

Gott als das Absolute : Bemerkungen zu §§ 86-88 in Hegels Enzyklopädie

Autor(en): **Jäger, Alfred**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **34 (1978)**

Heft 5

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-879036>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Gott als das Absolute

Bemerkungen zu §§ 86–88 in Hegels Enzyklopädie

Bei einem derart subtilen und dennoch grundlegenden, heiklen und dennoch einfach-klaren Text, wie es der Auftakt von Hegels Logik im Rahmen der umfassenden Enzyklopädie darstellt¹, empfiehlt sich ein schrittweises Vorgehen. Es soll ein Zugang zum Text erschlossen werden, wobei das Ende in den Anfang zurückschwingt, so dass sich das Ganze zu einem einzigen Gedankengang zusammenfügt. Man kann ein solches Vorgehen Meditation, Besinnung, nennen, indem zu dieser Art des Denkens gehört, dass sie einerseits Frageräume aufreißt und vielleicht als offene Fragen stehen lässt, andererseits jedoch hartnäckig um ein wesentliches Problem kreist: diesfalls das Problem des Pantheismus.

1.

Das Motiv, das die Beschäftigung mit einem derartigen Text trägt, beruht nicht auf einer beliebigen Vorliebe für Philosophie. Statt dessen wurzelt es in der theologischen Situation der letzten zehn Jahre. Im Rückblick darauf kann man summarisch feststellen: 1. Es besteht unter bedeutenden Theologen die eindruckliche Übereinstimmung in der Meinung, dass die Frage nach Gott im Zentrum der Arbeit systematischer Theologie zu stehen habe. Von einem theozentrischen Konsens des Fragens zu sprechen, ist nicht falsch. 2. Verschiedene, bedeutende Entwürfe zur Gotteslehre lassen trotz aller Unvergleichbarkeit eine einheitliche «metaphysische Grundstellung» durchschimmern: die des *Pantheismus*².

Eine explizite Auseinandersetzung mit Wesen und Fragwürdigkeit des Pantheismus hat in diesem Rahmen bisher nicht stattgefunden. Beinahe zu selbstverständlich und fraglos werden dessen Denkstrukturen übernommen. Dennoch scheint diese Aufgabe unumgänglich zu sein: 1. um entgegen aller Selbstverständlichkeit die innere Komplexität und Problemgeladenheit dieser Position zu zeigen; 2. um entgegen aller Fraglosigkeit die Fraglichkeit und Bedenklichkeit dieser Position sichtbar zu machen.

¹ F. Hegel, Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften: Meiner-Ausgabe, hrsg. v. F. Nicolin & O. Pöggler (61959), S. 106–110.

² Ein dokumentarischer Nachweis dieser zwei Thesen erfolgte in der Einleitung von A. Jäger, Gott. Nochmals Martin Heidegger (1978). – Zum Begriff «*metaphysische Grundstellung*» vgl. M. Heidegger, Nietzsche, 2 (1961), S. 137. Dieser Begriff bedeutet, knapp zusammengefasst, dass jede denkerische Position von einem inneren, alles durchwirkenden metaphysischen Gerüst getragen wird. – Der Begriff «Pantheismus» kann formal durch den Gedanken bestimmt werden: Gott ist alles in allem – alles ist Gott. Davon unterschieden ist der «Panentheismus», der innerhalb dieser metaphysischen Grundstellung noch besonders betont: Alles ist in Gott – in Gott ist alles geborgen, die ganze Schöpfung, der Mensch, der Stern, die Welt. Der deutsche Idealismus kennt diesen nuancierenden Sprachgebrauch allerdings noch nicht, wobei es sich in der folgenden Auseinandersetzung sowohl um das Problem des Pantheismus überhaupt als vor allem auch um die inneren Schwierigkeiten des Panentheismus handelt.

Beide Absichten führen notgedrungen in eine explizite Beschäftigung mit dem deutschen Idealismus hinein, etwa mit Schelling, dessen Denkweg an der inneren Problematik dieser Position gescheitert ist, nicht weniger aber auch, wie hier, mit Hegel, der triumphierend diese Probleme im Rahmen des Systems des Absoluten bewältigt zu haben glaubt. Zugestanden sei, dass Hegels Text nur aus dieser Frage-Optik ins Auge gefasst wird. Selbstverständlich enthält er noch wesentlich mehr und anderes, das in einem noch ganz anderen Rahmen ausgeschöpft werden müsste. Dennoch bietet gerade auch diese Fragehaltung einen Zugang zu Hegels Grundgedanken, der am Wesentlichen nicht vorbeigeht.

Eines der Grundanliegen von Hegels Denken bildet die Ausarbeitung des *Systems*. 1817 veröffentlichte er erstmals das Werk «Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundriss». Bedeutend erweitert erschien es in zweiter Auflage 1827 und endlich abschliessend redigiert nochmals 1830. Dieses Werk, als Kompendium für die Hand der Studenten gedacht, gibt im Grundriss das ganze System Hegels wieder. Einzelne Teile dieses Entwurfs hat er gesondert in breiterer Form ausgeführt, so etwa auch die «Wissenschaft der Logik»³.

Das System als ganzes kann Hegel als «Kreis von Kreisen» bezeichnen⁴. Jeder einzelne, in sich kreisende Teil weist über sich hinaus auf den nächsten hin und so fort, bis das Ende wiederum in den Anfang zurückschwingt. Das Bild einer Schlange, die sich in den Schwanz beisst, liegt nicht fern.

Die «Wissenschaft der Logik» bildet dabei den ersten Teil dieses in sich kreisenden Spiels. Darin werden die Fundamente gelegt, die das Ganze tragen. Insofern bedeutet der Titel «Logik» für Hegel keineswegs nur formale Spielerei mit Verstandesschlüssen, sondern er steht für ihn an der Stelle dessen, was herkömmlich als Metaphysik bezeichnet wurde.

Den §§ 86–88 kommt innerhalb dieses besonderen Ortes des Systems noch eine darüber hinausgehende, besondere Stellung zu. Sie stellen gleichsam den Anfang des Anfangs, die Grundlegung des Grundes selbst dar. Thetisch bilden sie die ersten und damit alles tragenden «Definitionen des Absoluten». Und vom göttlich Absoluten handelt das ganze System, von demjenigen also, welches durch nichts über sich hinaus bedingt ein freies «Spielen der Liebe mit sich selbst» spielt⁵. Gott und das Absolute ist dasselbe.

§ 86 bestimmt das Wesen Gottes grundlegend als «*reines Sein*».

§ 87 bestimmt als zweite Definition das Absolute als «*Nichts*».

§ 88 erläutert das Verhältnis von Sein und Nichts als «*Werden*».

Darin sind die grundlegenden Bestimmungen Gottes, pantheistisch gedacht, enthalten.

³ Die sog. Nürnberger Logik, veröffentlicht 1812/13/16. Die «Wissenschaft der Logik» innerhalb der Enzyklopädie stellt eine geraffte Fassung dieser Vorarbeit dar. Sie zeigt darüber hinaus jedoch deutlicher die besondere Stellung der Logik im Rahmen des Systems der gesamten Philosophie.

⁴ Hegel (A. 1), § 15, S. 48.

⁵ Phänomenologie des Geistes: Meiner-Ausgabe (1952), S. 20.

2.

1. Von innen erfasst drückt der Text eine Identität von Sein und Nichts im Absoluten aus: *Identität I*.

§ 86: «Das *reine Sein* macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke als das unbestimmte, einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes sein kann.»⁶

«... Gott metaphysisch definieren, heisst dessen Natur in *Gedanken* als solchen ausdrücken.»⁷ Primär bestimmt Hegel die Natur Gottes oder des Absoluten als «reines Sein». Es ist dies die «anfängliche, abstrakteste und dürftigste», aber gerade darum die grundlegende Definition. Darin wird Gott pantheistisch als «Inbegriff aller Realitäten» bestimmt. Über Gott hinaus gibt es nichts, was ist. Er ist das Absolute, das reine Sein.

Ein alter Streit wird damit nochmals ausgelöst. An dieser Frage der ersten Bestimmung Gottes waren seinerzeit die Jugendfreunde Hegel und Schelling irreparabel auseinandergeraten. In seiner Identitätsphilosophie, einer Reinstform des Pantheismus, hatte Schelling das Wesen Gottes als reine Selbstbejahung, als reine Identität mit sich selbst bestimmt. Bereits 1807, in der Vorrede zur «Phänomenologie des Geistes», hatte Hegel einen verdeckten Angriff auf diese Bestimmung geführt. Sie betone einseitig die reine Identität in Gott und stelle so eine Nacht dar, in der «alle Kühe schwarz sind»⁸. Zum Verstehen Gottes als des Absoluten, Alleinen, gehöre gleichzeitig ein Verstehen, wie die Unterschiedenheit und Vielfalt in und aus Gott entstanden sei. Hegel stieg somit über die Position eines doch auch langweiligen Pantheismus hinaus, der die blosse «Einerleiheit» aller Dinge in Gott betont. Die Formel «Einheit der Identität und des Unterschieds» blieb fortan bis hinein in die Enzyklopädie seine Grundformel gegen Schelling, der diese im übrigen auch selbst, wenn auch unter Grollen, akzeptierte⁹.

Doch selbst diese dialektische Grundlage akzeptiert Hegel noch nicht als das Erste und Grundlegende. Sie selbst stellt noch immer ein «Vermitteltes und weiter Bestimmtes» dar, wie § 86 sagt. Die Formel für Gott Ich = Ich oder $A = A$, so faszinierend einfach sie sein mag, ist noch nicht einfach genug. Und einfach muss aller Anfang nach Hegel sein.

§ 87: «Dieses reine Sein ist nun die *reine Abstraktion*, damit das *Absolut-Negative*, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das *Nichts* ist.»

⁶ Im folgenden Zitat §§ 86–88, S. 106 ff. ohne Hegels Erläuterungen.

⁷ Enz. § 85, S. 105.

⁸ Hegel (A. 5), S. 19.

⁹ Zu Hegel vgl. Enz. § 121, S. 130. – Schelling hatte bereits 1809 versucht, Hegels Kritik des Grundbegriffs des Absoluten standzuhalten in seiner berühmten Abhandlung «Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit». Logisch präzise ausgesprochen findet sich die Aufnahme von Hegels Kritik allerdings erst ein Jahr später: F. Schelling, Stuttgarter Vorlesungen; Werke hrsg. v. M. Schröter, 4, S. 337: «Ich habe immer erklärt, dass die absolute Identität bei mir nicht blosse Identität, sondern Identität der Einheit und des Gegensatzes sey.» Vgl. dasselbe S. 317 und etwas plastischer S. 327: «Ohne Gegensatz kein Leben.»

Hier findet sich die zweite «Definition des Absoluten». Als das «reine Sein» ist das Absolute zugleich das unmittelbare «Nichts». Diese zweite Bestimmung folgt hart und ohne jede weitere Vorbereitung. In dieser zweiten Bestimmung steckt jedoch das Wesentliche. Gott enthält demnach grundlegend in sich auch das «Absolut-Negative». Mephisto kommt nicht von aussen, sondern gehört zum innersten Wesen Gottes.

Klassisch aristotelisch kann Hegel in seiner Erläuterung diesen harten Übergang plausibel machen. Indem das Sein «das Unbestimmte, schlechthin Form- und damit Inhaltslose» sei, sei es eben noch nichts Konkretes. Als das Gestaltlose ist das Sein tatsächlich nichts Bestimmtes und insofern Nichts. Im selben Sinn kann er die Einheit von Sein und Nichts sogar derart überbetonen, dass er behauptet, grundlegend sei der Unterschied eine blosser «Meinung». Tatsächlich wurde schon lange vor Hegel im selben Sinn das Sein auch das Nichts genannt¹⁰.

Dennoch gilt es zu beachten: Hier wird radikal Gegensätzliches in eins gesetzt. Worin beruht präzise das Wesen der Identität von Sein und Nichts, die hier ausgesprochen wird? Bereits die Anmerkung zu § 87 enthält den Hinweis, dass in der Einheit zugleich ein Gegensatz mitenthalten sei. Bereits hier spricht Hegel von einem inneren «Trieb», der diese anfängliche Einheit störe und notwendig über sich hinaustreibe in den Prozess.

§ 88: «Das *Nichts* ist als dieses unmittelbare, sich selbstgleiche, ebenso umgekehrt *dasselbe*, was das *Sein* ist. Die Wahrheit des Seins sowie des Nichts ist daher die *Einheit* beider; diese Einheit ist das *Werden*.»

Der angeführte Paragraph spricht zusammenfassend und erläuternd das innerste Wesen Gottes aus. «Sein und Nichts ist dasselbe.»¹¹ Es handelt sich um eine klassische Identitätsformel, welche Schellings Formel Ich = Ich oder A = A ersetzt. Doch hier erläutert Hegel das Wesen dieser Identität nicht nur als Einheit, sondern betont zugleich und ergänzend den inneren Gegensatz. «Ebenso richtig als die Einheit des Seins und des Nichts ist es aber *auch*, dass *sie schlechthin verschieden* sind.» Identität ist nicht nur Einheit, sondern dialektisch zugleich Gegensatz und etwas vom «Härtesten, was das Denken sich zumutet»¹². «. . . es soll die Einheit *in* der zugleich *vorhandenen* und *gesetzten* Verschiedenheit gefasst werden»¹³. Diese präzisen Bestimmungen liegen allerdings weit jenseits der überlieferten Bestimmungen des Seins als des Gestaltlosen. Nicht weniger gehen sie weit über Schellings Identitätsphilosophie hinaus, ohne doch das Grundanliegen des Pantheismus zu verlassen, wonach alles in Gott zu denken sei, sogar das Nichts.

¹⁰ Ernst Bloch weist hin auf den unbekannteren, mittelalterlichen Denker Robert Fludd, für den Gott in dieser Hinsicht bereits «so gut wie Nichts» war: *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* (1972), S. 154 f. Zu erwähnen ist jedoch auch Meister Eckhart, der Gott in seiner gestalthaften und damit auch sprachlichen Unbestimmtheit «ein überschwebendes Sein und ein überseiendes Nichts» nennen konnte, Meister Eckhart, *Ausgewählte Schriften und Predigten*, hrsg. v. G. Stenzel, Gütersloh ohne Datum.

¹¹ Enz. § 88 A¹, S. 108.

¹² Ebd.

¹³ Ebd. A⁴.

Auf die Frage, wie man sich diesen Übergang vom Sein zum Nichts vorstellen sollte, verweist Hegel auf ein Beispiel: «Das Beispiel davon, das am nächsten liegt, ist das *Werden*¹⁴.» In Blochscher Manier müsste man erläutern: Werdend ist etwas zwar noch nicht, was es einmal sein kann, und doch ist es in Möglichkeit schon da¹⁵. Doch ist Werden für Hegel mehr als eine bloße Illustration. Werden, Bewegung, «Übergehen» von einem ins andere, Entwicklung, «Unruhe» in sich: alles dies ist mit diesem Grundlegen gesetzt. Gott ist von Anfang an ein lebendiger, ein in sich dialektisch bewegter Gott.

2. Vorausgesetzt wird eine Identität von Denken und Absolutem: *Identität II*.

Bereits der entschieden und konsequent durchdachte Grundgedanke einer pantheistischen Position ist schon komplex genug. Es macht das Bild jedoch noch komplexer, wenn nun darüber hinaus noch von Identität in einer wesentlich anderen Hinsicht gesprochen werden muss. Es handelt sich um die Identität von Denken und Gedachtem. Davon ist in den vorliegenden Paragraphen explizit nicht die Rede. Dennoch ist sie als stille Voraussetzung mitgegeben. «. . . die Logik . . . umfasst alle Gedanken, wie sie noch in der Form von Gedanken sind»¹⁶. In selber Weise wird in § 86 das «reine Sein» als «reiner Gedanke» bestimmt.

Man möchte fragen: Wie aber steht es in Wirklichkeit mit dem Wesen des Absoluten? Mit dieser Frage wäre bereits vorausgesetzt ein Unterschied zwischen Denken und Wirklichkeit, zwischen den Gedanken Hegels und den Gedanken Gottes. Für Hegel jedoch besteht ein solcher Unterschied in dieser Form nicht. Gewiss ist auch für ihn der Anfang des Systems, «der Begriff nur an sich», und das Ende des Systems, der philosophisch erfasste Begriff, nicht dasselbe. Dennoch gibt es für Hegel diese Unterscheidung zwischen Denken und gedachtem Ding in dieser unvermittelten Form nicht. *Implizit vorausgesetzt ist, dass Denken des Absoluten das wirkliche Wesen des Absoluten auch wirklich vergegenwärtige*. Philosophie ist die «Erscheinung» des Absoluten im Begriff¹⁷. Wie schon lange vor ihm Dionysius Areopagita, Cusanus, Boehme und andere, so ist auch Hegel der bestimmten Meinung, dass sich im Denken Gottes Gott selbst zeige, diesfalls allerdings unter der Fahne wissenschaftlicher Vernunft und ohne jeden Rest eines göttlichen Geheimnisses. «. . . es ist nichts Geheimes mehr an Gott.»¹⁸ Im reinen und abstrakten Gedanken von Sein und Nichts zeigt sich das anfängliche und alles in sich enthaltende Wesen Gottes selbst. Denken Gottes und Gottes Erscheinen im Denken ist dasselbe, ist identisch im absoluten Begriff.

Seinen Hörern rät Hegel darum, nur diesen einen und einzigen Gedankenschritt zu fassen und sich nichts weiter vorzustellen¹⁹. Gottes innerste Natur erscheint in

¹⁴ Ebd. A³.

¹⁵ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, hrsg. v. E. Grassi u. W. Hess (1966), S. 42: «Wie nämlich das Werden zwischen Sein und Nichtsein, so ist auch das Werdende ein Mittleres zwischen Seiendem und Nicht-seiendem.»

¹⁶ Enz. § 85, S. 105.

¹⁷ Enz. § 574, S. 462.

¹⁸ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 1 (1966), S. 574.

¹⁹ Enz. § 88, A³, S. 109 f.

solchen abstrakten Bestimmungen. Dies ist die höhere Weihe solcher Logik, so fern sie auch dem alltäglichen Denken stehen mag.

3. Gott und das Absolute sind Wechselbegriffe: *Identität III*.

Das bereits komplexe Bild muss noch komplexer werden, indem auf eine dritte Identität hingewiesen wird. Genauer gesagt, es handelt sich um eine *Identifikation*, eine verbale nur, jedoch um eine bedeutende. Für Hegel sind «Definitionen des Absoluten» und «Definitionen Gottes» ein und dasselbe. Gott und das Absolute sind für ihn Wechselbegriffe. In § 85, hart vor dem Auftakt des Eigentlichen, wird dies nochmals eingeschärft. Darum kann er in seinen «Vorlesungen über die Philosophie der Religion» diese Philosophie auch kühn als Theologie bezeichnen. «Die Philosophie ist daher Theologie, und die Beschäftigung mit ihr oder vielmehr in ihr ist für sich Gottesdienst.»²⁰ Dabei versteht es sich aus dem Geist der Zeit, dass Hegel christliche Theologie meint. Das absolute Denken Gottes bildet die Höchsthöhe christlicher Theologie und der «absoluten Religion», des Christentums.

Fraglos und wie selbstverständlich wird diese Identifikation vorgetragen. Die Frage lag der Zeit Hegels noch zu fern, ob vielleicht der Gott namens «Ich bin, der ich bin» (Ex. 3), oder «Ich werde sein, der ich sein werde» (Luther), weitab vom Sein der Griechen stehe.

Eine andere theologische Frage war zu Hegels Zeit akut: der Streit um den Pantheismus. Mit Vehemenz, mit dem Aufwand aller Argumente versucht Hegel in der Enzyklopädie diesen schrecklichen Verdacht von sich abzuweisen²¹. Pantheismus und Atheismus, das war in der akademischen Meinung seiner Zeit dasselbe, propagiert vor allem durch den Glaubensphilosophen Jacobi und repetiert durch den Herzenstheologen Tholuck. Es ist begreiflich, dass Hegel sich diesen Vorwurf nicht gefallen lassen konnte. Sein Denken enthielt Gott von Anfang bis zum Ende. Begreiflich ist jedoch auch, dass seine Position trotzdem als Pantheismus diagnostiziert wurde. Gott als das Absolute, das alles in sich enthält und aus sich setzt, was soll dies anderes sein?²²

²⁰ Hegel (A. 18), S. 30.

²¹ Vgl. die innerhalb der Enzyklopädie auffallend breit geratene Auseinandersetzung mit dem Problem des Pantheismus § 573 A, S. 451–461.

²² Eine genauere Durchleuchtung von Hegels Argumentation gegen den Vorwurf des Pantheismus zeigt ohne weiteres, dass er nur bestimmte und grobe Formen dieser metaphysischen Grundstellung verwirft. Der Pantheismus-Verdacht besteht trotzdem gegenüber Hegel mit sachlichem Recht, wenn auch in differenzierter Form. Mit Atheismus hat seine Position jedoch gewiss nichts zu tun. Den unsinnigen Verdacht, Pantheismus bedeute Atheismus, hatte bereits Schelling 1812 in seiner glänzenden Polemik gegen Jacobi im öffentlichen Bewusstsein seiner Zeit ausgeräumt: F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus: Werke 4, S. 395 ff. – Bereits Schleiermacher hatte mit seinen zu seiner Zeit skandalösen «Reden über die Religion» gezeigt, dass die theologische Interpretation des Pantheismus keineswegs dem christlichen Glaubens- und Gottesverständnis zuwiderlaufen müsse.

3.

Ausgehend von einem fast selbstverständlichen, hintergründigen und doch bestimmenden Pantheismus in heutiger Theologie hat sich mindestens ein bestimmtes Resultat ergeben: das Bild durchgehender *Komplexität*. Pantheismus als metaphysische Grundstellung, gründlich durchdacht etwa wie bei Hegel, führt zu einem in sich verspielten Spiel dreier Identitäten: zum absoluten System, das sowohl in seiner Bedeutung wie in seiner Fragwürdigkeit noch genauer untersucht werden müsste, bildet es doch eine der letzten Stationen, wo Metaphysik und Theologie noch fraglos zusammenfallen.

Bereits dieser erste Eindruck muss genug an Fragen erwecken, die weit über diese vorläufigen Feststellungen hinausgehen. Es scheint mehr als lohnend für Theologie, sich diesen Fragen nicht zu verschliessen, Fragen, die auch trotz dem vielzitierten «Zusammenbruch des deutschen Idealismus» noch immer Sprengstoff in sich enthalten. Dennoch verweist genau dieses Stichwort bereits auf die innere Fragwürdigkeit dieses und jedes Pantheismus hin. Geistesgeschichtlich kann man das Spiel der Identitäten kritisch von hinten her aufrollen:

1. Die Kernfrage, die sich bei Identität III: Gott als das Absolute, stellt, kann so formuliert werden: Ein Gott, der pantheistisch in sich auch das Negative, den Schmerz und das Leiden, moderner ausgedrückt das Kreuz, trägt – kann er wirklich Gott genannt, als Gott angesprochen und *geliebt* werden? Einem solchen Gott kann man nicht Vertrauen, Glauben, Liebe entgegenbringen. Man kann ihn in seinem Leiden an sich selbst höchstens bemitleiden oder im allerbesten Fall, wie Hegel, verstehen.

Genau in diesem Sinn las zur selben Zeit an der Berliner Universität, als Hegel ein Denken des Absoluten zelebrierte, ein kleiner Mann ohne Bedeutung über den absoluten, blinden Willen, der das Eine und Einzige ausmache: Arthur Schopenhauer, allerdings erfolglos. In seinem Denken verdüsterte sich das logische Verständnis Gottes, darum verweigerte er diesem den Titel Gott. Eben darum wurde für ihn Religion und Superstition eins. Die Entwicklung der Folgezeit gab jedoch diesem Kleinen, Erfolglosen recht. Nietzsches kalter «Wille zur Macht» liegt auf der selben Linie. Auf der selben Linie liegt jedoch auch der warmherzige Russe Iwan Karamasow, der lieber sein Eintrittsbillet ins Leben zurückgeben möchte, als einem Wesen, das auch Leid und Tränen will, den Titel Gott zu geben und an ihn zu glauben.

2. Die Kernfrage, die sich bei Identität II, der zwischen Denken und Absolutem, stellt, kann so formuliert werden: Ein Gott, der pantheistisch in sich auch das «Absolut-Negative» enthält – kann er wirklich *gedacht* werden? Ist Denken, Vernunft, auch absolut höchste Stufe der Vernunft und Reflexion wirklich in der Lage, Sinn sogar im Unsinnigen zu entdecken? Ist ein Gott, in welchem auch Sinnloses, Unsinn, Irrsinn – für Hegel etwa der Peloponnesische Krieg, für heutige Theologie etwa die Gottesfinsternis des Kreuzes Jesu – seinen sinnigen Platz hat, wirklich denkbar und durchschaubar? Ernst Bloch hat bei aller Hochschätzung für Hegel nur einen Titel für dessen Grundstellung parat: Panlogismus, gewiss nicht ohne

Recht. Sogar das «Absolut-Negative» hat seinen besonderen, verstehbaren Sinn. Sogar Mephisto, wie schon beim Zeitgenossen Goethe, dient nur dem Fortschritt. Um diese Problematik einzusehen, muss man bei Schelling ins Kolleg gehen. Lange vor Hegel entdeckte er, dass ein solcher Gott nicht mehr denkbar sei. Im Durchschauen der Problematik von Denken und Absolutem, genau darin liegt das Geheimnis des rätselhaften, dunklen und langen Endes des Lebensweges Schellings. Hellsichtig und vorzeitig sah er diese Problematik, um in der Spätphilosophie daran aber auch zu leiden und zu zerbrechen.

3. Philosophiegeschichtlich lässt sich gegen Identität I, die Ineinssetzung von Sein und Nichts, kein Argument mobilisieren, noch heute nicht. Selbst Martin Heidegger, der mit solchen Fragen mehr als nur vertraut war, wiederholt diese vorgeprägte Identität auf seine Weise²³.

Dennoch kann und muss im Hinblick auf diese alles tragende Grundidentität gefragt werden: Woher kommt Hegel die Selbstverständlichkeit, im Absoluten und Einen den zureichenden Grund für alles Weitere zu suchen und auf seine Art zu finden? Woher kommt Hegel die Selbstverständlichkeit, sogar das Nichts, was immer es sein mag, ins Eine einzugemeinden, sogar als dessen vornehmsten Bürger neben dem Sein? Gibt es nicht auch den klassischen Satz: «Sein ist und ausserhalb seiner ist nichts»? Muss gemäss diesem parmenideischen Satz nicht *jenseits*, über und ausser allem, was irgend ist, ein «Sein» angenommen werden, das etwas ganz anderes ist als das Eine und Einzige, Absolute? Muss so nicht das sogenannte Absolute zum absolut Relativen werden, relativ nämlich auf eine ungedachte Wirklichkeit hin, die ausserhalb und jenseits von ihm steht? Mehr als Fragen sind dies nicht. Doch sind es wohl Fragen, die sich am wesentlichen dieser Identität entzünden und so tiefer in deren Problematik hineindringen, eben darum jedoch auch darüber hinausweisen in unbekannte Frageräume.

Das Nachdenken kehrt zurück in den Anfang. Es geht um Theologie, ein Denken Gottes. Die anfängliche Fragestellung ging aus vom Problem des Pantheismus im Rahmen heutiger Gotteslehre. Nach diesem knappen Durchgang durch die Struktur und Problematik dieser metaphysischen Grundstellung können doch mit Vorsicht bereits einige *Folgerungen* ausgesprochen werden:

1. Die Grundstellung des Pantheismus, bei Hegel am gründlichsten ausgedacht, ist derart komplex, fragwürdig, jedoch auch fraglich, dass mehr als Vorsicht geboten ist. Ein Gott, der in sich auch seinen Gegensatz, das Negative, das Kreuz trägt, ist schrecklich, doch nicht Liebe und nur Liebe, Licht und nur Licht ohne alle Finsternis in ihm.

2. Eine explizite Auseinandersetzung unter dem Titel «Theologie und Metaphysik» scheint in diesem Rahmen notwendig zu werden. Das innere Gerüst einer Gotteslehre und damit das Grundgerüst von Theologie überhaupt darf nicht aus längst fraglich gewordenen, metaphysischen Grundstellungen, aus Metaphysikalien, bestehen. Das Fragen nach Gott als Herzstück systematischer Theologie scheint

²³ Der detaillierte Nachweis bei Jäger (A. 2).

mir hoffnungsvoll, muss aber wohl als Fragen noch länger und tiefer ausgehalten werden.

3. Jenseits des Pantheismus und seiner Folgen hat vielleicht die Erinnerung wieder ihren Sinn, dass der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ein ganz anderer Gott ist als der griechische Gott des Seins in all seinen Ausprägungen bis hin zu Hegels Begriff des Absoluten. Dieser Gott ist *das ganz Andere*, gemessen an allem, was Menschen, auch Theologen, über ihn metaphysisch gedacht haben. Wahrscheinlich ist die zureichende Antwort auf die Frage nach Gott letztlich wohl überhaupt nicht eine Gotteslehre, sondern dieses ganz Andere selbst. Thomas von Aquin, der mit solchen Fragen mehr als vertraut war, brach am Ende seines Lebens die Arbeit an seinem Hauptwerk, der Summa, plötzlich unvollendet ab. Was er geschrieben habe, sei alles Stroh.

Alfred Jäger, St. Gallen