Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 17 (1970)

Heft: 3

Artikel: Begriff und Glaube

Autor: Ulrich, Ferdinand

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761579

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.10.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

FERDINAND ULRICH

Begriff und Glaube

Über Hegels Denkweg ins «absolute Wissen»

I. ONTO-THEO-LOGIK UND «JENSEITIGE GEGENWART» GOTTES

1. Der «begrifflose Glaube» und das «Zentrum der Liebe»

Die Aufgabe, «daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme – dem Ziele, ihren Namen der *Liebe* zum *Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein» [1], stellt sich für Hegel im Widerspruch zu einer Vorstellung, «welche eine so große Anmaßung als Ausbreitung in der Überzeugung des Zeitalters hat» (ibid.). Was aber wird vom «Zeitalter» verlangt? «Das Absolute soll nicht begriffen, sondern gefühlt und angeschaut, nicht sein Begriff, sondern sein Gefühl und Anschauung sollen das Wort führen und ausgesprochen werden» (S. 13). Diese Forderung lebt von einer bestimmten Voraussetzung, die ihrerseits durch eine spezifische Erfahrung ernötigt

[1] HEGEL: Phänomenologie des Geistes, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg[6] 1952, 12. – Um den Rahmen dieser Untersuchung nicht zu sprengen, wollen wir uns (andere wesentliche Aspekte ausklammernd) auf die «Phänomenologie» beschränken; und auch hier können nur wenige Akzente gesetzt werden. Wir versuchen einige Gedanken weiterzuentwickeln, die in: Hegel und die Religion in der Gestalt des Denkens (Anales de la Cátedra Francisco Suarez 1970, Granada) dargelegt sind. – Es geht uns jetzt vor allem um die Frage: warum und inwiefern hat Hegel in der «Gestalt des absoluten Begriffs» den Glauben der «Offenbaren Religion» einerseits «aufgehoben», anderseits ihn jedoch, gewissermaßen an ihm selbst, als «fides qua creditur» zu rechtfertigen und als solchen wiederherzustellen sich bemüht? Zur Problematik insgesamt siehe vor allem K. LÖWITH: Zur Kritik der christlichen Überlieferung, Stuttgart 1966. Der frag-würdige und kritische Punkt: «...eine Philosophie, die sich den historischen biblischen Glauben ins Spekulative übersetzt, ist nicht selber christlich, wohl aber eine Philosophie nach dem Christentum, dessen Rechtfertigung durch die Philosophie der deutlichste Beweis dafür ist, daß der Glaube seiner selbst nicht mehr sicher ist» (ibid. S. 95).

wurde. Sie meint nämlich, daß «das Wahre nur in demjenigen oder vielmehr nur als dasjenige existiert, was bald Anschauung, bald unmittelbares Wissen des Absoluten, Religion, das Sein... genannt wird» (S. 12/13). Solange jedoch das Wahre in der Form des «unmittelbaren Wissens» bzw. *als* dieses gesucht wird, kann die Philosophie ihren Namen: «*Liebe* zum Wissen» nicht ablegen. In der Unmittelbarkeit des Wahren, d. h. für Hegel: in der «sinnlichen Unmittelbarkeit» der gegenständlichen Substanz anfangend, wird sie von einer Tiefe überholt, die *noch nicht* die Gestalt des seiner selbst gewissen *Wissens* erreicht hat. M. a. W.: *dieser* Anfang ist dem Wissen fremd, in seiner Fremdheit aber zweideutig!

Als Anfang *kann* er das bloß Andere zum Wissen sein, so daß dieses ihn von sich her (als Wissen!) nicht zu begreifen vermag. Die Philosophie bedarf also der Form der «Liebe» (= der Unmittelbarkeit), um diese Andersheit zu gewinnen. Der Anfang *kann* aber auch (als das Unmittelbare) eine Form des Wissens selbst sein, ein Anderes nicht als das bloß Fremde zum Wissen, sondern als das Wissen selbst in der Gestalt seiner *Entäußerung:* der sich selbst anders-gewordene «Geist». *Dann* allerdings ist die Liebe, die die Differenz von Wissen und Wahrheit durchspannt, als solche unmittelbare Epiphanie des Wissens selbst und somit auch grundsätzlich ins (absolute) Wissen *aufhebbar* (im «*dreifachen* Sinne», wie Hegel ihn deutete). Dies besagt aber, daß das Wahre als Substanz (in der *Differenz* zum wissenden Subjekt) immer schon «Subjekt» oder «seine eigene Reflexion in sich» (S. 45) ist. Die Erfahrung des «unmittelbaren Seins» enthüllt sich a priori als ins Medium der Reflexion eingelagert. «Unmittelbares Wissen», «Religion», «das Sein» sind nun der Reflexion nicht *nur* entgegengesetzt, sondern einerseits als das Andere zum Wissen gegeben, jedoch andererseits (in der Andersheit) «Entäußerungsgestalt» des Wissens und somit von diesem eingeholt: Formen bzw. Momente des Begriffs als der Einheit des Wissens mit dem Wahren [2].

[2] Solchermaßen kommt das wissende Selbst aus der Sphäre des Gegenstandes als Selbst auf sich zu: der *Begriff* ist «das eigene Selbst des Gegenstandes, das sich als *sein Werden* darstellt» (S. 49). Die «Natur der Humanität» als «Übereinkunft mit anderen» (S. 56) erscheint schon im Anfang der Philosophie in der Gestalt des «Begriffs», worin die Differenz von Substanz und Subjekt versöhnt ist. Aber, so muß man fragen, ist in dieser Übereinkunft das (der) Andere als Anderes (e) überhaupt noch relevant? Wodurch unterscheidet sich der liebende Bezug zum Anderen vom Bezug des sich selbst begreifenden Wissens zum Anderen als seiner (= des Wissens) Entäußerungsgestalt? Wie muß das Wissen strukturiert sein, damit es ein Anderes erreicht, das nicht nur Moment seiner eigenen (= des Wissens) Selbstwiederholung ist? Inwiefern *muß* das Wissen des Selbst, um die ihm notwendige Differenz zum Andern offenzuhalten, das Element der Liebe in sich auf-

Hegel macht jedoch an dieser Stelle einen bemerkenswerten Zusatz: obwohl das Wahre hier als das «unmittelbare *Sein*» gedacht werde, so ist es doch «*nicht* im Zentrum der göttlichen Liebe», sondern als das bloße «Sein desselben» erfaßt (S. 13). Er unterscheidet also die «Unmittelbarkeit des Seins» vom «Zentrum der göttlichen Liebe». «Darf» er das im Blick auf Methode und Struktur seines Systems tun?

Ist, so könnte man fragen, das «Zentrum der göttlichen Liebe» nicht ebenso «Unmittelbarkeit»? Sind Religion *und* Liebe «nicht der Köder, der gefordert wird, um die Lust zum Anbeißen zu erwecken»? Provoziert nicht gerade die Liebe die «gärende Begeisterung», die sinnliche «Ekstase», die «das Gefühl des Wesens» (d. h. unmittelbare Gotteserfahrung des Glaubens) begrifflos herstellen soll? (vgl. ibid.). Warum und inwiefern unterscheidet sich dann das «Zentrum der göttlichen Liebe» vom «reinen, abstrakten Sein», dessen unmittelbares Leben der (seiner selbstbewußte) Geist verloren hat? Läßt sich im Verlust das Verlorene vielleicht nochmals auf eine Dimension hin über- und durchfragen bzw. übersteigen, die mit dem Verlorenen nicht einfach identisch ist? Ermöglicht die Differenz von Sein und Liebe die Überwindung des Verlustes insofern: als die Unmittelbarkeit der *Liebe* (der «Geist») von sich her «*mehr*» zu geben vermag als das (bloß) abstrakte Sein? Und welche Gestalt besitzt diese «Liebe», daß sie sich *einerseits* gegen die bloße Unmittelbarkeit des Seins unterscheidet, *andrerseits* jedoch zugleich mit ihr verloren sein und aufgegeben werden kann? Wie ist sie gegenwärtig, um im Verlust greifbar zu werden und trotzdem das Verlorene in einer Form wiederkehren zu lassen, die *weder* der leeren Reflexion *noch* dem «Gären der Substanz» (S. 15) ausgeliefert ist? Welche Erinnerung ermöglicht diese «Liebe» und wie *muß* sie erscheinen, damit diese Erinnerung nicht ein regressiver Rückgang ins Nur-Vergangene,

nehmen (wenn auch verwandelt), damit die Unterschiedenheit des Wahren vom Wissen *nicht* in einer «abstrakten Identität» (A = A) des Wissens endet? Kann die Differenz von Selbst und Andersheit noch gewahrt werden, wenn «Begriff und Gegenstand, Für-ein-anderes-und Ansichselbstsein in das *Wissen* fallen», das hier befragt wird? (vgl. S. 71). Denn «an dem..., was das Bewußtsein innerhalb seiner für das *Ansich* oder das *Wahre* erklärt, haben wir den Maßstab, den es selbst aufstellt, sein Wissen daran zu messen. Nennen wir das *Wissen* den *Begriff*, das Wesen oder das *Wahre* aber das Seiende oder den *Gegenstand*, so besteht die Prüfung darin, zuzusehen, ob der Begriff dem Gegenstand entspricht. Nennen wir aber das Wesen oder das Ansich *des Gegenstandes den Begriff* und verstehen dagegen unter dem *Gegenstande* ihn als *Gegenstand*, nämlich wie er *für ein anderes* ist, so besteht die Prüfung darin, daß wir zusehen, ob der Gegenstand seinem Begriff entspricht. Man sieht wohl, daß beides dasselbe ist» (ibid).

sondern ein Fortgang ist, für den das Zukünftige keine *leere* Wiederholung des Gewesenen bedeutet? Behalten wir diese Fragen auf dem folgenden Weg im Auge.

Die zum «Wissen des Wissens» reifende Philosophie sieht sich (in den Augen Hegels) der «eifernden und gereizten Bemühung» gegenüber, die das Selbstbewußtsein aus der «Versunkenheit ins Sinnliche, Gemeine, Einzelne herauszureißen und ihren (der Menschen) Blick zu den Sternen aufzurichten» (vgl. S. 14) trachtet, «als ob sie des Göttlichen ganz vergessend auf dem Punkte» (der bloßen *Faktizität* des auf sich zurückgeworfenen Endlichen als Endlichen oder eines antlitzlosen Absoluten) «sich zu befriedigen stünden» (S. 14).

Hegel sagt: «als ob» – und deutet an: dem ist in Wirklichkeit gar nicht so! Man braucht die im Sinnlichen befangene Ekstasis für das Transzendieren nicht zu strapazieren, nicht krampfhaft (oder in *scheinbarer* Gelassenheit) aus dem Zustand, in dem man sich befindet, in die abgründige Tiefe oder jenseitige Höhe eines entschwundenen Reichtums unmittelbarer Erfahrung des Göttlichen sich zurückzuversetzen bzw. hineinzusteigern. Der Verlust als solcher hat eine *positive* Seite. Das Leben des Geistes sollte diese «Verwüstung» nicht fliehen, sondern sie annehmen: auf dem Weg des *begreifenden* Denkens.

Es geht also nicht darum, die entstandene Leere wieder aufzufüllen, sondern vielmehr darum, «das Tote festzuhalten», um an ihm und durch es die «Energie des Denkens» zu bewähren. Die verlorene Unmittelbarkeit des Substantiellen hat sich in die Pluralität des «Akzidentellen» zersetzt. Hierin kommt die «Macht des Negativen» (S. 29) zur Sprache, die Todestrennung des Selbst aus seiner unmittelbaren Identität mit dem «Absoluten», dem «Sein» u.s.w. Und eben dieses Negative darf nicht übersprungen werden. Man darf es nicht verdrängen, in das unmittelbare Fühlen des Transzendenten nicht sublimiert verbrauchen: man muß es aushalten. Für Hegel ist der Verlust des Unmittelbaren also nicht bloßer Verlust, sondern das Entschwinden des Reichtums: Epiphanie des Negativen, des «Lebens» selbst. Was als «Mangel» erscheint, das ist im Grunde die «bewegende Seele» der (zu vollziehenden) Vermittlung von Denken und Sein. Der Verlust macht die Leere des Seins offenbar (Sein = Nichts); aber eben diese Leere ist nicht nur Nicht-sein, sondern Kenosisgestalt des Seins selbst. Der Verlust ist not-wendig, damit das Sein in der Einheit von Reichtum *und* Armut begriffen, seine Schönheit im ausgeleerten Preisgegebensein *gewußt* werden kann.

Dem unmittelbaren «Gären der Substanz» entsprach das *negative*

Nichts des Verlustes, das einfache Verschwinden der vormals erfahrenen Fülle (die im Grunde nichtig und leer war). Jetzt aber *kann* die kraftvolle Schönheit wieder-holt werden, wenn das Leben nur nicht seinem Tod (dem *positiven* Nichts) sich entzieht, sondern «in ihm sich erhält» (ibid.). Diese Macht ist das «Leben des Geistes»; der Geist aber nicht «als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dies ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt» (S. 30). – Wie aber kam es zu diesem Verlust? Warum konnte das unmittelbare Leben der Religion absterben?

2. *Der «fremde Gott» und die Ohnmacht des Gott-Sagens*

«Sonst hatten sie einen Himmel mit weitläufigem Reichtume von Gedanken und Bildern ausgestattet» (S. 14) [3]. Das Absolute wurde als bestimmungslose Leere vorausgesetzt oder als ein punktuelles Subjekt,

[3] Vgl. NIETZSCHES: Kritik der Religion: «All die Schönheit und Erhabenheit, die wir den wirklichen und eingebildeten Dingen geliehen haben, will ich zurückfordern als Eigentum und Erzeugnis des Menschen: als seine schönste Apologie. Der Mensch als Dichter, als Denker, als Gott, als Liebe, als Macht: o über seine königliche Freigebigkeit, mit der *er* die Dinge beschenkt hat, um sich zu *verarmen* und *sich* elend zu fühlen! Das war bisher seine größte Selbstlosigkeit, daß er bewunderte und anbetete und sich zu verbergen wußte, daß *er* es war, der *Das* geschaffen hat, was er bewunderte» (Der Wille zur Macht, Stuttgart 1959, 94). Die «Glücks-, Ergebungs- und Ruhe*gefühle* als das *Fremde*, als das der Erklärung Bedürftige», ibid. 100. – Nietzsche begründet das «Zurückfordern» von der absolut qualifizierten Endlichkeit des Endlichen her. Die Selbstlosigkeit und Freigebigkeit des Menschen rechtfertigen diese Forderung und das Zurückholen der Reichtümer, die er an den Himmel verschleudert hat. Hegel deutet die Konsequenz, die sich daraus ergibt, daß der Mensch äußerlich den leeren Himmel mit seinen eigenen Gedanken und Bildern ausstattet, dahingehend, «daß das Auge des Geistes mit Zwang auf das Irdische gerichtet und bei ihm festgehalten werden» (ibid.) mußte. Nachdem dieses «Hineinarbeiten» des Reichtums ins Irdische vollzogen ist, «scheint die Not des Gegenteils vorhanden». In Nietzsches Sprache: Das Dasein eine ständige «Vergottung und Entgottung». Für Hegel und Nietzsche ist das eine fruchtlose Bemühung. Aber Hegel trägt vom Anfang «Sein = Nichts» her die Vermittlung anders aus als Nietzsche, der durch die Krise des *nihilistischen* «Sein = Nichts» den Anfang als Sinngebung mitten im Endlichen als Endlichen aufdeckt. Nietzsche wird nicht mehr sagen können, daß das Verweilen beim Sein = Nichts, das Sicherhalten im Toten: das Tote in Sein umkehrt. Der Anfang kann nicht mehr in der «reinen Einfachheit des Denkens» als Sein = Nichts aufbrechen, er wird als «Wille zur Macht», als «voraussetzungsloses Ja», in der «Armut des Reichsten» und seinem «Segnen» gewagt werden müssen.

das im menschlichen Prädicieren, im Sprechen über bzw. von Gott «an und für sich selbst» *nicht* zur Sprache gekommen war. Das begrifflose, «prophetische Reden» *aus* Gott, das als Instrument des göttlichen Wortes ganz auf das Absolute hin transparent zu sein schien, versuchte nur den absoluten Logos aus den bewußtlosen Tiefen des Endlichen herauszuholen. Es verweigerte damit gerade Gottes Wort (*als* Gott selbst) über und in sich (als endliches Sprechen). Das bloß «verständige Sprechen» über Gott hingegen versetzte diesen, durch den Akt des haben-wollenden Zugriffs, in ein entzogenes Jenseits, so daß in den Netzen der ratio wiederum nur die auf sich selbst zurückfallende Endlichkeit eingefangen wurde. Das unendliche Meer des Absoluten gab seinen Reichtum nicht her; das Netz verfing sich in sich selbst; die Reflexion kam über sich selbst nicht hinaus. Was sie erfaßte, war ihre eigene Vergeblichkeit, ihr Inhalt die inhaltslose Anstrengung eines subsistenzlosen Begreifens, dem auf der «Seite» Gottes das lichtlose Dunkel des geist-losen Geheimnisses entsprach: der unaufgearbeitete Gegenstand «Gott». Deshalb mußten *diese* Formen menschlichen Sprechens und Aussagens das Absolute gerade als ein Fixum voraussetzen, das *gegen* die Endlichkeit geschieden oder in sie hinein untergegangen war.

Auf der «Seite» des Endlichen wird dann scheinbar ein grenzenloses Sprechen «fruchtbar» (die Scheinunendlichkeit eines absoluten Wortes über Gott, ja, aus Gott selbst möglich, – denn der «Punkt» als Subjekt der Rede erscheint als leer und *abstrakt!*), in dem alles und doch nichts gesagt wird. Das menschliche Sprechen bleibt angesichts Gottes begrifflos. Sein Sich-versenken in die Sache enthüllt sich nur als der leblose Vollzug seiner eigenen Selbstwiederholung. Dieses Sprechen hatte keine Zukunft, in ihm erschloß sich nicht das *besprochene* Leben als solches. Daher kam in dem, was als Gesprochenes aus diesem Denken hervorging: nur der Widerschein seiner eigenen Ohnmacht hervor. Diese Ohnmacht stellte sich also dem Denken als sein *eigener* Mangel vor, als das Unvermögen des Gott-sagens, das es durch die wieder aufflammende Sucht nach «Unmittelbarkeit des Absoluten» auszutilgen versuchte. Der menschliche Logos hatte sich von vornherein dem absoluten Wort Gottes als Ort der Epiphanie desselben entzogen.

Eben dadurch wurde jedoch das unendliche Leben, das «Zentrum der göttlichen Liebe» (die als «Geist» im und durch das Andere ihrer selbst sich aussagt, mitteilt und darstellt) zum einsinnigen, unmittelbaren *Sein* umgedacht, das geschlossen und leblos in sich selbst verharrt. Dieses Sein ist *einerseits* Funktion des im Sprechen aus und über Gott

nur aus sich selbst sprechenden Endlichen und *andererseits* Funktion eines an-sich-haltenden Absoluten, das, *weil* es im Endlichen nicht sich selbst aussagt, in die Anonymität einer «jenseitigen Gegenwart» (Hegel) sich verflüchtigt. Die Voraussetzung der absoluten Substanz kompensiert dann die Kraftlosigkeit des endlichen Gott-sagens *und* ermöglicht (unter dem Schein des Redens über und aus Gott) eine (pseudo-absolute) Selbstaussage des Endlichen als Endlichen. Das Endliche als Endliches sagt den absoluten Logos als «sich selbst» und behauptet darin die restlose Verendlichung des Absoluten, das im Grunde nur die Widerspiegelung der absoluten Qualifikation des Endlichen *als* Endlichen ist.

Somit vernichtigt sich das endliche Sprechen angesichts eines leeren Wortes («Gott») und läßt sich vom Absoluten (als einem *Subjekt*, das sich selbst in absoluter Freiheit besitzt) doch *nicht* in Anspruch nehmen. Unter dem Schein der Selbstpreisgabe des endlichen Logos ins Hören des göttlichen Logos hinein ereignet sich vielmehr eine «Antezipation» (S. 23) des absoluten im endlichen Logos. Die «gleichgültige Substanz» des Absoluten verfällt dem endlichen Sprechen, das seine *absolute* Zukunft, in den Mantel der Verdemütigung gehüllt, in seiner geschlossenen Endlichkeit verbraucht.

Dem Untergang des Absoluten im Endlichen entspricht deshalb die punktuelle Substanziierung Gottes in der unbestimmten Jenseitigkeit einer ausgeleerten, bloß «gewesenen» Transzendenz. «Das Subjekt (Gott) ist als fester Punkt angenommen, an den als ihren Halt die Prädikate geheftet sind, durch eine Bewegung, die dem von ihm Wissenden angehört» (S. 23). Der Mensch selbst bricht also die punktuelle, abstrakte «Sichselbstgleichheit» des Absoluten «entmythisierend» auf und vermittelt sie dadurch zur Gestalt «Des Lebens», das «im andern seiner selbst bei sich ist». Das *begreifende Wissen* erschließt die absolute Differenz in der Einheit von Selbst und Andersheit. Es sprengt das (zuvor!) *gegen* die Negativität seiner Selbstmitteilung, d. h. seines Offenbarseins geschiedene, nur-reiche Leben des Absoluten in ein Leben hinein auf, das durch und als Einheit von Leben und Tod vollendet «es selbst ist». Was das Absolute von sich her nicht vollbrachte, nämlich die Selbsterschließung «als Bei-sich-sein in und durch die absolute Negativität des Sich-anders-werdens», das schenkt ihm nun die endliche Reflexion «von außen her». Sie macht das Absolute zu einem sich selbst besitzenden» Subjekt, sofern sie ihm durch das Begreifen jene Differenz des Aus-sich-heraustretens (= der Kenosis) eröffnet und sichert, die das Absolute aus sich nicht zu tun vermochte. Deshalb wird *diese* Bewegung

des Wissenden «auch nicht dafür angesehen, dem Punkte selbst anzugehören» (ibid.). Die Armut der Selbstentäußerung kommt der göttlichen Substanz von außen zu, weshalb *diese* Form der Kompensation (fehlender göttlicher Armut) bloß den Nur-Reichtum des *toten* Punktes (nicht aber seine Überwindung) bejaht. Die Bewegung des endlichen Wissens versetzt das punktuell *gewesene* Absolute in eine Zukunft auf sich selbst (als Absolutes hin), in der nur das ans Licht kommt, was einerseits das *endliche* Wissen, andererseits das an-sich-haltende Absolute *gewesen* sind. Gott hat sich *weder* an ihm selbst *noch* ins Endliche hinein ausgesprochen. Da die Bewegung des Wissens *einseitig* ist, bleibt das Absolute stumm.

Erst durch die zweiseitig-*einige* Bewegung des Wissens, das sich aber auch als solches weiß (und *dies* ist für Hegel der «absolute Begriff»), wäre Gott als Inhalt der absoluten Reflexion ebenso «als Subjekt dargestellt». Die Bewegung des Wissens, das zuvor den substanziierten Gott einerseits bloß außer sich, andererseits jedoch (als bloße Projektion des Endlichen zur jenseitigen Unendlichkeit) der Macht des Endlichen unterworfen hatte, wäre in unendlich-endlicher Gestalt erschienen; der absolute mit dem endlichen Logos versöhnt und diese Versöhnung zugleich begriffen. Der im Endlichen in der Form des Endlichen ausgesprochene absolute Logos wäre ebenso Epiphanie des Absoluten an ihm selbst und die Sprache des Begriffs restlose Selbstaussage des Absoluten und Endlichen in einem, d. h. als «absoluter Begriff» = «Geist».

3. Die Onto-Theo-Logik des «unglücklichen Bewußtseins»

In der Art, wie die *einseitige* Bewegung des Wissens aber beschaffen ist, «kann sie ihm (dem Punkte) nicht angehören; aber nach Voraussetzung jenes Punktes kann sie auch nicht anders beschaffen, kann sie nur äußerlich sein» (ibid.). Hier beginnt das Denken in einem Anfang, der einerseits die «Antezipation» zu ermöglichen scheint, andrerseits jedoch, gerade im Maße seiner Vermittlung, das Antezipierte in die Unzugänglichkeit einer toten Transzendenz zurückstößt, um diese sich allerdings dadurch nochmals zur «zukünftigen» Aufgabe zu machen. Die Gottesgeburt hat somit ihren Ursprung im Endlichen als Endlichen, in dem sich die «absolute Vermittlung» vollzieht. *Hier* (und nirgendwo anders) geht das Absolute aus der abstrakten Sichselbstgleichheit (als Punkt) in die Vermittlung gleichsam auseinander und *dadurch* mit sich selbst «konkret» zusammen. Dennoch ist *diese* Epiphanie des Absoluten im Endlichen nur möglich, weil Gott (im Blick auf das Endliche) zukunfts-

los in kalter Gewesenheit als abstrakte «essentia infinita» nur-jenseitig erstarrt ist.

Das Endliche bleibt somit im Grunde unfruchtbar. Die Frucht der Bewegung des Wissens enthüllt nur den transzendenzlosen Verfall des Endlichen an seine eigene Vergangenheit. Der Punkt bietet der Reflexion bloß seine «Oberfläche» dar, er tritt nicht wirklich aus sich heraus. Zugleich scheint diese Fixierung des Absoluten dem Endlichen einen grenzenlosen Raum für die Dynamik seines (des endlichen) Wissens zu gewähren. Das Endliche erkauft diesen Raum durch den Verlust des absoluten Lebens. Sofern dieses dem Denken nur die «Oberfläche» vorstellt, scheint das Endliche durch solche Verhaltenheit wirklich zur Initiative des Begreifens ermutigt zu werden. Es «kann» (scheinbar) allererst *dadurch* von der Oberfläche zur Tiefe vordringen, eine «spekulative Vermittlung» realisieren, in der die Tiefe jedoch nur Funktion der Oberfläche ist.

Da sich das Denken aber in das Vorweggenommene (den Punkt) gar nicht einzulassen vermag, sondern im Nicht-Begreifen auf sich zurückfällt, den Punkt nur zum Schein erfaßt, so schrumpft es gleichermaßen zur isolierten «Einzelheit» zusammen. Es tritt auf der Stelle. Der Anfang, der ihm scheinbar das Absolute eröffnet (und trotzdem entzieht), ist in *dieser* Beziehung nicht selbst «reines Denken», sondern begriffloser Gegenstand, Erscheinung des punktuellen Gottes als eines «leeren Subjekts», d. h. als gleichgültiger Substanz. Die «denkende Einzelheit des Wissens» und sein Gegenstand dissoziieren. Der vereinzelte Gott und das vereinzelte Endliche stehen einander fremd gegenüber. Ins Jenseits entrückt, bleibt das Endliche dennoch in sich verstrickt und legt das An-sich-Kleben fälschlich als Identität mit sich selbst aus. Umgekehrt transformiert es *diese* (Schein-)Identität in die Präsenz des Absoluten, das ihm gerade hier absolut fremd ist. Es begreift weder sich selbst noch das Absolute, sondern fließt mit diesem nur in der begrifflosen Unmittelbarkeit des «Fühlens und der Ahndung» zusammen.

Die Bewegung dieses Wissens ist in der Tat Wissen des «unglücklichen Bewußtseins», das sozusagen nur «*an* das Denken hin» (S. 163) geht, *An-dacht* ist. «Sein Denken als solches bleibt das gestaltlose Sausen des Glockengeläutes oder eine warme Nebelerfüllung, ein musikalisches Denken, das nicht zum Begriffe, der die einzige immanente gegenständliche Weise wäre, kommt. Es wird diesem unendlichen, reinen innern Fühlen wohl sein Gegenstand, aber so eintretend, daß er nicht als begriffener und darum als ein Fremdes eintritt» (ibid.).

Der Nur-Reichtum der absoluten *Substanz* (bzw. des leeren, punktuellen göttlichen Subjekts) vermag nicht über sich selbst hinauszukommen. Er ist der Gefangene und Knecht seiner eigenen Fülle, die sich ihrer selbst nicht entäußert und der Bewegung des Wissens nur die «Oberfläche» überläßt. Daher kann *diese* inhaltslose, oberflächliche «Gabe», die dem Endlichen angeboten wird, auch nicht verdankt sein. Gott gewährt nur den äußersten Rand seiner absoluten Substanz und läßt daher das Endliche «*leer*» (sich gegenüber) liegen. Hinsichtlich dieser Gabe, die gegeben und doch *nicht* gegeben ist, muß das Endliche sich selbst aufgeben. Es muß die (nicht wirklich geschenkte) Gabe jenseits seiner selbst suchen. Und wenn es das Empfangene (das doch niemals in ihm ankommt, sondern zukunftslos am Himmel hängt) «verdankt», dann ist es in diesem Danken nicht «es selbst». Somit tut das Endliche «indem es sein Tun, d. h. sein *Wesen*, selbst aufgibt, eigentlich (dankend) mehr als das andere, das nur eine Oberfläche von sich abstößt» (S. 167). Gott gibt sich nicht selbst. Indem das Endliche aber «dankt», d. h. sein Wesen auf die entzogene Gabe hin aufgibt, tut es eben *das*, was Gott nicht tut: es gibt *sich selbst* auf (freilich, analog zur fehlenden Selbstmitteilung des Absoluten, auch in einem *negativen* Sinne!). Das Endliche *ersetzt* in diesem Dank die dem Absoluten fehlende Negativität seiner Selbstentäußerung. Wie die Bewegung des Wissens nicht begreift, den Punkt (und nicht die absolute Selbstbewegung des «Geistes») voraussetzt, so *dankt* es auch im Grunde nicht. Denn der Dank würde, durch die Einheit von Tun und Empfangen, sowohl das *Hervorbringen* als auch das *Empfangen* der göttlichen Selbstmitteilung bezeugen. Wäre die Selbstbewegung des Absoluten (in der Form des Begriffs) vorausgesetzt, dann hätte sich dieses Absolute als ein auf die Seite des «Andern seiner selbst» Getretenes offenbart. Der Dank wäre somit die freie und befreite Wieder-holung der göttlichen Selbstmitteilung. Aufgrund der «oberflächlichen» Gabe bindet aber Gott das Endliche in unerfüllter Sehnsucht an sich und entzieht sich eben dadurch demjenigen, den er ansichzieht. Durch diese «religio» versinkt das Endliche in der Verzweiflung. Da die «abgestoßene Oberfläche» auf den Ursprung nicht (im Verhältnis der Gabe zum Schenkenden) transparent ist, so reduziert sie den Subjektcharakter des Absoluten auf die Form einer isolierten Substanz. An dieser muß sich nun die ganze Bewegung «sogar selbst im Denken ... in das Extrem der Einzelheit» (ibid.) zurückreflektieren.

Die Bewegung des (begrifflosen) Wissens «macht» sich daher die Gegenwart Gottes selbst. Begreifend würde sie diese (für Hegel) gerade

als eine sich von ihr selbst her erschließende Gegenwart erfahren, die, *weil* sie sich *selbst* besitzt, ebenso die Macht ihres eigenen «Ich-bin-da» ist. Der Punkt (als Subjekt «Gott») hingegen bleibt «unwandelbar». *Diese* Figur seiner unveränderlichen «Dauer» bedeutet gerade seine Verfügbarkeit für die endliche Bewegung des Wissens. «Daß er im Bewußtsein wäre, wie er an und für sich selbst ist, dies müßte wohl von ihm vielmehr ausgehen als von dem Bewußtsein; so aber ist diese seine Gegenwart hier nur erst einseitig durch das Bewußtsein vorhanden und eben darum nicht vollkommen und wahrhaftig, sondern bleibt mit Unvollkommenheit oder einem Gegensatze beschwert» (S. 162) [4].

Wir fragen: wie ist es möglich, daß die *einseitige* Bewegung des Wissens unter Ausschluß der begriffenen Selbstbewegung des Absoluten dennoch je neu versucht, eben das, was ihr völlig fremd ist, als einen ihr innerlichen, gegenwärtigen Reichtum zu bestimmen? Warum setzt das

[4] Übersehen wir aber nicht, daß (für Hegel) die Dimension dieses «unglücklichen Bewußtseins» in der «Phänomenologie» als der «Bewegung des erscheinenden Geistes» einen *anderen* Ort hat als das Bewußtsein, das den leeren Himmel durch den Reichtum seiner eigenen Gedanken und Bilder auffüllt (vgl. S. 14). *Dieses* Bewußtsein erfährt und weiß sich selbst «noch nicht» als unglücklich. Es läßt im Medium des Seins (im «inhaltslosen Gegenstand des vorstellenden Bewußtseins», Hegel) das Absolute und Endliche die Hochzeit ihrer absoluten Vermittlung feiern. Es wiederholt somit die Dialektik von «urbildlicher Einheit» und «Todestrennung» beider in der Sphäre des sinnlichen Vorstellens und übersetzt daher das Lebensthema des «Geistes» in die Form des Gegenständlichen (der «Sachen»). Trotzdem spricht das «unglückliche Bewußtsein» auch in diesem «komisch-glücklichen» Bewußtsein hintergründig schon mit; denn «statt das Wesen zu ergreifen, *fühlt* es nur, und ist in sich zurückgefallen; indem es im Erreichen sich als dies entgegengesetzte nicht abhalten kann, hat es, statt das Wesen ergriffen zu haben, nur die Unwesentlichkeit ergriffen» (S. 164). Wie von allem Anfang an in jedem Schritt des Denkweges das *Resultat*, so ist auch die «Geburtsstätte des als Selbstbewußtsein werdenden *Geistes*», der «Schmerz und die Sehnsucht des unglücklichen Bewußtseins» als «Mittelpunkt» und «das gemeinschaftliche Geburtswehe seines Hervorgangs» (vgl. S. 525) gegenwärtig. Es enthüllt sich nämlich als «die Einfachheit des *reinen Begriffs*» (ibid.) oder als die noch nicht zum «absoluten Begriff» vermittelte Unmittelbarkeit des «Geistes», die noch zerrissene Einheit von Leben und Tod; also als das Leben, dem die absolute Negativität (der Tod der absoluten Reflexion) noch äußerlich ist (im Bewußtsein!), das jedoch diese *Negativität* schon als sein eigenes *Schicksal* erfahren hat: es kommt nämlich weder im Diesseits noch im Jenseits zur Ruhe. M. a. W.: die Brücke des substanziierten Seins, das noch nicht zum «Begriff» befreit ist, überbrückt nichts und führt nirgendwo hin. Das Bewußtsein wird auf dieser Brücke nur vom einen Ufer zum anderen gejagt. Und eben dieses haltlose Hin-und-Her macht die (nur zum Schein) tragende Brücke, den «Lichtfaden», so fragwürdig: bis dahin, daß er sich dem spekulativen Denken als «Nichts» enthüllt!

Scheitern in der Vergeblichkeit *dieser* Bewegung des Wissens kein Ende? Welche Voraussetzungen liegen hier vor?

Hegel selbst gibt uns die Antwort: «Von allem, was ist, lag die Bedeutung in dem Lichtfaden, durch den es an den Himmel geknüpft war» (S. 14). Der Lichtfaden ist das «ens qua tale», die «Schwebe des Seins» als Brücke *zwischen* Gott und dem Endlichen. Dieser Über-gang scheint einen «excessus determinatus» von der Endlichkeit in die Unendlichkeit zu gewährleisten. Durch diese Nabelschnur sind das Endliche und Absolute miteinander in «urbildlicher Identität», die den Schmerz der Todestrennung (d. h. die absolute Negativität) noch nicht erfahren hat, verbunden. Sie verheißt den Getrennten eine Vereinigung, die aber, sobald sie erreicht zu sein scheint, in eine neue, vermittlungslose Geschiedenheit auseinanderfällt.

Der «Lichtfaden» ist das Sein der Onto-Theo-Logik, die in ihm das Organ der göttlichen Allmacht weiß und dem Endlichen, das *als Endliches* nicht freigegeben ist, den sicheren Zugang zu seinem Lebensgrund verschafft. Die absolute Macht, an der es entselbstet hängt, ist ihm zugleich die Gewißheit seiner Grundnahme im Absoluten. Seine Unselbständigkeit ist die Gewähr dafür, daß es auf unerschütterlichem Boden steht, seine ohnmächtige Unfreiheit die Bedingung der Möglichkeit des scheinbar «absoluten Bejaht- und Anerkanntwerdens». Der «Lichtfaden» erscheint als das tragende Element der Herr-Knecht-Dialektik.

In diesem Bogen, der auf den beiden Ufern der absoluten und endlichen Substanz aufruht, «lag *alle* Bedeutung». Also war der Sinn des Seins *weder* bloß auf der Seite Gottes noch bloß im Raum der Welt zu finden. Er erschien *jenseits* beider als die Figur ihres Zusammengehörens, das als «Sein» die beiden Pole sowohl als Momente an sich wie auch als einander entfremdete Sphären außer sich hatte.

An ihr selbst bleibt die Endlichkeit leer. Sie selbst «ist» ja nicht der Lichtfaden, so daß ihre Bedeutung *jenseits* ihrer selbst aufgedeckt werden muß. Ihre Sinn-losigkeit (an ihr selbst) trieb sie in eine Sinnfrage, in der sie nur ihre eigene (und des Absoluten) *Sinnlosigkeit* perpetuierte. Wo sie in ihren Sinn (den Lichtfaden) sich einläßt, konstituiert sie ihre Sinnlosigkeit. Sie wird gewissermaßen aus sich selbst heraus- und in ein Anderes ihrer selbst hineingezwungen. Ihr Sich-erreichen ist Selbstverlust. Und Selbstverlust ist der Preis, den sie für das Erreichen ihrer Sinnfülle zahlt. Das Endliche vermag sich daher nicht direkt und unverstellt in die Augen zu blicken, sondern muß, um seiner selbst

gewiß zu werden, von sich selbst wegschauen: «das rechtliche Anerkanntsein der Person ist die unerfüllte Abstraktion; es besitzt also vielmehr nur den Gedanken seiner selbst; oder wie es *da ist* und sich als Gegenstand weiß, ist es das *unwirkliche*» (S. 523).

Die «Bedeutung» des Endlichen, die *zwischen* ihm und dem Absoluten lokalisiert wird, berechtigt es nicht an ihm selbst. Denn die oberflächliche Gabe, deren widersprüchliche Mit-teilung das «unglückliche Bewußtsein» zerreißt, hat sich nicht wirklich verendlicht. Das Endliche will die Gabe (und deren Scheinkenosis) «bestehen» und *muß* sie in *diesem* Bestehen mit Notwendigkeit verfehlen. Diese Verfehlung (im Sinne der Schuld) benützt das Endliche jedoch dazu, sich von jeglicher Transzendenz zu dispensieren. Es rechtfertigt seine Un-schuld durch Transzendenzlosigkeit. Die Thematik des Nihilismus «Gott ist tot» (Nietzsche) wird akut. Das Endliche kann scheinbar gerade dort, wo es sich in sein ihm vorenthaltenes Selbst hinein entgleitet und «verzweifelt es selbst sein will» (Kierkegaard), sich auf seine Endlichkeit zurückziehen und zur Ruhe des «stoischen Selbstbewußtseins» (Hegel) gelangen. Denn die nicht-geschenkte Gabe bricht es in seiner abstrakt gleichgültigen Endlichkeit gar nicht auf. Wäre die Gabe verendlicht, hätte das Absolute das Geschenk durch die Macht seiner Selbstmitteilung in den Empfangenden hinein getrennt, dann wäre dem Endlichen jeder Rückzug auf die abstrakte Bejahung der Person in «stoischer Gleichgültigkeit» genommen. Es wäre vom Absoluten direkt betroffen und herausgefordert. Sein abstraktes Anerkanntsein nötigt es aber über sich selbst hinaus: dorthin, wo es «bejaht», aber nicht wirklich «es selbst» ist. Somit bleibt seine stoische Ruhe zugleich in «haltloser Unruhe des *skeptischen* Selbstbewußtseins» zerrissen. Denn diese Unruhe bezeugt nur, daß die Freiheit noch nicht zur konkreten Identität mit sich selbst gekommen und daher auch alles andere «ein anderes ist als es selbst» (Marx). Die Endlichkeit ist nichts anderes als die «Kellerwohnung» [5] der entmächtigten Frei-

[5] «...die Kellerwohnung des Armen ist eine feindliche, als fremde Macht an sich haltende Wohnung, die sich ihm nur hingibt, sofern er seinen Blutschweiß ihr hingibt, die er nicht als seine Heimat – wo er endlich sagen könnte, hier bin ich zu Hause – betrachten darf, wo er sich vielmehr in dem Haus eines anderen, in einem *fremden* Hause befindet, der täglich auf der Lauer steht und ihn hinauswirft, wenn er nicht die Miete zahlt. Ebenso weiß er der Qualität nach seine Wohnung im Gegensatz zur *jenseitigen*, im Himmel des Reichtums, residierenden menschlichen Wohnung. – Die Entfremdung erscheint sowohl darin, daß *mein* Lebensmittel eines *anderen* ist, daß das, was *mein* Wunsch, der unzugängliche Besitz eines *anderen* ist, als daß jede Sache selbst ein *anderes* als sie selbst, als daß

heit, die nicht bei sich selbst «daheim» ist. Ihr «Dank» für das Daseindürfen in den unterirdischen Niederungen der Ohnmacht ist ihr eigener «Blutschweiß», den sie durch arbeitende Entäußerung (= Selbstüberbietung) zahlt, um in die Nähe ihrer Freiheit zu kommen, die ihr im jenseitigen Reichtum entzogen ist. Hierin spiegelt sich die ganze Not der Onto-Theo-Logik, im Blick auf die «jenseitige Gegenwart Gottes» (vgl. S. 14), wie in einem Brennpunkt zusammen.

Der «Lichtfaden» ist das Sein als Denkform des «unglücklichen Bewußtseins». In dem Maße wie sich das Endliche selbst erreichen will, löst es sich in dieses Band hinein auf, durch das es ins Absolute hinein- und zurückgezogen wird. Da das Gesetz dieses «Bundes» jedoch besagt, daß die Bindung nur ein Reflex der «oberflächlichen» Gabe ist, in der sich der Geiz der absoluten Substanz bekundet, so reflektiert sich in den Gestalten des *stoischen* und *skeptischen* Selbstbewußtseins sowohl die Ohnmacht Gottes zur eigenen Selbstmitteilung als auch die Subjektlosigkeit endlicher Freiheit, die ihre positive Entäußerung in der Form des Selbstseins durch Sich-anders-werden nicht zu vollbringen vermag.

II. DIE ZERFALLENE TRINITÄT ALS GESTALT DES «UNGLÜCKLICHEN BEWUSSTSEINS»

1. *Die «Geist»-losigkeit des zeugungsunfähigen Vaters und des vaterlosen Sohnes*

Nicht nur das Endliche ist hier mit sich selbst zerfallen, sondern auch das Absolute. Da es an ihm selbst sich nicht anders geworden, d. h. nicht weggeschenkte Liebe, kein Ich-Du-Wir in der Gestalt des «Geistes» ist, so vermag es sich auch nicht dem Endlichen als Endlichen (dem Andern *seiner* selbst) zu übereignen. Die «immanente Trinität» ist in der toten Gleichgültigkeit der absoluten Substanz versunken und kann sich nicht in der Gestalt der «ökonomischen» offenbaren. Dieser Untergang der göttlichen Personen und ihres Liebesbezugs in der sich-selbst-gleichen Natur reduziert einmal die Subjekte zu Momenten *an* der einen göttlichen Natur. Ihre absolute Einheit liegt in der Substanz nun *jenseits* der Subjektform. Zum anderen besagt die Absorption des

meine Tätigkeit ein *anderes*, als endliche – und das gilt auch für den Kapitalisten, – daß überhaupt die *unmenschliche* Macht herrscht (K. Marx: «Nationalökonomie und Philosophie» in «Frühschriften», hrsg. von S. Landshut, Stuttgart 1953 266).

personalen Selbst in der Substanz jedoch abstrakte Trennung des Selbst gegen die Substanz. Die Personen als bloße Momente der Natur dissoziieren gerade in ihrer «substantiellen» Einheit und treten geschieden auseinander. *Dieses* Medium ihrer Vermittlung treibt sie in die gegenseitige Entfremdung. M. a. W.: das im Wahren als Substanz sich selbst entgleitende Subjekt distanziert sich von der Substanz und beginnt diese von außen her als das Fremde (wie eine *Sache!*) zu bestimmen. Da die Substanz jedoch das «an sich» ist, was das Subjekt «für sich» ist, so bedeutet die gewonnene Distanz (im Sinne scheinbar «freier» Selbstverfügung) nichts anderes als einen Reflex seiner eigenen Unfreiheit als Subjekt, das mit seinem Wesen wie mit einer «Sache» umgeht. Das «Wesen» des Subjekts wird somit *einerseits* verfügbar (wie eine bestimmungsfähige Potenz, die selbst-los ist), *andererseits* bezeichnet es nur den Status der Entfremdung des Subjekts als solchen, d. h. seine (ihm *negativ* entzogene!) Unverfügbarkeit. Was besagt das für das Verhältnis von Vater und Sohn im Raum des göttlichen Wesens?

Der Vater hat seinen Sohn (die absolute Gabe) nicht freigegeben. Der «Schenkende» verschlingt seinen eigenen Logos. Er ist in diesem daher auch nicht als ein wirklich Sprechender offenbar. Der Vater ist (durch die absolute Negativität hindurch) *noch nicht* im Sohn gegenwärtig, in diesem sich noch nicht ein Anderer geworden. Das punktuelle Subjekt (Vater) absorbiert die (nicht bloß essentiell schließbare) dialogische Differenz (zum Sohn) in sich hinein. M. a. W.: die göttliche Natur als absolute Substanz ist im Subjekt «Vater» gefangen. Die Substanz ist *nur* Subjekt, das noch nicht das «an-sich» ist, was es «für-sich» ist. Oder: das Subjekt ist bloß Moment an der Substanz, die noch nicht das «für-sich» ist, was sie «an-sich» ist.

Die Entgegensetzung und Ungleichheit von Subjekt und Substanz im Raum des Absoluten erweist sich damit sowohl als geizige *Übermacht* des Vaters über den Sohn wie auch als *Ohnmacht* des Vaters zum Sohn, den er nicht (durch die absolute dialogische Differenz der *personal* entäußerten göttlichen Natur hindurch) an diesem selbst als *Sohn* freisetzen kann. Die Ungleichheit von Subjekt und Substanz im Vater macht den Sohn zu einem Fremden, in dem der Vater nicht sein eigenes, göttliches Wesen ausspricht und anschaut. Der Vater enthüllt sich somit zugleich als nur-reich und als nur-arm. Als Moment der Substanz ist er kein Subjekt, seiner *selbst*-bewußt-los. Eben diese seine Kraftlosigkeit, der Verlust seines Selbst ist aber nur die Kehrseite dessen, daß er die Natur *gegen* den Sohn für sich behält. Der Absorption der Substanz ins

Subjekt entspricht das Verschwinden desselben in der Substanz. Der im nur-reichen Vater entselbstete Sohn aber entbirgt sich gerade aufgrund dieser Entselbstung als der fremde Andere zum Vater. Im Ansichhalten setzt die väterliche Macht deshalb ihre eigene Beschränkung. Dadurch ist der Sohn eine abstrakte Funktion des sich ihm verweigernden Vaters geworden. Er ist als Sohn mit dem Vater nicht wesens-eins. Der Vater überherrscht ihn. Die dialogische Differenz von Sprechendem und Wort ist vernichtet. Scheinbar spricht hier «allein» der Vater – und doch sagt er nichts, weil er je schon das Wort gleichsam in sich selbst hinein verbraucht hat. Deshalb ist das Wort auch (in einem *negativen* Sinne) seinem Ursprung ausgeliefert, hat es sich diesem scheinbar restlos zu «verdanken». In diesem Ursprung besitzt es alles und hat doch nichts für sich. Es ist nur als abstrakte Person (nochmals jenseits seiner selbst) anerkannt. Es existiert solchermaßen nur als ein «von sich wegsehendes Bewußtsein» (vgl. S. 163), das ruhelos seine *konkrete* Identität sucht, ohne sie zu finden. Es ist sich immer schon in den wortlosen, zeugungsunfähigen Nur-Vater hinein enteignet. Damit ersetzt der Logos, durch seine Expropriation im Vater, sein absolutes Sich-empfangen von diesem her. Da er aber in der Entselbstung der Fremde zum Vater ist, so ersetzt er sein Anderssein (als der Vater) durch die Figur des *Fremd*seins zum Vater.

Vater und Sohn sind in der «essentia infinita» der göttlichen Substanz absorbiert. Aber diese Absorption erstellt (in einem abstrakten Sinne!) ihre Geschiedenheit als Subjekte. Umgekehrt treibt gerade *diese* ihre (abstrakte) Differenz die Vermittlung beider im «einen Wesen» aus sich hervor. Die depotenzierende Übermacht des Vaters über den Sohn konstituiert (in einer pervertierten Form!) das Anders-sein des Sohnes zum Vater, das (schlechte) Selbst-sein des Wortes (dem Vater gegenüber). Und dieses Selbst-sein als der Andere übersetzt sich seinerseits in die (pervertierte) Selbst-losigkeit der totalen Abhängigkeit des Wortes vom Sprechenden. Diese Dialektik ist (für Hegel) die «geist»-lose Dialektik der abstrakten Geschiedenheit und abstrakten Einheit von Subjekt und Substanz. Der «Geist» als Wir von Ich (Vater) und Du (Sohn) ist hier nur ebenso abstrakte Funktion der Entgegensetzung beider. Er ist nicht konkreter Geist, konkretes Wir, sondern ein Schein-Wir, das Wir des Toten, das, aufgrund seines Totseins, zum Leben zu kommen versucht.

Wir sahen, daß die Absorption der Substanz ins Subjekt des Vaters nur die Kehrseite des Untergangs desselben in die Substanz ist. Der Nur-Vater ist daher (als bloßes Moment am göttlichen Wesen) sich selbst kraftlos entglitten. Er ist der «Andere» geworden, in die «furchtbare

Substanz» (S. 521) aufgelöst, ohne dieses Wesen als ein sich selbst Besitzender in absoluter Freiheit zu sein. Im Element der Substanz und ihrer «Sichselbstgleichheit» ist der zuvor an-sich-haltende Vater jedoch der absoluten Negativität unterworfen, ein «Übergehen ins Andere». Die vom Vater nicht freigegebene Gabe (der Sohn) gewinnt daher als der Andere zum Vater in dem Maße ein «Selbst»: wie dieses sich als Reflex der väterlichen Ohnmacht entbirgt. Das der Übermacht des Vaters scheinbar völlig überantwortete Wort enthüllt sich daher, wie sich zeigte, als ein Fremdes zu seinem Ursprung. Da der Sohn der göttlichen Substanz, die im abstrakten Selbst des Vaters vereinzelt ist, nicht teilhaftig wird, so erscheint er als Nicht-Gott und solchermaßen als das Andere zu Gott, d. h. als Endliches. Die Kenosis Gottes in die Endlichkeit ist eine Funktion sowohl der Absorption des Sohnes *im* Vater als auch der Entfremdung des Sohnes *vom* Vater.

Auf *diesem* Weg seiner «Verendlichung» kommt also der sich dem Sohn entziehende Vater über seine vormalige eigene Beschränktheit als Vater «hinaus». Da der Sohn die Fülle seines Lebens in einem Anderen sucht, der sie ihm *vorenthält*, zeigt sich dieser Andere als ein «Sprechender», tritt sein Wort in die Endlichkeit ein, ohne daß er wirklich sich sprechend mitteilte. Das «Sprechen» Gottes erweist sich als eine Funktion seiner Sprachlosigkeit. Oder: der Sohn als abstraktes Moment am Vater ist, allein aufgrund seiner Ohnmacht als Sohn, selbst-ständig und gegen den Vater geschieden. Ein Logos, in dem sich niemand offenbart, der als Wort jeden Sinn verliert und doch nur in solcher Sinnlosigkeit «für-sich-sein» kann. Er braucht sich dem Vater nicht zu verdanken, da er von diesem nichts empfangen hat. Der «Dank» hat sich in die völlige Selbstauflösung des Sohnes in den Vater hinein verkehrt: und eben *dies* macht jetzt die Geschiedenheit des Sohnes *gegen* den Vater aus. Der Sohn hat angesichts der Ohnmacht des Vaters die ganze göttliche Natur, die der Vater ihm *nicht* zu schenken vermochte, in sich eingeholt. *Diese schein*-dialogische Differenz entspringt somit einerseits der (abstrakten) Kontinuation des Sohnes aus dem Vater, andererseits aus der (ebenso abstrakten) Absorption desselben im Vater. Der Gegenüberstand von Vater und Sohn ist eine Frucht des *logisierten* Hervorgangs und der *logisierten* Rückkehr des Sohnes zum Vater. Das «Wir», in dem Vater und Sohn «eins» sind, gründet *sowohl* auf der Dissoziation von Sprechendem und Logos *als* auch auf der gegenseitigen Übermächtigung des einen durch den anderen.

2. *Der «geist»-lose Gott als trinitarisches Bild des «unglücklichen Bewußtseins»*

Vater und Sohn stehen daher als zwei «nichtwankende Substanzen oder Subjekte» (S. 535) einander gegenüber. Wie aber gestaltet sich, aus dieser Dissoziation des Absoluten heraus, seine Selbst-mitteilung an das Endliche? Kann dieser Gott *wirklich* auf die Seite des (geschaffenen) Anderen seiner selbst treten? Bleibt er nicht in sich gefangen? Und äußert sich diese Gefangenschaft nicht gerade darin, daß er der Verendlichung *bedarf*, um als das Absolute «frei-sein» zu können? Es gibt auf diese Fragen nur eine adäquate Antwort: die Dissoziation «muß» sich ins Endliche hinein reflektieren, und zwar als die bloße «Abstoßung der Oberfläche» einer Gabe, die dem Geber fremd, ihm nicht verdankt ist. Die Entgegensetzung von Vater und Sohn ist das unversöhnte trinitarische Bild für das «unglückliche Bewußtsein», in dem der Geist noch nicht als «Geist» der Einheit in der Differenz von Vater und Sohn aufgebrochen, das Subjekt noch nicht Substanz (und umgekehrt) geworden ist. «Seine wahre Rückkehr aber in sich selbst oder seine Versöhnung mit sich wird den Begriff (!) des lebendig gewordenen und in die Existenz getretenen Geistes darstellen, weil an ihm schon (!) dies ist, daß es als Ein ungeteiltes Bewußtsein ein gedoppeltes ist: es selbst *ist* das Schauen eines Selbstbewußtseins in ein anderes, und es selbst *ist* beide, und die Einheit beider ist ihm auch das Wesen» (S. 159). Der Bezug von Vater und Sohn und vom Sohn zum Vater sowie die Einheit beider im *einen Wesen* (!) ist diesem Selbstbewußtsein Inhalt und Form seines Vollzugs. Es ist *als solches:* «Selbstbewußtsein», aber als dieses der göttlichen Natur noch nicht teilhaftig: gott-loser Geist; Geist des toten Gottes! «... aber es *für sich* ist sich noch nicht dieses Wesen selbst, noch nicht die Einheit beider» (ibid.). Es ist das Selbstbewußtsein der Getrennten, in denen der gegenseitige Bezug, die Vermittlung beider noch Resultat ihres *abstrakten* An-sich-haltens ist.

Im bloßen Gegenüber von Vater und Sohn, aber auch in der «Einheit» *dieses* Gegenüber, ist die dialogische Differenz, das «Zentrum der Liebe», noch substanziiert und die Differenz von Vater und Sohn eine Funktion ihrer gegenseitigen Absorption. Die Einheit von Vater und Sohn ist allererst nur abstrakt erreicht, ihre *Gegen*-ständlichkeit nicht begriffen, noch nicht in der Form des «absoluten Begriffs» als der Selbst-gewißheit des «Geistes» gegenwärtig, dem Geist-Subjekt als Wir noch nicht *inner-*

lich. Das «vorstellende Bewußstein des Glaubens» weiß den «Geist» zwar als seinen Inhalt, aber eben in der Form der Vor-stellung, d. h. der Besonderung, Vereinzelung und somit der gegen-ständlichen Fixierung.

Die *Form* der «fides qua creditur» gehört für Hegel deshalb noch ins Element des «abstrakten Wir» von Vater und Sohn, das doch in der «fides *quae* creditur» schon als *konkretes* Wir offenbar ist. Die vorstellende Form des Glaubens entspricht somit nicht dem «Geist» der «fides quae»; sie substanziiert vielmehr das Verhältnis von Person und Natur, Subjekt und Substanz und verfehlt dadurch die absolute Gegenwart des «Geistes», den sie in der Gestalt einer bloß *gewesenen* «Menschwerdung» oder einer bloß *ausstehend-zukünftigen* «Versöhnung» auseinanderreißt. In solcher Be-grifflosigkeit enthüllt sie sich nochmals als unter dem Gesetz des «unglücklichen Bewußtseins» stehend, d. h. (für Hegel) in der Unmittelbarkeit des Begriffs, der sich noch nicht *selbst* als Begriff weiß. Er begreift im Begreifen des Anderen dieses nicht als sich selbst.

Damit *dieser* «Begriff» werde, wird der Schritt aus dem vorstellenden Glauben ins «absolute Wissen» des «absoluten Begriffs» hinein zu vollziehen sein. *Dieser* Begriff hat dann den letzten Rest von an-sich-haltendem Sein (in Vater und Sohn) getilgt und den göttlichen Reichtum seiner absoluten Negativität unterworfen. Da Hegel aber die Liebe im vorstellenden Bewußtsein ortet, so wird sie, um der vollendeten Gegenwart ihres Sinnes willen, der «absolute Begriff» werden müssen. Und sie *ist* dieser schon: wenn auch nur in «sinnlicher Unmittelbarkeit», d. h. als Element des vorstellenden Glaubens. Die Form der Liebe reicht daher nicht aus, damit das Wir des Geistes als das freie *Selbst* des Endlichen als Endliches *begriffen* werde. Die vorstellende Form des Glaubens nötigt deshalb das Endliche immer noch, das, worin es ist und woraus es lebt, als ein Anderes und Fremdes zu «bestehen», diesem zu «entsprechen», d. h. seine Entfremdung auf eine *äußerliche* Weise zu überwinden. Der «absolute Begriff» aber «besteht» nicht mehr etwas Anderes; er ist vielmehr die Gestalt «heiler Endlichkeit», deren Leben das absolute Wir ist, der «Angelpunkt, um den sich die Weltgeschichte dreht».

Anders ausgedrückt: das «unglückliche Bewußtsein» ist das Bewußtsein der Onto-Theo-Logik des zwischen Gott und dem Endlichen hypostasierten Seins, des «Lichtfadens», von dem Hegel sprach. *Dieses* Sein ist gegeben (das Andere zu Gott) und doch *nicht* gegeben (weil nur Reflex des väterlichen An-sich-haltens). Das endliche Selbst, das sich in diesem Sein findet, kommt nie zu seiner endlichen Subsistenz, da der Anfang, in dem es steht, nur zum Schein als Gabe sich enthüllt.

Diese negiert in Wirklichkeit ihre Entäußerung ins Endliche. Und sie muß sie negieren, da sich in ihr nur die Ohnmacht des nicht-schenken-könnenden Gottes widerspiegelt. In *diesem* Anfang vermag das endliche Subjekt nur als ein ideales, «allgemeines Selbst» sich darzustellen, das *nicht* real *an sich* sein kann, was es *für sich* ist. Es lebt nicht als ein «sich» vom absoluten Du an «sich selbst» geschenktes Selbst. Als dieses Selbst ist es bloßes abstraktes Ich, ohne an ihm selbst Ich-(Du) zu sein und das Du ist bloßes Du, ohne an ihm selbst Du-(Ich) zu sein: das Wir ist dem Ich und dem Du äußerlich.

Andererseits ist, wie wir sahen, die entzogene Gabe (als Bild des im Vater sich enteigneten Sohnes) das *Fremde* zum Schenkenden; genauso wie der Sohn, aufgrund seiner Entmächtigung im Vater, der Andere zu ihm wurde: die dem Vater fremde Natur bzw. Substanz, aus der der Vater als Subjekt nicht auf sich zukommt. Als dieses *gegen* seinen Ursprung getrennte Andere aber ist das Sein bzw. das «allgemeine, abstrakte Selbst» analog ebenso immer schon in die Dimension der endlichen Substanz, in das gestaltlose An-sich-sein hinein versunken. *Nicht*, weil das Selbst das geworden wäre, was es für sich ist; *nicht* weil das Sein als verendlichte Gabe immer schon im Seienden empfangen worden wäre, da es ganz weggeschenkt und in *diesem* Sinne «Nichts» ist; sondern *weil* es als *nicht*-Mitgeteiltes das «Andere» zum Ursprung ist, bekundet es sich als endliche Substanz, hat es sein Selbst im An-sich-sein der dumpfen, materiellen Realität verloren. Die *Zeit* als Entäußerungsgestalt des Selbst ist im statischen Wesens-*raum* der Substanz absorbiert.

Wie in Gott die *Selbstempfängnis* des Sohnes vom Vater her: einerseits in den Verfall des Logos an den Sprechenden und das *Selbstsein* des Logos andererseits zur Repräsentation des ursprungslosen Wortes sich verkehrt hatte, so enthüllt sich im Raum des Endlichen das *Selbst* der Freiheit (im Anfang des «oberflächlich» geschenkten, d. h. nicht verdankten Seins) als das Selbst der vorenthaltenen Gabe. Die *Substanz* der Freiheit erscheint hingegen als Frucht einer Verendlichung (des Seins), die nichts anderes darstellt als das Resultat der Entfremdung bzw. des eigensinnigen An-sich-haltens der Gabe gegenüber ihrem Ursprung. Die Substanz qualifiziert sich innerlich durch bloße Abstoßung der Gabe vom Ursprung, also durch eine Scheinverendlichung des Gegebenen, in der das Selbst des schenkenden Ursprungs nicht aufleuchtet. Daher ist sie dazu verdammt, eine «selbst»-lose und zukunftslose Substanz zu sein, die nicht *für sich* werden (Subjekt!) kann, was sie *an sich* ist. Sie ist zwar an sich ein Selbst, aber das Selbst der *gegen* seine

Herkunft abgeschiedenen, also subjektlosen Gabe. Und auch das Selbst ist «Substanz», aber eine Substanz, die nur die dem Sohn vom Vater *vorenthaltene*, im Vater substanziierte Gabe (des Selbstseins des Sohnes) widerspiegelt, eine «Gabe», die, weil sie nicht wirklich geschenkt wird, auch in die Subsistenz des Empfangenden hinein sich nicht andersgeworden ist.

Es kommt hier eine Vermittlung zum Austrag, in der das *gegen* den Tod der Kenosis getrennte Leben (und umgekehrt der *gegen* das Leben abgesonderte Tod) ihren abstrakten Dualismus dazu *gebrauchen*, ihre Entgegensetzung aufzuheben. Da das Leben an-sich-hält, stirbt es, entäußert es sich: wird das «Leben» des Selbst «Substanz», tritt es aus seiner vormaligen Idealität in die Realität. Weil die Substanz aber durch *diese* Verendlichung das Sein als «Selbst» in sich hat, ohne es wirklich empfangen zu haben, so taucht im «Tod» der bloß an-sich-seienden isolierten Substanz schon das «Leben» auf. Das an-sich-haltende Leben des Selbst produziert, aufgrund seiner Fixierung in sich selbst, den Tod einer (Schein-)Kenosis und gelangt *dadurch* in die Substanz. Die Substanz ist also *dadurch* ein Selbst, d. h. Subjekt geworden, daß sie letztlich subjekt-los ist. In Wahrheit fallen beide, Selbst und Substanz, «unglücklich» auseinander.

Das «unglückliche Bewußtsein» zeigt sich somit als die reine «Einfachheit des Begriffs», der Subjekt (Selbst) und Substanz als seine beiden Momente an sich hat, die sich durch gegenseitige Entäußerung vereinigen. Der Anfang dieses Bewußtseins ist aber das zweideutige Sein = Nichts, die *abstrakte* Einheit von Leben und Tod, die Scheineinheit von Leben und Tod, Reichtum und Armut einer Gabe, die gegeben und doch nicht gegeben ist. Das «unglückliche Bewußtsein» ist dem unversöhnten Widerspruch des Anfangs unterworfen: einem Leben, das den Tod außer sich hat und einem Tod, der das Leben jenseits seiner selbst sucht. Deshalb gehen in *diesem* Anfang das wirkliche Leben mit der Scheinfülle des allgemeinen Seins und der wirkliche Tod mit der Scheinkenosis des abstrakten (und deshalb «armen») Seins untrennbar zusammen. An dieser Nahtstelle schwingen die abstrakte, begrifflose Vermittlung und die begriffene Vermittlung von Leben und Tod unscheidbar zusammen. Die Gegenwart des «Geistes» bricht auf. Aber die Stätte seiner Präsenz ist die absolute Zerrissenheit von Leben und Tod, die sich als Zerrissenheit *selbst* zur absoluten Versöhnung zu vermitteln trachtet, darin jedoch notwendig scheitern müßte: wäre diese versuchte Selbstrechtfertigung nicht schon Entäußerungs- d. h. Todes- (und somit auch Lebens-) gestalt des «Geistes». Die dialektische Bewegung der zerbrochenen Trinität ist

somit schon das Werden des Begriffs, der a priori im Verfall gegenwärtig ist, ja, dieser Verfall ist nur die (*abstrakte*) Todesgestalt des seiner selbst entäußerten Begriffs der absoluten Freiheit.

Wie der Sohn unruhig im Vater sich suchen mußte, so gleitet auch das Endliche, der Todesgestalt des Geistes verpflichtet, ständig über sich hinaus, gewissermaßen in den «Lichtfaden» (S. 14) hinein, der es an Gott bindet, *ohne* daß es diesen dadurch wirklich erreichte. Denn der Nur-Vater versiegelt in *diesem* Bund (mit dem Anderen) nur seine verweigerte (subjektlose) «Selbstmitteilung». Gottes Gegenwart bleibt der endlichen Freiheit eine bloß jenseitige (begrifflose) «Gegenwart». Durch das hypostasierte Sein ist sich das Endliche entzogen und *so:* immer schon im und beim Ursprung *gewesen*. Genauso war der Sohn immer schon im Vater, aber in der Form der Entmächtigung, in einer «Wesenseinheit», in der er als Person untergegangen ist. Wie der Vater über den Sohn die Herrschaft angetreten, so ist für das Endliche die «jenseitige Gegenwart» Gottes die Herrschaft des Gewesenen über seine Freiheit auf Zukunft hin. Es kommt nichts mehr auf die Freiheit zu, was nicht schon war. Zugleich steht die Verendlichung des Seins (das Zerreißen des Fadens) noch aus. Die Regression des Endlichen in seinen Ursprung entlarvt sich somit als der Versuch: progressiv seine ausstehende Zukunft zu bewältigen, um sein konkretes Selbst zu gewinnen. In beiden Richtungen herrscht der Todestrieb.

«An ihm (dem Lichtfaden), statt in *dieser* Gegenwart zu verweilen glitt der Blick über sie (die Endlichkeit) hinaus zum göttlichen Wesen, zu einer, wenn man so sagen darf, jenseitigen Gegenwart hinauf» (S. 14). «Wie es (das Selbstbewußtsein) so auf einer Seite, indem *es sich im Wesen* zu erreichen strebt, nur die eigene getrennte Wirklichkeit ergreift, so kann es auf der andern Seite das Andere nicht als *Einzelnes*, oder als *Wirkliches* ergreifen. Wo es gesucht werde, kann es nicht gefunden werden, denn es soll eben *ein Jenseits*, ein solches sein, welches nicht gefunden werden kann » (S. 164).

Die zerspaltene Zeit der *endlichen* (Un-)Freiheit korrespondiert daher der verabsolutierten Gewesenheit des Sohnes im Vater und der verabsolutierten Zukunft des Vaters im Sohn. Die Gegenwart des Geistes bleibt in *beiden* Dimensionen (des Absoluten und Endlichen) leer und unerfüllt. Aus diesem Grab des Selbstbewußtseins aber taucht der «Geist» empor: die Einheit in der Differenz von absoluter und endlicher Gegenwart als «Geist». Diese Emporkunft des «Geistes» *kann* ihre Wurzel in der schlechten Dialektik der dissoziierten Subjekte (Vater und Sohn)

oder in deren Absorption in der göttlichen Substanz haben. Sie *kann* aber auch, mitten im Verfall (und der *schlechten* Dialektik desselben), die Epiphanie des «Geistes», der Wahrheit in ihrer absoluten Konkretheit sein. Daß *dieses* geschieht und das Leben des Geistes *nicht* Frucht der schlechten Dialektik ist, *das* verbürgt das «absolute Wissen» in der Gestalt des «absoluten Begriffs». Er ist die Gestalt der «heilen Endlichkeit», deren Selbst der «Geist» selbst ist.

III. DAS «GRAB DES SELBSTBEWUSSTSEINS» UND DIE ZWEIDEUTIGE AUFERSTEHUNG DES GEISTES ALS «BEGRIFF»

1. Die aufgehobene Gegenständlichkeit der «absoluten Zeit»

Die Schwebe des logisierten Seins wirft das Bewußtsein auf sich selbst zurück, und zwar gerade dort, wo es sich (durch den «Lichtfaden») seiner «urbildlichen Identität» mit dem jenseitigen Absoluten bewußt wird. Dort, wo der in den Vater hinein entselbstete Sohn «ganz» im Anderen zu sein scheint, erreicht er diesen *nicht wirklich*. Wenn er ihn erreicht, dann bloß als den «Einzelnen», mit dem er nichts gemeinsam hat, der ihn also in die unerfüllte Leere der Unselbständigkeit zurücksinken läßt. «Es (das absolute Wesen) als Einzelnes gesucht, ist nicht eine *allgemeine*, gedachte Einzelheit, nicht *Begriff*, sondern *Einzelnes* als Gegenstand oder ein *Wirkliches* (S. 164). Der Sohn erreicht den Vater nur als einen in sich verschlossenen, substanziierten Gegenstand. Dieser ist in seiner Selbst-*losigkeit* unmittelbares Sein oder «Sein für anderes» (hier: für den Sohn); aber gerade so bloßes sinnliches Dasein, «inhaltsleerer Gegenstand des sinnlichen Bewußtseins» (S. 527). Seine Subjektlosigkeit ist das pervertierte Vater-sein «für» den Sohn, worin dem Sohn gerade *alles* geraubt wird.

Ebenso ist auch für das «unglückliche Bewußtsein» das Absolute «Gegenstand der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit und eben darum nur ein solches, welches verschwunden ist» (S. 164). Es ist sich selbst in *diesem* Jenseits vergangen, im verschwundenen Jenseits selbst verschwunden. Aber: wie die Übermacht des Vaters über den Sohn diesen zu seinem «Selbst» brachte, so ist die *Macht* des Vergangenen zweideutiges Unterpfand für das Zu-sich-kommen des Selbstbewußtseins in *seiner* «Gegenwart» als bei-sich-seiender Geist. Wie die Übermacht des Vaters sich als Ohnmacht enthüllte, so ist der Gegen-stand (analog zum *Gegen-*

«stand» des Vaters) nur ein solches Wirkliches, welches verschwunden ist» (ibid.). Die Herrschaft der Gewesenheit kehrt sich in den Aufgang der Zukunft um. Denn das Verschwundene ist nicht nur vernichtet, sondern in einer «höheren Gestalt des Selbstbewußtseins» bewahrt und somit zu seinem eigentlichen, gewußten und zum Wissen befreiten Selbst gekommen. M. a. W.: gerade das Verschwinden des Vaters verbürgt die Zu-kunft des Sohnes, dem die göttliche Substanz dadurch in der Subjekt-Form des Wissens = Begreifens zuwächst. Durch den Tod des an-sich-haltenden Vaters als *isoliertes* Subjekt ereignet sich das Sprechen des Logos. Die gegenständliche Entfremdung des Vaters, die abstrakte Geschiedenheit von Person und Natur, Form und Inhalt in ihm: offenbart sich als «nichtig», und durch diese Negativität bricht der Hervorgang des Sohnes aus dem Vater auf. Das Selbst des Sohnes ist nun nicht mehr bloßer Reflex der Über- und Ohnmacht des Vaters, sondern Resultat der aufgehobenen Spaltung von Reichtum und Armut im Vater. Erst in der Epiphanie des Vaters als Liebe, als Subjekt, das sich-anders-wird, scheint der Sohn als «er selbst» bejaht zu sein.

Dadurch beginnt auch der zuvor noch sprachlose Vater zu reden, sofern er allererst jetzt dem Sohn die göttliche Natur übereignet, d. h. als Vater «Subjekt» ist. Beide, Vater und Sohn, stehen einander nicht mehr als zwei «isolierte Subjekte» bzw. «nicht wankende Substanzen» gegenüber. Die absolute Vergangenheit (Vater) des Sohnes (der der Logos als gegenständlich fremde, absolute Zukunft, und umgekehrt, entgegengesetzt war) geht, durch die *gegenständliche (!) Ohnmacht* ihres Verschwindens, für den Sohn als absolute, im Anderen ihrer selbst angekommene, «geschenkte» Zukunft auf. Und die absolute Zukunft, das dem Sprechenden fremde Wort, entbirgt (durch die Aufhebung seiner vormaligen Entgegensetzung zum Vater) seine Zukunft für den Vater als eine mit diesem «*wesens-eine*» Zukunft, die der väterlichen Macht nicht entgleitet, sondern immer schon mit ihr eins gewesen ist.

Die Diastase der beiden Subjekte ist aufgehoben, die Scheidung von Subjekt und Substanz in *beiden* überwunden: Gott als «Geist» offenbar, Geist, der sich *als Geist* zu sich selbst verhält, «Geist», in dem die in der Form von *Gegenständlichkeit* gedachte Differenz von Vater und Sohn (zumindest «an-sich») endgültig getilgt ist.

Die Ungleichheit von Selbst und Gegenstand, die abstrakte Differenz von Subjekt und Substanz (in welcher Differenz die Entäußerung ein Reflex des *Nur-Reichtums* und dieser ein Widerschein der in der Substanz *absorbierten* Entäußerung = der Nur-Armut ist), – diese *Ungleichheit*

enthüllt sich als «das Element, in dem sich der Geist entwickelt» (vgl. S. 32). Die «Wissenschaft der Erfahrung» ist die Wissenschaft vom Tod des Toten und allererst so Wissenschaft des lebendigen «Geistes». Dieses Tote vermag sich nicht selbst, sozusagen *allein* von sich her, ins Leben hinein zu verwandeln. «Denn das Tote» (die Diastase von Vater und Sohn), «weil es sich nicht selbst bewegt, kommt nicht zu Unterschieden des Wesens, nicht zur *wesentlichen* Entgegensetzung oder Ungleichheit ... nicht zur Selbstbewegung» (S. 37/38). M. a. W.: aus dem Abstrakten (rein für sich genommen) könnte niemals die Selbstbewegung des Begriffs als «Geist» emporsteigen. Das «Fleisch» kann sich nicht selbst «rechtfertigen». *Diese* Bewegung würde nur in der Substitution der echten Kenosis durch die *Ohnmacht* des Schenkenden und des echten Reichtums (seiner Macht), durch das eigen-sinnige *An-sich-halten* enden. Die Vermittlung der *hieraus* entspringenden Differenz käme *nie* an ein = *ihr Ende!*

Nur weil die verfallene Differenz immer schon Entäußerungsgestalt des «absoluten Begriffs» als «Geist» ist, der «Anfang, von dem wir ausgegangen», eine Gestalt des (freilich zerbrochenen) Begriffs ist, der «in der höchsten Freiheit und Sicherheit des Wissens von sich» (vgl. S. 563) sich in *diesen* Anfang entläßt, – *nur* deshalb entbirgt sich die dialektische Bewegung des Toten als Geburtsort und Stätte der Auferstehung des Geistes. Erst *so* wird die Erfahrung als Bewegung, «worin das Unmittelbare, das Unerfahrene, d. h. das Abstrakte» (= Tote), «es sei des sinnlichen Seins oder des nur gedachten Einfachen, sich entfremdet, und dann aus dieser Entfremdung in sich zurückgeht ...» (S. 32): *Selbst*erfahrung des Geistes, der sich als Geist begreift. Das zuvor in Vater und Sohn tote Leben des Absoluten aufersteht in der Epiphanie des Geistes.

2. *Das endliche Bewußtsein auf der Flucht vor dem «Grab seines Lebens»*

Diese Vermittlung ist aber, wie wir schon sahen, nicht als das Einseitige zu nehmen. Auch das Endliche *als Endliches* ist von ihr zutiefst betroffen. Denn die unvermittelte Differenz von Vater und Sohn zeigte sich als trinitarisches Bild des «unglücklichen Bewußtseins». Dieses Bewußtsein jedoch war durch das Band des logisierten «ens qua tale» (den «Lichtfaden») mit dem Absoluten verknüpft. Die «Bedeutung» des Endlichen lag dort verborgen, wo es nicht wirklich, d. h. seiner *selbst* als Freiheit nicht «bewußt» war. Wo es sich aber seiner selbst *bewußt* wurde, war es seiner *Wirklichkeit* entfremdet. Sein Selbst war einerseits

im nicht verendlichten Sein, andererseits in der subjektlosen Substanz gefangen. Sein und Subsistenz der ontologischen Differenz sind zerspalten.

Die Zukunft dieses Bewußtseins ist bloß *ausstehende* Zukunft. Denn die Gabe der kraftlosen göttlichen «Selbstmitteilung», die in der gegenständlichen Differenz von Vater und Sohn erstarrt ist, konnte sich nicht zur endlichen Subsistenz verendlichen. Daher vermochte auch das endliche Subjekt nicht das *an-sich* zu werden, was es (an-sich-haltend) nur *für sich* sein wollte. Umgekehrt enthüllte sich seine Substanz als subjektlos. Denn ihr Subsistieren bezeugte sich nicht als Frucht der Kenosis des Seins als Gabe, sondern nur als der Ort, an dem die pervertierte Verendlichung der abgestoßenen (= *nicht* geschenkten) «Gabe» manifest wurde. Wie der Sohn im isolierten Subjekt seiner Herkunft sein Selbst verschlossen wußte, so entdeckt die Substanz im Selbst der Seinsschwebe die ihr *entzogene* Gewißheit ihrer selbst als Subjekt. Sie ist sich in die abstrakte Allgemeinheit eines leeren Selbst hinein enteignet. Sie schaut in diesem ihr wirkliches Nichtsein, ihre Unfreiheit an. Ihre ontologische Zukunft, ihr Zu-sich-kommen als freies Selbst, ist ihr eine gegenständliche, gegenwartslose Vergangenheit. Ein ideales Gebilde von zukünftiger Freiheit, die nicht konkret wird, oder ein gewesenes Faktum, ein Frei-*gewesen*-sein, das hinter ihr liegt. Die Substanz hat ihren Subjektcharakter «außer sich». Das Selbst ist gegen die Substanz getrennt.

Diese Trennung jedoch versiegelt seine (des Subjekts) Abstraktheit, d. h. es ist «nichts» als Subjekt. Aufgrund dieser abstrakten Leere ist es also immer schon Substanz gewesen und in den selbst-«losen» Reichtum (die Ohnmacht!) der Substanz untergegangen. Obwohl es auf diesem Weg immer schon in seine Substanz gekommen zu sein scheint, so kann es (als Subjekt) trotzdem niemals das werden, was es an-sich (als Substanz) ist. Denn es ist ja *gegen* seine Substanz geschieden, und *diese* Differenz war die Bedingung dafür, daß es als leeres Abstraktum «sich-anders» wurde: zur Substanz kam. Das Bewußtsein vermag sein «Selbst» nicht zu erreichen, weil es dieses in der Form gegenständlicher Geschiedenheit außer sich hat. Es vermag sich an ihm selbst nicht als ein Ich-Du (= Ich) zu begreifen. Sein Leben ist ihm in einem Anderen vorenthalten (in der Substanz). Sofern es gegen *diese* getrennt ist, erscheint ihm seine Wesensfülle (als Selbst der Substanz) in gegenständlicher *Entfremdung:* das Du ist immer schon Ich *gewesen*. Es kommt aber nicht als Ich auf mich zu, d. h. es ist *für mich* nicht Du. Das Ich umgekehrt ist immer schon Du gewesen, aber es ist dem anderen Ich (dem Du) kein Du und verschließt sich zukunftslos dem Anderen, den das Ich

antezipiert hat. Nur der Schein der doppelten Antezipation (des Du im Ich und des Ich im Du) verdeckt die Tragik der Dissoziation beider. Zukunft und Herkunft tauchen in den Figuren einer gegenständlichen Dissoziation auf. Es herrscht «Ungleichheit zwischen dem Ich und seinem Gegenstand».

Das «unglückliche Bewußtsein» ist durch diese Zerbrochenheit gegenwartslos geworden. Die Zukunft ist in der Vergangenheit, diese in der Zukunft abgestorben. «Dem Bewußtsein kann daher nur das *Grab* seines Lebens zur Gegenwart kommen. Aber weil dies selbst eine *Wirklichkeit* und es gegen die Natur dieser ist, einen dauernden Besitz zu gewähren, so ist auch diese Gegenwart des Grabes nur der Kampf eines Bemühens, der verloren werden muß» (S. 164). Somit entspricht der Diastase von Vater und Sohn die Zerbrochenheit der ontologischen Differenz: Sein-Subsistenz bzw. Subjekt-Substanz.

Aber, und das darf nicht vergessen werden, die Spaltung der ontologischen Differenz in der zerbrochenen Zeit (Herkunft gegen Zukunft – und umgekehrt) ist eine «*nicht* sein sollende»! Oder: die *Gewißheit soll sein*, daß das Sein Gabe der verendlichten Liebe ist. Es «soll sein», daß die Substanz als Frucht des zur Subsistenz entäußerten Selbst und dieses als Reichtum der Substanz offenbar werde. Somit ist das «unglückliche Bewußtsein» seinerseits «das tragische Schicksal der an und für sich sein sollenden *Gewißheit seiner selbst*» (S. 523), die es doch *nie* erreicht. «Es ist das Bewußtsein des Verlustes aller *Wesenheit in dieser Gewißheit* seiner und des Verlustes eben dieses Wissens von sich – der Substanz wie des Selbsts, es ist der Schmerz, der sich als das harte Wort ausspricht, daß *Gott gestorben ist*» (ibid.) [6].

[6] In dem, was Hegel hier schildert, verbirgt sich eine tiefe Analogie zur «Heraufkunft des Nihilismus», wie ihn Nietzsche, allerdings viel radikaler als Hegel, deutet. Die jenseitigen Werte entwerten sich: Sein = Nichts. Das, worin der Mensch «allen Sinn hineingelegt hatte» und worin er sich doch niemals konkret gegenwärtig sein konnte, nämlich die ausstehende Zukunft seines Selbst im Medium des «Moralwertes», geht in seiner *Nichtigkeit* auf. Sofern er aber seine Endlichkeit von dieser Zukunft her qualifizierte und als «sinnvoll» betrachtete, so ist mit dem Nichts der Werte und darin mit dem «Gott ist tot» (dieser war ja für Nietzsche nur der Bürge des Jenseits, durch das die Freiheit bis auf ihren Grund «verarmt» worden war) auch die Welt als solche «sinn-los» geworden. Der Tod ihrer schlechten Zukunft hat das, was sie an ihr selbst, von der Gewesenheit des Wertes her, war, als *Nichts* aufgedeckt. Der bloße Tod des jenseitigen Selbst hat jedoch das Diesseits als solches noch nicht aufgewertet. Der Mensch blickt im «Umsonst bisher» des Nihilismus dem *Grab* seiner Freiheit in die Augen. Er kann dieses Grab jedoch als solches nicht halten. Er muß den Mut, das Wagnis der «Sinn-gebung» aufbringen, die Tat des «heiligen Ja-sagens» riskieren. «Von selbst», d. h. im wissend-begreifenden Festhalten des Toten geschieht hier *keine* Auferstehung des «Geistes» mehr!

Solchermaßen bricht ein zweifaches «Nichts» auf: das Nichts der Herkunft und das Nichts der Zukunft. Was aber geschieht angesichts des Grabes? Für Hegel läßt sich die «Wirklichkeit des Grabes» nicht halten. Der Ort des verwesenden Lebens schenkt «keinen dauernden Besitz». Der Mensch kann sich mit dem bloßen «Tod Gottes» nicht befriedigen: das Grab seines Lebens nicht nur anstarren. «Der Geist zeigt sich so arm, daß er sich, wie in der Sandwüste der Wanderer nach einem einfachen Trunk Wassers, nur nach dem dürftigen Gefühl des Göttlichen überhaupt für seine Erquickung zu sehnen scheint. An diesem, woran dem Geiste genügt, ist die Größe seines Verlustes zu messen» (S. 14). Er flieht also den Tod Gottes, das Grab seines Lebens, und versucht, seine leere Gegenwart nochmals von außen her zu erfüllen. Er läuft in die Vergangenheit zurück (Regression), um in der Sphäre des Gegenständlichen einer geschichtlich «gewesenen» Menschwerdung des absoluten Lebens, in der geschichtlichen Individualität des präsent-*gewesenen* Absoluten im Endlichen (historischer Jesus) seinen verlorenen absoluten Sinn wieder zu entdecken. Er hält, aufgrund seiner «Geist»-losigkeit, den Abschied und die Todestrennung von dieser Vergangenheit nicht aus, sondern zieht sich infantil auf sie zurück, damit er die entschwundene Herkunft wenigstens *gegenständlich* in den Griff bekomme, um in ihr seinen Lebensgrund zu fassen und ihn sachhaft zu erinnern. Aber er endet in Vergeblichkeit, da ihm *diese* Gegenwart als vergangene entschwunden ist. Oder er flieht *progressiv* in die Zukunft, um das Grab seines Lebens durch ein Ausstehendes, Kommendes, absolut Zukünftiges, das er aggressiv in die Nacht seiner Gegenwart hereinarbeitet und zur «Ankunft» zu bringen versucht, zu verlebendigen. Er muß scheitern.

Denn er kann das *gewesene* Faktum, dort, wo er es festhalten will, nicht begreifen und kompensiert daher das entschwundene, begrifflose Leben durch eine «allgemeine Intellektualwelt», das abstrakt *gewußte* Leben, das ihm als bloß Gewußtes ebenso fremd ist. «Erst nachdem es (ein solches Bewußtsein) die Hoffnung aufgegeben, auf eine äußerliche, d. h. fremde Weise das Fremdsein aufzuheben, wendet es sich, weil die aufgehobene fremde Weise die Rückkehr ins Selbstbewußtsein ist, an sich selbst, an seine eigene Welt und Gegenwart, entdeckt sie als sein Eigentum und hat somit den ersten Schritt getan, aus der *Intellektualwelt* herabzusteigen, oder vielmehr deren abstraktes Element mit dem wirklichen Selbst zu begeisten» (S. 559). Frag-würdig im eigentlichen Sinne ist *diese* «Rückkehr ins Selbstbewußtsein». Ist sie eine Funktion

der bloßen Tatsache, daß das Grab leer ist? Oder wird diese Leere dadurch einfach ersetzt, daß sich das Bewußtsein an sich «selbst» wendet und innerhalb seiner selbst das als «Geist» auferstandene Leben begreift? Verwandelt sich das Entschwundene *dadurch* zur begriffenen Gegenwart, *daß* es entschwunden ist? Und worin liegt schließlich der *Unterschied* zwischen der das leere Grab kompensierenden (aber ihm durchaus adäquaten) «Intellektualwelt» des *gewußten* Lebens und dem (als Selbst des Bewußtseins) wirklich gegenwärtigen Leben?

An diesem Punkt entscheidet sich: wie die Gegenwart des absoluten Lebens erfahren wird! Wird sie durch das Umsonst einer *voraussetzungslosen* Initiative des absoluten Lebens selbst ergriffen (denn das Grab ist ja leer!), geschieht sie im Vertrauen, im Glauben: «*Er* ist auferstanden, weil Gott ihn auferweckt hat»? Und dies *nicht* nochmals im bloß willkürlichen blinden Glaubens-Entschluß, der letztlich doch nur eine Funktion des «leeren Grabes» wäre, mit dessen Wirklichkeit sich der Mensch begnügte. (Er würde die Leere wiederum zum Gegenstand machen und somit die Entfremdung auf eine fremde Weise überwinden; vgl. S. 559!). Aber auch *nicht* dadurch, daß er sich dem bloßen «Gären der Substanz» überläßt und vor-stellend (aus sich selbst!) das «verlorene Leben» herausgebiert, bzw. es bloß abstrakt erinnert und in solcher Weise «denkt». Und ebenso *nicht* dadurch, daß ihm die entschwundene sinnliche Unmittelbarkeit des Lebens, *weil* sie zuvor nur «sinnlich-gegenständlich» präsent und *deshalb* vergangen war, als *begriffene* wiederkehrt. *Nein*, sondern so, *daß* er glaubt, weil er dazu durch das auferstandene Leben selbst *berechtigt* ist. – *Nicht* die «Unwahrheit der verschwundenen Einzelheit», die gegen das Selbstbewußtsein des Glaubenden gegen-ständlich geschieden war, verwandelt sich zu einer Wahrheitsgestalt des zu sich selbst zurückkehrenden Geistes, der in dieser «reditio intellectus in seipsum» das Besondere der geschichtlichen Raumzeitlichkeit in der Form des «Allgemeinen», d. h. als ihm selbst innerlich und schließlich als sein «eigenes Selbst» begreift. Das gestorbene und auferstandene *Leben* selbst bezeugt sich ihm als *Auferstandener* durch die Macht des Vaters.

Für Hegel aber hat «der allgemeine göttliche Mensch, die Gemeinde, ihr *eigenes Tun* und *Wissen* zu ihrem Vater» (S. 548). Trotzdem geht es ihm *nicht* darum, das auferstandene Leben auf *diesen* Vater hin zu reduzieren. Für sich genommen ist *dieser* Vater «lieblos». Denn die Gemeinde hat zu ihrer Mutter «die *ewige Liebe*, die sie nur *fühlt*, nicht aber in ihrem Bewußtsein als wirklichen unmittelbaren Gegenstand anschaut» (ibid.). Die Rückkehr ins «absolute Wissen» des Selbst-

bewußtseins besagt somit nicht einseitige Rückkehr zum bloß «eignen Wissen und Tun» der Gemeinde, sondern Versöhnung ihres Wissens mit der ewigen Liebe. Der mit seinem Vater wesens-eins gewordene «allgemeine göttliche Mensch» *ist* das nur: durch die im «absoluten Wissen» vollzogene Einheit mit seiner Mutter: der Liebe! *Deshalb* bedeutet für Hegel die Vergegenwärtigung des Vergangenen oder Zukünftigen keine bloße reflexive (im schlechten Sinne) *wissende* Einholung des Besonderen, Einzelnen (und somit Verschwindenden) in einen «allgemeinen Begriff», in das bloße *Wissen* des Selbstbewußtseins. Das Getrennte wird nicht nur durch wissende Verinnerung im Subjekt ein Gegenwärtiges. Vielmehr gibt sich das «eigne Tun und Wissen» der Gemeinde (ihr Vater) in der «Rückkehr zum Selbstbewußtsein» nochmals auf und versöhnt sich dadurch mit der «ewigen Liebe». Diese wird also Wissen und gewußte Liebe, aber sie zerstört ihrerseits die bloß einseitige Bewegung ihrer (abstrakten) Aufhebung ins Wissen.

3. Der zweideutige Aufbruch zum «absoluten Wissen»

Lassen wir an diesem kritischen Wendungspunkt Hegel selbst zu Worte kommen, um zu erfahren, in welcher Zweideutigkeit die Rückkehr aus der verschwundenen Vergangenheit zur Gegenwart des Selbstbewußtseins vor-sich-geht: «Allein, indem es (das unglückliche Selbstbewußtsein) diese Erfahrung gemacht, daß *das Grab* seines *wirklichen* unwandelbaren Wesens *keine Wirklichkeit* hat» (daß sich das Sein = Nichts weder als bloß gedachtes, intellektuales Jenseits noch als das sinn-los gewordene, weil entschwundene Diesseits des Absoluten fixieren läßt), «daß die *verschwundene Einzelheit* als verschwundene nicht die wahre Einzelheit ist, wird es die unwandelbare Einzelheit als *wirkliche* aufzusuchen» («Er ist nicht *hier*») «oder als verschwundne festzuhalten *aufgeben*, und erst hiedurch ist es fähig, die Einzelheit als wahrhafte oder als allgemeine zu finden» (S. 164). Auf diesem Wege wird der verschwundene Gegenstand ein aufgehobener oder *begriffener* Gegenstand, zum Inhalt des seiner selbst als Geist gewissen Geistes. Die Vergegenwärtigung ist eine Funktion des leeren Seins, der Unwahrheit des Unmittelbaren – und dennoch nicht *nur* das, sondern ebenso Epiphanie des an ihm selbst vollendeten Geistes. Denn dieser selbst «ist» ja (in seiner Entäußerungsgestalt) eben das Unmittelbare, das sinnlich-Einzelne, das durch den Tod seines Verschwindens in der absoluten Gegenwart seiner Wahrheit sich offenbart.

Daß das Unmittelbare sich «anders», als universale *concretum* präsent wird, besagt somit (für Hegel) nicht nur Konsequenz eines bloßen Mangels. Seine allgemeine Auferstehung ist nicht nur Funktion seiner «gewesenen Einzelheit». Dann würde die *allgemeine* Wahrheit des Einzelnen nur die Kehrseite der Einzelheit als solcher sein. Die erreichte Gegenwart müßte sich nochmals in die leere Vergangenheit hinein entgleiten. Es wäre nichts erreicht: außer dem Grab, bei dem sich der Mensch nicht befriedigen kann. Hegel begreift den Mangel der (entschwundenen) Einzelheit vielmehr positiv. Die Armut der gegenständlichen Präsenz des sinnlich erfahrbaren Einzelnen ist für ihn Epiphanie des Reichtums, der auf dem Weg dieser *Armut* sich offenbart und deshalb einerseits in ihr schon gegenwärtig, andererseits jedoch je mehr ist als das, was die «Gegenwart», das Jetzt der verrinnenden Zeit, aus sich herzugeben vermag.

Die «Rückkehr zum *Selbst*-Bewußtsein» (das Wissen der Gegenwart des Verschwundenen) kompensiert nicht einen Mangel des vergangenen Einzelnen, sondern wird diesem Mangel (da er in den Reichtum des *gegenwärtigen* Lebens gehört) allein dadurch gerecht, daß sie jener Bewegung folgt, zu der sie der Mangel bewegt: der Bewegung der Suche nach der «wahren Einzelheit» des auferstandenen Lebens.

Daher ist der «Mangel» des sinnlich gewahrten Einzelnen als «Leere» die «Seele», das «Bewegende» der ganzen Vermittlung (vgl. S. 32). Er ist Armut des absoluten Reichtums, der als Einheit von Leben und Tod jedoch (für Hegel) nur im Bewußtsein erscheint, das auf dem Weg ins «absolute Wissen» alle Selbständigkeit des Unmittelbaren (Sein *gegen* Nichts) in den Tod führt. Deshalb findet das Bewußtsein die vergangene (verweste) Einzelheit («im» Grab ihres Lebens) wieder: aber in der Gestalt des «allgemeinen göttlichen Menschen», als den auferstandenen «Geist der Gemeinde», wie Hegel sagt, und erst hier gewinnt das Selbstbewußtsein die nun *wirkliche*, jedoch in der Gestalt des «*Geistes*» wirklich gewordene *Gewißheit* seiner selbst, die zuvor tragisch zerrissen war.

Das zuvor, der Form des «unglücklichen Bewußtseins» entsprechend, dissoziierte Leben der Trinität (vgl. Abschnitt II) hat im Endlichen *als Endlichen* nun keinen Gegensatz mehr, sondern ist mit ihm versöhnt und das Endliche weiß diese Versöhnung (glaubend) als «in seinem Herzen» gegenwärtig, es weiß sich «an sich mit dem Wesen versöhnt». Die Zerrissenheit der endlichen Freiheit in Herkunft und Zukunft entsprach der Dissoziation von Vater und Sohn. Die vollendete Aufhebung der zerbrochenen Zeit zur Selbstgegenwart der endlichen Freiheit geht aber unscheidbar mit dem Offenbarsein des Absoluten als «Geist» zusammen.

Reflektieren wir an diesem Punkt die durchlaufene Vermittlungsbewegung nochmals zurück. Der Diastase der göttlichen Subjekte bzw. der Trennung von Form und Inhalt (Person und Natur) des trinitarischen Lebens; seiner Spaltung in die isolierten Fernen von Herkunft und Zukunft; der Gegenwartslosigkeit Gottes (als «Geist» an ihm selbst): entsprach (vermittelt durch die Schwebe des Seins als Gabe, die gegeben und doch nicht gegeben war) die Spaltung des endlichen Geistes in Subjekt und Substanz; seine Dissoziation in der zerbrochenen Zeit; die unaufgelöste Scheidung der ontologischen Differenz in Sein «*und*» Subsistenz; aber auch die Vergessenheit der dialogischen Einheit in der Differenz von Ich-(Du) zu Du-(Ich) als Wir.

Der *Grund* dieser zweifach-einigen Spaltung lag in der *Geist-losigkeit* von Vater und Sohn, die einander entgegengesetzt waren und in der *Geist-losigkeit* von Subjekt und Substanz, die in der «Ungleichheit von Ich und Gegenstand» zum Vorschein kam. Die Sphäre des Seins (des «Lichtfadens» der Onto-Theo-Logik) als der Anfang, der noch nicht als Sein = Nichts erschienen, d. h. in dem Reichtum und Armut noch geschieden waren, provozierte den Zerfall der absoluten *und* endlichen Differenz von Subjekt und Substanz. Zugleich ermöglichte dieser schlechte Anfang scheinbar die Vermittlung des Dissoziierten. Diese endete aber in einem Leben, das sich als die bloße *Kehrseite* des Todes offenbarte: Armut als Funktion des Nur-Reichtums (Sein = Nichts, weil Sein *gegen* Nichts) und Reichtum als Funktion der Nur-Armut (Nichts = Sein, weil Nichts *gegen* Sein).

Das «unglückliche Bewußtsein» zeigte sich als Bewußtsein *dieses* Zerfalls und seiner Scheinvermittlung. Alles wird «empfangen» und doch bleibt die Endlichkeit verarmt, denn das, was sie empfängt, ist ein Produkt der ohnmächtigen Zerbrochenheit des Absoluten, dem die Verfallenheit der unfreien Endlichkeit entspricht. Ihr absolutes Leben ist «tot», in sie hinein gestorben. Aber *dieser* Tod vermittelte *keine* Bejahung des Endlichen *als* Endlichen. Das Grab des toten Gottes enthüllte sich vielmehr als Grab des Lebens des *Selbst*-bewußtseins.

Da nun aber gerade die gegenständliche Differenz von Vater und Sohn bzw. die Trennung von Subjekt und Substanz im Absoluten (wie wir sahen) die *Aufhebung* ihrer Geschiedenheit einleitete, so gilt dies auch für die Dissoziation der endlichen Differenz: ihre Vermittlung ist die Frucht ihrer abstrakten Gespaltenheit. Das «unglückliche Bewußtsein» als «Geburtsstätte des Geistes» vollzieht die zweifache *Nichtigkeit* des Getrennten (Subjekt und Substanz, Selbst und Andersheit), sofern es in

der «Gewißheit seiner selbst das Bewußtsein des *Verlustes aller Wesenheit*» (S. 523) ist. Ja, «es ist sich auch des Verlustes seines *Wissens* von sich – der *Substanz* wie des *Selbst*» (ibid.) bewußt.

Aber, *dieses* Bewußtsein *als solches* erschließt dem Menschen keinen neuen Anfang im Endlichen als Endlichem. Der Verlust, wie Hegel ihn deutet, ist als Mangel selbst das «bewegende Leere», die Negativität, die Armut und Not eines Reichtums, der *dann* erscheint, wenn der Mangel als das *begriffen* wird, was er in Wahrheit ist. Das «absolute Wissen» führt den Tod in den Tod. Es besiegt ihn endgültig und zwar dadurch, daß es ihn gleichsam in sich hinein «aufzehrt». Es «gebraucht» den Tod, indem es ihn durch die «Energie des Denkens» ins Leben «umkehrt», wie Hegel sagt. Das «unglückliche Bewußtsein» als die Geburtsstätte des Geistes verliert alles und ist sich des zweifachen Nichts (der Substanz *und* des Selbst, des Seienden und der Seinsfreiheit) bewußt. Mit welchem Recht kann Hegel diesen Verlust nochmals positiv auf die Epiphanie des «Geistes» hin aufheben? Mit welchem Recht kann er dieses Nichts als den Anfang des Seins denken? Mit welchem Recht kann ihm aus diesem zweifachen «Nichts» der «absolute Begriff» als Einheit von heiler Endlichkeit und absolutem Leben aufgehen? Mit welchem Recht darf das Nichts als Nichts des *Seins* gedacht werden, das doch abstrakt vorausgesetzt war? Warum erscheint dieses jetzt als *Fülle?* Konnte der Untergang der Metaphysik des «ens qua tale» (des «Lichtfadens», der «Seinsschwebe») nicht allein dadurch abgefangen werden, daß der Inhalt der «offenbaren Religion», die Gnade göttlicher Selbstmitteilung eben an dem Ort erschien, wo die Metaphysik des abstrakten Seins schon an ihrem Ende war? Konnte das zweifache Nichts des «unglücklichen Bewußtseins» nicht deshalb *wieder* positiv gedeutet werden, weil die Gnade die verlorene Positivität des Seins substituierte? War sie nicht der Anker, an dem hängend die Metaphysik sich noch einmal retten konnte?

Allein deshalb geht wohl dem «unglücklichen Bewußtsein» im Grab seines Lebens nicht *alles* unter! Nur so braucht Hegel das Nichts nicht als «Heraufkunft des Nihilismus» zu deuten, kann die dialektische Vermittlung des «unglücklichen Bewußtseins» weiter fortschreiten. Es stürzt nicht verdemütigt in die Verzweiflung, ins Sinn-lose herab, um eben darin einen neuen Anfang zu wagen, der «umsonst» getan werden müßte, da er jeder Voraussetzung sowohl im Selbst als auch in der Substanz entbehrt. Das «unglückliche Selbstbewußtsein» glaubt und vertraut in seiner Verzweiflung noch nicht radikal genug darauf, daß das absolute

Ja gerade im Endlichen *als Endlichen* Gegenwart ist (in der *Form* der Endlichkeit!). Das «unglückliche Selbstbewußtsein» hat *Glück* im Unglück. Denn gerade die Erfahrung des *nichtigen* Diesseits und Jenseits bringt für es die vormals gegenständlich = abstrakt geschiedenen Sphären (Subjekt und Substanz) zur letzten Entäußerung. Das Nichts enthüllt sich als Nichts des *Seins* und das «unglückliche Selbstbewußtsein» als die «reine Einfachheit des Begriffs», die Gegenwart des «Geistes», den es als sein eigenes Selbst zu begreifen hat.

Dieses Bewußtsein nimmt das erfahrene Nichts wohl nicht ernst genug, sondern *weiß* sich als die *unmittelbare* «Einfachheit des Begriffs». *Diese* aber ist (als solche) das «unmittelbare Sein» (S. 527). Somit verschwindet die Struktur der zuvor gespaltenen unendlichen und endlichen Differenz nicht einfach, sie *verwandelt* sich nur. Das Verschwinden des Sohnes im Vater zeigte sich ja als Selbst-ständigkeit des Logos und diese wiederum war Manifestation des aus seiner Isolierung befreiten: sprechenden Vaters. Oder: die Trennung von Subjekt und Substanz in Gott ist die *Voraussetzung*, durch deren offenbare Nichtigkeit: der «Geist» aus Vater und Sohn hervorbricht; in dem beide «sie selbst werden» und «sind», wenn auch jetzt *nicht* mehr in der «vorgestellten Entgegensetzung». –

Der Geist als «Inhalt» kommt daher schon als die *Vorstellung* des unglücklichen Bewußtseins vor (vgl. S. 533). Aber der Glaube stellt den Geist ebenso bloß vor. Er erfaßt den «Geist», aber erst im vorstellenden Bewußtsein der Diastase von Vater und Sohn und ist deshalb «*nicht* begreifendes Denken» (vgl. S. 535), «sondern hat den Inhalt ohne seine Notwendigkeit, und bringt statt der Form des Begriffes die natürlichen Verhältnisse von Vater und Sohn in das Reich des reinen Bewußtseins» (ibid.). Das absolute Wesen ist als «Geist» offenbar. Aber der *Glaube* setzt die Momente, die ihm als vorgestellte auseinandertreten, von außen her zusammen. Er begreift nicht den Geist als Einheit des Verschiedenen. Vater und Sohn beziehen sich nicht durch «ihren eignen Begriff aufeinander» (ibid.). Der «eigene Begriff» wäre die endgültige Vernichtung der leeren Beziehung beider, die sich als Frucht ihrer Dissoziation darstellte. Da das in Gott sinnlich Vorgestellte dem Vorstellen der glaubenden Gemeinde *äußerlich* ist, so ist ihr der Inhalt auch «von einem *Fremden* geoffenbart». Das Absolute ist immer noch dem Gesetz des «Punktes» verfallen (vgl. Abschnitt I), dem die Bewegung des Wissens gleichermaßen äußerlich bleibt. Gott hat sich noch nicht restlos als das Selbst des Selbst-Bewußtseins ausgesprochen, so daß der Glaube

im Gedanken des Geistes «nicht sich selbst, nicht die Natur des reinen Selbstbewußtseins» erkennt (vgl. ibid.). Die Momente der Bewegung, die der Geist ist, verharren gewissermaßen noch substanziiert in Vater und Sohn, so daß der Reichtum der göttlichen Substanz noch nicht restlos in der Form des Subjekts vermittelt und die Substanz in ihrem Reichtum ebenso noch nicht voll eröffnet und erschlossen ist. Vater und Sohn sind noch nicht «für die übergehenden Momente des *Begriffs*» genommen; denn dieser ist der sich als Geist wissende Geist; der Geist, der in vollendeter Gegenwart bei sich ist, und dies wäre der Begriff «der sich als Begriff weiß». Die *Form* des Glaubens ist deshalb als solche eine Form des «unglücklichen Bewußtseins», obgleich der «Geist» als Inhalt des Glaubens *dieses* «unglückliche Bewußtsein» schon hinter sich hat. Daher wird nur das «absolute Wissen» die der «fides quae» angemessene Geist-Form sein können, dadurch aber auch den Inhalt als *Glauben* ins «Wissen» aufheben müssen.

IV. DIE RECHTFERTIGUNG DER VERMITTLUNG DES «ABSTRAKTEN ANFANGS» DURCH DIE GEGENWART DES BEGRIFFS DAS «REINE DENKEN» UND DER GLAUBE

1. Der heile Anfang im verfallenen Anfang

Aber woher kommt dieser absolute Begriff? Einerseits ist er immer schon gegenwärtig und zwar mitten in der Dissoziation, auch des «unglücklichen Bewußtseins». Dieses ist ja der «Mittelpunkt», aus dem er aufbricht, seine «Geburtsstätte». In diesem Bewußtsein (des sinnlosen Jenseits und des *darum* sinnlosen Diesseits) liegt der Geist «in Wehen» (vgl. S. 525). Er taucht aus der Zerspaltenheit der absoluten und endlichen Differenz empor. Die Zerbrochenheit, in der das Selbstbewußtsein das «Grab seines Lebens» anblickt, ist also nicht bloß nichtiges Nichts. Sie ist vielmehr das Nichts der unmittelbaren «Einfachheit des Begriffs» selbst, das Nichts des unmittelbaren Seins, der «reinen Einfachheit des Denkens».

Wäre die endliche und unendliche Dissoziation nicht schon unmittelbare Gegenwart des Begriffes als «Geist», dann müßte das «unglückliche Bewußtsein» *und* der Glaube in völliger Verzweiflung versinken. Aber die unmittelbare Gegenwart des Begriffs (als Geist) enthüllt dem Bewußtsein das sinnlose *Nichts* des Jenseits *und* Diesseits, die *Ohnmacht* des

substanzlosen Selbst und der selbst-losen Substanz, die *Fernen* der zerbrochenen Zeit (Herkunft und Zukunft) gerade als Gestalt des seiner *selbst entäußerten*, ins Gegen-ständliche hinein preisgegebenen *Geistes*.

Der absolute Begriff herrscht schon in der Zerrissenheit des absoluten und endlichen Geistes. Diese Zerrissenheit selbst ist nichts anderes als *seine* unmittelbare Epiphanie: im Medium des *Seins* als der «inhaltslosen Gegenständlichkeit des *sinnlichen* Bewußtseins». Die dialektische Bewegung seiner Dissoziation treibt ihn hervor, und zwar so, daß er sich gerade dadurch an ihm selbst darstellt. Er liefert jedoch zugleich das Element, in dem er erscheint (das tote Sein!), dem Tode aus, d. h. aber: er läßt es in der Vollgestalt der *heilen*, endlichen Differenz *gegenwärtig* sein und sich wissen. Das abstrakte, unmittelbare Sein = Nichts fängt den Absturz in die Sinnlosigkeit noch einmal auf und überwindet sie *scheinbar*.

«Für sich genommen» wäre die Einfachheit des Begriffs (d. h. das Sein) bloß der «Lichtfaden», der das Absolute mit dem Endlichen einerseits verknüpft, andererseits beide als «ens infinitum» und «ens finitum» trennt. Hieraus ging ja gerade die Entgegensetzung von Subjekt und Substanz im Absoluten und Endlichen hervor: die Sprachlosigkeit und Unfreiheit beider.

Selbst dort, wo die Unwahrheit dieses Bundes aufgedeckt, die Gabe als Nicht-Gabe, das Wort der (scheinbaren) göttlichen Selbstmitteilung als Wort des stummen Gottes, als Nicht-wort u. s. w. entlarvt wären, würde jedoch *diese* Erfahrung (Sein = Nichts) keineswegs zu einer Vermittlung führen können. Denn die Kraftlosigkeit der bloß *abgestoßenen* Gabe des Seins verendlicht sie noch nicht! Die bloße *Geschiedenheit* des Selbst von seiner Substanz macht es noch nicht zum Subjekt seines Lebens. Die dem Subjekt *fremde* Substanz ist nicht *eo* ipso *deshalb* auch schon reich. M. a. W.: hätte das im reinen *Denken* vorgestellte Absolute nicht immer schon die «Bedeutung des *Geistes*» an sich, so könnte die absolute Substanz niemals an ihr selbst als das «Negative an sich selbst» gedacht werden.

«Der Geist, zuerst als Substanz im *Elemente des reinen Denkens* vorgestellt» (wobei die Vorstellung unfähig ist, spekulativ die Differenz von Subjekt und Substanz, Form und Inhalt, Sein und Subsistenz in der absoluten Einheit der göttlichen Natur auszuhalten!), «ist hiemit unmittelbar das einfache, sich selbst gleiche, ewige *Wesen*, das aber nicht die abstrakte *Bedeutung* des Wesens, sondern die Bedeutung des absoluten Geistes hat» (S. 534). Die *Vorstellung* des ewigen Wesens birgt «mehr» als das, was *diese Abstraktion* ausdrückt. Trotzdem liegt das

«Mehr» nicht über die Abstraktion hinaus. «Das einfache Wesen aber, weil es die Abstraktion ist, ist es in der Tat das *Negative an sich selbst*» ... «sein reines Anderswerden» (ibid.).

Oder: die bloße Herrschaft des Vaters über den Sohn ist *nicht* aufgrund ihrer Ohnmacht: Macht des Sohnes, und dieser *nicht* deshalb ein vom Sprechenden verschiedener, personaler Logos, ein Selbst, weil der Vater in ihm sich *nicht* als Vater ausspricht. All diese Gestalten sind letztlich nur Figuren, in denen sich der Versuch manifestiert, dem Sein *allein* aufgrund seiner *Abstraktheit* die Nichtigkeit zu vindizieren, d. h. es *deshalb* als «arm» und «sich entäußernd» zu behaupten, *weil* es *abstrakt* und somit *leer ist*. Trotzdem gibt es (für Hegel) keinen anderen Ansatz für den Anfang, der sich im absoluten Wissen des *Geistes* vollendet, als *in* dieser «Abstraktion».

Wie aber konnte Hegel *dieser* Vergeblichkeit entkommen? Warum konnte er das Sein = Nichts denken und doch nicht daran verzweifeln, eine *Leerformel* hin-und-her-zu-drehen? Warum konnte er sagen, daß sich gerade im Sein = Nichts die *Einheit* von Leben und Tod als *Reichtum* des «Geistes» entbirgt und nicht eine Illusion ins Nichts zerrinnt? Warum vermochte sich (für ihn) die leere Allgemeinheit des im unmittelbaren Sein befangenen Selbst zur Substanz zu entäußern, seine Abstraktheit zu überwinden, da doch die Verendlichung (bliebe sie eine Funktion des *nur*-abstrakten Anfangs) auf diesen selbst zurückfiele (was auch für die Bewegung der Substanz zum Subjekt gilt!)? Käme damit die Vergeblichkeit *dieser* Vermittlung nicht an den Tag?

Warum ist die Affirmation der lebendigen Substanz nicht der bloße Widerschein des leeren Seins, das in die Substanz untergeht, *weil* es an ihm selbst «Nichts» ist? Warum kann dies (für Hegel) *wirkliches* Werden der Substanz als *Subjekt* sein? Und umgekehrt: warum ist die Affirmation des lebendigen Selbst nicht der inhaltslose Reflex der subjektlosen Substanz, die das Selbst in der Differenz zu sich (als Substanz) bejaht, *weil* sie *subjektlos* ist?

Woher nimmt Hegel die Berechtigung, die Entäußerung des Seins in Wahrheit als Kenosis denken zu können, die *nicht* in der leeren Wiederholung des Anfangs endet? Wer schenkt ihm das Vertrauen, sagen zu können, daß das «unglückliche Bewußtsein» in der Diastase von Subjekt und Substanz (die *beide* dem Wissen verloren gehen, so radikal, daß sich dieses *selbst* verliert) – daß also angesichts dieses *zweifachen* Nichts (der gedoppelten Sinnlosigkeit) gerade die «reine Einfachheit des *Begriffs*» erscheint? Daß dieser Begriff *mitten* im zweifachen Nichts die Vereini-

gung des zuvor Getrennten erwirkt, ja, die schon gewirkte Einheit beider ist?

Warum kann Hegel, da dem Wissen sein Selbst *und* seine Substanz (d. h. es selbst als Wissen) verschwunden sind, *diesen* Verlust *nochmals* als eine Unmittelbarkeit (freilich nicht als die des nur abstrakten Seins!) deuten, als die Unmittelbarkeit des «Begriffs», der das Subjekt und die Substanz als die «zwei Seiten an sich hat» (vgl. S. 525)? Denn «... die eine ist diese, daß die *Substanz* sich ihrer selbst entäußert und zum Selbstbewußtsein wird, die andre umgekehrt, daß das *Selbstbewußtsein* sich seiner entäußert und zur Dingheit oder zum allgemeinen Selbst macht. Beide Seiten sind sich auf diese Weise entgegengekommen, und hiedurch [ist] ihre wahre Vereinigung entstanden» (ibid.).

Müßte man nicht sagen, daß Hegel in der verfallenen Differenz von Subjekt und Substanz (in der sich beide gerade dadurch «entgegenkommen», daß sie *gegen* einander geschieden und) die heile (vermittelte) Differenz der Entgegengesetzten *voraussetzt?* Warum (und diese Frage ist vielleicht entscheidend) darf *diese* Voraussetzung nicht nochmals an ihr selbst (in der Gestalt der heilen Endlichkeit!) betrachtet werden? Warum muß sie unscheidbar mit der verfallenen Differenz in *eins* (in den Anfang Sein = Nichts) zusammengehen? Wie aber kann *dann*, durch die dialektische Vermittlung des leeren Seins, *trotzdem* etwas «anderes» (nämlich der «absolute Begriff») zur Sprache kommen als der *Verfall?*

Es bleibt nur eine Antwort: die Vermittlung ist möglich und endet *deshalb* nicht in der Sinnlosigkeit, im Schrecken des Grabes, im bloßen Tod des Lebens, weil Hegel den *Geist* der «offenbaren Religion» gerade im Sein = Nichts der abstrakten Zerrissenheit des Anfangs als gegenwärtig erfährt. Der Anfang *ist (!)* Entäußerungsgestalt des «Geistes». Die *Gnade* der göttlichen Selbstmitteilung substituiert ihm die *verlorene* Fülle des Seins als Gabe (die sich verendlicht, *weil* sie an ihr selbst reiche Armut ist). *Diese* Einheit von Leben und Tod gibt das logisierte Sein von sich aus *nicht* her.

Hegel kann daher seine Vermittlung nur dadurch aus der Vergeblichkeit retten, daß er den Inhalt der offenbaren Religion «Gott = Geist» *unmittelbar* als die Gestalt des Sein = Nichts denkt. Der Anfang ist dann schon der «Geist», der sich *anders* geworden ist. Der «absolute Begriff» ist sich in seinen beiden «noch ungleichen Seiten» (d. h. in der zerbrochenen ontologischen und dialogischen Differenz!) unmittelbar *anders* geworden, das Heil *in* der Sinnlosigkeit präsent. Die Figur des leeren Sein = Nichts, in der sich die völlige Vergeblichkeit des «un-

glücklichen Bewußtseins» reflektiert, ist seine «Geburtsstätte» und zwar *in* der *Form der Vergeblichkeit* des Abstrakten und ihrer dialektischen Bewegung.

2. *Hegels Ringen um die «heile Endlichkeit» in der Negation der «heilen Endlichkeit»*

Daher «kann» Hegel *einerseits* abstrakt sprechen; den personalen Gehorsam des Sohnes dem Vater gegenüber eliminieren; die Kenosis nicht als ein «freiwilliges Tun», sondern als die «Notwendigkeit des Begriffs» (vgl. S. 540) deuten. Er «kann» den Heimgang des Sohnes zum Vater als die «Aufopferung des *unmittelbaren* Daseins» (vgl. S. 541) auslegen; «den Tod des Mittlers nicht nur als Tod der natürlichen Seite derselben», sondern gerade auch als Tod der ansichhaltenden (Nicht-) Liebe verstehen (vgl. S. 546). Und er «kann» schließlich ebenso den «Geist» als das «zweite Anderswerden» des entäußerten Gottes begreifen, als den «zweiten Tod»: «... das abstrakte Wesen ist sich entfremdet, es hat natürliches Dasein und selbstische (!) Wirklichkeit; dies sein Anderssein oder seine sinnliche Gegenwart wird durch das zweite Anderswerden zurückgenommen, und als aufgehobne, als *allgemeine* gesetzt; dadurch ist das Wesen in ihr sich selbst geworden; das unmittelbare Dasein der Wirklichkeit hat aufgehört, ein ihm fremdes und äußerliches zu sein, indem es aufgehobnes, allgemeines ist; dieser Tod ist daher sein Erstehen als Geist» (S. 540). All das ist immer noch Sprechen in der Zerbrochenheit des abstrakten Seins – aber *andererseits* auch schon Gegenwart des «absoluten Wissens» und seines «Begriffs». *Woraus* gesprochen wird, ist (für Hegel) *mehr* (und doch nicht mehr) als das Gesprochene. «Virtus *in infirmitate* perficitur» ist das Gesetz der «absoluten Reflexion». Nicht ein fremdes Gesetz, sondern das Gesetz des «*reinen* Denkens».

Der *eine* «absolute Begriff» des «Geistes» hat die beiden Seiten des Getrennten: «Vater und Sohn» (in der Dimension des Absoluten) sowie «Selbst und Substanz» (in der Dimension des Endlichen) an sich. Sein Erscheinen enthüllt den vormals substanziierten Gott (in der Geschiedenheit der Subjekte) als *Liebe*, die deshalb (entgegen-ständlicht) das Nicht-Andere zum Endlichen ist. Und er enthüllt das zuvor zerbrochene Selbst der endlichen Freiheit als *Liebe*, deren Selbst der «Geist» des «offenbaren» Gottes ist. Der absolute Begriff ist das commercium der ungeschaffenen und geschaffenen Liebe, die das «Selbstbewußtsein» (man fragt sich nur: *wer* ist das?) als sein *Selbst* weiß und als das Wissen seines Selbst begreift.

Allein dadurch, daß der dreifaltige Gott, das «Zentrum der göttlichen Liebe», *nicht* das bloße *Sein* (vgl. S. 12/13), zum *einzigen* Inhalt der Philosophie wird, kann diese (vom Anfang Sein = Nichts aus) «absolute Wissenschaft» werden. «Gott ist allein im reinen spekulativen Wissen erreichbar, und ist nur in ihm und ist nur es selbst (sic!), denn er ist Geist; und dieses spekulative Wissen ist das Wissen der offenbaren Religion» (S. 530). Das spekulative Wissen weiß den Geist «als *Denken* oder reines Wesen» (ibid.), worin die Unterscheidungen des vorstellenden Bewußtseins aufgehoben sind (Vater und Sohn einander nicht mehr «gegenüberstehen»); «und (weiß) dies Denken als Sein» (das «Nichts» ist – und sich deshalb entäußert) «und Dasein» (aufgrund der Entäußerung sowohl Dasein an ihm selbst als auch Dasein als Fleischgewordener).

Das spekulative Wissen *weiß* dieses Dasein darüber hinaus auch als «die Negativität seiner (des Daseins) selbst». Sein Dasein ist der «Tod der *Abstraktion des göttlichen Wesens*, das nicht als Selbst gesetzt ist» (S. 546); obwohl für Hegel dieser Tod «Mehr» bedeutet als Vollzug des bloß unmittelbaren Sein = Nichts (worin nichts sterben würde, was nicht *schon* tot ist!) [7].

Das spekulative Wissen weiß aber *auch* den Tod dieses einzelnen

[7] Würde man ihm daher vorwerfen, daß die Kenosis des Logos doch nicht bloßer Verzicht auf seine Abstraktion (sein Gehaltenwerden im Vater bzw. des Festhaltens an seiner eigenen Herrlichkeit), sondern unendliche Gabe des an ihm selbst *armen* Reichtums der Liebe ist, so könnte er antworten: In der Selbsterniedrigung des göttlichen Wesens «tut dieses Verzicht auf seine Abstraktion» (vgl. S. 539). *Aber* dieser Verzicht ist in der Bewegung des «erscheinenden Geistes» im Bewußtsein zu denken. D. h. das Sprechen von «Selbst-erniedrigung» rechtfertigt das Sprechen über den «Verzicht auf Abstraktion»; denn die Selbsterniedrigung (im Sinne von «nicht an sich Festhalten») ist ja Negation einer Abstraktion. Nicht-Festhalten setzt doch «Festhalten» voraus. Und wenn sich der göttliche Logos wirklich im menschlichen Sprechen enthüllt, nicht (gnostisch) jenseits desselben gegenwärtig ist, gilt dann die Negation der Negation nicht auch für das göttliche Sprechen als solches? Man dürfe daher die Präsenz des Geistes in der Gestalt des Fleisches (des abstrakten Seins, das eo ipso *Nichts* ist) nicht überspringen! Und zwar um der Epiphanie des *Geistes* (als Liebe) willen, die nicht ansich-hält, nicht «vor der Verwüstung sich rein bewahrt». – Die Frage bricht auf: gibt es ein endliches Sprechen, daß das absolute Wort so gebiert, daß es *im* menschlichen Sprechen und seiner Verfallenheit ganz gegenwärtig ist und doch an einem *endlichen* Ort erscheint, der seine Ankunft *nicht* durch die abstrakte Dialektik Sein = Nichts deutet? Ein Ort, an dem die Zerrissenheit des menschlichen Sprechens: in diesem selbst überwunden ist, so, daß es sich auch *nicht* in der *nie* endenden Negation der Negation erschöpft? Für Hegel war dieser Ort das «absolute Wissen»; dem Glauben ist er die «heile Endlichkeit» (*jenseits* aller esoterischen Hypostasierung, aber auch *jenseits* aller Lokalisierung in der Dissoziation), die Kirche als Virgo-Mater.

Daseins des absoluten Geistes als das unantastbare «Leben» des Gestorbenen. Es weiß den Geist als *Selbst*, das in «seinem Anderssein die Gleichheit mit sich behält» (vgl. S. 528). So weiß es ihn nicht bloß als *dieses* (Einzelne!), sondern als «dieses und allgemeines Selbst» (S. 530) und daher als den «Geist der Gemeinde», des «allgemeinen göttlichen Menschen»: «eben dies... weiß die offenbare Religion» (ibid.).

Da der Anfang der Philosophie Entäußerungsgestalt *dieses* «Geistes» ist, so kann «Sein = Nichts» zur vollendeten Vermittlung kommen. Andernfalls könnte das «unglückliche Bewußtsein» nicht auferstehn. Gott bliebe ihm der Fremde. Denn «dem Bewußtsein ist in seinem Gegenstand dann etwas geheim, wenn er ein *Anderes* oder *Fremdes* für es ist, und wenn es ihn nicht als *sich selbst* weiß. Dies Geheimsein hört auf, indem das absolute Wesen als Geist Gegenstand des Bewußtseins ist; denn so ist er als *Selbst* in seinem Verhältnis zu ihm; d. h. dieses weiß unmittelbar sich (sic!) darin, oder es ist sich in ihm offenbar» (S. 528). Das absolute Leben des Geistes ist die Selbst-Offenbarkeit des Endlichen *als Endlichen:* das absolute Leben ist *sein* Leben. Daher weiß sich das Endliche *als Endliches* zugleich als die ab-solute Endlichkeit, die keiner fremden Macht untertan, d. h. mit sich selbst nicht entzweit ist. «Es selbst (das Bewußtsein) ist sich nur in der eignen Gewißheit seiner offenbar; jener sein Gegenstand ist das *Selbst*, das Selbst aber ist kein Fremdes, sondern die untrennbare Einheit mit sich ...» (ibid.). «In dieser Religion ist deswegen das göttliche Wesen *geoffenbart*. Sein Offenbarsein besteht offenbar darin, daß gewußt» (sic!), nicht «geglaubt» wird, was es ist. Es wird aber gewußt, eben indem es als Geist gewußt wird, als Wesen, das wesentlich *Selbstbewußtsein* ist» (ibid.).

Das bloß unmittelbare Sein = Nichts *für sich* kann dieses Wissen des «Geistes» nicht schenken. Denn das Sein als Sein ist für Hegel, was nicht übersehen werden darf, *sowohl* «reine Einfachheit des Denkens» wie auch «inhaltsloser Gegenstand des *sinnlichen* Bewußtseins». Das bloß abstrakte Sein ist *geistlos*. Diese seine Geist-losigkeit ist aber die Armut, die dem Geiste der «offenbaren Religion» nicht äußerlich, sondern *innerlich* ist. Man fragt sich nur, ob die selbstische Zerrissenheit von Subjekt und Substanz wirklich *arm* genug ist, um «Armut des Geistes» zu sein. Ist nicht das Sein als Liebe *ärmer*, weil reicher? Genügt es, den Anfang zum Heil dadurch zu befähigen, daß er einerseits abstrakt festgehalten, andererseits aber *so* gerade schon der «sich-anders-gewordene» *Geist* ist? Ist diese Entäußerung eine (um *mit* Hegel zu reden) «wesentliche Entäußerung», so, daß der «Geist» in eine wirklich gerecht-

fertigte Endlichkeit eintreten würde, weil er in ihr immer schon eingetreten ist? Muß diese heile Endlichkeit nicht erst (für Hegel) im Bestehen des «absoluten Wissens» erreicht werden? Versucht das Denken hier nicht etwas zu machen, wovon es immer schon (als dem Worin seiner Freiheit) *getragen* ist? Versucht es nicht, durch das «absolute Wissen» diesem Getragensein allererst zu entsprechen, ihm «gerecht» zu werden? Und *muß* dieses dadurch gerade nicht verfehlt werden? Wird die «heile Endlichkeit» hier nicht negiert, und zwar gerade dort, wo man um ihre *Gegenwart* ringt? Und wird diese Negation nicht dazu gebraucht, ein *philosophisches* Ringen um die heile Endlichkeit zu «ermöglichen»?

Als Entäußerungsgestalt des Geistes gedacht, ist Hegels Anfang sowohl «geist»-loses Fleisch als auch «Geist», der sich *anders* geworden ist: und somit an sich schon gestorbenes und auferstandenes Fleisch! Ein «Anfang», in dessen Ohnmacht die absolute Befreiung der Freiheit Gegenwart ist. Für ihn existiert das commercium von absoluter und geschaffener Liebe nicht. Ein solches vis-à-vis würde für Hegel *Trennung* des Absoluten und Endlichen besagen; substanziierte Spaltung des endlichen Heils gegen den Verfall, der Liebe gegen die Schuld. Die Differenz von absoluter und endlicher Heilheit (Liebe) wäre, als Differenz von Heil und Unheil, nicht entäußerte Liebe jenseits der Schuld, d. h. selbst schuldige Liebe: Unheil. In diesem Unheil aber käme der Austrag der schlechten Dialektik von Leben und Tod (wir sprachen darüber schon) nie zu einem Ende. Erst dort, wo die absolute Liebe nicht in die heile geschaffene Liebe, sondern ausschließlich in den zerrissenen Anfang eintritt, kann sie daher (für Hegel) als Liebe = Wissen erscheinen. Eine heile Endlichkeit würde des Absolute (für Hegel) gewissermaßen in einer heilen aber «jenseitigen Gegenwart» (vgl. S. 14) fixieren und Gott selbst dadurch seines Schuldigseins überführen. Der Anfang im verfallenen Anfang, der Aufbruch der heilen in der *Negation* der heilen Endlichkeit «entschuldigt» aber sowohl das Endliche als auch das Absolute.

Daher «*muß*» sich der Geist ins Erscheinen aufgeben. «Er ist nur als erscheinender Geist.» Denn im Medium dieser seiner Epiphanie wird für Hegel durch die Dialektik des Fleisches alle Substanziierung des Heils unmöglich. Das Heil kann nicht mehr nur «vorausgesetzt werden», *so* bliebe es leblos! Sich-tragen-lassen würde für ihn nochmals begriffloser Verfall des Subjekts an das Wahre als Substanz bedeuten. Weil das Heil nicht *hinter* seinen Anfang im Fleisch sich zurückziehen kann (andernfalls wäre es eben nicht «Geist», der die Kenosis nicht scheut,

sondern *nochmals* Figur des Fleisches), so kann mit dem Anfang Sein = Nichts, also mit der «Sinnlosigkeit» der Anfang *im Denken* gemacht werden.

Die «reine Einfachheit des Denkens» läßt sich von keiner Instanz hintergehen. Es gibt für sie kein «Vorweg». Daß sie solchermaßen voraussetzungslos anfängt, ist jedoch (im Sinne Hegels) schon Austrag der Präsenz des Geistes, Gegenwart (wenn auch unmittelbare!) des Begriffes. Denn dieser entbirgt sein Selbst nur durch die absolute *Negativität* der Entäußerung hindurch.

Der Anfang im Fleisch verbürgt also den Anfang im Heil. Nur *deshalb* vermag die Philosophie *einerseits* bloß *philosophisch* voranzugehen. Sie beginnt sozusagen in ihrem eigenen Element und vollendet sich *andererseits* allein als spekulatives Wissen, im *Wissen* des (gen. obj. und gen. subj.) Glaubens. Der Inhalt des Glaubens fügt dem Anfang der Philosophie *nichts* hinzu, was nicht schon in ihm wäre. Und doch ist «mehr» in ihm als nur er selbst. Hierin liegt die ganze Zweideutigkeit im Verhältnis von Begriff und Glaube. Der absolute Begriff stellt nichts anderes dar als den «Geist», den Inhalt des Glaubens und *diesen selbst*, aber nicht als Glaube, sondern als Wissen. Denn der Glaube, der noch nicht die Form des Wissens erreicht hat, wäre für Hegel ein Glaube, dem sein Inhalt fremd ist. Er wäre nicht der Glaube der *offenbaren* Religion, sondern ins Geheimnis hinein sich genommener Glaube: «Entfremdete Freiheit», der Spiegel des an-sich-haltenden Gottes, der (für Hegel) somit *nicht Liebe* wäre. Um der Liebe willen muß der Glaube ins absolute Wissen überstiegen werden. Oder: das Wesen der Liebe läßt sich nur in der Gestalt des «absoluten Begriffs» retten. Damit die «fides quae creditur», der Glaube der «offenbaren Religion», in dem, was er sagt, in die Vollgestalt seiner Wahrheit eintrete, muß die «fides qua creditur», der Glaube als *Form* ins Wissen des «absoluten Begriffs» sich verwandeln.

V. DIE «REINE EINSICHT» UND DER GLAUBE

1. *Der Glaube als «Tat und Empfangen» und die Kritik der Aufklärung als Weg zum «absoluten Begriff»*

Zu fragen ist allerdings: wenn in der «offenbaren Religion» Gott als *Geist* gewußt wird, als «Wesen, das wesentlich Selbstbewußtsein» (S. 528) ist; wenn Gott im Glauben also als *Selbst* der Freiheit ebenso *hervorgebracht* wie dieses Selbst zugleich als die Selbstbewegung des *absoluten* Wesens *gewußt* wird, muß sich dann durch die Verwandlung

der Form des Glaubens ins Wissen nicht auch der *Inhalt* des Glaubens umgestalten? Warum ist der Glaube mit der Versöhnung, die ihm «im Herzen gegenwärtig» ist, noch entzweit, obwohl Hegel selbst sagt, daß der Gegenstand des Glaubens «ihm auch gerade dieses, nämlich reines Wesen seines eigenen Bewußtseins» (S. 390) ist, «so daß dieses darin sich nicht verloren und negiert setzt, sondern ihm vielmehr vertraut, d. h. eben *in ihm* sich *als dieses* Bewußtsein oder als *Selbst*bewußtsein findet» (ibid.)?

Denn «wem ich vertraue, dessen *Gewißheit seiner* selbst ist mir die *Gewißheit meiner* selbst; ich erkenne mein Fürmichsein in ihm, daß er es anerkennt, und es ihm Zweck und Wesen ist. Vertrauen ist aber der Glauben, weil sein Bewußtsein sich *unmittelbar* auf seinen Gegenstand *bezieht*, und also auch dies anschaut, daß es *eins* mit ihm, in ihm ist» (ibid.). Das «Wesen» des Glaubens ist ja kein abstrakt jenseitiges Wesen, «sondern es ist der Geist der Gemeinde; es ist die Einheit des abstrakten Wesens und des Selbstbewußtseins»! «... er (der Geist) ist *nur durch das Hervorbringen* des Bewußtseins», obwohl dieses «nicht der einzige Grund des Wesens» ist (vgl. S. 391). Deshalb fällt in dem Wissen von dem Wesen, worin das Bewußtsein «die unmittelbare Gewißheit seiner selbst hat, der Gedanke der Täuschung ganz hinweg» (S. 392). Kann angesichts solcher Aussagen der Glaube überhaupt noch einer Kritik (im Sinne der Aufhebung ins «absolute Wissen») fähig sein? Ist in ihm die absolute Gegenwart des Geistes nicht vollendet?

Oder: ist es nicht der abstrakte Anfang (des entäußerten Geistes), der einerseits den Inhalt des Glaubens völlig in sich hineinverwandelt hat und andererseits, *weil er abstrakter* Anfang ist, den Geist (des Glaubens) nochmals von sich abstößt? Rückt nicht *deshalb* der Glaube nochmals über das, was er schon vollbracht hat, hinaus? Geschieht nicht *dadurch* erst der notwendige Schritt ins «absolute *Wissen*», durch das dann der letzte Rest des immer noch «Fremden», «Anderen» als das *Selbst* des sich *selbst* wissenden Geistes begriffen und aufgearbeitet wird? Wird Hegel nicht durch das Schicksal des logisierten Seins zum «absoluten Begriff» gezwungen? Und diente ihm der Austrag *dieses* Zwanges nicht dazu, den Glauben (der *Liebe*) im Wissen zu rechtfertigen und seine *gegenwärtige* Vollendung darzustellen?

Man muß daher mit der These: Hegel habe die Liebe logisiert, sehr vorsichtig umgehen. Denn auch die *bloße* Reduktion der Kritik des Glaubens auf seine Entfremdung «im sinnlich vorstellenden Bewußtsein» wird dem Glauben nicht gerecht. Hier wäre das, was dem Glauben (d. h. dem «Geiste») «ewiges Leben und heiliger Geist ist» (S. 393) zu einem

gegenständlichen Faktum und zu der «an sich nichtigen Ansicht der sinnlichen Gewißheit» (ibid.) gemacht; zu einer Ansicht, welche «dem anbetenden Glauben gar nicht vorhanden ist» (ibid.). Der gegenständliche Bezug ist dem Glauben zwar «auch» innerlich; aber dieses «Auch»: «ist ihm außer seiner Anbetung» (ibid.): im Geist und in der Wahrheit!

Somit bleibt gerade die Aufhebung des «vorstellenden Bewußtseins» zur «Geist-Form» (des Glaubens) überaus *zweideutig!* Es handelt sich im Schritt zum «absoluten Begriff» oder in der Bewegung des sich «selbst» wissenden Glaubens zum «absoluten Wissen» auf dem «letzten Wendungspunkt» (S. 547) *nicht* darum, daß ein Jenseits des Glaubens in die Endlichkeit übersetzt, bzw. diese an ihr selbst durch das Aufdecken des vormals «leeren Absoluten», das zur Welt gekommen ist, nun ihrerseits absolut gesetzt wird. Solchermaßen wäre die Selbstbewegung des Geistes wiederum nicht als «Begriff» begriffen, sondern dem Selbstbewußtsein nur die «leere Nacht des Nichts» geworden, aus der es daher auch nicht die Kraft zur absoluten Affirmation seiner selbst zu gewinnen vermag. Aus dem bloßen «Verschwinden des leeren Absoluten» könnte es gar *nicht* zur schöpferischen Identität mit sich selbst, zum frei getanen Anfang mitten in der Endlichkeit gelangen.

Die «reine Einsicht» (der Aufklärung) hatte die Absicht, «alles, was wirklich ist, zum Begriffe, und zu einem Begriffe in allen Selbstbewußtsein [en] zu machen» (S. 382). Daher wird sie, im Prozeß des erscheinenden Geistes, (von Hegel) ihrerseits *gegen* den Glauben akzentuiert: «... wie der Glaube das ruhige, reine *Bewußtsein* des Geistes als des *Wesens*, so ist sie (die reine Einsicht) das *Selbst*bewußtsein desselben; sie weiß das Wesen daher nicht als *Wesen*, sondern als absolutes *Selbst*. Sie geht also darauf, alle dem Selbstbewußtsein *andre* Selbständigkeit, es sei des Wirklichen oder *Ansich*seienden, aufzuheben, und sie zum *Begriffe* zu machen. Sie ist nicht nur die Gewißheit der selbstbewußten Vernunft, alle Wahrheit zu sein; sondern sie *weiß*, daß sie dies ist» (ibid.). Es gibt also nichts gegen-ständlich Vorgestelltes, das sie nicht der Form ihrer Kritik unterziehen könnte. Diese Einsicht «ist *rein*, denn ihr Inhalt ist nur der absolute Begriff, der keinen Gegensatz an einem Gegenstande hat, noch an ihm selbst beschränkt ist» (ibid.). Die Kritik der Aufklärung unterwirft also den Glauben der Notwendigkeit des «absoluten Begriffes». Was dem «vorstellenden Glauben» (innerhalb des Absoluten und im Bezug des Endlichen zu Gott) auseinanderfällt, obwohl es (an *sich!*) in ihm schon vermittelt geeint ist, das bringt die Aufklärung «zusammen» (vgl. S. 401).

2. *Die Gespaltenheit des glaubenden Bewußtseins (in der Doppelsinnigkeit von Geist und Fleisch) und die Kritik der «reinen Einsicht»*

Hieraus ergibt sich, daß sie zugleich gegen den Glauben Recht und Unrecht hat! (Warum sie Unrecht hat, sahen wir schon früher.) Der Inhalt des Glaubens ist zwar «Geist», aber seine Geist-Form noch nicht in voller Gestalt präsent. Das Recht der Aufklärung besteht jedoch nicht darin, daß sie den Glauben in den «absoluten Begriff» hinein überwindet. Insofern hat der Glaube «göttliches Recht» (vgl. S. 400) *gegen* sie! Nein, «sie bringt ihm nur seine *eigenen Gedanken* zusammen, die ihm bewußtlos auseinanderfallen» (S. 401): die Einheit in der Differenz von Absolutem «und» Endlichem; Schöpfung «und» Erlösung, Gesetz «und» Liebe, Inkarnation «und» Geistsendung, «gewesene», gegenwärtige «und» zukünftige Versöhnung, Selbstsein «und» Selbstempfängnis, Vater «und» Sohn, Herrlichkeit «und» Kenosis u. s. w. *In* ihrer Kritik des Glaubens lebt sie also von dessen *Einheit;* denn im Glauben ist das alles schon geeint. Aber sie nötigt ihn *durch* ihre Kritik, durch die sie ihn seiner Dissoziation im vorstellenden Bewußtsein überführt, zur Geist-*Form* seines Selbst. Die «reine Einsicht» *sieht* «bei einem *bestimmten* Momente das Ganze» (ibid.) und *deshalb* treibt sie, «eines im andern verkehrend, das *negative Wesen* beider Gedanken, d. h. den *Begriff*» hervor (vgl. S. 401). So leitet sie «die Aufhebung der *gedankenlosen* oder vielmehr *begrifflosen Trennung* ein, welche in ihm (dem Glauben) vorhanden ist. Das glaubende Bewußtsein führt doppeltes Maß und Gewicht, es hat zweierlei Augen, zweierlei Ohren, zweierlei Zunge und Sprache, es hat alle Vorstellungen verdoppelt» (in der gegenständlichen Zerbrochenheit der Geschichte *und* in seiner Anbetung: «im Geist und in der Wahrheit»), «ohne diese Doppelsinnigkeit zu vergleichen» (S. 406).

Die Aufklärung eröffnet dem Glauben daher die Differenz zwischen seiner verfallenen und eigentlichen Geist-Form. Sie entdeckt ihm die Analogie seiner verfallenen zu seiner heilen Geschöpflichkeit. Denn «der Glaube lebt in zweierlei Wahrnehmungen, der einen, der Wahrnehmung des *schlafenden*, rein in begrifflosen Gedanken, der andern des *wachen*, rein in der sinnlichen Wirklichkeit lebenden Bewußtseins, und in jeder führt er eine eigene Haushaltung» (ibid.). Das göttliche «unterirdische Bewußtsein» der *Frau* und das «menschliche irdische Bewußtsein» des *Mannes* klaffen in ihm auseinander (dazu die Analogie S. 327 ff!). Durch die Aufklärung aber gelangt er zum Vergleich der Doppelsinnigkeit (Buchstabe und Geist) im Maßstab des «absoluten Begriffs».

Trotzdem, und dies wird nicht selten übersehen, ist der Begriff der «reinen Einsicht» *nicht* der «absolute Begriff» des sich als «Geist» wissenden Geistes. Die Aufklärung bricht (für Hegel) nicht zum «absoluten Wissen» durch. Zwar hat sie Gewalt über den Glauben, «weil sich in ihm selbst *die* Momente finden, die sie gegen ihn geltend macht» (vgl. S. 405). Aber sie erkennt nicht, «daß dasjenige, was sie am Glauben verdammt, unmittelbar ihr *eigener* Gedanke ist» (S. 402). Daher bleibt sie «bewußtlose Tätigkeit des reinen Begriffs» (ibid.). Da das glaubende Bewußtsein jedoch als solches «der Begriff ist» (ibid.), so anerkennt es *selbst* eben das, was ihm die «reine Einsicht» als das Entgegengesetzte beibringt (vgl. ibid.).

Warum aber ist in der Aufklärung die «reine Einsicht» *bewußtlose* Tätigkeit des reinen Begriffes? Sie ist bewußtlos, weil sie immer noch in der abstrakten Differenz von Sein (Selbst) und Subsistenz verharrt. Sie hat ihren Ort im logisierten Sein, das noch nicht der äußersten Negativität *seines* Nichts preisgegeben ist. Nur deshalb kann die «reine Einsicht», von dieser Plattform aus, einerseits alles «Andere» als Selbständiges ihrer Kritik ausliefern (dem Sein ist nichts äußerlich, außer dem Nichtsein); andererseits aber die Einsicht (aufgrund der noch reduzierten Negativität der Entäußerung des Seins) mit dem Mangel der beschränkten Entäußerung behaftet sein. Das kritisierende Selbst ist dem kritisierten Andern hintergründig noch preisgegeben, so daß es durch die Kritik des «Selbständigen» und solchermaßen gegen es Geschiedenen gerade sich selbst und seinen eigenen Mangel kritisiert.

Die reine Abstraktion, auf die sich dieses Selbst der «reinen Einsicht» zurückgezogen hat, ist das «reine Wesen des Denkens», dessen Kritik nichts entgehen kann. Solchermaßen *gegen* die Endlichkeit gestellt, ist es (dieses Denken) aber das Sein, das in der abstrakten Entgegensetzung *gegen* den Tod seiner Entäußerung gerade zum «prädikatlosen Absoluten», zur Materie sich umkehrt (vgl. S. 409). Die «reine Einsicht» verfällt der Gegenständlichkeit des kritisierten Anderen. Ihr Fundament (das «reine Sein») ist nur ein Reflex der sich entziehenden *Gegen*-ständlichkeit des Anderen.

Hieraus wird deutlich, daß die reine Einsicht *zwischen* dem leeren Jenseits (der Intellektualwelt) und dem bloß sinnlichen Bewußtsein oszilliert. Die zerfallenen Momente, die sie am Glauben kritisiert, sind ihr *eigenes* Schicksal. Sie beginnt nicht dort, wo der Anfang als Entäußerungsgestalt des *Geistes* sich enthüllt, sondern (gleichsam jenseits desselben) in der «geist»-losen Differenz, die dem abstrakt an-sich-

haltenden Sein und *seiner* Kenosis entspringt. Sie ist dem Gesetz der *schlechten* Differenz preisgegeben, in der die Scheinvermittlung des leeren Seins zum Austrag kommt.

Diese Vermittlung mußte aber, wie wir schon sahen, in der Dissoziation von Subjekt und Substanz enden. Da das «reine Sein» *hier* seine Armut gewissermaßen noch nicht restlos in sich selbst aufgenommen hat, so kann es, im Zuge seiner Verendlichung, auch nicht *als Sein* (bzw. als das allgemeine Selbst) auf die Seite des *Anderen* treten; es ist noch nicht arm genug, um seine Kenosis (als Offenbarung seines *Reichtums!*) zu vollbringen. Daher ist die Substanz als das Andere ebenso nur zum Schein *an sich* ein Selbst; in Wirklichkeit kann sie es nie werden. Sie bleibt dem Subjekt fremd.

M. a. W.: Der «Geist» als Innerlichkeit des Subjekts kann hier *seine* (des Geistes!) Freiheit in der Dimension des Gegenständlichen nicht zum Durchbruch kommen lassen und dies besagt: der Gegenstand als solcher hat Macht über die Freiheit. Er deutet sich in einer Selbständigkeit, die vor dem Forum der «reinen Einsicht» dieser *einerseits* ausgeliefert ist und dem Feuer der Kritik sich nicht entziehen kann, *andererseits* aber schon hintergründig die *Ohnmacht* dieser Kritik aufgedeckt hat.

Die Basis dieser Kritik steht somit in einer (an diesem Punkt noch) unüberbrückbaren Analogie zum bloß *vorstellenden* Glauben, dem der Geist als sein (des Glaubens der Gemeinde) *eigenes* Selbst gegenwärtig ist, aber trotzdem ins Gegenständliche der Herkunft (einer gewesenen Inkarnation) und ausstehenden Zukunft (einer erst zu vollendenden Versöhnung) entgleitet. Was die «reine Einsicht» am Glauben also kritisiert, das enthüllt sich nochmals als ihr eigener *Mangel:* die abstrakte Scheidung von Leben und Tod (Sein und Nichts) im Anfang.

Geist und Sinnlichkeit sind hier noch gespalten, das Leben gegen den Tod der Verendlichung und diese *gegen* die Fülle des Lebens gestellt. Es waltet noch die *abstrakte* (dialektische) Umkehrung, durch die der substanziierte Geist seiner Verleiblichung und diese ihrer Vergeistigung sich ausliefern muß.

Dieser Prozeß ist jedoch demjenigen der zerbrochenen Trinität analog, worin der Vater deshalb im Sohn sich-*anders* wird bzw. der Andere ist, weil er als Vater an-sich-haltend sich selbst der *Ohnmacht* überliefert: «unmittelbares Sein für anderes» wird. Was also die «reine Einsicht» als Dissoziation des glaubenden Bewußtseins kritisiert, eben dies ist ihre *eigene* Ohnmacht.

VI. DER GLAUBE IM «ABSOLUTEN BEGRIFF» UND DIE DISSOZIATION VON PHILOSOPHIE UND GLAUBE IN DER «ABSOLUTEN VERMITTLUNG»

1. Der Begriff im Glauben als begriffener Glaube

Daher ist nochmals zu fragen, warum der Glaube sich für Hegel nicht in der «reinen Einsicht», sondern im «absoluten Wissen», im Sich-Begreifen des absoluten Begriffs vollenden «*muß*». Worin liegt für Hegel die Doppelsinnigkeit der «zweierlei Augen, Ohren und Sprache» (vgl. S. 406) des Glaubens?

Die Schwierigkeit einer angemessenen Erörterung der «Doppelsinnigkeit», wie Hegel sie versteht, liegt darin, daß die Epiphanie des «Geistes» unscheidbar mit dem Austrag der abstrakten Dialektik Sein = Nichts ineinsgeht. Auf der «Seite» des Absoluten werden die göttlichen Subjekte aus der bloßen Entgegensetzung heraus zu «übergehenden Momenten des Begriffs». In diesem stellt sich die absolute Vermittlung von Person und Natur dar. Diese Vermittlung war jedoch andererseits gerade eine Frucht der Dissoziation von Vater und Sohn und *darin* die Notwendigkeit des Begriffs als «Geist» selbst. Für Hegel existiert der geschaffene heile Glaube nicht, von dem aus (und in dem) das Auge des Glaubens den ewig an ihm selbst vollendeten Gott so sieht, daß er *nicht* als der «leblose Einsame» erscheint, als das «erbauliche Spielen der Liebe mit sich selbst», dem der «Schmerz, die Geduld, Not und Arbeit des Negativen» *fehlt*. Dieser Glaube existiert ihm nur im Wissen des «absoluten Begriffs».

Oder: der iustus «neben» dem peccator verfehlt das Heil. Nur im «simul iustus et peccator» kann sich die *Positivität*, die Herrlichkeit des iustus entfalten und aufgehen: «Darin (daß das göttliche Wesen die menschliche Natur annimmt) ist es schon *ausgesprochen*, daß *an sich* beide nicht getrennt sind; wie darin daß das göttliche Wesen *von Anfang* entäußert, sein Dasein in sich geht und böse wird, es nicht ausgesprochen, aber darin *enthalten* ist, daß *an sich* dies böse Dasein nicht ein ihm Fremdes ist; das absolute Wesen hätte nur diesen leeren Namen, wenn es in Wahrheit ein ihm *Anderes*, wenn es einen Abfall von ihm gäbe; ...» (S. 541). Hegel faßt ein zentrales Theologumenon der Reformation in die Dialektik des Begriffs ein. Das «absque peccato» (im paulinischen Sinne) entbirgt sich im «peccatum factum».

Wenn aber Gott seine Liebe uns dadurch erwies, daß Christus (wie

der Römerbrief 5, 8 betont) «für uns starb als wir noch Sünder (= Gottes Feinde) waren», dann *muß* sich das Heil – soll es nicht nochmals kraftlos *gegen* die Schuld an-sich-halten oder an ihr gleichsam (weil verweigert!) abprallen, soll sich nicht die Ohnmacht Gottes erweisen (die ihn erst zum «leblosen Einsamen» machen würde) – dann muß sich also das Heil, «die *Herrlichkeit* in der Ohnmacht» entbergen. Die Ohnmacht selbst muß der Ort ihrer Epiphanie sein. Für eine heile Endlichkeit, eine *dieser* Epiphanie des «Geistes» entsprechende Geist-Form des Glaubens, für das anundfürsich befreite, freie Endliche als Endliches ist, aufgrund einer *solchen* Konsequenz, kein Platz. Trotzdem (und darauf kommt es an) «muß» sich aber ebenso *im Glauben*, d. h. in der Form des «Geistes» bekunden, daß der göttlichen Selbstmitteilung als «Geist» in der Dimension des Endlichen ein Raum des restlosen Gehorsams und der restlosen *Tat* des Empfangenen entspricht.

Das «Fleisch» hat diese Zweideutigkeit an sich: sowohl Verfall als auch endliche Gegenwart des Heils zu sein. Der *Ort* des Heils im Fleisch kann sich daher für Hegel nicht *gegen* den Verfall absondern. Er bleibt ein «anderer», aber er überwindet das Bestehende im Bestehenden. Und *diese* Einheit in der Differenz vollbringt (für Hegel) das «absolute Wissen» des «absoluten Begriffes». Der dialektische Austrag des Heils im Verfall muß *diese* Dimension des *heilen* Endlichen als Endlichen zur Sprache kommen lassen. Daher ist auch der Glaube (was seine Form betrifft, als fides *qua* creditur) gezwungen, über sich hinauszugehen. Das «absolute Wissen» vollendet ihn in die Gestalt der «heilen Endlichkeit» hinein, deren «Wissen» den «absoluten Begriff» an ihm selbst begreift und als «Geist» weiß; als «Geist», der ihr *eigenes* Selbst ist (theologisch gesehen versucht Hegel also Paulus mit Johannes zu versöhnen).

Solange das «absolute Wissen» nicht erreicht ist, bleibt für Hegel alles in der Zweideutigkeit des Fleisches gefangen. Die Eindeutigkeit der heilen, befreiten Endlichkeit ist *noch nicht* gewonnen. Das «absolute Wissen» erst sagt in der Form des Wissens die Einheit der beiden Sätze: «Christus starb für uns als wir noch *Sünder* waren» und «dieses Vorweg *ist* die Unschuld der heilen Endlichkeit».

Allein *deshalb* ist der absolute *Verlust* des «unglücklichen Bewußtseins» (im Blick auf sein Selbst und seine Substanz), d. h. die erreichte absolute Leere des Seins, als inhaltsloser Gegenstand des sinnlichen Bewußtseins *zugleich* der Ort, in dem die «Phänomenologie des Geistes» beginnt und «anfangen kann». An diesem Ort ist die Formal-struktur der Liebe: Einheit von Leben und Tod, Reichtum und Armut, Herr-

schaft und Dienst gewonnen: Sein = Nichts! Diesem Anfang ist nichts äußerlich, auch der Glaube nicht; denn er ist als Anfang «reine Einfachheit des Denkens», die äußerste Abstraktion und dennoch leere Vergeblichkeit, der unendlichen Gegenwart des «Geistes» bedürftig.

Daß die vanité (das Umsonst der Sünde) als gratuité (Reichtum und Umsonst der Liebe) aufleuchtet, dies vollbringt die in diesem Anfang unmittelbare Gegenwart des «Geistes» der «offenbaren Religion». Sie vertritt die in der Metaphysik verlorene Dimension des Seins als Liebe. Das logisierte Sein hatte Hegel in die Theologie hinein getrieben. Zugleich konnte er sich als *philosophischer* Philosoph wissen, da die *nun* eröffnete Dimension des Anfangs (im Glauben freigesetzt!) in der absoluten Reflexion des *Wissens* zum Austrag kommen konnte.

Das «ens qua tale» verknüpfte *und* trennte das Absolute und Endliche. Es war Organ der ohnmächtigen göttlichen «Allmacht», die substanziiert in sich verharrte und das Endliche in dessen eigene Grenzen hinein verdammte; gerade *dort*, wo dieses sich jenseits seiner selbst suchte und doch nie finden konnte. Der Verlust der Unmittelbarkeit dieses Seins (vgl. S. 13/14) wird von Hegel aber im Sein = Nichts aufgefangen, dessen Fleisch durch die Epiphanie des «Geistes» überwunden und als die heile ontologische Differenz, das freie und befreite Selbst (die vermittelte Einheit von Subjekt und Substanz) aufgeht. Dieses freie Selbst weiß die absolute Differenz der Trinität als *sein* eigenes Selbst. *Dieser* Anfang verbürgt Hegel nun die Wahrheit der Unmöglichkeit einer nochmaligen Hypostasierung der «fides *qua* creditur» *jenseits* des peccatum.

Die Philosophie des «absoluten Begriffs» ermöglicht somit dem Glauben die Entfaltung seiner Herrlichkeit im freien Endlichen *als Endlichen*, allerdings so, daß er in *dieser* Gegenwart *als Glaube* verschwindet. Nur «als Begriff in seiner Bewegung begriffen» hat letztlich die «fides quae» dem «Zeitalter» noch etwas zu sagen. Denn der «Begriff» repräsentiert die reine Gestalt der restlos entmythologisierten «fides quae» in der «fides qua creditur». In der Form des «absoluten Wissens» ist die fides wieder «glaubwürdig», *weil gewußt;* d. h. Gegenstand in der Form des bei-sich-seienden *Wissens* (für Hegel heißt dies: eines Wissens, das durch die *Negativität* seiner Entäußerung ins Element des vorstellenden Glaubens zu sich kommt). Daher könnte man sagen, daß der absolute Begriff den Glauben seinem Inhalt nach rechtfertigt. Aber, man muß das *Umgekehrte* auch festhalten: erst die fides quae macht das leere Sein «sinn-voll».

Wie der Anfang Sein = Nichts in der Form des Denkens den Inhalt der «offenbaren Religion» immer schon in sich eingeholt hat, so läßt er sich (gerade in dieser Antezipation) vom Glauben aus seiner bloßen Abstraktheit erlösen. Er bekennt im «absoluten Wissen», daß er der absoluten göttlichen Selbstmitteilung gehorcht und im Gehorchen nicht nur «ein Fremdes» vorstellt, sondern *begreift*. Im und als «absoluter Begriff» ist der Glaube allererst «geistlich» geworden. Die «unversöhnte Entzweiung in ein Diesseits und Jenseits» (S. 532) ist aufgehoben. Die Gemeinde, in der der Geist «täglich stirbt und aufersteht» (vgl. S. 545), vollzieht *diese* Bewegung und sie ist ihr Leben, d. h. das Leben im Unterwegs zur vollendeten Gegenwart des Geistes in der *Form* des *Geistes*, eine Danksagung, in der das Endliche nicht «mehr» tut als das Absolute (vgl. Abschnitt I).

Daher enthüllt sich der absolute Geist nicht nur als «die Substanz der Gemeinde oder das *Ansich* derselben zu sein, noch auch nur aus dieser Innerlichkeit in die Gegenständlichkeit des Vorstellens heraufzutreten, sondern wirkliches Selbst zu werden, sich in sich zu reflektieren und Subjekt zu sein. Dies ist also die Bewegung, welche er in seiner Gemeinde vollbringt oder dies ist das Leben desselben» (S. 532). Wir sehen also, daß nicht erst der «absolute Begriff» die Subjekt-Gestalt des Geistes sein «wird». Der «Geist der Gemeinde» hat schon die (negative!) Differenz von Innerlichkeit (Subjekt) und Gegenständlichkeit (vorstellendes Bewußtsein, Sphäre der Substanz) überstiegen. Das *Leben* des Geistes in der Gemeinde ist das Werden des «wirklichen Selbsts» (und, weil Reflexion des «Geistes»), die *absolute* Reflexion seiner in ihm selbst. Nur das vorstellende, gegenständlich scheidende Bewußtsein des Glaubens, das das Getrennte ebenso nur rational zu synthetisieren (nicht aus der Einheit des Begriffs zu begreifen) vermag, «hemmt» das restlose *Sich*-erfassen dieses *Selbst* als «Geist». Die Lebensbewegung der Gemeinde ist somit noch gebrochen. Aber anstatt den ihr innerlichen Inhalt der fides quae durch die «*Geist-Form*» zu begreifen, trachtet die Gemeinde, ihre Entzweiung durch Mittel zu überwinden, die als solche der Entzweiung entstammen. Daher hat die Gemeinde zwar ihr Lebenszentrum in ihr selbst. Die Gestalt aber, in der sie es wirklich erreicht, ist der «absolute Begriff». So könnte man wohl sagen: der «absolute Begriff» versiegelt die konkrete Identität der Gemeinde (als Kirche) mit dem «Reich Gottes», und zwar durch die «letzte» und äußerste Negativität hindurch: nämlich durch den Schritt zum «absoluten Wissen»; worin das Noch-nicht, dem die Gemeinde unterworfen ist, zur absoluten Gegen-

wart des «Geistes» im und als «Geist» des Endlichen als Endlichen sich vollendet und aufgehoben wird [8].

2. *Die «versuchte» Gemeinde und die Gegenwart des Heils als «absolutes Wissen»*

Die Gemeinde ist versucht, sich selbst dadurch zu begreifen (und in ihrem Selbst einzuholen), daß sie, im gegenständlichen Verstand des Wortes, auf ihren geschichtlichen Ursprung zurückgeht, das Anfängliche in der wieder-er-innerten, regressiv wieder-holenden Kehre zum Dasein und Wesen der «ersten Gemeinde» zu fassen trachtet. Oder sie flüchtet utopistisch nach vorne, der «ausstehenden Versöhnung» entgegen, um sie durch (gegenständliche) Arbeit (gesellschaftlich vermittelte «Glaubenspraxis») präsent zu machen. Sie versucht, die beiden «Fernen der Versöhnung» (vgl. S. 548), die Ferne der Zukunft und die Ferne der Vergangenheit durch ein dem «Geiste» *fremdes* Tun zu überwinden. Sie bezieht sich dann durch Theologie als Wissenschaft «auf die Vorstellungen der ersten unvollkommenen Gemeine oder gar auf das, was der wirkliche Mensch gesprochen hat» (S. 532). Sie will den historischen Jesus «halten», ihn vergegenständlichen, weil sie der Ausgießung des Geistes (der *sein* Geist ist *und* der des *Vaters*) nicht vertraut; «aber sie verwechselt den *Ursprung* als das *unmittelbare Dasein* der ersten Erscheinung mit der *Einfachheit des Begriffes*» (S. 532/33).

In dieser Progression und Regression ist der Geist noch nicht *Subjekt*. Seine Bewegung wird vielmehr (für Hegel: *begrifflos*) «durch das Wegräumen der Vorstellung der Gemeine und ihres Tuns gegen ihre Vorstellung», also durch «die bloße Äußerlichkeit und Einzelheit, die geschichtliche Weise der unmittelbaren Erscheinung und die geistlose Erinnerung einer einzelnen gemeinten Gestalt und ihrer Vergangenheit» (S. 533) ersetzt. (So spricht Hegel, der angeblich alles hat in «Geschichte» aufgehen lassen wollen.)

Aber auf diesem Weg verfehlt die Gemeinde des Glaubens sich selbst. Sie begreift nicht die Gegenwart des Geistes und hat sich selbst noch nicht als Geist-Subjekt begriffen. Sie verleugnet sich selbst als «heile

[8] Hier stirbt alle Entgegensetzung: «Nihil tibi grave *adversumve* evenire poterit, si id omne, quod *sensibus* (d. h. dem vorstellenden Bewußtsein) adversum videtur, *intelligis* atque *ita amplecteris* in *aequalitate unitatis essendi* atque amandi ferendum, cum hoc sit divinitatem nobiliter foeciliterque participare». Nic. Cusanus, De coniecturis II, 17.

Endlichkeit» und versucht, mit den Mitteln des Fleisches das Fleisch in den Tod zu führen.

Philosophisch gesehen entstammt dieses Unternehmen dem Versuch, durch die unspekulative Dialektik des Seins = Nichts: die Liebe zu fassen. Aber, *dieses* Wissen ist nur Epiphänomen der verdrängten Liebe, die Hegel zu entbinden versucht, und zwar gerade dort, wo er aufhört, von ihr zu sprechen. Darf man sagen, daß er um die *Kirche* des Glaubens ringt? Um die endliche Gestalt der absoluten Selbstaussage Gottes? Und umgekehrt, gab er, um den Selbstand der Philosophie, die Liebesdialektik des Seins als Reichtum durch Armut im Anfang zu wahren, nicht einem unsicher gewordenen Glauben den Todesstoß, als er ihn in das Element des Sein = Nichts umgestaltete, um *ihn* zu rechtfertigen?

Die Aufhebung des Glaubens in den «absoluten Begriff» trennt also wiederum Philosophie und Glaube. Dieser kann sich nun *entweder* als die freigesetzte *Funktion* des «absoluten Wissens» und als dessen «neue» Unmittelbarkeit begreifen. Dann ist er *Totgeburt* eines Bewußtseins, das sich (und da hat Marx Recht) «in seinem Selbstbewußtsein nur durch die vernichtete Religion bestätigt weiß»[9]. *Oder* aber der Glaube besinnt sich auf seine «kirchliche» Gestalt und fängt im Endlichen als Endlichem «umsonst» an, voraussetzungslos, wie ein Quell, «der aufspringt ins ewige Leben», da seinem endlichen Ur-sprung alles umsonst geschenkt ist.

In *diesem* Anfang wäre das abstrakte Sein = Nichts nicht als die leere Unmittelbarkeit vermittelt, sondern in der Gestalt des Seins als Gabe der Liebe präsent.

Die Philosophie bliebe *weder* in der bloßen *Formal*-struktur der Einheit von Leben und Tod im Wissen befangen, so daß sie den Inhalt der «offenbaren Religion» in sich hineinreißen müßte, um sich als befreite Freiheit zu ergreifen; *noch* genügte sie sich selbst in der Weise, daß sie in ihrem Anfang *alles* antezipiert, da ihm «nichts äußerlich ist, außer das Nichtsein». (Gerade *so* wäre sie ja nicht arm genug, um wirklich als Philosophie *reich* sein zu können.) Sie wäre vielmehr *als Philosophie* zu sich selbst befreit und in ihrer Differenz zum Glauben diesem innerlicher als dort, wo sich die «reine Andacht» der glaubenden Gemeinde ins «absolute Wissen» umgestaltet.

[9] K. Marx: «Frühschriften», hrsg. von S. Landshut, Stuttgart 1953, Nationalökonomie und Philosophie, 278.

3. *Das «Sein = Nichts» als Anfang des «absoluten Wissens» und der «kleine Weg»*

Sie wird zu *diesem* Anfang wohl erst dann gelangen, wenn sie den «Nihilismus» Nietzsches durchlebt hat, in dem sich die Wahrheit des Sein = Nichts in unüberbietbarer Schärfe bezeugt. Dies jedoch in einer anderen Form als es bei Hegel der Fall war. Denn die Metaphysik des «ens qua tale» hatte sich, da sie die verlorene Dialektik des Seins als Liebe durch die Gnade substituierte, selbst ad absurdum geführt. Nicht nur «Sein = Nichts», sondern mit «Sein = Nichts» ist es *nichts!* Hier taucht das zweifache Nichts des «unglücklichen Bewußtseins» wieder auf. Die endliche Substanz kann sich vom Nichts des leeren Seins her in ihrem Selbst nicht mehr bejahen. Sie ist nicht mehr imstande, das «allgemeine Selbst» als das zu denken, was sie zwar *an sich,* aber noch nicht *für sich* ist. Auch das ideale «Selbst» als jenseitiger Reichtum trägt nicht mehr. Das Absolute als bloßer Garant der hypostasierten «Moralwerte» hat sich als «unsere längste Lüge» (Nietzsche) enthüllt. Die verlorene Unmittelbarkeit des Glaubens, das verlorene Selbst *und* die verlorene Substanz des Selbstbewußtseins entbergen sich *nicht* mehr als die «Geburtsstätte des Geistes». Das «neue» Sein = Nichts ist kein Anfang, der durch die «reine Einfachheit des Denkens» bewahrheitet werden könnte. Auch erschließt sich das «neue» Sein = Nichts nicht als der Ansatz, von dem her eine Verendlichung dessen, was zuvor der Welt ins Jenseits entzogen worden war, zum Austrag gebracht werden könnte. Durch das Sein = Nichts hat die Welt, die durch die Entwertung der obersten Werte *sinnlos* geworden war, «noch keinen Sinn empfangen» [10]. Die Kenosis läßt sich nicht als vermitteltes Verschwinden der bloßen Unmittelbarkeit des «Absoluten, des Seins, der Religion» (Hegel) ins *Selbst*-bewußtsein hinein deuten. Sie erscheint in einer «ganz» anderen Form: in der Initiative der voraussetzungslosen Liebe, im Wagnis einer Sinngebung des Sinnlosen, die sich verdankt, *weil* sie «umsonst» anfängt: Sein = Nichts.

[10] «Jetzt, wo die mesquine Herkunft dieser Werte klar wird, scheint uns das All damit entwertet, «sinnlos» geworden, – aber das ist nur ein *Zwischenzustand*» («Der Wille zur Macht», S. 12). Durch das Sein = Nichts des Nihilismus hat «die andre Sphäre, in der wir leben, *noch keineswegs* an Wert gewonnen: im Gegenteil, wir sind *müde,* weil wir den Hauptantrieb verloren haben. 'Umsonst bisher!'» (ibid.). Die Moral des hypostasierten Seins als Wert hatte selbst den «Tod Gottes» heraufbeschworen. Sie zeigte sich in dieser Zweideutigkeit: die an-sich-haltende, verarmende, nicht freigebende Liebe ist «Nichts». Dadurch jedoch geht der Reichtum, der zuvor *gegen* die Welt im Jenseits bewahrt war, *nicht* in die Welt ein! Das neue Sein = Nichts enthüllt sich als (im hegelschen Sinne) «geist»- und vermittlungslos.

Aus diesem Tun bricht das Wagnis der Seinsfrage wieder auf, die nicht das tote, am Himmel hängende «ens qua tale» restauriert und nicht aus der Endlichkeit heraus den «Lichtfaden» spinnt, an dessen anderem Ende sie den wieder von den Toten auferstandenen Gott zu erreichen hofft. Nein, dieses Umsonst *relativiert jeden* Ansatz, auch den philosophischen. Und nur durch solche Bescheidung in die Armut des «kleinen Weges», auf dem er sich schon befindet (da er, wenn überhaupt im Anfang, dann in *diesem* Anfang war) begreift der Mensch die «Wissenschaft der Liebe» im «liebenden Wissen», gerade indem er es losläßt: das «absolute Wissen» [11].

[11] Es gibt «nach» dem «absoluten Wissen» auch keinen Glauben mehr, keinen Gott «hinter» der Ohnmacht des Moralwertes, der diesen nochmals mit Leben erfüllen könnte. Vielmehr geht der Bürge der Moral mit dieser zugrunde. Aber, der leere Himmel macht die arme Welt nicht reicher! Dies geschieht jetzt durch ein neues «simul»: jenseits von gut und böse! Die im Blick auf das himmlische Sein = Nichts sinnlose Welt wird als die «*einzig sinnvolle*» bejaht. Was zuvor Unwahrheit und böse war, wird als die *einzige* Wahrheit und das *einzige* Gut «gutgeheißen». Der Anfang Sein = Nichts kommt im «Willen zur Macht» mitten im Endlichen als Endlichem zum Durchbruch: als die Tat des «heiligen Jasagens» (Nietzsche). – Ebenso ist für MARX (vgl. «Frühschriften», S. 248) der Atheismus erst eine «abstrakte Philanthropie». Er schenkt dem Menschen keine Initiative zur befreiten Selbstverwirklichung. Der Mensch selbst «muß» (weil er es *kann!*) in concreto beginnen und die Affirmation im Endlichem als Endlichen vollziehen. In dem Maße, wie er sich *hier* selbst überbietet, tilgt er den letzten Rest des abstrakten Sein = Nichts, der im Atheismus und seiner abstrakten Bejahung des Menschen immer noch steckt. «Der *Atheismus* als Leugnung dieser Unwesentlichkeit (des Menschen und der Natur angesichts der Transzendenz), hat keinen Sinn mehr, denn der Atheismus ist eine *Negation des Gottes* und setzt durch die Negation (!) das *Dasein des Menschen;* aber der Sozialismus als Sozialismus bedarf einer solchen Vermittlung nicht mehr: er beginnt von dem *theoretisch und praktisch sinnlichen Bewußtsein* des Menschen und der Natur als des *Wesens*. Er ist *positives*, nicht mehr durch die Aufhebung der Religion vermitteltes *Selbstbewußtsein* des Menschen, wie das *wirkliche Leben* positive, *nicht mehr* durch die Aufhebung des Privateigentums, den *Kommunismus* vermittelte Wirklichkeit des Menschen ist» (K. MARX, ibid.). Wie der Atheismus als Negation Gottes, d. h. als Negation des jenseitig hypostasierten «Seins», des metaphysischen «Kapitals», des absoluten Nur-Lebens (*gegen* die Armut und «durch» sie) überboten wird, so auch der Kommunismus als Aufhebung des Privateigentums. Er ist für Marx das «energische Prinzip der nächsten Zukunft», aber «nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung» (S. 248), nicht «die Gestalt der menschlichen Gesellschaft» (ibid.). Wir sehen, daß diese Situation dem ursprünglichen Anfang des «Willens zur Macht» analog ist. *Dieser* Anfang kann nicht mehr im «absoluten Begriff» begriffen werden. Als Initiative einer *Tat* stellt er ihn vielmehr in Frage. Dennoch realisiert er durch seine Überwindung gerade die Intention desselben. Um *das* zu tun, muß er sich von ihm trennen: aber nicht in der Form einer neuen «Unmittelbarkeit», sondern durch das Zeugnis eines Lebensvollzugs (der freilich als solcher wiederum dem Gesetz der Zweideutigkeit des Daseins unterworfen bleibt). Nur als lebendige Liebe ist er «eindeutig».