

## Hegel theologisch gesehen und anders

Das un peu partout sich intensivierende Interesse für die Philosophie Hegels hat sich seit den frühen 60er Jahren in starkem Ausmaß der zuvor vernachlässigten Religionsphilosophie des Vollenders des Deutschen Idealismus (und angeblichen preußischen Staatsphilosophen) zugewandt. Einen direkten Boom an einschlägiger Literatur brachte 1970 das 200-Jahr-Gedächtnis des Geburtstags des schwäbischen Philosophen. Das 704seitige Werk von *Hans Küng*<sup>1</sup> wird gleich von drei weiteren stattlichen Bänden<sup>2</sup> flankiert. Wir konzentrieren uns auf Küngs Buch – nicht wegen seines Umfangs, auch nicht nur, weil es von einem bekanntlich auch anderweitig viel beschäftigten und sehr engagierten katholischen Theologen stammt, sondern schlichtweg wegen seiner Qualität, wegen der in ihm umrissenen reichen Anregungen für das christliche Glaubensverständnis. Unter allen diesen Rücksichten ist diesem Werk nur vergleichbar das Opus des Freiburger Dogmatikprofessors Franz Anton Staudenmaier, erschienen ... 1844<sup>3</sup>. Damals, wenige Jahre nach Hegels Tod, auf dem allerdings bereits abflauenden Wellenberg des Einflusses der alten Hegelschule, mußte es sich wohl vor allem darum handeln, in kritischer Abwehr, die Hegel keineswegs denkerischen Rang absprach, Grenzzlinien zu ziehen. Aber mußte seither weit über ein Jahrhundert verstreichen, ehe im katholischen Bereich der großangelegte Versuch unternommen wurde, dialektische Ansätze und Systemausblicke des Philosophen für die theologische Bemühung positiv zu nutzen? Dazu war es notwendig, das Material, das Entstehen und Systematik des Hegelschen Denkens umfaßt, sich aufzubereiten und anzueignen. Diese schwierige Aufgabe hat sich Küng denn auch nicht leicht gemacht. Wohl nur weil seine Vorarbeiten, denen breite Beschäftigung mit der anschwellenden Literatur nachfolgte, bis in die eigene Studienzeit zurückreichten, war das Gelingen des Unternehmens möglich. Es dürfte ein exemplarischer Fall sein, daß ein etablierter Professor der katho-

<sup>1</sup> Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie. Freiburg: Herder 1970. 704 S. (Ökumenische Forschungen 2.1.) Lw. 52,-.

<sup>2</sup> M. Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat (Berlin 1970); A. Léonard, La foi chez Hegel (Paris 1970); D. E. Christensen (Hrsg.), Hegel and the Philosophy of Religion (Den Haag 1970). – 1971 folgten nach: P. Cornehl, Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule (Göttingen 1971) und F. Wagner, Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel (Gütersloh 1971).

<sup>3</sup> Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie; anläßlich der Neuauflage 1966 vgl. diese Zschr. 183 (1969) 354 f.



lischen<sup>4</sup> Theologie sich derart intensiv auf das Denken eines modernen Philosophen einläßt, dessen das Gros seiner akademischen Kollegen noch kaum aus weiter Ferne ansichtig wurde.

Hegels theologisches und näherhin christologisches Denken, in das Küng einführen will, entfaltet sich als Denkgeschichte Hegels überhaupt. Allein dem jungen, vor-systematischen Hegel, den manche Darstellungen seiner Philosophie zu Unrecht übergehen oder sehr kurz abtun, widmet Küng 150 Seiten. Es sind die dramatischsten Kapitel in Hegels Leben, jedenfalls in Kungs Buch. „Der junge Hegel hielt nicht viel von Jesus Christus“ (41): als Stuttgarter Gymnasiast nämlich und auch noch als ziemlich lässiger Tübinger Theologiestudent. Im seichten Sog der Aufklärerreligion wirft hohe Wellen nur die Begeisterung für die französische Revolution; und auch von den Idealen Griechenlands wird Hegel, gleich seinen Studiengefährten Hölderlin und Schelling, beständig angetan. Christus rangiert in etwa auf der Stufe von Sokrates (Kierkegaard wird den entscheidenden Unterschied fixieren!); die Volksreligion muß auf Vernunft gegründet sein. Aber unkritisch ist der junge Hegel auch gegenüber der Aufklärung nicht. Und vor allem kommt er nicht los von diesem Jesus. Ist er nur ein großer, vorbildlicher Mensch, *der* Tugendlehrer, die Personifikation von Kants moralischem Vernunftglauben? Die menschenfreundliche, Gott hingeebene Verkündigung Jesu sei schon im frühen Christentum erstarrt zu autoritärer Gewissensvergewaltigung, Priesterherrschaft, quälender Askese usw. Hier entsteht das für Hegels denkerische Entwicklung bedeutsam gewordene Problem der „Positivität“, des Positiv-Gegebenen in Religion und Leben überhaupt. Das Christentum wird vom jungen Hegel auf eine Weise kritisiert, die unverkennbar der Religionskritik von Feuerbach und Marx präludiert: Die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, sind wieder der Erde zu vindizieren . . . „Für Hegel ist die Konsequenz dieser unerhört scharfen Kritik am geschichtlichen Christentum deutlich: nicht bloßer Gesinnungswandel, sondern Ablehnung des orthodox-theologischen wie des politisch-feudalen Systems, Entflechtung und Trennung von Staat und Kirche, religiöse wie politische Erneuerung einer moralischen Gesellschaft“ (122). Allgemeine theologische Mißverständlichkeiten der damaligen Zeit erklären nach Küng manches: eine krasse Erbsündelehre, die protestantische Behauptung der totalen Korruption der Menschenatur durch die Sünde und der entsprechende Heilspessimismus; aber die entscheidende Frage richtet sich an Hegels eigenes rationalistisches Mißverständnis dessen, was christlich Glauben heißt (97 ff.).

Mit dem Übergang Hegels von Bern nach Frankfurt 1796 geschieht ein gewisser Wandel. „Eine Bewegung vom aufklärerischen Deismus zu einer pantheisierenden

<sup>4</sup> Auf seiten der evangelischen Theologie ist – aus größerer Auswahl – vor allem W. Pannenberg zu nennen: die beiden in Anm. 2 zuletzt genannten Bücher sind Dissertationen von Pannenberg-Schülern, ebenfalls das 1966 erschienene Buch von T. Koch, *Differenz und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie G. W. F. Hegels nach seiner „Wissenschaft der Logik“*. Pannenberg selbst bereitet dem Vernehmen nach eine eigene größere Arbeit über Hegel vor.



Grundhaltung lag im Zug der Zeit“ (135). Spinozas Ideen wirkten neu in Goethescher Weltanschauung. Ein Hauptzeugnis: Hegels Gedicht „Eleusis“. Die Trennung des Menschen von Gott wird überstiegen auf die – rationale, nicht mystische (139) – Teilhabe des Menschen am Leben des Absoluten. Der jenseitig ferne und fremde Gott Israels stürzt auch den Menschen in Selbstentfremdung. Abraham ist das Urbild solcher Zerrissenheit (wiederum: Kierkegaard wie anders!). Nach Hegels Intention wird hiermit das isolierte Subjekt Kants kritisiert. Es bedeutet Rejudaisierung des Christentums. In dem johanneisch neu gesehenen Gottes-Sohn Jesus dagegen versöhnt sich das Leben des Menschen in der Liebe zum himmlischen Vater. Die Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur in Jesus wird zum Grundmodell des „Reiches Gottes“. Tief schürfende Analysen der Einheit und Ganzheit des Lebendigen und der zwischenmenschlichen Liebe erschließen auch die Neuwertung des Geworden-Vorgegebenen: „Polemisiert wird nun gegen die aufklärerische (und Kantsche) Ablehnung jeglicher Positivität, eine Ablehnung, die ... auf einer völlig abstrakten, angeblich bekannten, allgemein gültigen Menschennatur beruht, dergegenüber alles Positive wider- oder übernatürlich, wider- oder übervernünftig erscheinen muß. Akzeptiert wird nun die Bejahung einer mit der Struktur aller Religion und allen geistigen Lebens gegebenen Positivität“ (124). Die Geschichtlichkeit der menschlichen Natur und damit auch der Religion des Menschen wird erkannt und anerkannt! Vor allem ist am Ende der Frankfurter Zeit in der Dialektik der Liebe schon weithin angelegt, was mit philosophisch gewandelter Struktur, als Dialektik der erkennenden Vernunft, das spätere System bestimmen wird.

„Neutestamentlich?“ fragt Küng lapidar zum Abschluß der Jugendgeschichte Hegels (168–181). Hat Hegel eine zeitgemäße und zugleich wahrhaft christliche Versöhnungslehre entwickelt? Wesentliches der klassischen Christologie wird von ihm eingeholt: die Sünde als nicht nur moralistisch-juristisches Faktum, sondern als Todesgeschehen, „entsprechend die Versöhnung als Lebensvorgang aus Gott im Geist, bei dem der mit Gott geeinte Mensch als das Menschenideal schlechthin erscheint“ (172); „gegenüber aller äußerlichen Gesetzesfrömmigkeit eine ansteckende neue Freiheit und Innerlichkeit“ (171). Aber sind der biblische Glaube und die Liebe des Neuen Testaments einfach als ein Erkennen des Geistes durch den Geist zu verstehen, als ein Gefühl der Harmonie, des Einsseins, als In-Gott-Sein, Wiedervereinigung mit dem Lebensganzen ...? Und vor allem: Läßt sich das „Jesus in Gott“ umkehren in eine „Gottheit in der Welt, der Natur und dem Menschen“ allorts-jederzeit-einfachhin? Summa: „Von einem Pantheismus im Sinne eines ‚Alles-Gott-Seins‘, einer Allesgötterei, wollte der Frankfurter Hegel bestimmt nichts wissen. Einen *Panentheismus* aber im Sinne eines lebendig bewegten ‚In-Gott-Seins‘ von Mensch und Welt, im Sinn einer differenzierten Einheit des Lebens, der Liebe und des umfassenden Geistes hätte er füglich bejaht“ (170).

Nun kann hier gewiß nicht mit derselben relativen Ausführlichkeit berichtet werden über den Hegel der Jenaer Zeit, der „Phänomenologie des Geistes“, des Systems ins-



gesamt und der späteren Berliner Vorlesungen über Weltgeschichte, Kunst und speziell Religionsphilosophie; über all das handeln die weiteren Kapitel im Werk Künigs. Dazu sind hier nur Streiflichter möglich. Ab 1800 scheint der nun 30jährige Hegel aus dem theologischen Parterre ausgewandert zu sein in ein ganz anderes, dem geistigen Fußvolk nur überaus schwer erreichbares philosophisch-metaphysisches Stockwerk, in Schellings und Fichtes nächste Nachbarschaft, die ihm die einheitlich-folgerichtige Entfaltung seines Geistesmonismus erlaubt (vgl. 193). Aber das besagt schon: eine tiefe Kontinuität unterfängt allen Wandel. Sie blitzt durch, wird auch der Name Jesu verschwiegen, in den von der heutigen (oder gestrigen?) „Gott-ist-tot-Theologie“ zitierten und weithin mißdeuteten Schlußsätzen von „Glauben und Wissen“ (1802): Der – nunmehr spekulative! – Karfreitag wird zum ungeheuren Geschehensbild der aus dem unendlichen Schmerz der Zerrissenheit neu auferstehenden versöhnten Einheit. (Zu Hegels Sichtung des neuzeitlichen Atheismus vgl. bei Künig: „Der Tod Gottes“ 207–222!) 1806 nennt Hegel „die immanente Dialektik des Absoluten den Lebenslauf Gottes“; die Menschwerdung Gottes ist die Voraussetzung dafür, daß der Geist die allgemeine Weltwirklichkeit wird (vgl. 230 ff.). Für die „Phänomenologie“ von 1807 ist die Religion, die sich im Christentum vollendet, die Rekapitulation des Wegs des Bewußtseins durch die Welt bis zu seiner frei-selbstbewußten Geistwerdung. Für sie ist in der christlichen Religion die Menschwerdung Gottes, vorchristlich ein bloßer Mythos, unmittelbar wirklich geworden: das göttliche Wesen hat nun „wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewußtseins“. Man kann diesen Formeln „nicht einfach die gewohnten christlichen Inhalte unterlegen“ (263): Es geht um das Weltschicksal des Geistes überhaupt. Die göttliche Substanz entäußert sich in das Selbstbewußtsein eines einzelnen Menschen (Jesus von Nazareth), der sich seinerseits (im Tod Jesu) entäußert in die Allgemeinheit der menschlichen Geistwirklichkeit (= christliche Gemeinde): so entsteht „ihre [Gottes und der Menschen] wahre Vereinigung“.

Wir stehen somit an der „Geburtsstätte des als Selbstbewußtsein werdenden Geistes“. Hegel versteht die Menschwerdung Gottes von der Entwicklung des Geistes her: „Christus aufgehoben im Wissen“ (277–302). Die Nürnberger „Wissenschaft der Logik“ (1812–1816) ist, wie man nach Hegel „sich ausdrücken kann“, „die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“. Das Subjekt dieser Logik ist der göttliche Logos, der nicht platonische Statik, sondern Dynamik, eben Dialektik ist. Der Gott vor der Welt muß der Gott in der Welt und durch die Welt sein. Die Natur- und die Geistesphilosophie der „Enzyklopädie“ (1817, 1830) verfolgen diese Entwicklung: Aus dem Reich des reinen logischen Gedankens entäußert sich die Idee in die materielle Natur und kommt im Selbstwerden des menschlichen Bewußtseins auf der individuellen Ebene und zumal auf der großen Bühne der menschheitlichen kulturellen Entwicklung in Recht und Staat, in der Weltgeschichte zu ihrer vollendeten Verwirklichung. In der Geschichte wirkt die Idee als „die List der Vernunft“, die die Weltgeschichte zum



Weltgericht macht – zur „Verherrlichung Gottes“! Hegels Onto-Theo-Logik eine einzige umfassende Theodizee, als Historiodizee, d. h. spekulative Rechtfertigung der Geschichte (467)! Was die „Enzyklopädie“ kurz anreißt, entfalten breit die religionsphilosophischen Vorlesungen<sup>5</sup> (aber ähnlich wie der Berliner Universitätsprofessor sprach schon der Nürnberger Gymnasiallehrer: 309 ff.): Der Werdegang der Idee hat trinitarische Struktur: er führt vom Reich des Vaters über das Reich des Sohnes in das Reich des Geistes; und dieser dialektische Weltgang wird für die Fassungskraft der vielen gedeutet durch die religiösen Vorstellungen der Erschaffung der Welt, der Menschwerdung in Jesus Christus, seines Todes, der dadurch ermöglichten Geistsendung und der so gestifteten allgemeinen Geistgemeinde, der Kirche.

Auch an den Hegel des Systems stellt Küng kritische Fragen: Geriet die Offenbarungsreligion – mit der Weltgeschichte insgesamt (398 ff., 469, 473 ff.) – nicht unter Systemzwang (350)? Ist Christus nicht „in die Notwendigkeit eines Systems der Wissenschaft eingeschlossen“ (354)? Und fällt nicht die entscheidende Geschichtsdimension der Zukunft mitsamt aller eschatologischen Erwartung aus (489–495)? Das Für und Wider der Kritik theologisch hinterfragend, sieht Küng auch im System, das dem theologischen Denken eigentlich fremd ist (347 ff.), das berechtigte Moment des Protests gegen einen Willkürgott.

Wenden wir uns den positiven Denkanstößen zu, die Küng bei Hegel findet! Die maximale Problemnähe von Hegelscher Philosophie und christlicher Theologie sieht Küng gerade in dem Punkt, auf den sich die Kritik zu konzentrieren pflegt: in Hegels identifizierender Dialektik von Gott und Mensch. Für die griechische Metaphysik, die stark, trotz Korrekturen zu stark, auf die christliche Theologie einwirkte, ist Gott der weltjenseitig Unveränderliche, leidensunfähig in sich Ewig-Selige. Wie läßt sich diese Gottesauffassung vereinbaren mit dem Gott, der in Jesus Christus Mensch geworden ist (der Titel des Künschen Hegelbuchs lautet „Menschwerdung Gottes“!) und der am Kreuz gestorben ist? Die häretischen christologischen Modelle räumen die Schwierigkeit aus dem Weg: Entweder erhält (monophysitisch) die göttliche Einheit in Christus das Übergewicht; aber dann ist das Wort nicht wahrhaft *Fleisch* geworden. Oder die Zweiheit wird (nestorianisch) um der wahren Menschheit willen überbetont; aber dann ist es nicht mehr das Wort selbst, das Fleisch ward.

Die orthodoxe Christologie von Chalkedon, die der Schwierigkeit nicht ausweicht, muß weitergedacht werden auf die „Geschichtlichkeit Gottes“ hin (522–562 und die dogmengeschichtlichen Exkurse 611–670!). Auch und gerade der christliche Gott ist nicht ein blaßgraues Absolutum, das von allem sonst losgetrennt west, er ist der lebendige Gott, der die Gegensätze „austrägt in die Welt hinein und sie im Durchleiden zugleich in Einheit versöhnt“, der in der „Entäußerung in die Schöpfung hinein, wie sie in Menschwerdung und Kreuzestod ihre offenbare Spitze erreicht, manifestiert,

<sup>5</sup> Diese späteren Vorlesungen versuchen auf eine dem christlichen Glauben nähere Weise zu denken. Küng gibt einige von Hegel präzisierte Punkte an: 468. Aber immer noch gilt: sie sind „gewiß keine orthodoxe Dogmatik“ (ebd.).



was sein Tiefinnerstes ist“ (526). Wie aber kann, nach Küng, von einem Leiden Gottes gesprochen werden? „Gott muß nicht leiden. Und doch tut er es in seinem Sohn. Das ist Gottes Geheimnis aus Gottes freier Gnade . . .“ (540). *Gott leidet in seinem Sohn*, nicht aus Ergänzungsbedürftigkeit, aus der Fülle der Liebe, in Freiheit. Und was ist zu Gottes (Un-) Veränderlichkeit zu sagen? Gewiß: Gott hat keinen Realisierungsprozeß, kein Selbstwerden, keinen Weltgang nötig. Aber das ist nicht die ganze, letzte Wahrheit, die uns gegeben ist. Denn das Wort *wird* Fleisch. Gott, er selber, wird in Jesus Christus Mensch. Er, der in sich Unveränderliche, verändert sich – im Andern seiner selbst.

Dies alles jedoch, und das ist die entscheidende Unterscheidung des Christlichen, aus seiner freien Gnade. „Gerade weil Gott nicht nur irgendeine Wirklichkeit, sondern reinste Wirklichkeit, nicht nur irgendein actus, sondern actus purissimus ist, kann er sich mit einer passio et mors sub Pontio Pilato identifizieren“ (546). „Gottes unveränderliches, transzendentes Wesen enthält in seiner herrlichen Freiheit die ‚Möglichkeit‘ zu werden. ‚Möglichkeit‘ nicht im Sinne der Unerfülltheit, Potentialität, sondern der Mächtigkeit, der Überfülle, der Omni-potentia“ (552). Deshalb gibt es für dieses „Werden“ Gottes keinen ontologischen Beweis, keinen philosophisch deduzierbaren, dialektisch konstruierbaren Übergang von Wesen zu Wirken. Es besteht keine spekulative Notwendigkeit des Leidens und Werdens Gottes. „Die Differenz zwischen endlichem und unendlichem Geist, zwischen Gott und Mensch, die Hegel wohl zur Kenntnis nimmt, aber im absoluten Wissen des absoluten Geistes aufzuheben versucht“, bleibt, sogar christlich-theologisch verschärft zum „Widerspruch von gnädig-freundlichem Gott und schuldhaft-sündigem Menschen“ (553). Deshalb schließlich ist der Gott, der in seiner „Urgeschichtlichkeit und Geschichtsmächtigkeit“ die Welt und ihre Geschichte überhaupt möglich macht, *nicht* einfach der in Welt und Weltgeschichte überhaupt „erscheinende und durchscheinende Gott, der hier eindeutig zu erkennen, zu durchschauen, spekulativ zu wissen wäre“ (559)! Gott engagiert sich in dieser dunklen Geschichte, ja – aber nicht so, daß darob die Dunkelheit wegzudisputieren wäre, und nicht als ob Gott sie, kraft dialektischer Gegensatzgesetzlichkeit, wollte und wollen müßte, als ob er sie ratifizierte, sanktionierte. – Wir mußten übergehen, daß Küng, ganz großartig, über die innere Dialektik der Eigenschaften Gottes spricht: 543–549<sup>6</sup>! Wir müssen auch übergehen, was er, als Ergänzung zur Geschichtlichkeit Gottes, zur Geschichtlichkeit Jesu sagt im Kontext der bibelkritischen Forschung seit D. F. Strauss (562–610).

Den *andere* – nämlich anders als vom professionellen *Theologen* – gesehenen Hegel

<sup>6</sup> Es ist, nach Luther, „die absconditas Dei sub contrario: Gott verborgen offenbar im Gegenteil. Im Kreuz verbirgt und entbirgt sich dem Glaubenden die Auferstehung. Im Fleisch verschlossen, erschließt Gott seine Geistigkeit, in der Begrenztheit seine Unermeßlichkeit, in der Zeitlichkeit seine Ewigkeit, im Hiersein seine Allgegenwart, im Wachsen seine Unveränderlichkeit, im Mangel seine Unendlichkeit, im Verstummen seine Allwissenheit“ – „und die Spitze des Paradoxons: das höchste Gut ‚zum Fluch geworden‘ (Gal 3, 13), der Heiligste ‚zur Sünde gemacht‘ (2 Kor 5, 12)“ (544 f.).



stellt der als Herausgeber sehr produktive Lektor des Rombach-Verlags G.-K. Kaltenbrunner<sup>7</sup> vor, der seine einschlägige Kompetenz auch durch ein Vorwort demonstriert. Er hatte ein Kontrastprogramm zu den Hegel-Huldigungen des Jubiläumsjahrs 1970 im Sinn, und er realisiert es in den 15 Beiträgen des Buchs, die vernachlässigte oder verdrängte (?) Probleme der Hegelschen Philosophie und ihres Nachwirkens bis heute behandeln.

Warum, fragt E. Topitsch, steht Hegel bei den Theologen derzeit hoch im Kurs? Hegel erkennt ihrem Fach einen höheren Wert zu als den exakten Wissenschaften. Und, sachlicher: Er hilft ihnen, dem modernen Bewußtsein und zumal der „wissenschaftlich-industriellen Revolution ‚gerecht zu werden‘, ohne die traditionelle Weltdeutung und bestimmte Herrschaftsstrukturen ernstlich in Frage zu stellen“ (334); so wurde sein Denken „eine Hintergrundideologie für den größten Teil der evangelischen Bildungsschicht“ (333). Diese Hilfeleistung kommt nicht von ungefähr: Besitzt die Philosophie Hegels doch selber „theologisch-spekulative Hintergründe“ (354<sup>47</sup>). Die Basisvoraussetzung Hegels ist der berühmt-berüchtigte Doppelsatz: „Das Vernünftige ist wirklich; das Wirkliche ist vernünftig.“ Sätzchen Nr. 2 spricht fundamental das Programm der uneingeschränkten Bejahung des Bestehenden, des Konservatismus, Quietismus aus. Nun, sagt man, man darf nicht übersehen, daß das Wirkliche vernünftig ist, *weil* es vorgängig selber, laut Sätzchen Nr. 1, die Verwirklichung der Vernunft, der schöpferischen Vernunft Gottes ist, die als Vorsehung auch entsprechend weiterwirkt im Weltgeschehen. Aber das ist natürlich erst recht Wasser auf die Mühlen derer, die in Hegel säkularisierte Theologie wittern. Die Weltgeschichte = die verwirklichte Vernunft Gottes!? Oder sagen wir's mit dem nächsten Autor: Es geht Hegel darum, „die Totalität der Wirklichkeit zu erfassen – so, wie sie von der Erschaffung der Welt bis zu ihm, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, im Logos zusammengefaßt war“: wie „von jeher“ so „für immer, gleichsam für die Ewigkeit“ (F. Lombardi: 362). Da sieht denn Lombardi hinter Hegel das Angesicht Augustins, des Theologen der göttlichen Schöpfungsideen, auftauchen (369). Topitschs Kritik des Theologen Hegel geht es in der Hauptsache um dessen „Geschichts- und Gesellschaftstheologie“ (355): Er sieht in Hegel, auf dem Weg über die Bildungsschicht der „nationalen Opposition“ der Weimarer Republik, einen Wegbereiter des Nationalsozialismus; das Tabu überm Thema „Hegel und das Dritte Reich“ ist Topitsch seit einem Jahrzehnt zu brechen bemüht. Sonst bleibe die Hegelwäsche eine Mohrenwäsche. Topitsch bringt auch durchaus einige bedenkliche Belege hierzu, z. B. zu Carl Schmitts „konkretem Ordnungsdenken“ (331 ff.). Die Anfälligkeit für ideologische, autoritäre und dann auch totalitäre Manipulation ist für Topitsch in der Dialektik Hegels selber grundgelegt (359).

Sie untersucht des nähern W. Hochkeppel. Er entdeckt in ihr Affinität zu

<sup>7</sup> Hegel und die Folgen, hrsg. v. G.-K. Kaltenbrunner. Freiburg: Rombach 1970. 428 S. (Sammlung Rombach NF. 7.) Lw. 60,-.



und schließlich gar Identität mit der Mystik, mit archaisch-gnostischen Denkstrukturen (72). Denn bei Hegel werde in einem „dem mystischen Denken nahverwandten Prozeß“ stets ein Widerspruch herauspräpariert und dann die Entgegensetzungen in der höheren Einheit aufgehoben (80); eine „mystizistisch-dialektische Heilsbewegung“ (92). (Den „häretisch-theologisch-gnostischen Sinn von ‚Geist‘“ bei Hegel apostrophiert auch *H. Wein*: 103.) Solchen Zusammenhang mit Apokalyptik, Gnosis, Mystik hatten Hegeladepten noch vor zwei Jahrzehnten gerühmt, mittlerweile sei allerdings bei den theologisierenden Linkshegelianern, wie allerorten, Rationalität Trumpf geworden (72 f.). Ins antitheologische oder eher „transtheologische“ Horn stößt auch der Marxist sui generis *B. Despot*: Indem die Hegelsche Philosophie in bloße Metaphysik zurückfällt, wird sie „verkappte“ Theologie und verleitet als solche dazu, das Wirkliche in entgegengesetzten Richtungen zu suchen, entweder in der Verabsolutierung der Arbeit (Marx) oder im Gottesglauben (Kierkegaard); über beides hinaus erhält das letzte Wort der wahre Hegel, dessen „Hauptbegriff“ die Freiheit sei (332 ff.). Nüchternere Analysen des Verhältnisses Hegel-Marx bieten *M. Riedel*<sup>8</sup> und *M. Kangrga*. Für beide ist Hegels denkerische Vollendung der Philosophie die Voraussetzung für die sie umkehrende Verwirklichung der Philosophie durch revolutionäre Praxis bei Marx.

Hierzu aber bringen einen ganz neuen Ton des 1970 85jährigen *K. Hiller* „Glossen zu Hegels sogenannter Philosophie der Geschichte“: „Dem Unfug ... gegenüber, den Hegel gelehrt hat (und, aus dem Grabe, nach wie vor lehrt) schließen Agnostizismus und Humanismus auf der einen Seite [Hillers, des „Ratioaktiven“, Seite!], echtes Christentum auf der andern sich ohne Willkür zu einer Einheitsfront der Abwehr zusammen. Hegels ‚Philosophie‘ ist die Ohrfeige, die ein Kriegsknecht (in Zivil) dem dornengekrönten Jesus versetzt“ (161). Hegel: „im Fundament antireligiös“, „der durch-und-durch irre religiöse Gottesschwätzer“, „der Dialektiker, besser: Diaboliker“; und: „Daß der Bursche dauernd die Vernunft im Munde führt, ist, wie wenn der Satan als Lieber Gott verkleidet im Münster predigt“ (168, 175). Und warum das? Vor allem deshalb, weil Hegels Geschichtsphilosophie die menschlichen Individuen auf dem Altar des angeblichen Fortschritts der Weltgeschichte opfert. Sie kommentiert Hiller einige Seiten lang (169–176), u. a. so: „Ohnehin ist die Natur ein untergeordneterer Schauplatz als die Weltgeschichte.“ Ich ziehe den Lago di Como der Gaskammer vor“ (170). Darin, daß nach Hegel *das, was* „alle Tage geschieht“, „wesentlich *das Werk Gottes selbst*“ sein soll, demaskiert Hiller die „Antithese zu allem, was Bibel und Aufklärung verbindet“: „Welch fürchterliche Anklage gegen Gott! und verkleidet als Lobpreisung!“ (174, 176).

<sup>8</sup> Wenn *Riedel* z. B. zeigt (287 f.), wie für den Jenaer Hegel weder realistisches Sein noch idealistisches Bewußtsein das schlechthin Tätige und damit Wahre sind, sondern Sprache und Arbeit als die zwischen beidem vermittelnde Einheit, dann erschließt er von den Phänomenen her ein Verständnis für die in dem Buch sonst allenthalben (z. B. 65, 95, 168, 365) mit argen Vergröberungen oder Schmähungen bedachte Hegelsche Dialektik.



Es ist Zeit, den sehr seriösen Beitrag von *Th. Pirker* zu hören: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie der letzten Jahre wird nach ihm bestimmt durch die Frage nicht nach der Dialektik, sondern nach der Geschichtsphilosophie Hegels. Ihre „spekulative Hybris“ (141) ist daran schuld, wo immer „ein ganzes Zeitalter auf den Begriff gebracht wird“, z. B. durch Th. W. Adorno der „Spätkapitalismus“ (144 f.). „Die marxistische Umkehrung Hegels läßt die Bühne, die Dramaturgie intakt, sie stellt nur eine Veränderung der Kulissen dar“ (148); aber auch bei den preußischen Historikern des 19. Jahrhunderts, bei den Theoretikern der Geschichtlichkeit Dilthey und Max Weber bis, über Marcuse und Adorno, zum heutigen Jungrevoluzzertum findet Pirker die entsprechenden Folgen Hegels.

Nicht als ob dieser Sammelband nur negativ-kritische Beiträge enthielte! *H. Wein*, der für die „anthropologische Enttheologisierung des Geschichtsprozesses“ plädiert (105), will Hegel eine Theorie des zukunfts offenen menschlichen Handelns und der dafür konstitutiven intersubjektiven, zwischenmenschlichen Beziehungen entnehmen. *R. Marcic* gar findet an Hegels Rechtsphilosophie höchstens die nicht zureichende Berücksichtigung der menschlichen Gleichheit und die Rühmung des Kriegs zu rügen (197, 207). Ja, nach ihm ist der viel und auch von uns oben berufene Wirklichkeits-Vernünftigkeitssatz „gewiß *kritisch-revolutionär* zu deuten“ (192). Und seinen Schlußsatz: „Hat die Welt einen Sinn? Ist es an dem, dann kommt der Tag, da der Weltgeist, der schon die Weltgesellschaft ins äußere Dasein entlassen hat, das Weltrecht und den Weltstaat, um des Menschen willen, wirken wird“ (209) – das würden Pirker, Hiller usw. gewiß mit einem kräftigen Hurra! quittieren. Zumindest würden sie sagen: Warten wir nicht, bis der Weltgeist es macht! Es ist offensichtlich sehr schwer, Hegel gerecht zu werden.

Hier sollte auf Künigs Hegel-Buch die Würdigung dieses Sammelbands folgen – nicht als komödiantischer Abgesang auf das große Schauspiel der *Divina Comedia*. So gut wie alle Ausstellungen, die wir streiften, einschließlich des extremst verunglimpfenden Angriffs bei Hiller<sup>9</sup>, visieren Gefahrenmomente der Hegelschen Philosophie an, die größtenteils in Künigs Grundproblematik des Verhältnisses Gott-Welt konvergieren. Sagen wir kurz: im Problem der inkarnierten Vorsehung. Wird die Differenz zwischen Christus und dem Christentum einerseits und der Welt, wie sie nun eben war und ist, andererseits nicht zu sehr eingegebenet, wenn sich „die Versöhnung Gottes mit der Welt... zu einem System der sittlichen Welt“, als der Welt „*aller Tage*“ entwickelt hat<sup>10</sup>? Es ist die Aufgabe, diese Differenz zu überwinden, Schritt um Schritt, mit Rückfällen, approximativ, tätig. Vielleicht auch wird man, die Stimmen lauter, heftiger Kritik im Ohr, Künigs verhaltene, aufbauende Kritik mehr schätzen.

<sup>9</sup> Nur mit dem zwar weit weniger als Hiller schimpfenden *A. Künzli*, der Hegel psychographisch „durchleuchtet“ auf Hypochondrie, wenn nicht gar Wahnsinn, scheint mir so schlecht wie nichts anzufangen.

<sup>10</sup> Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, ed. Lasson, S. 889 und 938; vgl. Pirker 175 f.