelt, sondern nichtet. Die "Magie der qualitativen Umschläge" (Gustav Siewerth) tritt an die Stelle der Selbstentäußerungsgeschichte der Gnade.

Die dialektische Verknüpfung der tragenden Begriffe kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Gegensätze tatsächlich unvermittelt auseinanderklaffen. Trotz aller Beteuerung Hegels, Gott habe die Welt frei aus sich entlassen, bleibt sie gerade nach Hegels eigener Darstellung eine Weise der göttlichen Selbstauszeugung im Sinne der ausstehenden Selbstartikulation - also ein notwendiges Durchgangsmoment der Selbstrealisation der Identität der Nichtidentität.

Als "Andersheit" Gottes hat die Welt konsequentermaßen keine Eigenständigkeit, weder im Raum noch in der Zeit - sondern muß als Region des Widerspruchs "blitzhaft" aufgehen und verschwinden.

Die Freiheit dagegen, die über den Vollbesitz des Seins verfügt, schenkt sich dem anderen, macht sich selbst zum tragenden Unter-

pfand des bleibenden Besitzes des anderen, vermittelt sich also gerade nicht selbst durch den anderen - sondern lebt im Gegenteil in Anverwandlung an den anderen und hebt ihn nicht als Material seiner Selbstwerdung auf.

Die nach Hegel auf Selbstbefriedigung drängende Notwendigkeit hat nichts mit der scholastischen Ineinsetzung von Freiheit und Notwendigkeit zu tun, weil hier Notwendigkeit Willkür ausschließen soll und der Zusammenfall von Freiheit und Notwendigkeit in Gott als Ausdruck seines vollkommenen, seinem Wesen absolut entsprechenden Selbstbesitzes verstanden werden soll. Wogegen von Hegel gerade umgekehrt Notwendigkeit als Modus der Notdurft, die auf Befriedigung drängt, erklärt wird. Konsequentermaßen kann dann nur die Triebkraft, die auf Selbstbefriedigung drängt, als Wurzel aller Bewegung ausgegeben werden - und eben gerade nicht die sich selbst, d. h. ihren vollkommenen Selbstbesitz frei verschenkende Liebe.

Die Triebdialektik, die den anderen, den Sohn Gottes, die Welt, die Natur oder den Menschen als Andersheit ihrer selbst in sich aufhebt, befriedigt nicht nur die eigene Notdurft des Mangels - das Nichtsein besitzt nicht die Kraft der entgegengesetzten Selbstobjektivierung - nur das Sein verfügt über das Nichtsein - in Wahrheit ist das Andere eine eigenständige Wirklichkeit, dessen Aufhebung nur durch den "Kampf auf Leben und Tod", wie Hegel ihn selbst bezeichnet, vollzogen werden kann. Diese tödliche Übermächtigung des anderen verrät die Herkunft des Widerspruchs. Er ist nicht die unbewußt ans Ziel führende Spannkraft des Naturtriebes - sondern der bewußt gesetzte Widerspruch, die Opposition, der Widerstand gegen den anderen als anderen. Von Haus aus ist der Widerspruch nicht als Naturprinzip, als Dynamik der Höherentwicklung bzw. Selbstvermittlung zu verstehen; getarnt als solcher, muß er doch als Ausdruck der opponierenden Freiheit entlarvt werden. Die persönliche Freiheit steht angesichts des anderen, sei es Gott oder der andere Mensch, vor der prinzipiellen Entscheidung: zur liebenden Anverwandlung - oder zur unterwerfenden Vernichtung des anderen. Die tödliche Übermächtigung des anderen als "aufhebende Vereinigung", als "Spiel der Liebe mit sich selbst" auszugeben, kann nicht über die unter dem Mantel der Notwendigkeit verschleierte Bosheit hinwegtäuschen.

Hegel nimmt Luther beim Wort: "Gott kommt, indem er zerstört". Die reflektierte Form des simul justus et peccator, die der spekulative Be-

griff als im Erkenntnisakt geeint vorgibt, schützt nicht vor der Preisgabe der persönlichen Freiheit des Einzelnen in seiner Einzelheit.

Wir stehen in der Tat, wie Asendorf betont, mit dem *simul justus et peccator* als der "anthropologischen Grundformel" vor dem entscheidenden "Umbruch der Geschichte", insofern nicht menschliche Gerechtigkeit, sondern die Rechtfertigung durch den Glauben bzw. den Begriff gefragt ist. "Sünde und Gerechtigkeit werden darin als Gegensatz neu gefaßt. Die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, ist demnach nicht mehr im Sinne eines moralischen progressus zu fassen ... Der Mensch kann nur in der Einheit der Gegensätze des Sünders und des Gerechten begriffen werden. Die theologische Aussage wird damit nach dem Vorbild des Paulus in eine dialektische Form gebracht."³⁰⁷ "Luthers Rechtfertigungslehre und Hegels Geistphilosophie sind, so gesehen, verschiedene Ausprägungen des gleichen Phänomens."³⁰⁸

Für beide - Luther wie Hegel - ist der "Mensch korporativ verfaßt". Existenz, so führt Asendorf weiter aus, ist vermittelte. Der Mensch existiert nicht als "abstrakter Einzelner", sondern "immer schon in Adam oder Christus".³⁰⁹

Das "neue Verständnis der Wirklichkeit des Menschen"³¹⁰ geht davon aus, daß die nach der aristotelischen Logik sich kontradiktorisch ausschließenden Widersprüche von Sünde und Gerechtigkeit nur die beiden Seiten der Selbstentgegensetzung des Absoluten sind. An sich existiert der Mensch nur im Festhalten des Getrennten. "Die Natur des Menschen ist nicht, wie sie seyn soll."³¹¹ "In der Entzweiung des Fürsichseyns soll nicht stehen geblieben werden. () Adam ist worden wie unser einer. () Die höhere Erklärung aber ist, daß unter diesem Adam der zweite Adam, Christus verstanden ist."³¹²

Luthers "Fröhlicher Wechsel und Streit", der Austausch von Sünde und Gerechtigkeit zwischen Gott und Mensch, reflektiert durch den spekulativen Begriff, führt bei Hegel dazu, daß Gott im Spiegel des menschlichen Bewußtseins zum Selbstbewußtsein fortschreitet. Das "einstige dialogische Prinzip", das das Gespräch selbstbewußter Personen charakterisierte, "ist nunmehr in der Subjektivität selbst vermöge des Selbstbewußtseins verankert, wenn dieses als ein gedoppeltes zu verstehen ist."³¹³ Gott erhebt sich im Menschen zur selbstbewußten Subjektivität - aus Adam wird Christus!

Hegel konkretisiert im Rückgang auf Luther und Jakob Böhme den allgemeinen Geistbegriff in der "Vorstellung des ersten Menschen, des

Menschen an sich, des eingeborenen Sohnes Gottes, Adam Kadmon () Logos und Urmensch als das Moment der Objektivierung Gottes in der göttlichen Idee.³¹⁴ Die "tiefe Verwandtschaft zwischen Luther und Hegel" wird für Asendorf gerade in diesem "fröhlichen Wechsel, im Sich-erkennen-im-anderen" deutlich.³¹⁵

Von Liebe in diesem Austausch kann Asendorf nur sprechen, wenn er wie Luther oder Hegel die Libido, die Selbstsucht des Triebes meint, der nicht im anderen den anderen um seiner selbst willen sucht, der Mensch, der Ausschau nach Gott hält, und Gott, der jeden einzelnen bei seinem Namen nennt, sondern nur auf Selbstbefriedigung durch den anderen sinnt. Das Selbstbewußtsein als gemeinsame Formel von Gott und Mensch³¹⁶ hebt den Menschen in seinem Fürsichsein auf - und macht aus dem dialogischen Prinzip die Doppelstruktur des gottmenschlichen Selbstbewußtseins. Liebe wird zur Eigenliebe pervertiert. Sie genießt sich selbst im aufgezehrten Material des anderen. Die Perversion ist perfekt: Liebe sucht nicht den Bestand des anderen, Liebe heißt nicht Anverwandlung in schenkender Hingabe - sondern im Gegenteil Aufhebung des anderen zum Zwecke der Selbstbestätigung! Hegel hebt die vorübergehend von Gott entäußerte Menschennatur auf, sie wird zum "Verzehr" des göttlichen Selbstgenusses.

Von Luther her gesehen ist das konsequent, denn wenn die menschliche Natur durch die Perseität der Sünde bestimmt ist und "der einzige Name des Menschen die Sünde" ist, dann bleibt nur übrig, das Ich der menschlichen Person hinüberzutragen auf Christus. Luther nennt diese Übertragung das "aufferri".

Entsprechend sieht Hegel in Abraham nicht den Stammvater des Glaubens bzw. eines zahlreichen Volkes, sondern "den Geist strenger Entgegensetzung", der aufgehoben werden muß.

Nicht nur die Entzweiung des Menschen mit Gott zwingt zur Versöhnung in Christus - auch die Entzweiung des Menschen mit sich selbst, der Riß zwischen seiner Natur und dem endlichen Geist, kann nur im Wechsel mit Christus vermittelt werden.

Hegel greift Luthers Bestimmung des Menschen auf: er ist von Natur aus böse - "böse im Allgemeinen, in seinem Innersten, einfachhin böse" wiederholt Hegel fast wörtlich Luther. Aber dieses Bösessein ist nicht moralisch zu verstehen - schon bei Luther nicht, wie wir sahen. Nicht Umkehr, Abwendung vom Bösen ist gefordert. Vielmehr lehrt uns der spekulative Begriff die Umwendung des Geistes, d. h. die höhere Ein-

sicht in die spekulative Notwendigkeit des Bösen endlicher Natur, die nur als die äußerste Spitze der Selbstentgegensetzung jenes Geistes, der seine Negativität ausarbeitet, verstanden werden muß. Der Geist, der erst auf dem Wege der Selbstobjektivierung von der Substanz zum Subjekt fortschreiten muß, kann sein Selbstbewußtsein nur am Widerstand der endlichen Natur entwickeln. Der Geist der Identität der Nichtidentität Hegels hat an der bösen menschlichen Natur seinen äußersten Gegensatz des Fürsichseins der Eigensucht. Im Widerspruch zur Allgemeinheit gewinnt der Geist sein tiefstes Insichgehen im Fleische, insofern Materie als Prinzip der Abgrenzung von anderen und damit als Möglichkeit der Fürsichsetzung verstanden wird.

Schon Luther hatte die böse Natur des Menschen mit seiner Fleischlichkeit identifiziert. "Da alles Fleisch wie Gras ist"³¹⁷, war für Luther auch die Sterblichkeit des Menschen die notwendige Konsequenz seiner leiblichen Natur.

Entsprechend ist auch für Hegel die Materie im Kampf des Geistes mit sich selbst zu überwinden. Die "bis zum Bösen fortgehende Willkür" des Geistes ist nach Hegels Auffassung "noch ein unendlich Höheres als das gesetzmäßige Wandeln der Gestirne oder als die Unschuld der Pflanze."³¹⁸ Materielles Sein als solches ist als Ausdruck der Unvernunft, der eigenwilligen Vereinzelung, prinzipiell aufzuheben. Die sinnliche Natur ist dem Geist nicht adäquat. Als Weise seiner selbstentgegensetzenden Andersheit muß sie aufgehoben werden, sofern der Geist aus seiner Entäußerung zu sich zurückkommt. "Im Werden zu sich" stellt die Materie den zwar notwendigen, aber an sich nicht angemessenen Umschlagpunkt der Selbstbewegung des Geistes dar. "Die Natur ist darum nach ihrer bestimmten Existenz, wodurch sie eben Natur ist, nicht zu vergöttern ... ; sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch. Ihre Eigentümlichkeit ist das Gesetzsein, das Negative, wie die Alten die Materie überhaupt als das non-ens gefaßt haben."³¹⁹ Als "Abfall der Idee von sich selbst" ist die Natur der "Unvernunft der Äußerlichkeit hingegeben."³²⁰ Die Bewegung der Natur ist näher dies, "daß sie aus ihrer Unmittelbarkeit und Äußerlichkeit, welche der Tod ist, in sich gehe, um zunächst als Lebendiges zu sein, aber ferner auch diese Bestimmtheit () aufhebe und sich zur Existenz des Geistes hervorbringe, der die Wahrheit und der Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der Idee ist."³²¹

Natur bzw. Materie wird von Hegel im Rückgang auf Luther also nicht als Entäußerung des perfekten Geistes gedacht - sondern als Äußer-

lichkeit des noch zu entwickelnden Geistes. Als abgrenzendes Insichgehen ist Materie für Luther und Hegel Ausdruck der starrsinnigen Vereinzelung und muß deswegen den Tod dieser isolierenden Äußerlichkeit sterben.

Für die von Hegel zitierten Alten bedeutete die Sterblichkeit der Materie Auflösung bzw. Vernichtung der Materie. Hegel dagegen denkt den Tod als letzten Punkt der Entäußerung des Geistes. Tod setzt Hegel mit Äußerlichkeit gleich. "Äußerlichkeit, welche der Tod ist," kann jederzeit zur Innerlichkeit der Geistwerdung zurückerobert werden. Der Übergang vom Tod zum Leben führt für Hegel also nicht über das Nichts, sondern beinhaltet nur Rückkehr aus der Entfremdung.

Entsprechend gibt es für Hegel sinnvollerweise keine Hoffnung auf die Neuschöpfung einer aufgelösten Materie. Materie hat weder für Luther noch für Hegel eine eigenständige Realität - sowenig wie das Böse in sich Bestand hat. Materie ist konsequentermaßen für Hegel nur das negative andere, das Gegenteil des Selbständigen, das eben in seinem Dasein nur dieses ist, sich aufzugeben und Moment des Prozesses zu sein.

De facto kann das Leben aber aus dem Tod, der eben nicht nur Äußerlichkeit und Entfremdung ist, sondern nacktes Nichtsein, nicht durch den spekulativen Begriff zurückgewonnen werden! Nur unter der blasphemischen Voraussetzung Hegels, daß unser Begreifen die Selbstrealisation des absoluten Geistes darstellt, könnte der schöpferische Übergang vom Nichts zum Sein, vom Tod zum Leben gelingen. Hegel erklärt das "Wissen des Menschen um Gott" für "das Wissen Gottes um sich selbst."

Der entscheidende Punkt liegt aber wohl in der Tatsache, daß für Luther und Hegel das Böse als vernichtende Realität nicht anerkannt wird, sondern als konstitutives Moment des dialektischen Entwicklungsprozesses gesehen wird, und also kraft der Gegensatzspannung des Triebes überwunden werden soll.

In genauer Perversion zum tradierten christlichen Verständnis der Materie setzen Luther und Hegel nicht den perfekten göttlichen Geist als Schöpfer der Materie voraus - vielmehr im Gegenteil den teuflisch bösen bzw. den Gott der Identität der Nichtidentität, der seine Gegensatzseinheit als Werden zu sich entwickelt. Dieser Voraussetzung entsprechend müssen Luther und Hegel die Materie als Ausdruck des Bösen bzw. des werdenden Geistes auffassen.

Umgekehrt geht die christliche Tradition mit der antiken Metaphysik davon aus, daß der göttliche Geist als letzte Ursache allen Seins durch keinerlei Mangel zu charakterisieren ist - das Nichtsein erhebt sich nicht selbst zur Vollkommenheit und Schönheit - vielmehr notwendigerweise als die Perfektion des Guten, Wahren und Schönen zu bestimmen ist. Diesem Geist, dem das perfekte Sein zuinnerst zu eigen ist, kann nichts mehr hinzugefügt werden. Wenn es außer ihm doch noch die sterbliche Materie gibt, so wird dieses nichtige, in den Tod gehende Sein gemäß dem Satz vom Widerspruch von Gott ausgeschlossen! Dieser auf dem Satz der Identität bzw. des Widerspruchs aufbauenden Metaphysik haben die Dogmen nicht widersprochen, sofern sie vom Schöpfer der Materie bzw. sogar von der Inkarnation des Geistes gesprochen haben. Materie wurde nicht als Ergänzung, als notwendiges Entwicklungsmoment, aber auch nicht als von der perfekten Wirklichkeit des Geistes auszuschließendes non ens, sondern als Schenkung des perfekten Geistes verstanden. Wenn Gott sich als der Dreifaltige offenbart, dann tut er damit seine Liebe kund. Die Liebe gefällt sich aber nicht in ihrem Selbstbesitz, sondern schenkt, was ihr zu eigen ist und macht die eigene Natur zum Unterpfand des anderen. Gott, der sein Wesen unterschiedlich dem Sohn und Heiligen Geist mitteilt, schafft abbildlich dazu einen Menschen, der nicht nur als selbstbewußter Geist über sich verfügt - sondern auch in der Lage ist, diesen seinen Selbstbesitz so zurückzunehmen, daß er sich faßbar macht für die ihn empfangende Liebe des anderen. Entsprechend muß dann Materie als das Prinzip der Selbstzurücknahme, Selbsteinfaltung bzw. Selbsteingrenzung jenes Geistes verstanden werden, der weder in sich abgeschlossen noch von der Not des Mangels getrieben - vielmehr in der Freiheit seiner Perfektion schenkend über sich hinausgeht. Entsprechend darf Materie im Sinne dieser liebenden Entäußerung nicht als Abgrenzung von anderen zum Zwecke der Selbstwerdung, sondern umgekehrt als Selbsteinräumung oder Hinspannung auf den anderen - die raumzeitliche Dimension der Materie - verstanden werden. Wenn Gott wesentlich der Gott der sich selbst mitteilenden Liebe ist - und wir abbildlich zu ihm unsere leibliche Natur als Zeichen der Zuwendung des Geistes zum Unterpfand der Einigung mit dem anderen als anderen machen können - sie werden zwei in einem Fleische sein - dann ist damit auch die pervertierende Verletzung dieser Liebe in Freiheit möglich. Entäußerung der Liebe läuft in der Hingabe an den anderen Gefahr, gerade in dieser Form der Selbstzurücknahme vom anderen nicht aufgenommen, sondern unterworfen zu werden.

Göttlicher Geist, der seine Allmacht einfaltet in die begrenzte Gestalt materieller Einzelheit, macht sich nicht nur faßbar für die Begegnung mit dem Menschen, sondern bezeugt, daß Grenze, materielle Gestalt als Akt der entäußernden Selbsteingrenzung des Geistes zu verstehen ist. Die jetzige Sterblichkeit der Materie wird damit als Mißbrauch schenkender Liebe deutlich. Selbsteingrenzung als Material der Selbstabgrenzung zu pervertieren ist nicht schwer. Selbstabgrenzung aber unterwirft sich schamlos die ausgestreckte Hand des anderen als getötetes Material eigener Höherentwicklung!

Das Paradox der Verknüpfung von Geist und Materie, als Prinzip allen Seins und Werdens, wird allein durch die Inkarnation des Geistes, dem Angelpunkt der Weltgeschichte verstehbar.

3. Christus - zur Sünde gemacht - der begriffene Widerspruch

Hegel zeichnet die von Luther neu ins Zentrum gesetzte Inkarnations- und Kreuzestheologie nach.³²² Inkarnation des Geistes, von Hegel als Angelpunkt der Weltgeschichte verstanden, wird damit auch zum "Organisationszentrum" seiner Philosophie. An der Versöhnung der Gegensätze hängt der dialektische Entwicklungsprozeß von der Substanz zum Subjekt.

Wie soll die Welt - als Region des Widerspruchs - bzw. das Böse, der Sohn der Finsternis mit dem Sohn des Lichtes, die endliche mit der absoluten Freiheit, der Tod mit dem Leben vermittelt werden? Welche Logik überbrückt diese Abgründe?

Hegel denkt vor allem inkarnationstheologisch, wenn er, auf Luther zurückgehend, eine Bewegung beschreibt, die vom Allgemeinen zur Einzelheit hinabsteigt³²³, stellt Asendorf fest. Dieser konkrete Geistbegriff Hegels, der weder das Unendliche noch des Endliche abstrakt festhält, geht nach Meinung Asendorfs auf Luthers Christologie zurück. Daß Hegel das Verhältnis von Unendlichkeit und Endlichkeit als Prozeß des Werdens auffaßt, ist, wie Asendorf betont, theologisch vermittelt.

Asendorf nennt die Zweinaturenlehre Christi genauso eine Gegensatzeinheit wie die anthropologische Grundformel simul justus et peccator. Auf Luther bezogen hat er recht. Luther hat in der Tat die Zusammengehörigkeit von Sünde und Gnade bzw. von Gottheit und

von der sündhaften menschlichen Natur in Christus als Grundlage aller anthropologischen Verhältnisse gesehen. Der Gott, der Adam fallen ließ und Judas zum Verräter bestimmt hat, hat auch Christus "zur Sünde gemacht", um in ihm seinen eigenen Gegensatz zu überwinden.

Das Dogma von Chalcedon sagt das Gegenteil: Christus kann als der absolut Sündenlose den Menschen von seiner persönlichen Schuld erlösen. Die menschliche Natur, angenommen von der Immaculata, stellt keinen Gegensatz zur göttlichen Natur dar. Endlichkeit der menschlichen Natur bedeutet nicht notwendige Bosheit - im Gegenteil, sie kann mit der göttlichen Natur wegen ihrer großen Ähnlichkeit zu dieser substantiell geeint werden. Um eine kontradiktorisch sich ausschließende Gegensatzeinheit nicht nur als Natur des Menschen, vielmehr als Wesen des Erlösers darzutun, brauche ich nicht nur einen spekulativen Begriff, sondern vor allem den "kalten Allwillen Gottes", der zwei widerstrebende Wesenheiten zusammenzwingt.

Können die Widersprüche der lutherschen Theologie auf den Begriff gebracht, durchkreuzt werden? "Die unendliche Idee der Menschwerdung Gottes" nennt Hegel den "spekulativen Mittelpunkt". "Die ungeheure Vereinigung" des absoluten mit dem endlichen Geist, "die ungeheure Zusammensetzung in der Vorstellung des Gottmenschen" soll durch den Begriff "Substanz der Religion"³²⁴ geklärt werden. Die wahre Religion, nämlich die christliche Offenbarung, im Unterschied zu allen übrigen Religionsvorstellungen, muß zum Beweise ihrer Absolutheit dem Begriff entsprechen. In der Offenbarungsreligion ist "der Begriff der Religion sich selbst objektiv geworden"³²⁵. Das heißt, Gott als "der ewige Begriff" hat seine Momente - die Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit - "eine ursprünglich theologische Prämissen"³²⁶ - bzw. Einheit in der Verschiedenheit - durch seine Inkarnation manifestiert.

"Was uns also dieß Leben Christi zur Vorstellung bringt, und zwar für das empirisch allgemeine - unmittelbare Bewußtseyn - dieser Proceß der Natur des Geistes - Gott in menschlicher Gestalt - Dieser in seiner Entwicklung - der Fortgang der göttlichen Idee zur höchsten Entzweyung - zum Gegentheile des Schmerzes des Todes, welcher selbst die absolute Umkehrung die höchste Liebe, in sich selbst das Negative des Negativen, die absolute Versöhnung ist, das Aufheben des vorhandenen Gegensatzes - der Menschen gegen Gott und das Ende - als Auflösung - die Herrlichkeit - die gefeyerte Aufnahme (des Menschlichen) in die göttliche Idee ist."³²⁷ "Es geht also um die Geschichte

des Geistes in diesem eigentümlichen Medium Christus, in dem die göttliche Idee die Geschichte eines äußerlichen, gemeinen menschlichen Daseins durchläuft."³²⁸

Nicht die Person Christi und ihr erlösendes Kreuzesopfer ist entscheidend für Hegel. Vielmehr soll das "Faktum der Inkarnation des Geistes" zur "Faktizität der Vernunft" erhoben werden, damit an den bloß historischen Verhältnissen der prinzipielle Charakter der Idee transparent wird. "Resultat ist der 'Begriff der absoluten *Einheit der göttlichen und menschlichen Natur* - die Wirklichkeit Gottes".³²⁹ - Das muß als Vollendung jener Wahrheit dargetan werden, die die göttliche Idee als Prozeß der Trennung und Wiedervereinigung ausweist.

Die "ungeheure Zusammenstellung von Gott und Mensch" - auch Luther redet von der Zusammensetzung und -stellung von Gottheit und Menschheit - im Unterschied zur hypostatischen Union der beiden Naturen im Chalcedonense - erklärt der spekulative Begriff Hegels als Geschichte der notwendigen Entäußerung und Rückkehr aus dieser Entfremdung bis in den Tod. Zum Wesen des göttlichen Geistes gehört der Prozeß seiner Besonderung bzw. Vereinzelung im Menschen. Dieser Geistbegriff verweist auch nach Asendorfs Meinung auf Luther, der Christus "unser Abstraktum" und uns "sein Konkretum" nennt. Nach dieser Auffassung geschieht also durch die Verknüpfung der göttlichen mit der menschlichen Natur die Selbstrealisation Gottes.

Nicht Erlösung der menschlichen Schuld ist das Ziel der Inkarnation des Logos, sondern im Gegenteil: die dialektische Entwicklungslogik erklärt, "daß das Menschliche, das Endliche, das Gebrechliche, die Schwäche, das Negative göttliches Moment selbst ist, in Gott selbst ist".³³⁰ Die menschliche Sünde bzw. Schwäche wird als Ausdifferenzierung der göttlichen Negativität ontologisiert. Das erinnert wieder unmittelbar an Luthers Behauptung, daß der arme Mensch nicht schuldig sei, vielmehr Gott.

Hegel, der das Böse in Gott als Notwendigkeit der Selbstentgegensetzung, der Identität der Nichtidentität aufhebt, begreift konsequentermaßen auch die Schwäche der menschlichen Natur als äußersten Punkt der Entfremdungsgeschichte Gottes.

Zur Fleischwerdung des Geistes gehört nach Hegel das Moment des "bösen In sichseins". Auf dem Wege von der Substanz zum Selbstbewußtsein muß dieser niedrigste Punkt - das Versenktsein in das endliche Fürsichsein durchschritten werden. "Daß der absolute Geist sich

die Gestalt des Selbstbewußtseins gegeben hat, das erscheint dem Glauben so, daß der Geist als ein Selbstbewußtsein, das heißt als ein wirklicher Mensch da ist.³³¹ Weiter erklärt Hegel, "Gott wird unmittelbar als Selbst, als ein wirklicher einzelner Mensch sinnlich angeschaut, so nur ist er Selbstbewußtsein."³³²

Das Erregende, daß die menschliche Natur nicht nur notwendigerweise zu Gott gehöre - sondern sogar das Selbstbewußtsein Gottes vermitteln soll, wird erklärt mit der fast selbstverständlich klingenden Feststellung: "Die göttliche Natur ist dasselbe, was die menschliche ist."³³³

Hegel bleibt sich im Rückgang auf Luther treu - die menschliche Natur besitzt keine gültige Eigenständigkeit, die sie Gott so gegenüberstellt, daß eine freie Vereinigung im Sinne des chalcedonensischen "ungetrennt und unvermischt" möglich wäre. Im Gegenteil: für Luther und Hegel bildet der Mensch nur die äußerste Weise der Selbstentgegensetzung Gottes. - Unter dieser Voraussetzung ist die menschliche Natur mit der göttlichen wirklich dasselbe, aber schließt, verdrängt durch die Selbstvermittlung, die den anderen als Andersheit seiner selbst aufhebt, auch jede Form der liebenden Einigung aus. Entsprechend wird nun auch die Menschwerdung des göttlichen Geistes nicht als seine Selbsterniedrigung angesehen, sondern als Zielpunkt der Selbstrealisation. "Das absolute Wesen, welches als ein wirkliches Selbstbewußtsein da ist, scheint von seiner ewigen Einfachheit herabgestiegen zu sein, aber in der Tat hat es damit erst sein höchstes Wesen erreicht."³³⁴ "Das Niedrigste ist also zugleich das Höchste, das ganz an die Oberfläche herausgetretene Offenbare ist eben darin das Tiefste."³³⁵ Die letzte Entäußerungsform, in der sich Gott selbst objektiviert und damit seinen Inhalt offenbar macht - nicht dem geliebten Anderen, vielmehr sich selbst - muß zugleich als der Umschlagspunkt der Selbstreflexion verstanden werden. Sofern das Gewußte erkannt und damit zum Selbstbewußtsein entwickelt wird, erweist sich das Tiefste der Entäußerung zugleich als das Höchste für Hegel. Die Magie dieser qualitativen Umschläge, das Unbewußte kann von selbst nicht zum Selbstbewußtsein fortschreiten, begegnet uns am schärfsten in der Todesproblematik. Die Menschwerdung Gottes veranschaulicht die naive Vorstellungskraft durch "Verhältnisse, die aus der natürlichen Zeugung hergenommen"³³⁶ sind, und spricht von einer "wirklichen Mutter und einem an sich seienden Vater"³³⁷, um zu erläutern, daß der Geist "die Form der Substanz verlassen und in der Gestalt des

Selbstbewußtseins in das Dasein tritt."³³⁸ "Diese Menschwerdung des göttlichen Wesens, oder daß es wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewußtseins hat, ist der einfache Inhalt der absoluten Religion."³³⁹

Der spekulative Begriff hat die Widersprüche der lutherschen Theologie - simul justus et peccator - in eine Entwicklungslogik aufgehoben, so daß Hegel von der "Philosophie" sagen kann, daß sie es ist, "die jetzt wesentlich orthodox ist; die Sätze, die immer gegolten haben, die Grundwahrheiten des Christentums, werden von ihr erhalten und aufbewahrt",³⁴⁰ behauptet Hegel.

Die aufbewahrten Wahrheiten, als Momente der Selbstreproduktion des Geistes aufgehoben, haben mit ihrem personellen Selbstbesitz auch die Geschichte ihrer Freiheit verloren. Das Miteinander der Personen, pervertiert zu Funktionen der Selbstvermittlung des absoluten Geistes, ist auf dem Wege der Substanz zum Subjekt preisgegeben. Mit dem historischen Christus sind nicht nur die göttlichen Personen, sondern auch die menschlichen geopfert. Es geht Hegel in der Inkarnation Christi nicht um Heimholung der gefallenen menschlichen Natur - in anverwandelter Liebe - vielmehr um Offenbarung, d. h. um Selbstdarstellung der innergöttlichen Entwicklungsvorgänge, Versöhnung der Entzweigungsgeschichte des absoluten Geistes im Spiegel des menschlichen Selbstbewußtseins.

Sosehr für Hegel "der Zusammenhang des Unendlichen und des Endlichen ein 'heiliges Geheimnis', nämlich 'das Leben selbst' ist"³⁴¹ - die Personen werden von Hegel nur als "Modifikationen desselben Lebens verstanden"³⁴² - muß doch die Entäußerung des göttlichen Wesens in der Fleischwerdung das "unmittelbare Dasein wieder aufopfern und zum Wesen zurückkehren"; denn "das Wesen als in sich reflektiertes ist erst der Geist."³⁴³

Der Tod Christi wird also nicht als Sühnetod für die menschliche Schuld begriffen, vielmehr als notwendige "Begeisterung" des göttlichen Wesens. Nicht die zweite göttliche Person, sofern sie die menschliche Natur am Kreuze hingibt, stirbt in ihrer menschlichen Existenzform - sondern, entsprechend der hegelschen Aufhebung der Personen zu Momenten der Selbstrealisation des Absoluten, der absolute Geist muß als solcher die Nacht des Todes in seinem "Lebenslauf" von der Substanz zum Subjekt erleiden.

Die Konsequenz des Bösen ist der Tod. Diese christliche Grundauffassung wird von Luther und Hegel beibehalten. Aber wenn das Böse nicht schuldhafter Widerspruch, tödlicher Unterwerfungsakt der Geschöpfe, der gefallenen Engel und der Menschen ist, vielmehr nach Luther und Hegel in Gott selbst seinen Ursprung hat, kann man Hegel nur zustimmen, wenn er den Widerspruch in Gott selbst als Geschichte der notwendigen Selbstobjektivation zu erklären sucht. Dieser hegelische Grundansatz, das Böse in Gott selbst als Modus seiner zu entwickelnden Selbstreflexion zu bestimmen, stößt nicht nur auf die unlösbaren Probleme unbegründbarer Übergänge vom Nichts bzw. Nicht zum Sein - vielmehr, angesichts des zu erklärenden Todesgeschehens, zu der absurden Behauptung, daß der Tod nicht nichtet, vielmehr begeistert! Die Selbstobjektivation des Denkens als den Schmerz der Selbstentzweiung bestimmen zu wollen, um auf diese Weise die Aufhebung der Entgegensetzung als Akt der tötenden Negation rechtfertigen zu können, bleibt die Grundschwierigkeit der hegelischen Dialektik. Sie ist nur historisch als Konsequenz der lutherschen Voraussetzung, daß Gott selbst als böse zu begreifen ist, nachvollziehbar; was nicht heißt, daß Hegel überzeugend die Notwendigkeit des Todesgottes dartun könnte! Im Gegenteil - gerade an diesem Punkt wird die ungeprüfte Voraussetzung zwar zum Schlüssel des hegelischen Systems, aber zugleich zur Nichtschlüssigkeit seiner Dialektik! "Tod - als notwendiges Glied im Leben des Absoluten" - kann nicht mit dem Hinweis darauf, daß er nur als "Durchgangspunkt, in dem die Versöhnung des Geistes mit sich selbst geschieht"³⁴⁴, verstanden wird, erklärt werden. Der Tod bzw. die Nichtidentität ist kein Moment, das zum Wesen des Geistes gehört, denn der göttliche Geist besitzt sich in unterschiedsloser Einfachheit immer schon selbst und muß nicht durch die Aufhebung seiner Selbstobjektivation zu sich zurückkehren. Auch die Inkarnation des göttlichen Geistes kann nicht als Selbstrealisation Gottes, vermittels seiner Naturwerdung, verstanden werden, so daß der Tod am Kreuze als "Tod des Nur-Natürlichen" - und damit als Geburt eines Höheren, des Geistigen einsichtig zu machen wäre.

In der Durchführung der dialektischen Grundthese, daß der Geist die Geschichte seiner Selbstreproduktion durch Entzweiung und Versöhnung durchschreiten muß, muß Golgatha "Wesen und Schicksal des Geistes schlechthin" sein.³⁴⁵ Hegel muß die Passionsgeschichte, das Leiden am Kreuze "die Schädelstätte des Geistes" nennen, weil "der

Geist durch die Aufopferung des Sinnlichen und der subjektiven Einzelheit zu seiner Wahrheit und seinem Himmel gelange."³⁴⁶

Auch Luther hat den Tod Christi als Abstreifen seiner menschlichen Larve verstanden und entsprechend auch "das Abwerfen der körperlichen Dinge als die Voraussetzung für die Erhebung Christi in uns gefordert."

Die Inkarnation Christi ist nicht als Aufopferung der sinnlichen Natur erfolgt, sondern im Gegenteil - zur Versöhnung der eigenwilligen und deshalb sterblichen Natur mit dem Geist. Das heißt, wir dürfen analog zu Christus selbst auf die Auferstehung unseres Fleisches hoffen - nicht aufgehoben im Geist, also entmaterialisiert - vielmehr als Weise der schenkenden Selbstmitteilung des persönlichen Geistes an den anderen als anderen. Der Geist bedarf zum Zwecke seines selbstbewußten Selbstbesitzes nicht der Setzung und Aufhebung der endlichen Natur. Die Natur muß nur dann als der notwendige Gegenstand der Selbstrealisation des Geistes angesehen werden, wenn infolge der Übertragung der Schuld auf Gott der göttliche Geist selbst als der Geist der Entzweiung angesehen werden soll.

Der perfekte Geist besitzt die materielle Natur, verfügt über seinen Leib als Weise der Selbstversenkung, als Material anverwandelter Liebe.

Christus wird nicht Mensch, um das Menschsein aufzuopfern - vielmehr um mit der menschlichen Natur zum Vater zurückzukehren, d. h. um auch den Menschen in die Liebesgeschichte der göttlichen Personen einzubeziehen.

Der Tod wird von Hegel verklärt, weil durch das Nichtsein des Einzelnen der allgemeine Geist als Selbstbewußtsein auferstehen soll. Der Tod wird sogar als Anschauung der Liebe gepriesen, weil durch ihn die Versöhnung der Extreme - Einzelheit der endlichen Natur und Allgemeinheit des Geistes - vermittelt werden soll!

Die Perversion ist perfekt! Der Tod soll nicht gefürchtet werden, weil er die geliebte Natur des anderen nicht vernichtet, sondern sie als Teil des Ganzen höherentwickelt! Der Versuch Luthers und Hegels, den Tod als Höherentwicklung, als Umwendung des Geistes zu sich selbst zu verstehen, führt nicht zum "Tod des Todes", wie Hegel vorgibt, sondern zum doppelten Tötungsakt: den Einzelnen als Teil des Ganzen, als illegitimes Fürsichsein abzuurteilen, heißt schon, den persönlichen

Selbstbesitz vernichten - und zweitens den leiblichen Tod des Einzelnen als Aufhebung in die Allgemeinheit des Geistes erklären zu wollen, heißt auch, die Aussicht auf die Auferstehung des persönlichen Leibes zerstören.

Hegel hat die "von Luther in die Mitte gerückte Kreuzestheologie () mit philosophischen Mitteln neu entdeckt".³⁴⁷ "Hegel bleibt auf eine doppelte Weise in der Spur Luthers, wenn er nicht nur dessen konkreten Geistgedanken neu artikuliert, sondern den Tod Gottes zum Schlüsselthema seines Denkens macht."³⁴⁸ "Auf diese Weise bekommt wenig später der alte luthersche Topos vom Tode Gottes seine für das Verständnis des Geistes beispielhafte Bedeutung, nämlich im Durchgang durch die Negation die Position zu erfassen."³⁴⁹

Die im Rückgriff auf Luther neu entdeckte Geistphilosophie läßt Hegel vom "spekulativen Karfreitag" reden. Das heißt, das historische Geschehen auf Golgatha veranschaulicht seiner Meinung nach nur, daß der "Tod Moment der höchsten Idee ist. Gott ist gestorben, Gott ist tot ... Die Negation selbst in Gott".³⁵⁰ Aber, so kann Hegel uns trösten, "es tritt die Umkehrung ein, Gott erhält sich in diesem Prozeß, und dieser ist nur der Tod des Todes - Gott steht wieder auf zum Leben."³⁵¹ "Für die Anschauung" heißt das "Tod des Todes, die Überwindung des Grabes, der Triumph über das Negative und diese Erhöhung in den Himmel."³⁵² "Dieser Tod (Christi) aber, obwohl natürlicher, ist der Tod Gottes und so genughuend für uns, indem er die absolute Geschichte der göttlichen Idee, das was an sich geschehen ist und was ewig geschieht, darstellt"³⁵³, erklärt Hegel.

Gott, so stellt Hegel, Luther zitierend und korrigierend, fest, ist kein "Thyrann (), der Opfer verlange ... Opfer heißt: die Natürlichkeit, das Andersseyn aufheben."³⁵⁴ "Der Geist ist nur Geist als dieß Negative des Negativen."³⁵⁵ Gott selbst hat in der Ausarbeitung seiner Negativität die menschliche Natur, "die in ihrer äußersten Spitze das Böse ist", angenommen, "ein ihm Fremdes, ... um es durch seinen Tod zu töten."³⁵⁶

Wie Luther spricht Hegel davon, daß Gott selbst Sünder wird, um im Kampf gegen sich selbst seine eigene Entfremdungsgeschichte aufzuheben. Gott tötet seinen eigenen Tod, heißt für Hegel, Gott vollzieht eine "innere Conversion und Umwandlung."³⁵⁷ Im Tode kehrt Gott nach dieser Auffassung aus seiner Entäußerungsgeschichte zurück und nimmt die für sich gesetzte Gegenständlichkeit durch "das Aufheben

der natürlichen Endlichkeit³⁵⁸ in sich zurück. "Dieß Zurückkommen aus der Entfremdung", so erklärt Hegel weiter, "ist seine (Gottes) Rückkehr zu sich selbst, und dadurch ist er Geist, und dieß Dritte ist daher, daß Christus auferstanden ist. Die Negation ist damit überwunden, und die Negation der Negation ist so Moment der göttlichen Natur."³⁵⁹

Auferstehung Christi versteht Hegel also als Veranschaulichung der Geistwerdung Gottes vermittels des Todes. Luther hatte Christus den Totschläger genannt. Hegel systematisiert diese Aussage und erklärt, daß der Geist Gottes wesenhaft aus der Negation der Negation resultiert. Nicht Überwindung des Todes, sondern Verewigung des Todes als Entwicklungsprinzip des Lebens überhaupt wird uns zugemutet. Gott, der die ihm aufgebürdete Bosheit der Schöpfung zu seiner eigenen Wesensnatur machen soll, kann nur als der Totschläger seiner eigenen Entfremdungsgeschichte verstanden werden.

Aus dem Gott, der als der Sündenlose uns vom Tode als der Sünde Sold erlöst, ist der Gott des ewigen Stirb und Werde geworden.

Nietzsche hat Recht, das Leben, das prinzipiell nur aus dem Tötungsprozeß gewonnen werden kann, bedarf eines Übermenschen, der gelernt hat, "lustvoll zu töten."

Hegel nennt das Kreuz Christi: den "unmittelbare(n) Ausdruck der *vollkommenen Revolution* gegen das *Bestehende*." Weltgeschichtlich gesehen kann wohl kaum eine größere Revolution als die Aufhebung des historischen Geschehens von Golgatha in den spekulativen Karfreitag der hegelschen Dialektik geschehen.

Die Erlösung vom Tode zu vertauschen mit dem Tod als erlösendem Prinzip führt in den Abgrund der Evolutionstheorien unserer Tage, die, wie Nietzsche nachweist, in Konkretion der hegelschen Dialektik den Tod bzw. die Tötung als lebenerzeugendes Prinzip ausgeben.

Zum ersten Mal in der Geschichte wird der Tod nicht mehr als ein zu beklagendes Übel, als der Sünde Sold, als dunkles, zerstörerisches Schicksal, sondern, im Gegenteil, als Prinzip der selektiven Höherentwicklung gepriesen. Aus dem Tode Leben gewinnen, kann nur ein Schöpfergott, der als der wesenhaft Gute alles Nichtsein von sich ausschließt. Ein Gott, der dialektisch mit Luzifer identifiziert wird, muß notwendig zu dieser abgründigen Perversion führen, Leben durch Tötung sogar höher entwickeln zu wollen!

Die tödliche Illusion der Evolutionstheorie ist, wie wir gesehen haben, "theologisch vermittelt" durch Luthers Behauptung, daß Gott nicht Gott sein kann, er muß zuvor ein Teufel werden - mit der praktischen Konsequenz: "Gott zerstört, indem er kommt!"

Der Kampf aller gegen alle mit allesvernichtenden Waffen, die drohende atomare Schlacht hat den Horizont wieder freigewischt! Glauben wir angesichts dieser alles vernichtenden Weltkatastrophe Hegel immer noch, daß in Bewährung des dialektischen Prinzips die Natur wie der Phönix aus der atomaren Asche hervorsteigen wird, weil durch Negation der Negation die Position aufgehen muß?

Oder erkennen wir - wenn auch zu später Stunde - "welcher Nachtgeist uns beschwätzt" (Hölderlin)?

3. Kapitel: HEGELS KIRCHENVERSTÄNDNIS

1. Die Trennung von Staat und Kirche durch die Reformation

Hegel nennt für den Staat die kirchliche Trennung "das Glücklichste, was der Kirche für ihre eigene und was dem Gedanken für seine Freiheit und Vernünftigkeit hat widerfahren können". "Nur durch sie (diese Trennung) konnte der Staat werden, was seine Bestimmung ist, die selbstbewußte Vernünftigkeit und Sittlichkeit"³⁶⁰.

Die alte Kirche, so meint Hegel, hat die "bürgerliche und politische Freiheit als Kot gegen die himmlischen Güter ... verachten gelehrt"³⁶¹. Sie hat "die Individuen wie Kinder gelehrt, die Stelle der Gewissen vertreten"³⁶², und "Direktion des Willens" mit "unbeschränkter und unbedingter Autorität"³⁶³ betrieben.

"Durch das Christentum" ist zwar das Bewußtsein in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum als solches einen unendlichen Wert hat ... und daß der Mensch an sich zur höchsten Freiheit bestimmt ist", unabhängig von Geburt, Stand und Bildung.³⁶⁴ Aber, so schränkt Hegel ein, "dieses Wissen ist nicht sehr alt". Auch die christliche Religion bzw. Kirche kann eine "Wendung bekommen, daß die freie zur unfreien verkehrt wird"³⁶⁵. Durch "die Sklaverei päpstlicher Gesetze und Menschenrechte" waren nach Hegels Auffassung "die Gewissen der Gläubigen aufs jämmerlichste verstrickt"³⁶⁶, so daß "Luther die Autorität der Kirche", die die "Autonome Sittlichkeit nicht anerkennt"³⁶⁷, verwerfen mußte.

So ist "die christliche Religion als Religion der Freiheit"³⁶⁸ erst durch "Abschütteln" der "kirchlichen Autorität", erst durch die "Reformation", so erklärt Hegel, "verwirklicht"³⁶⁹, bzw. "das Prinzip der christlichen Freiheit zu wahrhaftem Bewußtsein gebracht"³⁷⁰.

Dies ist nach Hegel der wesentliche Inhalt der Reformation: "Der Mensch ist durch sich selbst bestimmt, frei zu sein, und für die Freiheit der vernünftigen Selbstbestimmung ist nur die Freiheit selbst zuständig. Reformation bedeutet also für Hegel Verwirklichung der im Evangelium verkündeten Freiheit durch "Umstoßen des Prinzips der Autorität der Kirche", oder wie er proklamiert "Revolution", "damit die Form der Autorität verschwindet".

Im Protest zur alten Kirche fordert Hegel unter Berufung auf Luther: "Wir Lutheraner, ich bin es und will es bleiben"³⁷¹, "nur durch Gottes Gebot werden die Gewissen gebunden"³⁷².

"Die christliche Religion aber" ist deshalb für Hegel "eine Religion der Freiheit"³⁷³, weil sie die Freiheit an einen Gott bindet, der nicht durch äußere Autorität Gesetze erläßt, vielmehr in die "Herzen der Menschen kommen" will. Diesen Gott zu verkünden ist die Aufgabe der christlichen Kirche. "Das Christentum" versteht Hegel wesenhaft als eine "Lehre". Um sie aber der "Zufälligkeit und Willkür der Einsicht zu entziehen, hat die Kirche durch den gegenwärtigen Geist die unendliche Macht, jene Lehre festzustellen und die Vollmacht zu ihrer Fortbildung"³⁷⁴ erklärt Hegel und verweist auf das "Dasein Gottes" in der Freiheit. Gott soll nicht als ein "jenseitiger", "außer mir für sich bestehendes Wesen" verstanden werden, vielmehr als "göttlicher Geist, dem Selbstbewußtsein der Freiheit innewohnend". Nicht "im blinden Gehorsam" soll die Lehre angenommen werden, "der Glaube ist keine Sache des äußeren Rechtes", sondern, so versichert uns Hegel, die "harte Objektivität" und "Einsichtslosigkeit" der katholischen Kirche beklagend, gilt es zu verstehen, daß "wahrhaft Unendliches Wirklichkeit und Gegenwart im freien Willen hat"³⁷⁵.

Dem "gegenwärtigen Geist", durch den die Botschaft des Evangeliums auszulegen ist, entspricht der weltgeschichtliche Gang Gottes. Gott ist für Hegel nicht als ewige, unveränderliche Wesenheit über oder vor uns - durch unveränderliche Dogmen festzuhalten. Im Gegenteil, "die Geschichte ist die Entfaltung der Natur Gottes"³⁷⁶.

Unsere Weltgeschichte muß nach Hegel als der "vernünftige, notwendige Gang des Weltgeistes" betrachtet werden, und so fügt er, alle Hoffnung auf Unterscheidung zu nichts machend hinzu: "Der Weltgeist ist der Geist überhaupt"³⁷⁷. Als "Endzweck" der verabsolutierten Weltgeschichte wird dann konsequentermaßen von Hegel die Entwicklung "des Bewußtseins des Geistes von seiner Freiheit und eben damit erst die Wirklichkeit seiner Freiheit überhaupt"³⁷⁸ angegeben. "Es ist das Höchste für den Geist, sich zu wissen, sich nicht nur in der Anschauung, sondern auch zum Gedanken seiner selbst zu bringen"³⁷⁹. "Das Wissen von sich ist der einzige Zweck des Geistes", versichert uns Hegel.

Und dieses im "Gang Gottes durch die Geschichte dieser Welt" von Entwicklungsstufe zu Stufe, vom Unbewußten der Substanz bis zum

Subjektsein erarbeitete Wissen des Weltgeistes gelangt nur durch die vernünftige Reflexion des Menschen zum Selbstbewußtsein seiner selbst! "Der Mensch ist nicht unabhängig und auf sich selbst bestehend, er ist nur, insofern er entgegengesetzt, eine Modifikation ist und darum auch der Vater in ihm"³⁸⁰. Gott "stellt" sich als Geist ein "anderes Gegenüber", den Menschen als endlichen Geist und die Natur. "Wenn das göttliche Wesen nicht das Wesen von Mensch und Natur wäre, so wäre es eben ein Wesen, das nichts wäre"³⁸¹. Der Weltgeist ist der Geist, so erklärt Hegel weiter, "wie er sich im menschlichen Bewußtsein expliziert. Die Menschen verhalten sich zu diesem als einzelner zu dem Ganzen, das ihre Substanz ist"³⁸². "Allgegenwärtig" "ist Gott bei jedem Menschen, erscheint im Bewußtsein eines jeden, und dies ist der Weltgeist"³⁸³.

Diese Einheit von Gott und Mensch darf aber nicht, so schärft Hegel uns ein, "flach" verstanden werden, "als ob Gott nur Mensch und der Mensch ebenso Gott sei, sondern der Mensch ist nur insofern Gott, als er die Natürlichkeit und Endlichkeit aufhebt und sich zu Gott erhebt"³⁸⁴. Mit diesem von Hegel geforderten "Absterben unserer Natürlichkeit und Partikularität" entsprechen wir nach der Auffassung von Oeing-Hanhoff³⁸⁵ der göttlichen Idee, die sich in der Entäußerung zur Natur und endlichen Geistern "negativ setzt" und dabei ihre "Göttlichkeit aufopfert", so daß "ihr Bewußtsein und Dasein verschwindet". Aber beides findet sie dann in der Geschichte, im menschlichen Bewußtsein in "höherer Realisation" wieder³⁸⁶.

Gott gibt sich, so kommentiert Oeing-Hanhoff den Vorgang der Selbstaufopferung im Menschen, in seiner Entäußerung nichts für sich behaltend, ganz in die Natur und endliche Geister hin, gewinnt sich aber, indem er der Heilige Geist sich gegenseitig anerkennender endlicher Geister und begrifflicher Gegenstand der spekulativen Philosophie wird, in reicherm Maße wieder. In diesem "Heiligen Geist", der das Produkt der gegenseitigen Aufhebung von Gott und Mensch ist - im Unterschied von jenem Heiligen Geist, der nach katholischem Verständnis als dritte Person der Gottheit durch Schenkung von Vater und Sohn hervorgeht - soll die christliche Botschaft so verstanden werden, daß "das Prinzip der christlichen Religion für den Gedanken auszubilden" ist.³⁸⁷ Nicht "äußerlich, auf Autorität hin", sondern durch vernünftige Einsicht soll die christliche Lehre in Freiheit aufgenommen - und dem geschichtlichen Werdegang des Weltgeistes entsprechend - weiterentwickelt werden. "Denn", so begründet Hegel parado-

xerweise, "der Protestantismus fordert, daß der Mensch nur glaube, was er wisse" und auf diese Weise "sein Gewissen als ein heiliges und unantastbares sein solle"³⁸⁸.

Das Gewissen des Menschen, das die päpstliche Autorität "abgeschützt" hat, erlangt seine Freiheit durch die spekulative Philosophie, die die Glaubensinhalte auf den vernünftigen Begriff bringt. "Nicht die Vorstellung oder der Autoritätsglaube kann zum Richtmaß der Vernunft werden", bestätigt Werner Jeschke Hegel³⁸⁹.

Durch die Aufhebung des kirchlichen Lehramtes, dem der Beistand des Heiligen Geistes von Christus zugesagt ist, wird die Offenbarungsbotschaft jetzt der Auslegung jener Vernunft unterzogen, die sich durch Aufhebung des göttlichen Bewußtseins in ihr selbst absolut setzt.

2. "Wenn die Zeit erfüllet ist, daß die Rechtfertigung durch den Begriff Bedürfnis ist ..."

"Wenn die Zeit erfüllet ist, daß die Rechtfertigung durch den Begriff Bedürfnis ist, ... ist im Glauben nichts gerechtfertigt"³⁹⁰.

"Gott ist der Geist, die Tätigkeit des reinen Wissens, um aber als Tätigkeit gesetzt zu sein, muß sie in ihren Momenten gesetzt sein. Zum Wissen gehört ein anderes, das gewußt wird, und in dem das Wissen es weiß, so ist es ihm angeeignet. Diese Wahrheit, diese Idee, ist das Dogma der Dreieinigkeit genannt worden. Hier ist es nicht mehr darum zu tun", so erklärt Hegel, "zu beweisen, daß das Dogma, dies stille Mysterium, die ewige Wahrheit ist: Dies geschieht, wie gesagt, in der ganzen Philosophie"³⁹¹.

So fallen für Hegel Religion und Philosophie zusammen. Die Philosophie ist "in der Tat", wie Hegel betont, "selbst Gottesdienst"³⁹². "Gottes Leben ist es, was in der Entwicklung der Religionsphilosophie sich manifestiert, was Gott ist und was aus seiner Natur fließt, ist ihr Inhalt"³⁹³.

Der naive Glaube ist nach Hegels Bestimmungen nur der "Anfang des Wissens" und bedarf also der Weiterentwicklung, entsprechend der fortschreitenden höheren Selbstmanifestation Gottes im Gang durch die Weltgeschichte. Der Begriff stellt die umfassende und höchste Form der Selbstentäußerung Gottes im Selbstbewußtsein des Menschen dar. Der Begriff drückt "das, was wir wissen wollen, ... die in Ge-

danken gefaßte Natur Gottes, sein logisches Wesen" aus. Die Idee der Philosophie selbst nennt Hegel "die begriffene Natur Gottes"³⁹⁴.

Die Philosophie soll für Hegel Gottesdienst sein, nicht nur "Betrachtung des göttlichen Wesens", weil sie nach seiner Auffassung "zugleich auch die Vorstellung Gottes vor uns, Gott als daseiend" beinhaltet.³⁹⁵ "Gott ist das Resultat der Philosophie"³⁹⁶ nach Hegel, weil Gott nur als Dasein im menschlichen Selbstbewußtsein das Wissen seiner selbst realisieren kann. "Gott kann, um Gott zu sein, des Endlichen nicht entbehren"³⁹⁷, "ohne Welt ist Gott nicht Gott"³⁹⁸.

Die unbefangene Frömmigkeit des Glaubens bekennt zwar nach Hegels Einschätzung denselben Inhalt wie die Philosophie - aber "es fehlt ihm noch die Form des Denkens". Gefühl, Vorstellung und Anschauungsformen der Religion können sich zwar auf den wahren Sachverhalt beziehen, aber vermögen die "Notwendigkeit" des auf Autorität hin Geglaubten nicht darzulegen. "Aber der Begriff ist dies Höhere ..., das Denken ist der absolute Richter, vor dem der Inhalt sich bewähren und beglaubigen soll"³⁹⁹.

3. "Die Realisierung des geistigen zur allgemeinen Wirklichkeit; dies enthält zugleich die Umwandlung und Umformung der Gemeinde"

Die höchste "Realisierung der Gemeinde, ist zugleich ihr Vergehen"⁴⁰⁰. Sollte hier, so fragt sich Hegel, wirklich von einem "Untergang" gesprochen werden können, obwohl das "Reich Gottes für ewig gegründet ist, der Heilige Geist als solcher ewig in seiner Gemeinde lebt und die Pforten der Hölle die Kirche nicht überwältigen werden?"⁴⁰¹.

Wir brauchen uns nicht zu beunruhigen, Hegel versucht uns den Untergang der Gemeinde als die Voraussetzung für die Höherentwicklung des göttlichen Geistes zu beweisen. Der göttliche Geist, der die Vielheit welthafter Erscheinungen der Kultur, Sitten und Religionen durchlaufen hat, muß am Ende der Geschichte seiner Selbstobjektivierung die für sich gesetzten Momente zurücknehmen. Aus der "Zufälligkeit" der Einzelexistenzen muß "die Macht der Notwendigkeit" werden, mit der der absolute Geist sich selbst erfaßt. Alle Entwicklungsphasen, die der Geist im Gang durch die Weltgeschichte durchmißt, sind "durch Umarbeiten des Vorigen, der niederen Stufe, hervorgegangen"⁴⁰². "Die Übergänge, in denen gleichzeitig die Auflösung des Al-

ten, die Erhebung und das Hervorgehen des Neuen erfolgt, sind verknüpft mit Zertrümmerung und Zerstörung, mit großen Kollisionen und Umwälzungen⁴⁰³.

"Der Geist, der sich im Prozeß der Weltgeschichte seine Wirklichkeit gibt, ist der Staat⁴⁰⁴. "Daß der Staat ist, ist der Gang Gottes in der Welt".⁴⁰⁵ "Der durch die Form der Bildung hindurchgegangene, sich wissende und wollende Geist ... ist der Geist, der in der Welt steht."⁴⁰⁶ "Der Staat ist", so belehrt uns Hegel, "göttlicher Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist"⁴⁰⁷.

Der Staat stellt also nach Hegels Beschreibung der Entwicklungsgeschichte Gottes in der Welt die letzte umfassende Seinsweise dar. Als Staat, bzw. als Volksgeist des jeweiligen Staates weist das Absolute nicht nur um sich in der Form "der gegenseitigen Anerkennung", sondern realisiert sich zur organischen Sittlichkeit der Staatsverfassung.

"Diejenigen", so betont Hegel, uns überzeugen wollend, "die bei der Form der Religion gegen den Staat stehen bleiben wollen, verhalten sich sie die, welche in der Erkenntnis das Rechte zu haben meinen, wenn sie nur immer beim Wesen bleiben und von diesem Abstraktum nicht zum Dasein fortgehen"⁴⁰⁸.

"Der ungeheure Überschritt des Inneren in das Äußere, der Vernunft in die Realität"⁴⁰⁹ muß vollzogen werden. Die Religion hat die Wahrheit nur als "gegebenen Inhalt", der durch "Glaube und Empfindung" angeeignet ist. Der Staat dagegen ist "gegenüber dieser bloß subjektiven Überzeugung der Wissende", versichert uns Hegel. "Die philosophische Einsicht" aber erkennt, beteuert Hegel weiter, "daß Kirche und Staat nicht im Gegensatz des Inhaltes der Wahrheit und Vernünftigkeit - aber im Unterschied der Form stehen"⁴¹⁰. Damit nun der Staat zu seiner vernünftigen Wirklichkeit gelangt, und der Weltgeist sich als "sich wissende sittliche Wirklichkeit" "zum Dasein" bringen kann, und "geschichtliche Zeiten und Zustände von Barbarei, wo alles höhere Geistige in der Kirche seinen Sitz hatte, und der Staat nur ein weltliches Regiment der Gewalttätigkeit, der Willkür und der Leidenschaft war, der Geschichte angehören"⁴¹¹, muß er sich "notwendig" von der Form der Autorität des Glaubens unterscheiden. "Über den besonderen Kirchen hat der Staat die Allgemeinheit des Gedankens" zur "Existenz zu bringen"⁴¹².

"Die Religion als solche darf" also "nicht das Führende sein"⁴¹³, da "in ihrem alles enthaltenden Zentrum alles nur Akzidentielles auch Verschwindendes ist"⁴¹⁴ würde der Staat "wenn sie auch für ihn das wesentlich Bestimmende und Gültige"⁴¹⁵ wäre, "dem Schwanken, der Unsicherheit und Zerrüttung preisgegeben"⁴¹⁶.

So ist die Einheit von Staat und Kirche für Hegel nur in der Weise denkbar, daß die "Religion" sich "unter die Gesetze des Staates" stellt⁴¹⁷. Der Kirche wird die "Autorität über das Sittliche, Recht, Gesetze und Institutionen"⁴¹⁸ zu haben bestritten. Im Gegenteil: "Der Staat hat das formelle Recht ... geltend zu machen, was als objektive Wahrheit gelten soll"⁴¹⁹. Er kann das nach Hegels Meinung, weil er allein "die wahrhafte Weise der Wirklichkeit ist, in ihm kommt der wahrhafte sittliche Wille zur Wirklichkeit und lebt der Geist in seiner Wahrhaftigkeit"⁴²⁰.

Wenn die "Reinigung des Herzens von ihrer unmittelbaren Natürlichkeit" "einen bleibenden Zustand"⁴²¹ erhalten soll, "geht die Religion hinüber in die Sitte, in den Staat"⁴²², behauptet Hegel.

Als "substantieller göttlicher Wille vollführt", das heißt setzt in die Tat um, der Staat, "was es weiß".

Als Geist des Volkes ist er das "alle seine Verhältnisse durchdringende Gesetz, die Sitte und das Bewußtsein seiner Individuen"⁴²³. Weil der Staat also nicht nur "das Sollen" befiehlt, wie die "abstrakten Kirchen", sondern das rechte Tun bewirkt, gebührt nach Hegels Auffassung ihm "der wahre Gehorsam der Freiheit", auch insofern der Staat die sich verwirklichende Vernunft ist⁴²⁴ im Gegensatz zur Willkür der Kirche, die Obödienz der Unfreiheit auferlegt⁴²⁵.

Das Individuum gehorcht also den Gesetzen des Staates, weil "es weiß, daß es in diesem Gehorsam seine Freiheit hat"⁴²⁶. "Ohne wählende Reflexion vollbringt es seine Pflicht"⁴²⁷, weil im Staate das sittliche Tun nicht Autorität, sondern durch göttliche Vernunft verfügt sein soll.

Der Weltgeist ist nach Hegels Auffassung so sehr "die belebende Seele", "das Selbst aller", daß für den Einzelnen des Volksganzen das "absolute Sollen ebensosehr Sein ist"⁴²⁸.

Hegel zieht die zusammenfassende Konsequenz: "Alles", "allen Wert, alle geistige Existenz" soll der Mensch dem "Staate verdanken"⁴²⁹. Als sich selbst realisierender göttlicher Wille vollbringt der Staat nach Hegel auch das Erlösungswerk Christi. "Das Wort der Versöhnung"

spricht nach Hegels Interpretation "ein gegenseitiges Anerkennen aus, welches der absolute Geist ist"⁴³⁰.

Der daseiende Geist des Volkes erweist sich für Hegel als das realisierte Erlösungswerk. "Das Wort ist Fleisch geworden", das Ereignis der liebenden Entäußerung der zweiten Person der Gottheit, die durch das Kreuzesopfer unsere Schuld sühnte, wird von Hegel als die Naturwerdung jenes Geistes mißdeutet, der sich in seinem Gegenteile, den welthaften Existenzen, letztlich den Staatsbürgern selbst vorstellt, um durch ihr Anerkennen seine Selbstbestätigung zu erfahren.

Für Hegel ist Christus, wie Rohrmoser zu Recht nachweist, auf dem Hintergrund des schwäbischen Pietismus nur als der "Verkünder der erhabenen Anforderung des Sittengesetzes"⁴³¹ zu verstehen. Hegels "spekulatives Begreifen" der Versöhnungstat Christi, Hegels philosophische Theologie sieht Rohrmoser als Erfüllung Oetingerscher Heilserwartung, die Christus nicht nur als Heiland der entfremdeten Natur, sondern auch der politischen Zerrissenheit begreift. "Das Unglück der christlichen Gemeinde bestand für Hegel gerade darin, sich von der leiblichen Existenz des Heilandes nicht zu lösen und das mit ihm in die Geschichte eingetretene Prinzip der Befreiung des Lebens zu vollenden"⁴³².

Christus selbst läßt Hegel sagen: "Verlange ich denn Achtung für meine Person? Oder Glauben an mich? oder will ich einen Maßstab, den Wert der Menschen zu schätzen und sie zu richten als eine Erfindung von mir euch aufdringen, nein, Achtung für euch selbst, Glauben an die heiligen Gesetze eurer Vernunft, und Aufmerksamkeit auf den inneren Richter in eurem Busen, auf das Gewissen, einen Maßstab, der auch der Maßstab der Gottheit ist, dies wollte ich in euch wecken"⁴³³.

4. "Die Wirklichkeit des Himmelreiches ist der Staat"

Die "wahrhafte Versöhnung" zwischen dem weltlichen Reiche der rohen Willkür und Barbarei der Sitten und der jenseitigen intellektuellen Welt" hat sich für Hegel im preußisch-germanischen Staat ereignet. "Die Gegenwart" habe, so verkündet Hegel, ihre Barbarei und Willkür abgestreift.

Christi Reich, nicht von dieser Welt, erfüllt sich für Hegel hier und jetzt. "Die Versöhnung von objektiver Wahrheit und Freiheit", "von göttlicher und menschlicher Natur" ist dem "nordischen Prinzip der germanischen Völker zu vollführen übertragen worden"⁴³⁴.

"Die Wahrheit hat ihr Jenseits und ihre zufällige Gewalt abgestreift, so daß die wahrhafte Versöhnung objektiv geworden ist, welche den Staat zur Wirklichkeit der Vernunft entfaltet"⁴³⁵. Nur durch die Reformation ist der Staat die selbstbewußte Vernünftigkeit und Sittlichkeit geworden"⁴³⁶.

Außer früherer Versuche, so stellt Hegel befriedigt in einem Brief an Schelling fest, "blieb es unseren Tagen vorzüglich aufbehalten, die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, als Eigentum der Menschen zu vindicieren".

"Nach Auschwitz und Archipel Gulag will wohl niemand mehr Hegels Thesen", so bemerkt Oeing-Hanhoff zu Recht, "wiederholen"⁴³⁷.

ANMERKUNGEN

- 1 Luther, Martin, *De servo arbitrio* (1525), WA 18, 786.
- 2 Luther, Martin, *De servo arbitrio* (1525), WA 18, 603.
- 3 Shakespeares Charakteristik des reformatorischen Gottesbildes in *King Lear*.
- 4 Luther, Martin, a.a.O., S. 615.
- 5 Luther, Martin, a.a.O., S. 712.
- 6 Luther, Martin, a.a.O., S. 718.
- 7 Luther, Martin, a.a.O., S. 718.
- 8 Luther, Martin, a.a.O., S. 615.
- 9 Luther, Martin, a.a.O., S. 615.
- 10 Luther, Martin, a.a.O., S. 615.
- 11 Luther, Martin, a.a.O., S. 616.
- 12 Luther, Martin, a.a.O., S. 662.
- 13 Luther, Martin, a.a.O., S. 636.
- 14 Luther, Martin, a.a.O., S. 695.
- 15 Luther, Martin, a.a.O., S. 664.
- 16 Luther, Martin, a.a.O., S. 732.
- 17 Luther, Martin, a.a.O., S. 750.
- 18 Luther, Martin, a.a.O., S. 750.
- 19 Luther, Martin, a.a.O., S. 635.
- 20 Luther, Martin, a.a.O., S. 709.
- 21 Luther, Martin, a.a.O., S. 717.
- 22 Luther, Martin, a.a.O., S. 656.
- 23 Luther, Martin, a.a.O., S. 661.
- 24 Luther, Martin, a.a.O., S. 671.
- 25 Luther, Martin, a.a.O., S. 671.
- 26 Luther, Martin, a.a.O., S. 671.
- 27 Luther, Martin, a.a.O., S. 672.
- 28 Luther, Martin, a.a.O., S. 672.
- 29 Luther, Martin, a.a.O., S. 675.
- 30 Luther, Martin, a.a.O., S. 675.
- 31 Luther, Martin, a.a.O., S. 676.
- 32 Luther, Martin, a.a.O., S. 676.
- 33 Luther, Martin, a.a.O., S. 712.
- 34 Luther, Martin, a.a.O., S. 712.
- 35 Luther, Martin, a.a.O., S. 712.
- 36 Luther, Martin, a.a.O., S. 715/716.
- 37 Luther, Martin, a.a.O., S. 691.
- 38 Luther, Martin, a.a.O., S. 731.
- 39 Luther, Martin, a.a.O., S. 615.
- 40 Luther, Martin, WA TR 2, 2393a, 8.
- 41 Luther, Martin, WA 44, 473, 12-15.
- 42 Luther, Martin, WA 56, 270, 10; 13.
- 43 Luther, Martin, WA 56, 334, 15-19.
- 44 Luther, Martin, WA 56, 361, 18-21.
- 45 Luther, Martin, WA 8, 77, 9-18.
- 46 Luther, Martin, WA 2, 585, 31-32.

- 47 Luther, Martin, WA 2, 585, 33.
- 48 Luther, Martin, WA 2, 586, 4-6.
- 49 Luther, Martin, WA 18, 742.
- 50 Luther, Martin, WA 18, 744.
- 51 Luther, Martin, WA 18, 735.
- 52 Luther, Martin, WA 18, 736.
- 53 Luther, Martin, WA 18, 739.
- 54 Luther, Martin, WA 2, 581, 4-6.
- 55 Luther, Martin, WA 2, 46, 29-30.
- 56 Luther, Martin, WA 56, 252, 32 - 251, 1.
- 57 Luther, Martin, WA 2, 145, 7. Vgl. auch WA 2, 44 f.
- 58 Luther, Martin, WA 39 I, 507, 13-21; 508, 1-2.
- 59 Luther, Martin, WA 56, 442, 8-9.
- 60 Luther, Martin, WA 44, 473, 36-38.
- 61 Luther, Martin, WA 56, 334, 28.
- 62 Luther, Martin, WA Br 1, 35, 24-26.
- 63 Luther, Martin, WA 57 Heb 143, 20-22.
- 64 Luther, Martin, WA 40 I, 285, 12-15.
- 65 Luther, Martin, WA 56, 328, 10-14.
- 66 Luther, Martin, WA 56, 343, 18-19.
- 67 Luther, Martin, WA 4, 153, 11.
- 68 Luther, Martin, WA 9, 23, 35-38; Vgl. WA 3, 392, 35 ff.
- 69 Luther, Martin, WA 40 I, 282, 4-5.
- 70 Luther, Martin, WA 2, 480, 11-20.
- 71 Luther, Martin, WA 57 Hebr 187, 17-18; 188, 1-3.
- 72 Luther, Martin, WA 2, 530, 10-11.
- 73 Luther, Martin, WA 2, 490, 13-15.
- 74 Luther, Martin, WA 9, 23, 36-38.
- 75 Luther, Martin, WA 8, 126, 29-31.
- 76 Luther, Martin, WA 40 I, 283, 23-31.
- 77 Luther, Martin, ebd.
- 78 Luther, Martin, ebd.
- 79 Luther, Martin, WA 39 I, 456, 11-12.
- 80 Luther, Martin, WA 40 I, 298, 9-34.
- 81 Luther, Martin, WA 39 I, 104, 26-28.
- 82 Scheeben, Matthias, Erlösungslehre, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1954, S. 153-154.
- 83 Luther, Martin, WA 2, 147, 38-148, 5.
- 84 Luther, Martin, WA 1, 269, 6-8.
- 85 Luther, Martin, WA 2, 147, 38; 148, 1.
- 86 Luther, Martin, WA 10 I 1, 150, 8-10.
- 87 Vgl. Luther, Martin, WA 1, 268, 39-269, 27.
- 88 Luther, Martin, WA 9, 84, 38-39.
- 89 Luther, Martin, WA 40 II, 517, 28.
- 90 Luther, Martin, WA 40 I, 433, 7-9.
- 91 Luther, Martin, WA 16, 217, 11.
- 92 Luther, Martin, WA 49, 120, 9-14.
- 93 Luther, Martin, WA 40 III, 707, 8-42; 708, 1-6.
- 94 Luther, Martin, WA 17 II, 241, 8-9.

- 95 Luther, Martin, WA 40 III, 745, 1-2.
- 96 Luther, Martin, WA 8, 87, 34-35.
- 97 Luther, Martin, WA 5, 271, 25.
- 98 Luther, Martin, WA 40 I, 439, 2-3.
- 99 Luther, Martin, WA 39 I, 427, 5.
- 100 Luther, Martin, WA 40 I, 433, 8.
- 101 Luther, Martin, WA 1, 269, 7-8.
- 102 Luther, Martin, WA 34 I, 273, 30.
- 103 Luther, Martin, WA 56, 343, 20.
- 104 Luther, Martin, WA 23, 711, 1-6.
- 105 Luther, Martin, WA 45, 370, 34-39.
- 106 Luther, Martin, WA 32, 41, 17-26.
- 107 Luther, Martin, WA 40 I, 441, 16-19.
- 108 Luther, Martin, WA 46, 423, 24-25.
- 109 Luther, Martin, WA 21, 550, 28.
- 110 Luther, Martin, WA 16, 199, 18-19.
- 111 Luther, Martin, WA 3, 434, 13-14.
- 112 Luther, Martin, WA 40 III, 715, 33-35.
- 113 Luther, Martin, WA 40 I, 443, 9.
- 114 Luther, Martin, WA 40 I, 403, 15-35.
- 115 Luther, Martin, WA 52, 252, 4-5.
- 116 Luther, Martin, WA 52, 251, 15-16.
- 117 Luther, Martin, WA 40 I, 417, 32-33.
- 118 Luther, Martin, WA 49, 513; vgl. WA 49, 512-513.
- 119 Luther, Martin, WA 9, 18, 27.
- 120 Luther, Martin, WA 49, 354, 22-23.
- 121 Luther, Martin, WA 22, 99, 33-35.
- 122 Luther, Martin, WA 40 I, 240, 30.
- 123 Luther, Martin, WA 9, 14, 7.
- 124 Luther, Martin, WA 50, 278, 12-15.
- 125 Vgl. Luther, Martin, 9, 649, 15-34; WA 40 I, 77, 11-13.
- 126 Luther, Martin, WA 40 I, 77, 4-6.
- 127 Luther, Martin, WA 56, 368, 26-29.
- 128 Luther, Martin, WA 45, 370, 35.
- 129 Luther, Martin, WA 56, 446, 32-33.
- 130 Luther, Martin, WA 56, 392, 32-33.
- 131 Luther, Martin, WA 56, 446, 31.
- 132 Luther, Martin, WA 5, 167, 15-16.
- 133 Luther, Martin, WA 18, 785, 31-32.
- 134 Luther, Martin, WA 43, 229, 28.
- 135 Luther, Martin, WA 43, 202, 17-18.
- 136 Luther, Martin, WA 31 I, 249, 25-26.
- 137 Luther, Martin, WA 40 I, 77, 4.
- 138 Luther, Martin, WA 31 I, 554, 2.
- 139 Bornkamm, Heinrich, Philipp Melancton, 1960, S. 15.
- 140 Vgl. Beer, Theobald, Der fröhliche Wechsel und Streit, Einsiedeln 1980, S. 515.
- 141 Beer, Theobald, a.a.O., S. 505.

- 142 Luther, Martin, WA 9, 31, 31-34.
- 143 Wie Theobald Beer in "Der fröhliche Wechsel und Streit" nachweist.
- 144 Luther, Martin, WA 9, 48, 23-27.
- 145 DS 803.
- 146 Luther, Martin, WA 39 II, 374, 13.
- 147 Augustinus, De Trin. VII, 1.2. Pl 42. 935.
- 148 Augustinus, De Trin. XV, 7.11. Pl 42. 1065.
- 149 Martin, Luther, WA 9, 53, 15-19.
- 150 Luther, Martin, WA 9, 51, 18-21.
- 151 Luther, Martin, WA 39 II, 384, 15-17.
- 152 Luther, Martin, WA 39 II, 118, 20.
- 153 Luther, Martin, WA 9, 38, 28-31.
- 154 Vgl. Luther, Martin, WA 57 Heb, 99, 15 ff.
- 155 Luther, Martin, WA 39 II, 374, 9-15.
- 156 Luther, Martin, WA 9, 91, 23 ff.
- 157 Luther, Martin, WA 39 II, 255, 22-23.
- 158 Luther, Martin, WA 18, 785, 32-36.
- 159 Luther, Martin, WA 18, 785, 31-36.
- 160 Vgl. Luther, Martin, WA 18, 615.
- 161 Vgl. Luther, Martin, WA 56, 334, 18-28.
- 162 Luther, Martin, WA 39 I, 508, 1-9.
- 163 Luther, Martin, WA 57 Heb, 99, 16 ff - 100, 1.
- 164 Hegel, Hegel an Tholuck (3. Juli 1826), in: Briefe von und an Hegel, hrsg. v. F. Nicolin, Bd. IV/2, Hamburg 1981, S. 61.
- 165 Hegel, Rede bei der dritten Säkularfeier der Übergabe der Augsbургischen Konfession, in: Hegel, Vermischte Schriften aus der Berliner Zeit, Glockner-Ausgabe Bd. 20, S. 536.
- 166 Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. v. Hermann Glockner, Stuttgart 1928, S. 36.
- 167 Heinrich Bornkamm, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, Göttingen 1955, S. 29.
- 168 Richard Kroner, in: Hegelstudien, Beiheft 1, Bonn 1964, S. 9 f.
- 169 Ulrich Asendorf, Luther und Hegel, Wiesbaden 1982, S. 274.
- 170 Ebd., S. 362.
- 171 Ebd., S. 358 (Hervorhebung durch Asendorf).
- 172 Ebd., S. 372.
- 173 Ebd., S. 372.
- 174 Das reformatorische Denken und die Philosophie. Luthers Entwurf einer transzendental-praktischen Metaphysik, (Conscientia 9), Bonn 1980, S. 337 f.
- 175 Vgl. Asendorf, Luther und Hegel, S. 5, Anm. 19.
- 176 Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, hrsg. v. Georg Lanson, Hamburg 1966 Bd. 1, Teil 1, S. 127.
- 177 Martin Luther, Daß der freie Wille nichts sei. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam, Verlag Chr. Kaiser, München 1962, S. 149.
- 178 Ebd., S. 145.
- 179 Ebd., S. 145.
- 180 Luther, WA 56, 368, 26-29.
- 181 Luther, WA 43, 202, 17.

- 182 Luther, WA 31. I 249, 25.
 183 Luther, WA 5, 167, 15.
 184 Hegel, Vorlesung über die Philosophie der Religion, hrsg. v. Georg Lasson, Hamburg, Bd. 1, Teil 2, S. 7.
 185 Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. v. Hermann Nohl, Tübingen 1907, S. 63.
 186 Ebd., S. 65.
 187 Ludger Oeing-Hanhoff, Konkrete Freiheit, Grundzüge der Philosophie Hegels in ihrer gegenwärtigen Bedeutung: StZ 187 (1971), 372-390, hier 390.
 188 Hegel, Philosophie der Geschichte, hrsg. v. Glockner, Stuttgart 1928, S. 410.
 189 Luther, WA 40 I, 312.
 190 Luther, WA 18, 779 ff.
 191 Luther, WA 7, 589, 10
 192 Enrico de Negri, Offenbarung und Dialektik, Luthers Realtheologie, Darmstadt, 1973, S. 215.
 193 Ebd. S. 228.
 194 Vgl. ebd., S. 216.
 195 Ebd., S. 228.
 196 Vgl. ebd., S. 74; Luther, WA 40 II, 417.
 197 Vgl. ebd., S. 217.
 198 Hegel, Philosophie der Religion, Bd. 2, hrsg. v. Glockner, Stuttgart 1928, S. 229.
 199 Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. 1, hrsg. v. Glockner, Stuttgart 1928, S. 46.
 200 Hegel, Enzyklopädie, hrsg. v. Nicolin und Pöggeler, Hamburg 1959, § 566.
 201 Ebd., § 567.
 202 Vgl. ebd., § 567.
 203 Hegel, Philosophie der Religion, Bd. 2, hrsg. v. Glockner, Stuttgart 1928, S. 219.
 204 Hegel, Philosophie der Religion, Bd. 1, hrsg. v. Glockner, Stuttgart 1928, S. 109.
 205 Ebd., S. 109.
 206 Hegel, Philosophie der Religion, Bd. 2, hrsg. v. Glockner, Stuttgart 1928, S. 228.
 207 Hegel, Geschichte der Philosophie, Bd. 3, S. 13.
 208 Hegel, Philosophie der Religion, Bd. 2, hrsg. v. Glockner, Stuttgart 1928, S. 239.
 209 Ebd., S. 238.
 210 Ebd., S. 238.
 211 Ebd., S. 239.
 212 Ebd., S. 239.
 213 Vgl. ebd., S. 239.
 214 Ebd., S. 227.
 215 Ebd., S. 227.
 216 Ebd., S. 227.
 217 Ebd., S. 248.
 218 Ebd., S. 227.
 219 Ebd., S. 227.
 220 Ebd., S. 248.

- 221 Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. 1, hrsg. v. Lasson, S. 69/70.
222 Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. 2, hrsg. v. Lasson, S. 59.
223 Ebd., S. 59.
224 Ebd., S. 58.
225 Ebd., S. 58.
226 Ebd., S. 59.
227 Ebd., S. 58.
228 Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. 1, hrsg. v. Lasson, S. 35/36.
229 Ebd., S. 37.
230 Vgl. Asendorf, Luther und Hegel, S. 406.
231 Vgl. Hegel, Philosophie der Religion, Bd. 2, hrsg. v. Glockner, Stuttgart 1928, S. 241.
232 Ebd., S. 241.
233 Ebd., S. 241.
234 Vgl. Hegel, Geschichte der Philosophie, Bd. 3, hrsg. v. Glockner, Stuttgart 1928, S. 374.
235 Franz von Baader, XIII, S. 233, Vorlesungen und Erläuterungen zu Jakob Böhmes Lehre.
236 Hegel, Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. Glockner, Stuttgart 1928, S. 34.
237 Hegel, Berliner Schriften, hrsg. v. Hoffmeister, Hamburg 1956, S. 186.
238 Asendorf, Luther und Hegel, S. 407.
239 Gustav Siewerth, Das Schicksal der Metaphysik, 1959, S. 263.
240 W. Pannenberg, Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, S. 88.
241 Jürgen Moltmann, Trinität und Reich Gottes, München 1980, S. 33.
242 Oeing-Hanhoff, Hegels Trinitätslehre, in: Theologie und Philosophie, 52. Jg., Heft 3, 1977.
243 Ebd., S. 391.
244 Ebd., S. 392.
245 Hegel, Berliner Schriften, hrsg. v. Hoffmeister, Hamburg 1956, S. 15.
246 Hegel, Nürnberger Schriften, hrsg. v. Hoffmeister, S. 447.
247 Peter Koslowski, Hegel der Philosoph der Trinität? in: Theologische Quartalschriften, 162. Jg, H. 2, 1982, S. 123.
248 Ebd., S. 123.
249 Absoluter Geist und Logik des Endlichen, in: Hegelstudien, Beiheft 20, Bonn 1980, S. 107 ff.
250 Asendorf, Luther und Hegel, S. 406.
251 Ebd., S. 406.
252 Hegel, Geschichte der Philosophie, Bd. 3, hrsg. v. Glockner, Stuttgart 1928, S. 253.
253 Hegel, Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, PhB, Bd. 62, Hamburg 1962, S. 14.
254 Vgl., Asendorf, Luther und Hegel, S. 222.
255 Ebd., S. 412.
256 Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. 2, hrsg. v. Lasson, S. 58.
257 Zitiert nach Asendorf, Luther und Hegel, S. 412. Wahrscheinlich bei Asendorf ein Druckfehler "vere" statt "veri", vgl. S.514.
258 Ebd., S. 358.

- 259 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. Glockner, Stuttgart 1928 1927, S. 587.
260 Hegel, *Philosophie der Religion*, Bd. 2, hrsg. v. Glockner, Stuttgart 1928, S. 249.
261 Vgl. ebd., S. 249.
262 Ebd., S. 249.
263 Ebd., S. 250.
264 Ebd., S. 250.
265 Ebd., S. 251.
266 Vgl. ebd., S. 251.
267 Ebd., S. 251.
268 Ebd., S. 251.
269 Ebd., S. 252.
270 Ebd., S. 251/252.
271 Ebd., S. 252.
272 Ebd., S. 252/253.
273 Ebd., S. 253.
274 Ebd., S. 253.
275 Ebd., S. 253.
276 Ebd., S. 253.
277 Ebd., S. 253/254.
278 Ebd., S. 254/255.
279 Ebd., S. 255.
280 Ebd., S. 255.
281 Ebd., S. 257.
282 Ebd., S. 257.
283 Ebd., S. 257.
284 Vgl. ebd., S. 258.
285 Vgl. ebd., S. 260.
286 Ebd., S. 260.
287 Ebd., S. 264.
288 Ebd., S. 264.
289 Ebd., S. 270.
290 Ebd., S. 270.
291 Ebd., S. 267.
292 Vgl. ebd., S. 269.
293 Ebd., S. 268.
294 Ebd., S. 265.
295 Ebd., S. 261.
296 Vgl. Hegel, *Philosophie der Religion*, Bd. 2, hrsg. v. Glockner, Stuttgart 1928, S. 250.
297 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. Glockner, Stuttgart 1928, S. 590.
298 Ebd., S. 592.
299 Ebd., S. 592.
300 Ebd., S. 592.
301 Ebd., S. 592.
302 Ebd., S. 593.
303 Ebd., S. 593.

- 304 Vgl. ebd., S. 594.
305 Friedrich Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Nr. 357.
306 Ebd.
307 Asendorf, Luther und Hegel, S. 156.
308 Ebd., S. 159.
309 Vgl. ebd., S. 156.
310 Ebd., S. 156.
311 Hegel, Philosophie der Religion, Bd. 2, hrsg. v. Glockner, Stuttgart 1928, S. 264.
312 Ebd., S. 265.
313 Asendorf, Luther und Hegel, S. 321.
314 Ebd., S. 481.
315 Ebd., S. 518.
316 Vgl. ebd., S. 481.
317 Martin Luther, Daß der freie Wille nichts sei. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam, Verlag Chr. Kaiser, München 1962, S. 180.
318 Hegel, Enzyklopädie, hrsg. v. Nicolin und Pöggeler, Hamburg 1959, § 248.
319 Ebd., § 248.
320 Ebd., § 248.
321 Ebd., § 251.
322 Vgl. Asendorf, Luther und Hegel, S. 313.
323 Vgl. ebd., S. 407.
324 Ebd., S. 498.
325 Vgl. ebd., S. 499.
326 Vgl. ebd., S. 476.
327 Zit. ebd., S. 477, Anm. 17.
328 Ebd., S. 477.
329 Vgl. ebd., S. 495.
330 Hegel, Religionsphilosophie, Suhrkamp-Ausgabe, Bd. 17, 1971, S. 297.
331 Hegel, Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 527.
332 Ebd., S. 529.
333 Ebd., S. 529.
334 Ebd., S. 528.
335 Ebd., S. 529.
336 Ebd., S. 526.
337 Ebd., S. 526.
338 Ebd., S. 526.
339 Ebd., S. 528.
340 Hegel, Vorlesung über die Philosophie der Religion, hrsg. v. Lasson Hamburg 1966, II 2. Teil, S. 26 f.
341 Asendorf, Luther und Hegel, S. 258.
342 Hegel, Theologische Jugendschriften, hrsg. v. Hermann Nohl, 1907, S. 308.
343 Hegel, Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 541.
344 Asendorf, Luther und Hegel, S. 471.
345 Ebd., S. 471.

- 346 Ebd., S. 471; Hegel, Glockner-Ausgabe 12 (Ästhetik), S. 147, zit. bei Asendorf, S. 471, Anm. 68.
- 347 Asendorf, Luther und Hegel, S. 355.
- 348 Ebd., S. 163.
- 349 Ebd., S. 283.
- 350 Hegel, Vorlesung über die Philosophie der Religion, hrsg. v. Lasson, Hamburg 1966, Bd. 2, Teil 2, S. 165.
- 351 Hegel, Vorlesung über die Philosophie der Religion, Bd. 2, hrsg. v. Glockner, Stuttgart 1928, S. 300.
- 352 Ebd., S. 300.
- 353 Ebd., S. 302/303.
- 354 Ebd., S. 304.
- 355 Ebd., S. 300 Anm.
- 356 Ebd., S. 301.
- 357 Ebd., S. 302.
- 358 Ebd., S. 302.
- 359 Ebd., S. 304.
- 360 Hegel, Grundlinien d. Philos. d. Rechts, hrsg. v. Johannes Hoffmeister, H. H.: Meiner, S. 233, § 270. Im folgenden zit. als Rechtsphilosophie.
- 361 Hegel, Theol. Jugendschriften, hrsg. v. M. Nohl, 1907, S. 207.
- 362 Hegel, Encyclopädie der philos. Wissenschaften 1830, hrsg. v. Friedhelm Nicolin u. Otto Pöggeler, H. H. 1959, §552.
- 363 Rechtsphil., § 270.
- 364 Encyclopädie, H. H.: Heiner, S. 388, § 482.
- 365 Rechtsphilos., § 270.
- 366 Martin Luther, WA VIII, S. 624.
- 367 Hegel, Vernunft in der Geschichte, hrsg. v. Hoffmeister, 1955, S. 123.
- 368 Rechtsphilos., § 270.
- 369 Vorlesung über die Philosophie der Weltgeschichte, hrsg. v. G. Lasson, Weltgeschichte, IV, S. 881.
- 370 Geschichtsphil., XIX, S. 256.
- 371 Hegel, Einl. in die Geschichte der Philosophie, hrsg. v. Hoffmeister, 1949, § 178.
- 372 Martin Luther, WA XVIII, S. 624.
- 373 Hegel, Rechtsphilos., § 270.
- 374 Hegel, Philos. d. Religion, II, 2, S. 200.
- 375 Vgl. Hegel, Rechtsphilos., § 22.
- 376 Hegel, Vernunft in der Geschichte, H. H. 1955, S. 48.
- 377 Ebd., S. 30.
- 378 Ebd., S. 63.
- 379 Ebd., S. 65.
- 380 Hegels theolog. Jugendschriften, hrsg. v. Nohl 1907, S. 391.
- 381 Hegel, Vernunft in der Geschichte, H. H. 1955, S. 61.
- 382 Ebd., S. 60.
- 383 Ebd.
- 384 Hegel, Vorlesung über die Philosophie der Weltgeschichte, III, S. 734, hrsg. v. Lasson.
- 385 Vortrag über Hegel und Luther in der Gustav-Siewerth-Akademie am 28. 10. 1984.
- 386 Vgl. Rechtsphilosophie, § 137.
- 387 Hegel, Geschichtsphilos., Bd. XIX, S. 107.
- 388 Philos. d. Religion, I, 1. Teil, S. 262, hrsg. v. Glockner. Stuttgart 1928.

- 389 Werner Jeschke, Religionsphilosophie Hegels, 1983, S. 88.
390 Philos. d. Religion, II, 3. Teil, S. 355, hrsg. v. Glockner, Stuttgart 1928.
391 Vgl. Hegel, ebd.
392 aus den Vorlesungen von 1824 u. 1827, hrsg. v. Lasson, Bd. 12, 1. Teil, S. 29.
393 Ebd., S. 29.
394 Ebd., S. 30.
395 Ebd., S. 32.
396 Ebd., S. 32.
397 Ebd., S. 146.
398 Ebd., S. 148.
399 Philos. d. Religion, II, 3. Teil, S. 352, 353, hrsg. v. Glockner, Stuttgart 1928.
400 Ebd., S. 354.
401 Ebd.
402 Philosophie der Geschichte, I, S. 132, 134.
403 Ebd., S. 75, 153.
404 Rechtsphilos., § 259.
405 Ebd., § 258.
406 Ebd., § 270.
407 Ebd.
408 Rechtsphil., § 270.
409 Ebd.
410 Ebd.
411 Ebd.
412 Vgl. ebd.
413 Ebd.
414 Ebd.
415 Ebd.
416 Ebd.
417 Ebd.
418 Ebd.
419 Ebd.
420 Philos. d. Religion, I, 1. Teil, S. 256, hrsg. v. Glockner, Stuttgart 1928.
421 Vgl. ebd.
422 Ebd.
423 Rechtsphilos., § 274.
424 Vgl. Encyklopädie, § 552.
425 Vgl. Weltgeschichte, IV, S. 829.
426 Vgl. Philos. d. Weltgeschichte, I, S. 99.
427 Ebd.
428 Encyklopädie, § 514.
429 Philos. d. Weltgeschichte, S. 111.
430 Phänomenologie des Geistes, S. 471.
431 Rohmoser, Zäsur, Wandel des Bewußtseins, Stuttgart 1980, S. 214.
432 Ebd., S. 215.
433 Theolog. Jugendschr., S. 119.
434 Vgl. Rechtsphilos., § 358.
435 Vgl. ebd., § 360.
436 Vgl. ebd., § 270, S. 233.
437 Ludger Oeing-Hanhoff, "Das Christentum als Religion der Freiheit", Vortrag auf dem zum Gedenken an Hegels 150. Todestag vom 8.-10. Oktober 1981 gehaltenen Symposium der philos. Fakultät der Universität Tübingen.

In der **Schriftenreihe der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE** sind bisher erschienen:

- Band 1: *Hans-Eduard Hengstenberg*: Erkenntnis als Urphänomen; 1. Aufl., 1987, 92 S.
- Band 2: *Alma von Stockhausen*: Philosophische Anmerkungen zur jungfräulichen Gottesmutterchaft Mariens; 4. Aufl., 1990, 52 S., ISBN 3-928273-02-7
- Band 3: *Alma von Stockhausen*: Der Geist im Widerspruch - Von Luther zu Hegel; 2. Aufl., 1990, 112 S., ISBN 3-928273-03-5
- Band 4: *Hans Lubczyk*: Die Bundesurkunde - Ursprung und Wirkungsgeschichte des Deuteronomiums; 1. Aufl., 1991, 108 S., ISBN 3-928273-04-3 (in Vorbereitung)
- Band 5: *Bruno Vollmert*: Die Entstehung von Lebewesen in naturwissenschaftlicher Sicht - Darwins Lehre im Lichte der Makromolekularen Chemie; 1. Aufl., 1991, ca. 70 S., ISBN 3-928273-05-1 (in Vorbereitung)

Weitere Bände in Vorbereitung.

Als **Festschrift der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE** anlässlich ihrer Eröffnung als staatlich anerkannte Wissenschaftliche Hochschule ist ferner erschienen:

Remigius Bäumer, Alma v. Stockhausen (Hrsg.),
Verabschiedung oder naturphilosophische Weiterführung der Metaphysik?
1990, 432 S., ISBN 3-631-43176-7

Dieser Band enthält 32 Beiträge von Professoren der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE.

Aus dem Inhalt: Durch Reflexion entscheidender naturwissenschaftlicher Phänomene wie der Bildungsgeschichte des genetischen Codes oder der Diskontinuität der Quantenereignisse wird nach der Relevanz logisch-metaphysischer oder dialektisch-mythologischer Denkprinzipien gefragt. Nicht Verabschiedung der Metaphysik als Konsequenz der Darwinistischen Evolutionstheorie ist mit Nietzsche zu vollziehen, sondern eine Metaphysik der Naturwissenschaften entspricht der Schöpfungswirklichkeit.

Bestellungen sind zu richten an:

Hochschulverlag der
GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE
Oberbierbronnen 1
D-7891 Weilheim-Bierbronnen

Die GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE ist eine staatlich anerkannte **Wissenschaftliche Hochschule** in privater Trägerschaft.

Aufgabe und Ziel der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE sind:

- a) Die Vermittlung der abendländischen Wertvorstellungen, die aus der Durchdringung von griechischer Metaphysik und christlichem Offenbarungsgut als Voraussetzung von Naturwissenschaft und Technik entstanden sind;
- b) Die Erarbeitung einer christlichen Anthropologie und Gesellschaftslehre in Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der modernen Natur- und Sozialwissenschaften;
- c) Die Kritik der nihilistischen Züge des Zeitgeistes.

Studienmöglichkeiten an der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE sind:

- a) Ein achtsemestriges (Regelstudienzeit), staatlich anerkanntes *Hochschulstudium* in den Fächern Philosophie, Philosophie der Naturwissenschaften und Soziologie;
- b) *Hochschultagungen*, bei denen entweder neuere Forschungsergebnisse oder allgemein interessierende Zeitfragen unter fächerübergreifenden Gesichtspunkten zur Diskussion gestellt werden;
- c) *Theologische Ferienkurse* als Ergänzung zum Theologiestudium bzw. ganz allgemein zur Vermittlung eines christlichen Grundwissens.

Der Studienplan sieht neben der Erarbeitung der grundlegenden Klassik die Auseinandersetzung mit dem Marxismus/Neo-marxismus, dem Darwinismus/Neodarwinismus und dem Existentialismus auf Grund neuester Forschungsergebnisse der Natur- und Geisteswissenschaften vor.

Dabei geht es um die Erarbeitung eines christlichen Menschenbildes, das den Erfordernissen einer durch die naturwissenschaftliche Technik bestimmten Zeit gewachsen ist. - Grundfragen der Ethik wie die Ausarbeitung der notwendigen, den Staat tragenden Grundwerte, bilden ein weiteres Arbeitsfeld der Akademiearbeit.

Abschlüsse: Die interdisziplinär aufgebaute Semesterthematik führt in den genannten Fächern zur *Zwischenprüfung* und zum *Magisterexamen*.

Das Magisterexamen berechtigt auf Grund der staatlichen Anerkennung entweder zum *Weiterstudium* an einer anderen Universität, bzw. bildet die Grundlage für eine akademische *Berufsausübung*.

Die Berufsbezogenheit der Studiengänge ergibt sich folgendermaßen:

- a) Das naturphilosophische Studium mit seiner Ausrichtung auf die sozialen Erfordernisse der Zeit dient der Vertiefung und Integration aller einzelwissenschaftlichen Aspekte, sofern sie für wirtschaftliche und politische Führungs- und Lehrkräfte von Bedeutung sind.

b) Eine naturphilosophische und soziologische Ausbildung, die auf die Erarbeitung einer christlichen Anthropologie abzielt, ist für alle gesellschaftspolitischen oder sozialen Tätigkeiten von entscheidender Wichtigkeit.

c) Ähnliches gilt für die Priesteramtskandidaten, die an einer durch naturphilosophische Reflexion gestärkten christlichen Anthropologie als Grundlage für die Auseinandersetzung mit der modernen Theologie interessiert sind.

d) Zudem empfiehlt sich das viersemestriges Grundstudium, d.h. Philosophie der Naturwissenschaften mit theologischen Ergänzungskursen, für alle Studienbewerber, die auf einen Studienplatz warten müssen, als sinnvolle Einführung in ihr Spezialstudium. Dasselbe gilt für Studienabsolventen, die noch keine Anstellung erhalten haben.

Vorlesungsverzeichnis, Studienberatung, Bewerbung: Das ausführliche Vorlesungsverzeichnis ist gegen Kostenersatz beim Sekretariat der Hochschule zu beziehen. - Nach vorheriger Terminvereinbarung ist eine gezielte Studienberatung möglich.

Folgende Unterlagen sind bei der Bewerbung vorzulegen: amtlich beglaubigte Ablichtung des Abiturzeugnisses; tabellarischer Lebenslauf mit allen Personaldaten; polizeiliches Führungszeugnis sowie zwei (aktuelle) Paßfotos.

Unterkunft, Verpflegung: Unterkunft und Verpflegung erfolgt im Hause. Die monatlichen Kosten sind beim Sekretariat der Hochschule zu erfragen. - Auf die Möglichkeit der Inanspruchnahme einer Ausbildungsbeihilfe nach dem Berufs- und Ausbildungsförderungsgesetz (BAföG) wird hingewiesen.

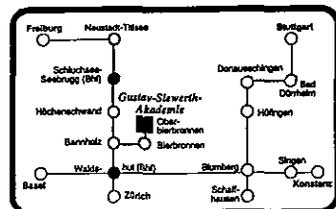
Freundes- und Förderkreis der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE: Als Private Hochschule erhält die GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE weder Mittel der öffentlichen Hand noch anderer Institutionen; da die Studiengebühren zur Deckung der Kosten nicht ausreichen, ist die Hochschule für *Spenden* von Freunden und Förderern auf das nachstehende Konto sehr dankbar. Ein Beitritt zum Freundes- und Förderkreis der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE ist durch formlosen Antrag möglich. - Die Spenden sind steuerrechtlich absetzbar.

Anschrift:

**Gustav-Siewerth-Akademie
Wissenschaftliche Hochschule
7891 Weilheim-Bierbronnen**

Telefon: 07755/364

Bankverbindung:



Volksbank Hoahrhein Waldshut (BLZ 684 922 00) Kto-Nr. 20 998 02

Der Widerspruch durchschüttert die Weltgeschichte. Er setzt Gott und Mensch entgegen, trennt Himmel und Erde, Geist und Materie, Glaube und Vernunft, bricht Klassen und Generationen auseinander, läßt lebendige Natur erstarren und vielfältige Einzigartigkeit versinken in amorphe Menge.

Die abendländische Geschichte, die durch Metaphysik und Offenbarung vom mythischen Schicksal der verhängnisvollen Verschlingung aller Gegensätze - Leben und Tod, Gut und Böse, Gott und Mensch - befreit wurde, tritt mit dieser Dialektik bewußt den Rückschritt in den Mythos an - jedoch mit dem Unterschied, daß sie die Verknüpfung der Gegensätze nicht mehr beklagt, sondern als Schlüssel zur Selbstorganisation des Lebens preist!

Ohne Luther kein Hegel! Ohne Hegel kein Darwin! Ohne Darwin kein Marx bzw. Neomarxismus.

ALMA VON STOCKHAUSEN ist Professorin für Philosophie in Freiburg und Leiterin der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE in Weilheim-Bierbronnen (Kreis Waldshut), die das interdisziplinäre Gespräch von Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie zur Aufgabe hat. - *Veröffentlichungen*: Herausgabe der gesammelten Schriften Gustav Siewerths (Band 3: "Gott in der Geschichte - Die Gottesfrage bei Hegel und Heidegger", Düsseldorf 1971; Band 4: "Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger", 1982); Herausgabe der Festschrift "Verabschiedung oder naturphilosophische Weiterführung der Metaphysik?", Frankfurt/Bern/New York/Paris, 1990; Autorin des Buches: "Mythos - Logos - Evolution", Stuttgart, 1981.