

<b>Zeitschrift:</b>	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
<b>Band:</b>	56 (2009)
<b>Heft:</b>	2
<b>Artikel:</b>	Hegel und der Logos als "Licht" der spekulativen Vernunft : zur frühen Kritik Hegels am Johannesprolog und seiner dialektischen Rezeption
<b>Autor:</b>	Kühn, Rolf
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-760782">https://doi.org/10.5169/seals-760782</a>

#### **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:** 17.01.2026

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

## Hegel und der Logos als „Licht“ der spekulativen Vernunft.

### Zur frühen Kritik Hegels am Johannesprolog und seiner dialektischen Rezeption

Der Text über den „Geist des Christentums“, in dem sich Hegels frühe Ausführungen von 1798–1800 zum Johannesprolog befinden, war offensichtlich von ihm selbst nicht für den Druck bestimmt. Aber die Hegelforschung hat seit 1900 zunehmend auf die Bedeutsamkeit dieser frühen Schriften hinweisen können, denn sie haben als „theologische“ und „politische“ Manuskripte ihren werkimmanenten Fluchtpunkt in dem, was später von Hegel *Sittlichkeit* genannt wird und sich im Wesen des Staates verwirklicht.

Unter *Hegels theologischen Jugendschriften*, wie der Titel des Herausgebers Hermann Nohl lautet,<sup>1</sup> nimmt das fragmentarische Gesamtmanuskript *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* einen besonderen Platz ein, weil es sich dabei nicht mehr um einen bloß nacherzählenden Text der Evangelien wie noch *Das Leben Jesu* handelt,<sup>2</sup> sondern bereits um einen systematischen Durchdringungsversuch der christlichen Religion im Ausgang vom Auftreten Jesu und dessen Predigt im jüdischen Umfeld. Folgt man darüber hinaus der Interpretation von Horst Renz,<sup>3</sup> dass auch Hegels EvangelienSynopsis vom „Leben Jesu“ eben nicht nur eine Darstellung des Jesus von Nazareth ohne Wunderberichte im Sinne der Aufklärung ist, sondern der erste Ansatz, im späteren Sinne einer „Phänomenologie des Geistes“ den christlichen *Offenbarungsanspruch* überhaupt in den *Bildungsprozess des Bewusstseins* als umfassende Korrespondenz von Begriff und Wirklichkeit aufzunehmen, dann sehen wir in der Nachfolge Kants diese absolut idealistische *Vorstellungsarbeit* im „Geist des Christentums“ schon zielstrebig am Werk.

<sup>1</sup> NOHL, Hermann: *Hegels theologische Jugendschriften. Nach den Handschriften der Königlichen Bibliothek in Berlin*. Tübingen: Mohr 1907.

<sup>2</sup> Vgl. ebd. 75–136. Die theoretischen und exegetischen Voraussetzungen dieser Evangelienharmonie werden in den „Fragmenten über Volksreligion und Christentum“ (1793/94) sowie in den Aufzeichnungen über die „Positivität der christlichen Religion“ (1795–96) dann entfaltet; vgl. auch G.W.F. HEGEL: *Frühe Schriften* (Werke 1). Frankfurt/M.: Suhrkamp <sup>3</sup>1994, 9–103 u. 104–229; zu den Datierungsfragen ebd. 622–632.

<sup>3</sup> RENZ, Horst: *Geschichtsgedanke und Christusfrage. Zur Christusanschauung Kants und deren Fortbildung durch Hegel im Hinblick auf die allgemeine Funktion neuzeitlicher Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977.

Der Johannesprolog, auf den wir uns hier beschränken, wird als „Reflexionssprache“ philosophisch rezipiert, das heißt, Gott und der Logos werden im Zusammenhang mit der *Einheit* des *Lebens* gesehen, welches durch den Urteilsvollzug des Verstandes in Subjekt und Prädikat zerfällt, während diese unendliche Einheit als *Geist* jedoch selbst in der Entgegensetzung ihrer Beziehungen nicht zerstört wird. Wenn Hegel den Johannesprolog in dessen „einfachster Reflexionssprache“ kritisiert, indem die „thetischen Sätze“ wie „im Anfang *war* der Logos“ etc. als „täuschender Schein von Urteilen“ gesehen werden, dann hat diese Kritik ihren Grund darin, dass Hegels Verstehensaxiom bereits grundsätzlich darin besteht, „das Geistige mit Geist auszudrücken“. Das Göttliche nur lernend oder passiv aufzunehmen, entspricht philosophisch gesehen nicht der Natur des Göttlichen, weil jeder Ausdruck einer einfachen reflexiven Form in Bezug auf die Einheit Gottes und des Lebens widersinnig ist, und zwar in einem doppelten Sinne: Der Verstand wird durch die Widersprüche einer analytisch zergliedernden Reflexionssprache „zerrüttet“, so wie andererseits der „tiefere Geist“ durch die bloße Passivität einer thetischen Rezeption „leer“ bleibt.<sup>4</sup>

Positiv ist daher mitzuhören, dass Hegel sich vom Johannesprolog eine *Allgemeinheit* der begrifflichen Reflexion erwartet, welche über die Urteilstrennung von Gott/Logos bzw. Logos/Leben hinausgeht, um die jeweiligen Prädikate nicht mehr als Einzelseiendes oder partikulär Lebendiges aufzufassen, sondern als eine Bewusstseinseinheit, die dem Gegensatz von Lebendigem (absolute Reflexion in ihrer Einheit) und Totem (Einzelheit der Begriffsgehalte) enthoben ist. Natürlich kann nicht verschwiegen werden, dass Hegel in diesen Texten ungerechtfertigte antisemitische Züge zum Ausdruck bringt, aber wenn Xavier Tilliette darin das „Leitmotiv“ der Ausführungen über den „Geist des Christentums und sein Schicksal“ sieht,<sup>5</sup> dann wird dadurch weitgehend verkannt, dass die hegelsche Philosophie sich bereits hier zentral der Problematik von Teil und Ganzem, Objektivität und Subjektivität, stellt, um sie schließlich einseitig im Sinne der ersten zu beantworten, wie wir bereits im Zusammenhang mit der Lichtmetapher als Menschenwelt sehen werden. An dieser Stelle ist zunächst nur festzuhalten, dass der Logos in seinem Bezug zu Gott sowohl *Teilung* wie *Synthese* impliziert, wodurch über diese Identität in der Differenz jeder Teil das Ganze ist. Nach Hegel lässt der Johannesprolog nämlich zwei extreme Lesarten zu: die eine objektiv, sofern der Logos als ein individuell Wirkliches verstanden wird, und die andere subjektiv, indem er als *Vernunft* auftritt, wie schon angedeutet wurde. Handelt es sich bei letzterer als Allgemeinheit um ein bloßes *Gedachtsein*, so wäre der Logos in seiner objektiven Besonderheit die „ausschließendste Wirklichkeit“ als das „Einige“ ohne Teilung und Entgegensetzung. Da Hegel nicht detailliert auf die Verse 1b und 2

<sup>4</sup> HEGEL: *Der Geist des Christentums (Frühe Schriften)*, 173–375 (falls nicht anders vermerkt, beziehen sich die Textzitate hierauf).

<sup>5</sup> TILLIETTE, Xavier : *Le Christ de la philosophie. Prologomènes à une christologie philosophique* (= Théologie et sciences religieuses 155). Paris: Cerf 1990, 143f.

„und das Wort war *bei* Gott eingeht“ eingeht, führt er naturgemäß die Urteilsanalyse in seinem Sinne weiter, indem die Unterscheidung von Gott und Logos als das zentrale Reflexions- und Bewusstseinsproblem kommentiert wird.

Spricht man dem Sein Gottes die Form des Reflektierten als Logos zu, dann hat solche Reflexion das darin nicht Reflektierte (Gott) für sich zur Voraussetzung – und dies ist es, was Hegel mit den bloß „thetischen Sätzen“ zu Beginn seines Kommentars rügt. Insofern jedoch der Logos als ein Seiendes zu Gott hinzutritt, ist damit in Hegels Sinne die „Möglichkeit der Trennung“ als die „unendliche Teilung des Einigen“ eröffnet, das heißt die individuelle Besonderung ist „Moment“ des Allgemeinen, wie Hegel sich in seiner späteren, logisch dialektischen Sprache ausdrücken wird. Im Johannesprolog wird jedoch bereits eine Verschiedenheit in die Einheit zwischen Gott und Logos insofern hineingetragen, als Gott „der Stoff in der Form des Logos ist“, mithin das Bei-Gott-Sein im Sinne des Logos‘ als beider Ein-Sein gefasst wird. Hegel berücksichtigt von vornherein hier phänomenologisch keinerlei *lebendige Gegenseitigkeit* von Gott und Logos als „Vater“ und „Sohn“ in der Immanenz ihres Wesens als Leben, wie sie im nicht vergehenden oder zeitlos absoluten Anfang an sich gegeben ist. Vielmehr wird dieser ebenfalls nicht weiter kommentierte *Anfang* als eine reflexiv einzuholende *Urteilung* im und aus dem Einen heraus verstanden, ohne dass das innergöttliche Leben selbst diesseits jeder Differenz zum Thema gemacht würde. Hier liegt Hegel näher bei Schleiermacher<sup>6</sup> und Schelling<sup>7</sup> in ihren Kommentaren zum Johannesprolog als bei Meister Eckhart und Fichte etwa.

Denn dass „alles durch den Logos ist“, wie Hegel Vers 2 „alles ist durch das Wort geworden“ wiedergibt, bedeutet für ihn genau die „unendliche Teilung als wirklich“, mit anderen Worten die Mannigfaltigkeit im Sinne der Unendlichkeit des Wirklichen – die *Welt*. In ihrer unendlichen Differenz ist die Welt allerdings selbst nicht göttlich, womit eine pantheistische Deutung ausgeschlossen wird, ohne jedoch dem Wirklichen in jeder weltaffen Teilung den Emanationscharakter zu nehmen. Denn insoweit jeder Teil der Welt in einer „unendlichen Teilung“ an der *Emanation* des Wirklichen aus dem göttlichen Logos heraus teilhat, ist in jedem Teil der Differenz auch *Leben*: „Das Einzelne, Beschränkte als Entgegengesetztes, Totes ist zugleich ein Zweig des unendlichen Lebensbaumes“, wie es im Kommentar zum Vers 3–4 heißt. Hegel folgt hier ausdrücklich der ebenfalls bezeugten Lesart des griechischen Urtextes, die das „in ihm“ aus Vers 4 auf das „Gewordene“ im Vers 3 bezieht, so dass sich eben der von ihm bevorzugte Sinn ergibt, in allen Teilen des Wirklichen der Welt sei Leben. Dies wird zudem dadurch unterstrichen, dass jeder „Zweig des unendlichen Lebens-

<sup>6</sup> Vgl. SCHLEIERMACHER, F.D.E.: *Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch* (1806). In: PATSCH, H. (Hg.): *Schriften aus der Hallenser Zeit*. Berlin: de Gruyter 1995, 39–98.

<sup>7</sup> Vgl. SCHELLING, F.W.J.: *Philosophie der Offenbarung*. Stuttgart: Cotta 1861, 27–28.

baumes“ (wohl ein Rückgriff auf den „Baum des Lebens“ in Genesis 3,3 oder den antiken Weltenbaum) als Teil dennoch zugleich ein Ganzes ist, nämlich „ein Leben“.

So scheint die unendliche Differenz der weltaffen Mannigfaltigkeit in ihrer Teilung die Identität des Lebenscharakters nicht aufzuheben, insofern kein beschränkt Einzelnes aus dem Lebenszusammenhang herausfällt. Aber die Ausdeutung dieser hegelischen (und zuvor schon romantischen) Ausdeutung der Lebensrealität auf der sich unmittelbar im Kommentar anschließenden Ebene der Reflexion macht deutlich, dass es für Hegel Leben nur als „aufgefasstes Leben“ gibt. Hierin verbirgt sich die gesamte Stossrichtung der Lektüre des Johannesprologs auf dem Boden sich suchender idealistischer Reflexionsbestimmung als „System“,<sup>8</sup> denn dadurch, dass das Leben als ein „reflektiertes“, das heißt als Verhältnis von Subjekt und Prädikat, als „Licht“ erscheint, ist es zugleich *Wahrheit*. Die anfängliche Kritik am Johannesprolog als unzureichend „thetische Sätze“ gelangt so zu ihrem Höhepunkt, welcher die gesamte abendländische Tradition bis dahin zusammenfasst und auch schon auf die nachfolgenden Radikalisierungen des Weltbegriffs wie vor allem bei Heidegger hinweist: Wahrheit ist nur, was *sich* im Erscheinen der Reflexion (der phänomenologischen Intentionalität oder des Da-seins) *zeigt*.<sup>9</sup> So wenig Hegel also eine innergöttliche Gegenseitigkeit zwischen Gott und Logos als immanente Wahrheit der Lebensrealität ansprach, so wenig kennt er auch ein Leben, welches für sich selbst nicht der „Auf-fassung“, dem Verstehen oder der hermeneutischen Deutung zugänglich ist. Dass das Leben in „*allem* geworden“ sei (Vers 3) und nicht zunächst und vor allem „in *Ihm* [dem Logos]“ (Vers 4), unterstreicht deutlich, dass die Bevorzugung einer bestimmten exegetischen Lesart, tiefer gesehen, den gesamten hegelischen Philosophieentwurf der Reflexionserfahrung als *Objektivierung* bereits in sich birgt.

Die Kritik an der jüdischen und teilweise auch johanneischen Sprache als einer objektivierenden („ich bin die Tür“, „die Speise“, „wer mein Fleisch isst...“) kann folglich nicht übersehen lassen, dass Hegel in seinem Sprechen von „geistigen Beziehungen“ eine viel rigorosere *Objektivität* verfolgt als die der kritisierten „objektiven“ Sprache, nämlich genau jenes Allgemeine der Vernunft, welches das Individuelle, Sinnliche, Fleischliche etc. aufzuheben versucht.<sup>10</sup> Die Polemik gegen das „jüdische Prinzip“ als ein Festhalten am Einzelnen, sowie auch die Tatsache, dass Hegel in seinem Kommentar die

<sup>8</sup> Dies belegt eindrücklich ein Vergleich mit dem *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* von 1796/97 sowie mit dem *Systemfragment* von 1800, das ganz der *begrifflichen Fassung* des Lebens verpflichtet ist; vgl. HEGEL: *Frühe Schriften*, 234–238 u. 419–427.

<sup>9</sup> Vgl. HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer <sup>11</sup>1967, 28: „φανόμενον besagt daher: das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare; [...] φαίνω gehört zum Stamm φα- wie φως; das Licht, die Helle, d. h. das, worin etwas offenbar, an ihm selbst sichtbar werden kann“ (§ 7 A.).

<sup>10</sup> Vgl. HEGEL: *Frühe Schriften*, 372, zum Beispiel mit der *Phänomenologie des Geistes*, wo das sinnliche Moment zu einem „allgemeinen Dies-da“ reduziert wird (Hegel: G.W.H.: *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner 1988, 69–78.).

*Fleischwerdung des Logos* aus Vers 14 nicht kommentiert,<sup>11</sup> belegt ein Inkarnationsverständnis, welches ontologisch den Reflexionsprozess für den Realprozess selbst hält. Beispiel hierfür ist im näheren Kontext die Aussage über die Gestalt des Johannes des Täufers aus Vers 6–8. Dieser habe zwar das Einige *gefühlt*, aber nicht *rein* im Bewusstsein ergriffen, indem er nur an das Licht des Logos *glaubte*. Fühlen und Glauben werden mithin als das „beschränkte“ Wahrnehmen von Verhältnissen gefasst, worin das Leben nicht mit dem Bewusstsein als solchem „gleich“ sein kann: „Nur ein Bewusstsein, das dem Leben gleich und [welche] nur darin verschieden sind, dass dieses das Seiende, jenes dies Seiende als Reflektiertes ist, ist φῶς.“ Die Zielbestimmung des Kommentars zum Johannesprolog ist damit ganz offenkundig *das Leben des Logos als Reflexion*, durch welche das einzelseiende oder individuelle Leben (ζωή) allein den Charakter des Lichthaften anzunehmen vermag, *den es nicht durch sich selbst besitzt*. Diese absolut idealistische Sichtweise wird nicht nur weiterwirken bis hin zur späteren Rechts- und Staatslehre, worin das politisch Allgemeine, das Gesetz, das „Licht“ gegenüber den bloß egoistischen Einzelinteressen der Zivilgesellschaft bedeutet, sondern Hegels gesamte Ontologie versteht sich als Werden des Seins im Prozess der Begriffsbildung oder Erfahrung der Negativität.<sup>12</sup>

Diese spätere Entwicklung wird bereits deutlich durch die folgende Kommentierung von *Mensch* und *Kosmos* aus dem Johannesprolog erkennbar. Dem Vers 4, dass „das Leben das Licht der Menschen war“, entnimmt Hegel zunächst die Aussage, dieses Licht sei in jedem Menschen (obwohl Johannes der Täufer es nicht war), wobei das Menschsein jedoch nicht näher als göttliche oder transzendentale Geburt im Leben des Logos selbst verstanden wird, sondern *Mensch* ist, „der in die Menschenwelt tritt“ (vgl. Vers 6 die sprachliche Entsprechung: „Es trat ein Mensch auf, der von Gott gesandt war, sein Name war Johannes.“). Dazu wird der Begriff des κόσμος aus Vers 9 und 10 aufgegriffen und ganz im Sinne der frühen Systemfragmente oder des Gesamttextes über den „Geist des Christentums“ als „das Ganze der menschlichen Verhältnisse und menschlichen Lebens“ näher hin spezifiziert.<sup>13</sup> Mit anderen Worten ist Welt als *Kosmos* (oder *mundus*, wie es in der lateinischen Übersetzung heißt), der Bereich der Diffe-

<sup>11</sup> Allerdings bleibt hierbei in Rechnung zu stellen, dass Hegel in unmittelbarem Anschluss an seine Kommentierung des Johannesprologs auf das Verhältnis Jesu als „Sohn Gottes“ und „Sohn der Menschen“ eingeht und dabei den „Zusammenhang des Unendlichen mit dem Endlichen“ ein „heiliges Geheimnis“ nennt, welches den „Zusammenhang des Lebens selbst“ ausmacht; vgl. *Frühe Schriften*, 377f.

<sup>12</sup> Vgl. KÜHN, Rolf: *Subjektive Praxis und Geschichte. Phänomenologie der politischen Aktualität*. Freiburg/München: Alber 2008, Kap. 1: Seinsprozess und gesellschaftliche Vermittlung; sowie unsere vorhergehende Untersuchung: KÜHN, Rolf: *Anfang und Vergessen. Phänomenologische Lektüre des deutschen Idealismus – Fichte, Schelling, Hegel*. Stuttgart: Kohlhammer 2004, 259–276.

<sup>13</sup> Vgl. HEGEL: *Frühe Schriften*, 373; vgl. ebd. 234 im Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus: „Mit dem freien, selbstbewussten Wesen tritt zugleich eine ganze Welt – aus dem Nichts hervor – die einzig wahre und denkbare Schöpfung aus Nichts.“

renzierungen und Entgegenseitigkeiten, welche das menschliche Bewusstsein in seiner Reflexion als „Verhältnisse“ in einem Beziehungsgeflecht erkennt, deren Einheit zugleich die Einheit des menschlichen Lebens als *Lebenszusammenhang* in der Welt und als diese ausmacht. Hegel definiert dann nicht weiter, worin er den Kosmosbegriff als „beschränkter“ ansieht als das  $\pi\acute{a}vta$  und  $\gamma\acute{e}yov\acute{e}v$  aus Vers 3; aber entscheidend ist, dass die *Weise*, „wie der Mensch in die Welt tritt“, ihn als Lichtträger oder Erleuchtenden ( $\phi\acute{w}t\acute{u}\zeta\acute{m}evo\acute{c}$ ) charakterisiert. Das wahre Licht, welches nach dem Johannesprolog das Leben des Logos selbst war und durch seinen Welteintritt „jeden Menschen erleuchtet“ (Vers 9:  $\phi\acute{w}t\acute{u}\zeta\acute{e}t$ ) wird also zum Licht des Menschen selbst, indem letzterer Welt erschließend wirkt.

Diese Phänomenalisierung allen Welterscheinens durch das Licht des urteilenden wie selbstreflektierenden Bewusstseins hat dann aber genau jene schon angesprochene Konsequenz, dass die Welt selbst das „Licht“ ( $\phi\acute{w}\acute{s}$ ) ist – die „Lichtung“, wie Heidegger ein Jahrhundert später in der Nachfolge dieses Erbes sagen wird. Was der Johannesprolog an sich als die entscheidende Wahrheit des Christentums (und wohl jeder Wahrheitsbetrachtung überhaupt herausstellen will), nämlich dass der Logos als uranfängliches Leben jenes Licht ist, welche in und von der Welt *nicht* erkannt wird, weil es einer anderen Phänomenalisierungsweise als der Weltdifferenz angehört,<sup>14</sup> wird von Hegel ignoriert. Damit aber wird die Brisanz des johanneischen Textes selbst gebrochen, denn wenn das *Licht* mit der *Welt* identisch ist, folgt daraus in idealistischer wie humanistischer Lesart des beginnenden 19. Jahrhunderts, dass die Welt als ganze, das heißt alle ihre Beziehungen und Bestimmungen, das Werk des „Lichtmenschen“ ( $\alpha\acute{v}\theta\acute{r}\acute{w}\pi\acute{o}u\phi\acute{w}t\acute{o}\acute{c}$ ) sind. Diese Anthropologisierung des ontologischen Wahrheitsgeschehens, indem es von Hegel an dieser Stelle weiter als das Licht „des sich entwickelnden Menschen“ gefasst wird, entspricht zwar noch nicht dem späteren sinnlichen *Materialismus* als *Humanismus* bei Feuerbach, da Hegel das reine Bewusstseinsleben als sich selbst phänomenalisierenden Seinsprozess beibehält und in seiner folgenden Philosophie sowohl als Logik wie Geschichte ineinander auslegt. Aber der Grundgedanke der Wahrheit als sich *entwickelndes* Licht des Bewusstseins bereitet nichtsdestoweniger alle idealistische wie positivistische Hermeneutik als Historismus und Faktenwissenschaften vor.

Getreu seinem Systemansatz, wie ihn dann besonders auch Schelling in seiner Natur- als Offenbarungsphilosophie aufgreifen wird,<sup>15</sup> bringt Hegel nämlich die *Natur* im Zusammenhang mit dem Licht des sich entwickelnden Menschen ins Spiel, und zwar in einem doppelten Sinne, indem das johanneische Sprechen von der *Finsternis*, welche das Licht nicht erkannte (Vers 5), und der Welt, welche als sein *Eigentum* ( $\tau\acute{a}\ i\acute{d}ia$ ) den Logos nicht

<sup>14</sup> Vgl. HENRY, M.: „Ich bin die Wahrheit“. Für eine Philosophie des Christentums. Freiburg/München: Alber 1996, Kap. 2: Die Wahrheit gemäß dem Christentum (36–50).

<sup>15</sup> Vgl. KÜHN: Anfang und Vergessen, 168–178.

aufnahm (Vers 11), auf das Verhältnis von *Natur* und *Bewusstsein* bezogen wird. Einerseits ist die Welt die Weise, in der sich die Verhältnisse des sich entwickelnden Menschen als lebendige ausbilden, aber die Welt „erkennt die zu Bewusstsein kommende ganze Natur nicht“. Bewusstsein und Natur bilden mithin eine vorgängige Einheit, die sich im reflektierenden Bewusstseinsleben differenziert und in den daraus entstehenden menschlichen Verhältnissen an sich auch die Natur zu der in ihr angelegten Erkenntnis verhelfen sollte, aber die Natur gelangt nach Hegels Worten nicht „ins Bewusstsein der Welt“. Damit scheint Hegel bereits jene durchgehende Trauer des „unglücklichen Bewusstseins“ im ganzen Hegelianismus zu signieren, dass die zum Gesamtsein oder göttlichen Logos gehörende Natur gerade über die Differenz der Negativität oder Reflexion nicht aus der Entgegensetzung durch unsere Erfahrungsurteile zur Einheit zurückfindet. In der letzten, absolut idealistischen Phase des hegelschen Denkens gelingt dies nur, indem alle Besonderung aus der Logik getilgt wird und die rein logische Vermittlung dem Subjektiven oder Faktischen vorschreibt, was es zu sein hat, so dass hier kein Heraustreten der Natur aus dem vollendeten Kreislauf von Teil und Ganzem bzw. von absolutem Geist und Bewusstwerdung des Bewusstseins mehr möglich ist.

In der Fortführung der Unterschiedenheit von Natur und Bewusstsein tritt in Hegels Kommentar zum Johannesprolog daher nicht unbegründet – aus seiner Sichtweise – die *Entfremdungsproblematik* bereits auf, insofern die Menschenwelt zwar das „Eigenste“ (*ἴδιον*) des zuvor genannten „Lichtmenschen“ ist, aber in dem ihm so „Verwandtesten“ behandeln alle gewordenen „Verhältnisse“ den „sich entwickelnden Menschen“ als *fremd*: „sie nehmen ihn nicht auf“. Der christologische wie soteriologische Aspekt des Johannesprologs, der um den Zusammenhang von Zeugnis und Glauben in Bezug auf den Logos vor aller Welt und in der Welt kreist, mithin um ein Offenbarungsverhältnis als Selbstoffenbarung Gottes „im Fleisch“ (Vers 14), wird bei Hegel zunächst eine Frage der rein menschlichen oder philosophischen Erkenntnis: Zwar stammen alle gebildeten Welt- und Lebensverhältnisse von uns Menschen, aus dem Licht der Vernunft, aber wir erkennen uns darin selbst nicht wieder, weil sich jede Vor-Stellung als das an sich „Eigenste“ dem Denken genau auf diese Weise ent-äußert, da dieses sich nur wie in einem fremden Element in der eigenen Praxis wieder findet, wie Marx diese Grundproblematik weiterführen wird. Im Grunde wird dadurch bei Hegel die Reflexionskritik vom Beginn seines Kommentars in Bezug auf die rein „thetischen Sätze“, welche in allgemeine Begriffstrukturen der Erfahrung aufzulösen seien, wieder eingeholt, denn in der Fremdheit der menschlichen Verhältnisse wird das Allgemeine (noch) nicht wieder erkannt, der Geist des Gewordenen spricht nicht zum Geist, der sich selber tiefer verstehen will. *Naturfremdheit* wie *Lebensfremdheit* im Sinne des verlustig gewordenen „Eigenen“ erzeugen mithin eine Spannung, die nach Auflösung oder Versöhnung ruft – was die hegelsche Antwort auf die johanneische Christologie als Soteriologie bildet.

Hegel greift dazu durchaus auf das Motiv des „Erkennens“ des göttlichen Logos' durch „all jene, die ihn aufnahmen“ (Vers 10f.) zurück, bleibt aber auf der Ebene der Wirklichkeit des erkennenden Menschen: „Die aber in ihm [dem sich entwickelnden Menschen] sich erkennen, erhalten dadurch Macht.“ Es ist dies jedoch nicht vorrangig die vom gesamten Johannesevangelium gemeinte *Macht* durch den göttlichen Logos, „Kinder Gottes zu werden“, mithin in ein solch lebendiges Ursprungsverhältnis einzutreten, wie es die innergöttliche Reziprozität von Gott und seinem Wort „im Anfang“ kennzeichnet, sondern Hegel schwächt diese Macht ab. Sie drückt keine „neue Kraft“, kein „Lebendiges“ aus, „sondern nur den Grund, die Gleichheit oder Ungleichheit des Lebens“. Die Selbsterkenntnis in uns durch den sich entwickelnden Menschen als „Licht der Welt“ spiegelt folglich immer nur einen getätigten Lebensbezug, der diesem Leben näher oder ferner sein kann, ihm identisch oder fremd ist. Hegel kennt also auch an dieser Stelle keine göttliche Selbstpräsenz als Leben, da er dieses von Beginn seines Kommentars an in Reflexionsverhältnisse aufgelöst hat. Von daher ist es nur konsequent, wenn er in fortbestehendem Unterschied zum Johannesprolog selbst kein „Anderswerden“ durch das Kommen des Logos und dessen Erkennen wahrnimmt, obwohl er andererseits doch zugesteht, dass sich die im „sich entwickelnden Menschen“ erkennenden Menschen, wenn sie schon nicht „anders“ werden, dennoch „Gott und sich als Kinder Gottes erkennen“. Aber auch diese angenommene *Vorstellung* der Kind- oder Sohnschaft Gottes (Vers 12) ist keine „Geburt aus Gott“ (Vers 13), sondern eine Erkenntnis dergestalt, dass sie, die Menschen, „schwächer als er“ sind.

Dennoch soll dieses „Schwächer-als-Gott“ nicht ausschließen, dass sich die genannten Menschen „von gleicher Natur“ wie Gott erkennen, was als Widerspruch wie folgt aufgelöst wird: Zunächst wird aus Vers 6b die Namensnennung des Johannes (όνομα) als „Beziehung“ schlechthin aufgefasst, um dann den Menschen sich solcher *Beziehung* des Menschen als Licht tragender Mensch im wahren Licht (φωτὶ ἀλητινῷ) (vgl. Vers 8: τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν) *bewusst* werden zu lassen, was eine rein immanente Bewusstseinserkenntnis ausdrückt, sofern jede Erkenntnis sich dem eigenen reflektierenden Licht mit seinen implizierten Verhältnissen verdankt. Andererseits lässt Hegel aber auch durchblicken, ohne es hier weiter zu entfalten, die Menschen fänden ihr „Wesen“ (als Kinder Gottes, als von gleicher Natur mit Gott) „in nichts Fremdem, sondern in Gott“. Damit eröffnet sich die allgemeine Bewusstseinsanalyse Hegels zugleich als implizite Religionsphilosophie, da es ihm in allem Verstehen letztlich um das Verstehen Gottes geht, wie es später die „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ im Einzelnen entfalten werden: „Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst; Gott und nichts als Gott und die Explikation Gottes.“<sup>16</sup>

<sup>16</sup> HEGEL: *Werke* 16. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1969, 28 (Einleitung II).

Diese theologischen – oder genauer trinitarischen – Elemente im gesamten Hegelianismus lassen sich bereits in den beiden Schlussgedanken seines Kommentars zum Johannesevangelium ansatzweise erkennen, denn einerseits wird noch Bezug genommen auf den Logos als *Individuum* und andererseits die *Gottesidee* als solche problematisiert. Für den Kommentar bedeutet dies, dass er von der anfänglichen „Wahrheit selber“ und „dem Menschen im allgemeinen“ zum Logos in der „Modifikation als Individuum“ übergeht, „in welcher Gestalt er sich auch uns gezeigt hat“, wie Hegel hier das christliche Credo festhält. Aber er ersetzt aus Vers 9 „das wahre *Licht* kam in die Welt“ durch den Menschen wiederum, weil das *αὐτόν* aus Vers 10 („die Welt ist durch ihn geworden, aber die Welt erkannte *ihn* nicht“) sonst keinen Bezug ergäbe. Somit führt auch die Individuierung des Logos als sichtbare Gestalt in der Welt nicht über den Begriff des Menschen im zuvor genannten allgemeinen Sinne des „Lichtwesens“ der Verhältnisse und Beziehungen hinaus, so dass das Zeugnis des Täufers vom fleischgewordenen Logos (Vers 15) mit seinem Zeugnis vom Licht als „sich entwickelnden Menschen“ (Vers 7) identisch ist, sofern es von letzterem nunmehr als Individuum zeugt. Weiter führt die Kommentierung der eigentlichen Inkarnation „im Fleisch“ (Vers 14) hier nicht, weshalb festzustellen bleibt, dass Hegel an dieser Stelle nicht mehr zum Gott-Mensch-Verhältnis zu sagen hat oder sagen will – es sei denn der bisher angeführte Gegensatz in der Reflexion von Allgemein- und Einzelbegriffen. Erst die nachfolgenden Seiten aus dem *Geist des Christentums*, welche der abschließenden Bemerkung über die Gottesidee folgen, greifen das Verhältnis Jesu als „Sohn Gottes“ und als „Sohn der Menschen“ aus der weiteren johanneischen Theologie etwas genauer auf.<sup>17</sup>

Immerhin gibt Hegels Abschluss seines Kommentars schon einen indirekten Hinweis auf dieses Verhältnis, insofern er kritisch anmerkt, dass keinerlei „Sublimierung der Idee von Gott“ den „toten Zusammenhang“ zwischen Gott und Welt (welchen er erneut dem „jüdischen Prinzip“ und seiner Sprache anlastet) aufzuheben vermöge. Als Begründung dient erneut die durch alle Ausführungen zum Johannesprolog sich ziehende „Zerreißung des Lebens“ als „Entgegenseitung des Gedankens gegen die Wirklichkeit“ bzw. des „Vernünftigen gegen das Sinnliche“, was gerade auch die Reflexion als bloßen Verstand kennzeichnet, da er nicht zur „Verbindung“ aller Elemente des Wirklichen und Gedachten beizutragen vermag. Hegel manifestiert sich hier in der Tat in seinem eigenen Denkbeginn als entschlossene philosophische Suche nach dieser Verbindung, die er noch nicht „Versöhnung“ nennt, wie spätere Texte zum Christentum oder zum Politischen und zum absoluten Geiste, sondern er greift die Hauptmotivation

<sup>17</sup> Vgl. HEGEL: *Frühe Schriften*, 372–390, wobei die Hauptaussage dahin zielt: „Aber zwischen Mensch und Gott, zwischen Geist und Geist ist diese Kluft der Objektivität [des Judentums] nicht; einer ist dem andern nur einer und ein anderer darin, dass er ihn erkennt“ (381). Dieses „Erkennen“ bleibt jedoch geprägt von der hegelischen Vorgabe des „aufgefassten Lebens“ – das heißt von einer logisch „objektiven“ Bewusstseinsstruktur.

seiner kurzen Analyse zum Johannesprolog noch einmal auf, wie sie seinen frühen Schriften überhaupt entspricht und durch sein ganzes Werk hindurch nie verloren gehen wird – dass in der Tat *Gott und Welt* in einem „lebendigen Zusammenhang“ zu nehmen seien, wenn man dem Denken wie dem Wirklichen gerecht werden will.

Da in einer solchen Verbindung die „Verhältnisse der Bezogenen“ nicht mehr *fremd* sein dürfen, wie wir aus den vorherigen Kommentierungen schließen dürfen, das heißt, sich in ihrer Differenz nicht gegenseitig vernichten oder ausschließen, kommt Hegel hier zu einem sowohl unerwarteten wie andererseits auch verständlichen Schluss seiner Betrachtung des Prologs: Man könne dann von einer solchen lebendigen Zusammengehörigkeit jeglicher Bezüglichkeit nur „mystisch“ sprechen. Wir glauben nicht, dass Hegel durch diese überraschende Begrifflichkeit der *Mystik* an dieser Stelle von seiner Perspektive der Bewusstseinsanalyse als Entfaltung des reflexiven Lichts im objektiven Werden von Sein und Mensch als Einheit abrückt, anders gesagt, eine Art *Gnosis* intendiere. Denn ein ideengeschichtlicher Vergleich mit der *Gnosis*, so berechtigt er für den Zusammenhang vom „Lichtmenschen“ und den „geistigen Menschen“, „Pneumatikern“ oder „Pneumatophoren“ der gnostischen Tradition auch ist und der Umbruchszeit von Aufklärung und Romantik entspricht,<sup>18</sup> rückt von der eigentlichen Intention der hegelschen Begriffsarbeit ab, die Einheit von Denken und Wirklichem im Sinne eines *Phänomenalisierungsprozess* in strenger Objektivität als *Geistwerdung* zu entwerfen. Von daher darf der Ausblick auf einen „mystischen“ Zusammenhang des Lebens weniger mit einer *Gnosis* als mit Hegels *Spekulation* als *Logik* verbunden werden, denn auch noch später verwendet er denselben Begriff des Mystischen, wenn er etwa definiert, „alles Vernünftige sei zugleich als mystisch zu bezeichnen“, nämlich „die Entgegengesetzten als ideelle Momente in sich zu enthalten“. Das Mystische geht somit zwar über den Verstand hinaus, ohne allerdings „dem Denken unzugänglich zu sein“ – das heißt eben als absolute Vernunft oder spekulative Logik.<sup>19</sup>

Der frühe Kommentar Hegels zum Johannesprolog weist damit auch schon über die kritisch wie polemisch darin gezogenen Grenzen hinaus, so dass man Hegel insgesamt nicht gerecht würde, falls nicht auch sein ungefähr zwanzig Jahre später verfasster Passus über den Vers 1,1 aus den „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ ebenfalls herangezogen würde. Darin wird als (religions-)philosophische Einheit festgehalten, was im Text von 1798–1800 noch als unverbundener Gegensatz angeprangert

18 Vgl. TILLIETTE: *Le Christ de la philosophie*, 145.

19 HEGEL: *Sämtliche Werke* 8: System der Philosophie I: Die Logik (hrsg. von H. GLOCKNER). Bad Cannstatt: Frommann 1927, 198; vgl. auch SCHULTZ, W.: *Theologie und Wirklichkeit. Ausgewählte Aufsätze*. Kiel: Komm. Lutherische Verlagsgesellschaft 1969, 147–177: Der Einfluss der deutschen Mystik auf Hegels Philosophie; KOBUSCH, Theo: *Freiheit und Tod. Die Tradition der mors mystica und ihre Vollendung in Hegels Philosophie*, in: Theologische Quartalschrift 164 (1984) 185–203.

wurde, jetzt aber zu einer anerkannten „tieferen Auffassung“ des Johannes- textes geworden ist: „der tiefste Gedanke ist mit der Gestalt Christi, mit dem Geschichtlichen und Äußerlichen vereinigt“.<sup>20</sup> Daraus ergibt sich zugleich eine neue Sichtweise der christlichen Religion, insofern es die Verbindung zwischen tiefer Spekulation und der historischen Erscheinung Christi auf unterschiedliche Weise erlaube, „jede Stufe der Bildung“ zu befriedigen, das heißt das Auffassen der christlichen Wahrheit durch das Bewusstsein „in äußerlicher Hinsicht“ und zugleich durch ein „tieferes Ein dringen“ gemäß den höchsten Anforderungen desselben Bewusstseins. Das *Äußerliche* und *Individuelle*, welches Hegel im Text über den „Geist des Christentums“ vor allem dem begrenzenden Einfluss des Judentums zugerechnet hatte, ist mithin jetzt kein Hindernis mehr, um im 1. Vers des Johannesprologs „das Große der christlichen Religion“ auszumachen, weil genau diese *Synthese* des geschichtlich Faktischen mit der unendlichen Wahrheit als Wahrheit Gottes wie des Menschen die Einmaligkeit der christlichen Offenbarung kennzeichne und dem Wesen des Denkens selbst entspricht. Diese Sichtweise, welche sich also bei Hegel über die *Phänomenologie des Geistes* und deren enzyklopädische Verifizierung in Rechts-, Staats- und Naturlehre sowie in Religions- und Geschichtsphilosophie her ausbilden konnte, placierte diese spätere Darstellung des Christentums daher nicht ohne Grund als eigenes Kapitel im III. Teil der Geschichtsvor lesungen, da es den Übergang von der griechischen und römischen Welt zur germanischen Welt vorbereitet, in der die Einmaligkeit des Christentums als subjektive wie institutionelle Wirklichkeit ihre eigentliche Prägung er fährt, wie sie für Hegel dann in der Reformation gipfelt.<sup>21</sup>

Wenn Hegel seinen Kommentar zum 1. Vers des Prologs auch hier nicht weiter führt, so berechtigt der gerade erwähnte Kontext jedoch dazu, den Zusammenhang von Anfang/Logos und Logos/Gott in der näheren Bestim mung des Christentums wieder zu finden und darin die in Hegels Augen adäquate Auslegung dieses „spekulativen“ Verses in seiner Verbindung mit der geschichtlichen Fleischwerdung als „äußerer“ Gestalt derselben Wahrheit nachzuvollziehen. Als Geburt in der Welt ist der Logos ein bestimmter Mensch, aber diese „abstrakte Subjektivität“ enthält in ihrer Endlichkeit dem Wesen nach die Unendlichkeit, und letztere macht – unter der Form der äußeren Erscheinung – das absolute Fürsichsein aus. Hegel wiederholt also in seiner „Geschichtsphilosophie“,<sup>22</sup> was er schon als das „heilige Geheimnis“ des Christentums angedeutet hatte, dass nämlich die Reflexion das Leben in Unendliches und Endliches unterscheidet, aber „außerhalb der

<sup>20</sup> HEGEL, G.W.F.: *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 12 (= Theorie Werkausgabe). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970, 401.

<sup>21</sup> Vgl. ebenfalls: HEGEL, G.W.F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II* (= Theorie Werkausgabe). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1969: Dritter Teil. Die absolute Religion.

<sup>22</sup> HEGEL, G.W.F.: *Werke*. Bd. 12, 386–406 (Textzitate beziehen sich des Weiteren hierauf, falls nicht anders vermerkt).

Reflexion, in der Wahrheit findet [diese Trennung] nicht statt“.<sup>23</sup> Die christliche Religion enthält diesen „höheren Geist“ als *Versöhnung* und *Befreiung* des Geistes, insofern der Mensch durch sie das Bewusstsein vom Geist in seiner Allgemeinheit und Unendlichkeit erhält: „Das absolute Objekt, die Wahrheit ist der Geist, und weil der Mensch selbst Geist ist, so ist er sich in diesem Objekt gegenwärtig und hat so in seinem absoluten Gegenstande das Wesen und sein Wesen gefunden.“ Entsprechend der frühen Kritik an den fremden und äußerlichen Verhältnissen aus dem Kommentar zum Johannesprolog ergibt sich hier 1822/23 eine vergleichbare Konsequenz: Die Gegenständlichkeit des Wesens muss aufgehoben werden, damit der Geist bei sich selber sein kann. Dies gelingt allerdings nur, wie wir schon wissen, wenn die Natürlichkeit des Geistes *negiert* wird, um so das *Fremdartige* zu tilgen und auf diese Weise die Versöhnung des Geistes zu vollziehen. Auf der Seite des Menschen bedeutet dies, dessen empirische Besonderheit aufzuheben; für das Wesen Christi als Logos, dessen „abstrakte Subjektivität“ als historische Gestalt abzustreifen.

Hinsichtlich der Entfremdung- und Bewusstseinsproblematik hat Hegel in diesem Kontext keine anders lautende Entwicklung durchgemacht, denn es geht um die Aufhebung des Trennenden im ganzheitlichen (göttlichen) Leben bzw. im Verhältnis von Gott/Geist. Was im Unterschied zum frühen Johanneskommentar eindeutiger hinzutritt, ist eine dezidiert *trinitarische* Sichtweise, welche im Gott/Logos-Verhältnis von 1800 noch nicht auf so prinzipielle Weise analysiert wurde wie jetzt im geschichtsphilosophischen Kapitel über *Das Christentum*: Gott kann nämlich nur als Geist erkannt werden, „indem er als der Dreieinige gewusst wird. Dieses neue Prinzip ist die Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht.“<sup>24</sup> Wir greifen hier nicht auf, wie Hegel über die Bestimmung des griechischen, römischen und jüdischen Geistes die Entwicklung eines *Bedürfens* zum reinen Selbstbewusstsein hin zusammenfasst, welches im Wesentlichen über die Erfahrung des Schmerzes und der Sünde als Bewusstwerdung einer *Entzweiung* im eigenen Fürsichsein als Trennung vom allgemeinen göttlichen Geist reflektiert wird. Ob als „unendliche Energie der Sehnsucht“ oder als entbehrte „Einheit der Natur der Subjektivität und der Substanz des Einen“ – es findet bei den genannten Völkern eine stufenweise und dann radikale Rückkehr der Subjektivität in sich selbst statt, um so den Willen *in sich selbst* als allgemein zu erfahren, das heißt eben als von Gott getrennte Subjektivität.

Was aber durch diese *Identität* des Subjekts und Gottes durch die geschichtliche Subjektivität des *Mensch* gewordenen *Logos* in die Welt kommt, ist nicht nur das Erkennen dieser Identität als Erkennen der Wahrheit Gottes selber, sondern die Wahrheit dieses Bewusstseins als *Geist*, das heißt

<sup>23</sup> HEGEL, G.W.F.: *Frühe Werke*, 378 (Der Geist des Christentums); vgl. schon unsere Anm. 11.

<sup>24</sup> HEGEL, G.W.F.: *Werke*. Bd. 12, 386; vgl. BRUAIRE, C.: *L'être et l'esprit*. Paris: PUF 1983, 159–169: L'esprit absolu et la problématique trinitaire.

die „lebendige Bewegung in sich selber“. Aber genau in dieser Identitätsbestimmung bleibt Hegel eben nicht mehr bei seiner frühen Lebensbewegung im Allgemeinen als Einheit stehen, sondern er definiert nunmehr die reine Geiststruktur solchen Lebens als *Offenbarung* der christlichen Religion schlechthin. Dabei gibt das Trennungsmoment des Einen als Geist in sich selbst wiederum die schon bekannte Spannung zwischen dem Fürsich- und Insichsein gegen das Allgemeine ab. Aber die trinitarische Sichtweise lässt jetzt hinzufügen, dass die absolute Reflexion in ihrer Unterscheidung nicht nur Geist in der einfachen Beziehung auf sich selbst ist (im Allgemeinen subjektiv mit sich identisch), sondern *Liebe als Empfindung*: *Vater* und *Sohn* mit dem *Geist* als dieser Unterschied in seiner Einheit. Wurde im frühen Johanneskommentar das Fühlen noch als nicht adäquates Bewusstsein vom φῶς des Logos gesehen, so wird hier das affektive Element in das Wesen Gottes als Bezuglichkeit selbst hinein genommen, um allerdings in den analytischen Strukturvorgaben des re-flexiven Er-fassens gefangen zu bleiben. So wie der frühe Lebensbegriff schon keine eigene Phänomenalisierungsweise der gegenseitigen Immanenz oder Innerlichkeit von Gott/Logos implizierte, so findet auch die *Liebe* zu keiner eigenen *pathischen* Weise ihrer Selbstoffenbarung hin, was auch für die menschliche Seite gilt, selbst wenn Hegel aus der Trinität das spekulative Zentrum der Weltgeschichte und des eigentlichen Verstehens des Menschen macht.

Das Andere in der *Auffassung* als reine Idee ist im Unterschied zum Geist der Sohn Gottes, in seiner Besonderung jedoch zugleich auch die Welt, die Natur sowie der endliche Geist. Da das Andere vom Geist als das Unterschiedene sich selbst als Geist gegenüber gestellt wird, ist auch das besondere oder äußere Andere einerseits als „ein Moment Gottes“ gesetzt, was in Bezug auf den trinitarisch verstandenen Menschen bedeutet: dieser ist „selbst in dem Begriff Gottes enthalten“. Die Einheit Gottes und des Menschen als das *Enthaltensein* des Menschen im Begriff Gottes macht die wesentliche „Setzung“ der christlichen Religion aus, welche von Hegel andererseits jedoch so ausgelegt wird, dass „der Mensch nur insofern Gott ist, als er die Natürlichkeit und Endlichkeit seines Geistes aufhebt und sich zu Gott erhebt“. Für den *wissenden* Menschen um solches *Moment-sein* an der göttlichen Idee ist durch solche Setzung des Natürlichlichen als dessen *Aufgeben-müssen* zugleich das Unfreie und Ungeistige dieses Natürlichlichen gegeben. Die Entfremdungskategorie, wie wir ihr schon früh begegneten, sowie die Gleichheit mit Gottes Natur, obwohl „schwächer als Gott selbst“, wird im trinitarischen Kontext der Andersheit als Negativität hier deshalb zu einem notwendig *gewussten* Schmerz, zu einem Unglück als einem notwendigen, da es zur *Vermittlung* und *Versöhnung* der Einheit des Menschen mit Gott bestimmt ist. So wie aber die Liebe als (Heiliger) Geist in Gott keine eigene Phänomenalisierungsweise gegenüber der innergöttlichen Distanz darstellt (sie ist deren Überwindung in der Einheit durch ihr Bestehen lassen selbst), so ist auch der Schmerz kein *Affekt*, der als lebendiger unmittelbar mit dem absoluten *Leben* selbst verbände, sondern die Liebe oder

die Einheit wird „zunächst nur für das denkende speulative Bewusstsein“ gewusst – womit diese Einheit *Vorstellung* bleibt und keine effektiv innerliche Wirklichkeit des Menschen bildet.<sup>25</sup>

Die *Sinnlichkeit* des Schmerzes der Trennung von Gott, welche als Sohn zugleich auch die „Rückkehr“ zu diesem selbst ist, muss als solche ansichsehende Einheit auch „Gegenstand für die Welt werden“, das heißt, sie muss in der sinnlichen Gestalt des Geistes als Mensch erscheinen oder sich zeigen. Christus ist dieses Erscheinen des Menschen, der Gott ist, sowie Gott, der Mensch ist, wodurch die subjektive Freiheit des Ich-selbst als „Innerlichkeit“ zu Bestimmung des Geistes als einem *Diesen* wird. Die Sinnlichkeit des menschlichen Ur-Schmerzes, von Gott getrennt zu sein (zumindest was das empirische Bewusstsein betrifft), hat folglich Erscheinung zu werden, damit sie *angeschaut* werden kann, so wie auch die *Innerlichkeit* der Freiheit (Christi) im Horizont der Welt manifest werden muss, um ihre reine Subjektivität als Freiheit im Geist bezeugen zu können – nämlich als Aufgeben ihrer natürlichen Besonderung. Es wird jetzt verständlich, warum Hegel im Johanneskommentar von 1800 die Fleischwerdung des Logos noch nicht direkt aufgreifen konnte, da er noch nicht die Negativität des spekulativen Denkens unmittelbar mit der Trinität verbunden hatte und so auch das Erscheinen Christi „im Fleisch“ (Joh 1,14) nicht als das Erscheinen müssen der natürlichen Sinnlichkeit im Raum des Vorstellens selbst als das (logische) Wesen der Freiheit Christi als Subjektivität eines bestimmten Individuums darstellen konnte.

Da Hegel nicht die reine Immanenz des (göttlichen) Lebens als dessen Wesen selbst sieht, ist es nur konsequent, die Sinnlichkeit zu einer *notwendigen* (individuellen) Erscheinung zu machen, da nur so das Leben als lebendiges überhaupt in seinem System thematisiert werden kann – wenn auch mit dem Preis objektiver Entäußerung. Zwar war das „Individuum“ auch im Text von 1800 schon das Heraustreten aus dem Allgemeinen des Geistes, aber dessen Notwendigkeit war noch nicht als das reine Gesetz der Erscheinung schlechthin gefasst, wonach die Sinnlichkeit als „Fleisch Christi“ eben nur in der Objektivität des Weltgeschehens ihrerseits der Vorstellung gegenüber gestellt werden kann. Die Inkarnation „im Fleisch“ (Joh 1,14) beschreibt also für Hegel letztlich die begriffliche oder Bewusstsein mäßige Prozesshaftigkeit der Weltwerdung, so dass die freie Subjektivität (so wie sie absolut in Christus gegeben ist) die Form der Objektivität selbst bedeutet – die sinnliche Ermöglichung eines reinen Dies-da in Raum und Zeit. Die Inkarnation Christi sagt damit keine Innerlichkeit oder Immanenz des Menschen in der Unmittelbarkeit des Lebens Gottes selbst aus, sondern die (logische) *Notwendigkeit* des Menschseins als Erkenntnis der Trennung des Weltseins von Gott – den Menschen als φῶς, in dem die ansichsehende

25 HEGEL, G.W.F.: *Werke*. Bd. 12, 392; vgl. zur Diskussion auch KÜNG, H.: *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*. Freiburg i. Br.: Herder 1970.

Einheit der Natur mit Gott sich nicht in allen gewordenen Verhältnissen wieder erkennt. Das Sinnliche und Subjektive ist nicht „Fleisch Gottes“ (wie Fichte und Henry sagen werden), sondern *Distanz*, Unglück oder Schmerz, ohne die Frage zu stellen, ob die Phänomenalität des Sinnlichen in seiner reinen Affektion nicht eine Erscheinensweise in sich birgt, die von vornherein mit der Liebe des Geistes in Gott identisch ist – nämlich uranfängliches oder ewiges *Pathos* ohne mundanes Erscheinensgesetz der Distanz und Trennung.

Dass das Subjektsein immer nur *ein* Individuum impliziert, wie es auch für Gott gilt, ist sicher ein Erscheinensgesetz der Subjektivität, welches sie von der Beliebigkeit unendlicher Formen als Vielheit einer allgemein verbleibenden Substanz (wie etwa in den östlichen Religionen) abhebt. Aber ist die Subjektivität in ihrem phänomenologischen Eigenwesen bestimmt, wenn sie nur als „unendliche Beziehung auf sich selbst“ auftritt, um sich so als Form an ihr selbst, das heißt in ihrer Einmaligkeit, von allen anderen Subjektivitäten abzugrenzen? Denn damit wäre die Subjektivität eben nicht ständige „Fleischwerdung“ in der Einheit des sich seinerseits ständig gebärenden Lebens als Vater im Sohn, wie etwa Meister Eckhart das „Im-Anfang“ als Prinzip der Geburt Gottes wie der Seele versteht,<sup>26</sup> sondern niemals in sich selbst ruhende Beziehung, mit anderen Worten ständiges *Heraustreten* aus sich im Moment des Sichttrennens von sich, um überhaupt „Beziehung“ sein zu können. In diese problematische Richtung weist auch Hegels weitere Bestimmung des sinnlichen Daseins, es sei bloß ein „vorübergehendes Moment“ des Geistes. Auf dem Hintergrund der trinitarischen Spekulation schließt dies ein, dass Christus *nur* als Gestorbener „gen Himmel aufgehoben“ und allein so Geist ist. Der lebende Christus in Jesus von Nazareth tritt damit nicht als derselbe auf, wie er später „als Geist der Gemeinde“ für ihr „wahrhaft geistiges Bewusstsein“ gegeben war.<sup>27</sup> Natürlich bedeutet Christus mehr als Sokrates oder als ein besonderer Lehrer der Moral, so wie Hegel auch recht hat, die Wahrheit Christi nicht von exegetischer oder späteren historischen Konzilsentscheidungen abhängig zu machen. Genügt demgegenüber aber seine rein begriffliche Bestimmung, um dem „letzten Bedürfnis des Geistes“ zu entsprechen, dass der Mensch oder Gläubige der Gemeinde „den spekulativen Begriff des Geistes in seine Vorstellung bekomme“? Ist der *vorgestellte* Christus, so erhaben dieses logische oder allgemeine Bild auch sein mag, der *reelle* Christus des Johannesprologs, wie er „im Anfang“ war und innerhalb der göttlichen Selbstliebe „Fleisch wurde“, das heißt unmittelbare

<sup>26</sup> Vgl. Predigt 8: „Sankt Augustinus sagt: Wie das, wo der Sohn aus dem Vater ausbricht im ersten Ausbruch, unaussprechlich ist, so auch gibt es etwas gar Heimliches oberhalb des ersten Ausbruchs, in dem Vernunft und Wille ausbrechen. Ein Meister [...] sagt, dass das gesamte menschliche Wissen niemals darein eindringt, was die Seele in ihrem Grunde sei.“ ECKHART, Meister: *Deutsche Predigten und Traktate*. Hg. und übersetzt von J. QUINT. München: Hanser 1963, 196.

<sup>27</sup> Vgl. HEGEL: bereits: *Frühe Schriften*, 410–412.

Offenbarung Gottes, welche auch die unserer absolut phänomenologischen Sinnlichkeit als reines Empfinden oder subjektives Bedürfnen bildet?

Wir können auf jeden Fall festhalten, dass die Frage der Inkarnation oder Menschwerdung Christi, wie sie der Johannesprolog ausspricht, nicht allein die spekulative Wahrheit des Menschen – in der Distanz der Vorstellung enthält –, sondern die vorreflexive oder radikal possible Bestimmung jedes Individuums in seiner Subjektivität, so wie er im reinen Anfang „aus Gott geboren ist“ (Vers 13). Das Bewusstsein ist eine Folge des „Blutes“ oder des „Willen des Fleisches“ (ebd.), das heißt ebenfalls eine natürliche Erscheinung, welche auch in ihrer höchsten spekulativen Vorstellung natürlich bleibt, da sie sich niemals dieser reellen „Geburt in Gott“ zu substituieren vermag. Ich kann diese meine uranfängliche Geburt weder wollen noch mir vorstellen; sie ist immer schon geschehen – im „Fleisch“ des Erstgeborenen, des „Einzigsten“, der „am Herzen des Vaters“ ruht (Vers 18), weshalb in seiner Einzigkeit als Zugang zum absoluten Leben oder als transzendentale Sohnes-Geburt alle dergestalt Geborenen unaufhebbare *Individuen* sind. Wenn Hegel das schon antike und dann mittelalterliche Axiom von der Erkenntnis des Gleichen nur durch Gleiches aufgreift, indem „nur der Geist den Geist erkennt“, dann ist diese Gleichheit nicht eine unmittelbare, sondern sie setzt als Erkennen den Vergleich oder die Trennung voraus, welche im Leben und dessen Selbstaffektion eben nicht gegeben sind, weshalb unsere Identität mit Gott auch nur vorreflexiv oder diesseits jeder gedanklichen Logik verwirklicht sein kann. *Einssein* vermag niemals durch eine zeitliche Erkenntnis oder einen geschichtlichen Glauben erreicht zu werden, sofern letztere Intentionalitäten und damit Differenzen implizieren – *Einssein* ist *ontologisch* ohne weitere Bedingung eine absolute Wirklichkeit des Erscheinens, oder diese Originarität existiert nicht. Hegel ist andererseits trotz allem ein zu genial Denkender, um nicht zu wissen, das weder Wunder noch eine so genannte „göttliche Sendung“ über Christi Wahrheit entscheidet, mithin keine relativen historischen Vorstellungen, sondern allein eben die Frage der Offenbarung als solcher, ihr Inhalt, wie er im selben Zusammenhang festhält. Aber genau dies bleibt die Frage gegenüber Hegel: Wenn Gott sich offenbaren *muss*, zur Erscheinung zu werden hat, worin besteht dann phänomenologisch dieses „Muss“, welches die gesamte Spekulation der Negativität entfaltet?

Das *Muss* der Trennung in Gott, sein Anderswerden, vermag nicht eidetischer Natur in ihrem absoluten Anfang zu sein, weil die Trennung strukturell den Begriff der logischen Andersheit bereits voraussetzt, ohne einsichtig machen zu können, ob auch ontologisch die Andersheit „in“ Gott eine Notwendigkeit darstellt. Die Innerlichkeit Gottes in der Selbstimmannenz des Lebens vermag sein Vater- und Sohnsein insofern zu erhellen, als „der Logos im Anfang bei Gott war“ und blieb, nämlich dadurch, dass Gott sich selbst als lebendiger Selbstbezug in solcher Weise affiziert, dass seine Affektion im Sichaffizieren zugleich sein *Wort* ist – die innergöttliche phänomenologische Materialität *als* Offenbarung. Das *Muss* der letzteren

ergibt sich folglich nicht durch ein äußeres Erscheinenmüssen, wie Hegel in der Nachfolge Jakob Böhmes annimmt, das heißt im Außen oder Anderen, sondern es ist das „Sein“ als Liebe Gottes, für sich selbst und in sich selbst Offenbarung (Wort als Logos) zu sein. Und diese „Sohnesgeburt“ als „Gottesgeburt im Sohn“ ist zugleich unsere „Geburt in Gott“.<sup>28</sup> Die Auseinandersetzung mit Hegels Kommentar zum Johannesprolog verhilft mithin nicht nur zum Verständnis der eigenwesentlichen christlichen Offenbarung, sondern darüber hinaus dazu, dass diese Offenbarung ihre eigenen Verstehenskriterien generieren muss, die *vor* jeder Philosophie und Theologie liegen – eben in der Unmittelbarkeit wie Absolutheit der Lebensaffektion, welche wir selber *vor* aller Vorstellung ursprünglich sind. An sich weiß auch Hegel praktisch darum, wenn er aus Jesu Bergpredigt im Kapitel 5 bei Matthäus die „reinen Herzen“ nennt, „die Gott schauen“, um in diesem Satz die „höchste Einfachheit und Elastizität gegen alles zu erkennen, was dem menschlichen Gemüte von Äußerlichem aufgebürdet werden kann“ – „wer [davon] durchdrungen ist, ist gegen alle fremden Bande und Aberglauben gewappnet“. Hegel scheint mit sichtbarer Freude über zwei Seiten hinweg weitere Antithesen und Paradoxe aus den Synoptikern zu zitieren, um am Schluss dieses Gedankengangs festzuhalten, nirgends sei so revolutionär gesprochen worden, wie in den Evangelien, da „alles sonst Geltende als ein Gleichgültiges gesetzt ist, [als] nicht zu Achtendes“.<sup>29</sup>

Was Hegel hierbei nicht eigens hervorhebt, ist der Grund, worauf diese Relativierung ruht: unser *Leben* ist in den Augen Jesu mehr als alle *Weltdinge*, da es unverfügbar ist und so unmittelbar von Gott herrührt und uns mit ihm verbindet, und wir diese Wahrheit berühren im „reinen Herzen“, in jener Sorglosigkeit, mit welcher das Leben in sich selbst lebt. Wenn Hegel daher zur Erkennung der Wahrheit Christi in der nachösterlichen Gemeinde erneut darauf zurück kommt, dass die Wesenserkenntnis solcher Wahrheit die „Entäußerung“ der subjektiven Endlichkeit fordere, um „sich dem reinen Selbstbewusstsein hinzugeben“, so verkennt er, dass solche Hingabe nur möglich ist im bereits gegebenen Vollzug des rein phänomenologischen Lebens selbst, welches in solchem Vollzug die innere Wahrheit dieser gebotenen Hingabe ist, nämlich seiner selbst ohne äußeres Warum. Wenn des Weiteren nach Hegel die Geschichte Christi, in seinem Leiden und seinem Tode, „die ewige Geschichte des Geistes gezeigt hat“, so wird durch solches *Zeigen im Außen* dabei die immanente Wahrheit dieses Lebens verkannt, dass es in der Tat als fleischliches Leben der Inkarnation immer schon diese „Geschichte“ in sich selbst ist. Der Mensch als „Kind

28 Vgl. ausführlicher KÜHN, R.: *Geburt in Gott. Religion, Metaphysik, Mystik und Phänomenologie*. Freiburg/München: Alber 2003, 36–45.

29 HEGEL: *Werke*. Bd. 12, 395; im „Geist des Christentums“ dienten diese nämlichen Herauslösungen aus allen Welt- und Volksbezügen noch dazu, Jesus als die „schöne Seele“ zu kritisieren (vgl. *Friße Schriften*, 325–356), während sie jetzt positiv aufgegriffen werden, um allerdings spekulativ wie praktisch in der Vollendung der christlichen Religion durch den *Staat* zu enden.

Gottes“ hat letztere also nicht „an sich selbst zu vollbringen“, um als Geist oder als „Bürger seines Reiches“ zu existieren, sondern diese Geschichte lebt im Menschen als die ewige Historialität von Freude und Schmerz, von Bedürfnen und Erfüllung, und bildet so „Tod und Auferstehung“.

Auf den λόγος greift Hegel sodann noch einmal im Zusammenhang von Philosophie und Theologie zurück, um entgegen heutiger Exegese bei Philon und der alexandrinischen Schule die Durchdringung des religiös Konkreten mittels abstrakter Formen als Voraussetzung für die *Dogmenentstehung* seitens der alten Kirche und bei den Kirchenvätern auszumachen. Diese Sichtweise des Eindringens der griechischen Philosophie in das Christentum, näher hin die Vorstellung des Unendlichen in seiner Verbindung mit der Logos-Bestimmung, wie sie sich aus der Rezeption Platons und Aristoteles' ergab, geht unmittelbar jenem Vers aus Joh 1,1 voraus, in dem noch vor Nizäa eine spekulative Durchdringung von geschichtlicher Erscheinung und innertrinitarischem Wesen Christi stattfand, wie wir gesehen haben. Aber so, wie hierin historisch die letzte bewusstseinslogische Stufe noch nicht erreicht ist, wenn auch tendenziell in der Gemeinde gegeben ist, so hat sich die menschliche Subjektivität in Entsprechung zur freien Innerlichkeit gleichfalls noch nicht ganz in der christlichen Religionsform ausbilden können, da der „böse Wille“ im Herzen zwar aufgegeben wurde, aber dieser Wille praktisch noch nicht insgesamt „von der Göttlichkeit durchgebildet“ ist. Wenn die Geschichte sich als trinitarische entfaltet, so liegt es sowohl für das Geschichts- wie das Religionsverständnis auf der Hand, dass „das Licht der unendlichen Freiheit noch nicht das Weltliche durchschienen hat“. Es kehrt also die frühe Problematik von φῶς und Weltverhältnissen wieder, um erneut eine Lösung im Bereich der reinen Objektivität zu finden, das heißt in der schon genannten Ergänzung oder sogar Verwirklichung der Religion durch den Staat.

Da der hegelsche Logosbegriff das allgemeine wie individuelle Verhältnis der Substanz des Unendlichen zur menschlichen Freiheit bestimmt, gelangt das christliche Selbstbewusstsein in der Annahme der je eigenen Sohnesbedingung *prinzipiell* zu jener „unendlichen Innerlichkeit“, welche entsprechend dem Zeugnis wie dem Wesen Jesu als Christus einen „Bruch mit dem natürlichen Dasein und Wollen“ bildet, wie wir sahen. Indem durch dieses Prinzip als Eintritt in die „Bewegung des religiösen Lebens“ als solchem *jede* Partikularität verbannt ist und *jeder* Mensch selbst als Sohn oder Kind Gottes unendlichen Wert besitzt, bedeutet dieses Prinzip der freien Innerlichkeit weiterhin, dass alles Äußere *zufällig* gegenüber derselben ist – was aber gerade aus dieser freien oder unendlichen Innerlichkeit den Ort der *Entscheidung* über alle Zufälligkeit macht. Die Sittlichkeit kann deshalb nicht mehr nur eine unreflektierte Gewohnheit sein, sondern wenn der Einzelne in absoluter Freiheit Gott angehört, ihn *liebt*, wie Hegel unterstreicht, dann erwächst daraus für den subjektiven Willen eine solch unendliche Macht des Entschließens, welche nicht im „Innern des Gemüts“ verbleiben kann, sondern zu einer wirklich gegenwärtigen

Welt werden muss, da sie ihrerseits die Bestimmung des absoluten Geistes erhalten soll. Mit anderen Worten ist hier – in Weiterführung Kants – die *Religion als Vernunft* ein „Tempel vorgestellter Wahrheit und Freiheit in Gott“, der „Staat“ dagegen ist nach derselben Vernunft ein Tempel menschlicher Freiheit im Wissen und Wollen der Wirklichkeit, deren Inhalt selbst ein göttlicher genannt werden kann“. Damit ist jedoch nicht nur die *Geschichte* zum objektiven Raum der Religion als menschlicher Vernunft in ihrer Praxis gemacht, sondern das *Recht im Staat* als Gesetz zur reflektierten Sittlichkeit bildet die Verwirklichung des Grundprinzips der Religion selbst.

Hegel bekräftigt damit für seine Logik, dass dort „die Entzweiung zwischen dem Inneren des Herzens und dem Dasein aufgehoben wäre“;<sup>30</sup> aber es ist nicht zu übersehen, dass dieses Innere für sich selbst damit keinerlei Existenz besitzt – als Subjektivität weiterhin keine eigene Phänomenalisierungsweise kennt, da diese vom Wesen des Staates fundiert und vollzogen wird. Wenn Hegel auch gegenüber seinem frühen Johanneskommentar in diesem späteren Text von 1822/23 die Subjektivität enger an die Trinität binden kann, und zwar im Sinne der Aufnahme des Menschen in den Logos und des Logos in die gläubige Freiheit hinein, so bleibt mit der Priorität des Staatlichen als Verwirklichungsraum des Individuellen die alte Dichotomie zwischen Licht/Natur bzw. Logos/Weltverhältnissen dennoch bestehen: Natur wie Logos erscheinen jeweils nicht für sich selbst, sondern nur, *insoweit* sie zu „lichthaften“ oder sittlichen (menschlichen) Verhältnissen werden. Es bleibt mithin ein radikal phänomenologisch Unaufgeklärtes bei Hegel gegeben, nämlich jene *Lebensrealität*, die immer schon die Einheit mit dem Logos *vor* aller politischen Geschichte sowie im Realprozess im transzendentalen Sinne einer vorreflexiven „Natur“ oder „Sinnlichkeit“ ist. Indem Hegel letztlich den Logos für den Staat vereinnahmt, verliert der Logos nicht nur seine protologische Stellung, welche ihm der Johannesprolog ohne Bedingung zuweist, sondern die soteriologische Perspektive selbst wird an Weltbedingungen geknüpft, so wie sie die reine „Geburt aus Gott“ (Vers 13) nicht kennt, um aller „Gnade“ teilhaftig zu sein (Vers 16). Die äußerst gespannte Dialektik von Religion und Epoché jedes Welthaften sowie der Weltdurchbildung mit absolutem Geist im Staat bei Hegel lässt das *unmittelbare Leben*, an dessen phänomenologischer Immanenz wir „im Fleisch“ des Logos teilhaben, zu einer Irrealität werden, weil es sich nirgendwo *in sich selbst* geben und verwirklichen kann. Das „Schicksal“ des Logos ist bei Hegel dieser Verlust, und damit auch der Einblick, dass jedes Weltmoment immer schon vom Logos gehalten ist, sofern „alles durch Ihn geworden ist“ (Vers 3), mithin in jedem Augenblick in Ihm

<sup>30</sup> HEGEL: *Werke*. Bd. 12, 404f.; vgl. zur weiteren Diskussion von *Allgemeinheit* und *individuellem Leben* auch KÜHN, R.: *Subjektive Praxis und Geschichte. Phänomenologie politischer Aktualität* (= Alber-Philosophie). Freiburg i.B.: Alber 2008: *Individuum und Geschichte. Teil II, Kap. 4–6: Realität der Geschichte und individuelles Leben* (119–208).

ist – als seine lebendige Ermöglichung in uns als transzental Lebendigen, was keineswegs der staatlichen Vermittlung bedarf.

### *Abstract*

*Hegel commented on John’s Prologue twice: first, in his early essay “The Spirit of Christianity” (1798–1800); then, twenty years later, in his Lectures on the Philosophy of History. Even if the second treatment strikes us as more positive than the first, the critical result remains on one essential point the same from the perspective of a radically phenomenological reading: the Johannine text is not to be understood as a self-revelation of life in its immanence. Rather, it is to be understood as a determination of the separation of consciousness and of its reflection-theoretically or religious-philosophically grounded “Unity” in the “Light” of the Logos, which amounts to the generality or the state.*