

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: 58 (2011)

Heft: 2

Artikel: "dass der Mensch durch das Erkennen unsterblich ist" : Hegels Deutung der Erzählung vom Sündenfall

Autor: Wolf, Jean-Claude

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761065>

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: 24.01.2026

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

JEAN-CLAUDE WOLF

„dass der Mensch durch das Erkennen unsterblich ist“ – Hegels Deutung der Erzählung vom Sündenfall

Motto: „Mit euerer Seligkeit im Jenseits ist es nichts: hier ist unser Platz, hier muss es offenbar werden, und was nicht hier offenbar wird, das ist auch im Jenseits nichts.“ (Christoph Blumhardt)¹

VORBEMERKUNG

Das Thema der Unsterblichkeit der Seele gehört zu den schönsten und faszinierendsten Themen überhaupt. Das Thema hat die Zeitgenossen von Kant und Mendelssohn ganz besonders interessiert, wie etwa der Erfolg von Mendelssohns Platon-Adaptation *Phädon oder die Unsterblichkeit der Seele* (1767) bezeugt. Einseitige Weltflucht, Todessehnsucht und Jenseitsgläubigkeit sind jedoch durch die Aufklärung in Verruf geraten. In der zeitgenössischen Philosophie ist Unsterblichkeit ausserhalb von Esoterikerkreisen kaum ein Modethema. Möchte man sich zu diesem Thema Klarheit verschaffen, so wird man – mit einer Ausbildung in analytischer Philosophie der Religion – zunächst bei den analytischen Philosophen Ausschau halten, z.B. bei ihrem wichtigsten Vorgänger David Hume oder bei Antony Flew, einem prominenten Vertreter der analytischen Religionsphilosophie des zwanzigsten Jahrhunderts, der 1987 sein Buch *The Logic of Mortality* veröffentlichte.²

Bei der Lektüre von Humes einschlägigem Essay wird man allerdings feststellen, dass er die Möglichkeit einer philosophischen Konzeptualisierung der Unsterblichkeit von vornherein sehr ungünstig beurteilt, weil er die Abhängigkeit der Seele (und des Bewusstseins und der Individualität) vom Körper nicht nur als Faktum akzeptiert, sondern auch als hauptsächliches Hindernis für eine Theorie betrachtet, welche die Unsterblichkeit der Seele in ihrer Unabhängigkeit vom Körper begründen möchte. Zu den metaphysischen Themen gehört die Annahme einer rein geistigen Seelensubstanz. Hume verwirft den traditionellen Begriff von Substanz, der ‚Substanz‘ als einen von seinen Merkmalen unabhängigen

¹ Blumhardt, zitiert nach Kurt MARTI: *Gott im Diesseits. Versuche zu verstehen*. Stuttgart: Radius-Verlag, Neuausgabe 2010, 33. Für Anregungen und Korrekturen danke ich Martin Bondeli, Cathrine Buchmüller-Codoni und Christian Maurer.

² FLEW, Anthony: *The Logic of Mortality*. New York: Basil Blackwell 1987.

Träger derselben versteht, weil der Begriff der Substanz₁ nichts erklärt und weil es keine Sinneseindrücke gibt, die dessen Existenz bestätigen könnten. ‚Substanz‘ verstanden als bloßes Bündel von Eigenschaften, Substanz₂, ist wie die Konstellation dieser Eigenschaften zeitlich limitiert. Sie unterliegt einem Prozess der Komposition und Dekomposition. Diese Kritik antizipiert die Kritik im dritten Teil seines Essays über die Unsterblichkeit der Seele, nämlich die Kritik aus der konstanten Wechselwirkung zwischen Leib und Geist. Die Kritik im ersten und dritten Teil schließt die Möglichkeit einer Auferweckung und Auferstehung von Körper und Geist nicht aus. Sie verweist dieses Thema nach dem Vorbild zeitgenössischer Traktate in den Zuständigkeitsbereich der Offenbarung.

Chronologisch gesehen steht nicht Kant, sondern Hume als „Alleszermalmer“ da, welcher den „dogmatischen Schlummer“ der rationalistischen Metaphysik und der natürlichen Theologie unterbricht; in der Wahrnehmung der „deutschen klassischen Philosophie“ ist es allerdings Kant, dessen kritische Philosophie als Ausgangspunkt gilt, „hinter den man nicht zurückgehen kann“. Kants Einfluss wird die Diagnose zugeschrieben, die lautet: „die Unsterblichkeit der Seele liegt in den letzten Zügen“³. Zugleich öffnet Kant eine Hintertüre für die Beantwortung der religionsphilosophischen Frage „Was darf ich hoffen?“, in der die Aussicht auf eine Gerechtigkeit und ein Weiterleben des Individuums *post mortem* eine Rolle spielt.

Auch ein moralisches Interesse für die Unsterblichkeit hält Hume von vornherein nicht für legitim, verwirft er doch die Annahme von ewigen Höllenstrafen ebenso wie ein auf Leidenschaften basierendes Wunschdenken zugunsten einer ewigen Seligkeit. Im Unterschied zu Kant kommt Hume nicht auf das Problem zu sprechen, dass die Verheissung von Belohnungen (im Diesseits und im Jenseits) und die Drohung mit Sanktionen (im Diesseits und im Jenseits) der Entwicklung der Moral von der Heteronomie zur Autonomie im Weg stehen. Allerdings bleibt für Hume der Glaube an die Unsterblichkeit aus der Quelle der Offenbarung eine offene Option, die er gelten lässt, ganz unabhängig davon, was Philosophie und Wissenschaft dazu sagen mögen. So könnte man denken, der Glaube habe seine eigene Logik, ganz unabhängig davon, was die Logik der natürlichen Vernunft dazu sagt. Ob diese Tendenz zu einem „Fideismus“, zu einer Abspaltung des Glaubens vom Denken ernst gemeint ist, oder ob es sich um eine halbherzige Konzession des lebenswürdigen „bon David“ an den Zeitgeist handelt, oder ob solche Bemerkungen, die dem Glauben eine Hintertüre offen lassen und die wiederholt im Werk von Hume vorkommen, lediglich ironisch gemeint sind, möge dahingestellt bleiben. Die philosophische Deutung eines radikalen Fideismus bleibt bis

³ HEINE, Heinrich: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1834), in: HEINE: *Schriften über Deutschland*. Bd. 4. Frankfurt a.M.: Insel-Verlag 1968, 132.

heute systematisch ambivalent. Geht es um „Rettung“ oder „Ghettoisierung“ des religiösen Diskurses?⁴

Antony Flews Religionskritik ist eine Fortsetzung von Humes Vorarbeit unter den erleichterten Bedingungen des 20. Jahrhunderts, unter denen, zumindest an einigen Orten, ein offenes Bekenntnis zum Atheismus keine gravierenden lebensgeschichtlichen Konsequenzen mehr hat. Humes und Flews Klarheit wird dadurch erkaufte, dass diese Philosophie „bloße Verstandesarbeit“ liefert, d.h. sich mit einfachen und verständlichen Unterscheidungen begnügt, z.B. den Unterscheidungen von Erkenntnis und Glauben, Endlichkeit und Unendlichkeit usw. Diese Unterscheidungen werden gleichsam als unüberschreitbare Demarkationslinien verstanden. Sie sind starr und stabil, ganz im Unterschied zu Hegels Denken in sich selber bewegenden Begriffen, in denen Grenzen durchlässig und Beziehungen wie jene zwischen Endlichem und Unendlichem dynamisch interpretiert werden.

Hegel bietet eine zunächst irritierende Alternative zum Denken in einfachen Dichotomien. Irritierend ist sie nicht zuletzt im Spiegel einer Wirkungsgeschichte, welche Hegel bezüglich der Entscheidung für oder gegen den Atheismus bzw. Pantheismus oder Theismus für ambivalent hält oder jedenfalls nach einer Deutung strebt, welche die Stellung Hegels zum Atheismus vereindeutigt. Exemplarisch ist etwa das ironisch-kritische Hegelporträt, das sich in den Schriften von Bruno Bauer findet.⁵

Abgesehen von dieser Schwierigkeit, Hegel nach den Vorgaben der Gretchenfrage zu schubladisieren, ergeben sich aus der Kritik am dichotomischen Denken des Verstandes auch einige interessante Perspektiven, nämlich ein Denken, das Glaube und Vernunft, Endliches und Unendliches nicht nur trennt, sondern auch die Beziehung dieser Pole begrifflich variiert. Nach Herodot gelten die Ägypter als die ersten, „welche den Gedanken ausgesprochen, dass die Seele des Menschen unsterblich sei.“⁶ Nach Hegel ist das so zu deuten: die Seele „ist ein anderes als die Natur, der Geist ist selbständig für sich [...] mit der Unsterblichkeit aber ist es ausgesprochen, dass der Geist in sich selbst unendlich ist. Diese Vorstellung wird zuerst bei den Ägyptern gefunden.“(A.a.O.) Entsprechend wird der Leib durch die Kunst der Einbalsamierung als von der Seele getrennter Ort geehrt. Der Körper ist vergänglich und kann nur für eine mehr oder

⁴ Vgl. NIELSEN, Kai: *An Introduction to the Philosophy of Religion*. New York: St. Martin's Press 1982.

⁵ WOLF, Jean-Claude: *Bruno Bauers Posaune des Jüngsten Gerichts*, in: SORG, Reto/WÜRFEL, Bodo (Hgg.): *Utopie und Apokalypse in der Moderne*. München: Wilhelm Fink 2010, 119–128; WOLF, Jean-Claude: *Hegels Diagnose des unglücklichen Bewusstseins als unbewusster Pantheismus*; KODALLE, Klaus-M./REITZ, Tilman (Hgg.): *Bruno Bauer. Ein „Partisan des Weltgeistes“?* Würzburg: Königshausen & Neumann 2010.

⁶ HEGEL, G.W.F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (= Werke 12). Redaktion Eva Moldenauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970, 266.

weniger lange Dauer vor dem Verfall bewahrt werden. Hier wird mit der Vorstellung der Unsterblichkeit zunächst die Dichotomie zwischen Natur und Geist, Körper und Seele, Endlichem und Unendlichem unterstrichen. Diese Dichotomie (verstanden als begriffliche Unterscheidung und ontologische Abtrennbarkeit) wird dann von Platon als Prämisse für seinen Beweis der Unsterblichkeit der Seele verwendet.

Eine Dichotomie (oder Disjunktion) ist eine Zweiteilung, in der die unterschiedenen Teile beziehungslos auseinander fallen. Eine begriffliche Unterscheidung wird zur begrifflichen Trennung. Was als Beziehung der getrennten Begriffe übrig bleibt, ist das Verhältnis der abstrakten Negation, der paradoxen „Beziehung der völligen Beziehungslosigkeit“. Hegels Alternative zum Denken in Dichotomien besteht nicht etwa darin, auf „Verstandesarbeit“ zu verzichten. Vielmehr sind die Verstandesarbeit und die abstrakte (oder absolute) Negation der permanent wiederkehrende und unvermeidbare Ausgangspunkt einer tiefer bohrenden Gedankenarbeit. Entsprechend widmet sich Hegel nicht dem Geschäft eines Beweises der Unsterblichkeit der Seele, sondern er betrachtet das klassische Problem als „aufgehoben“ (ersetzt, bewahrt und transformiert) in seiner Behandlung der Dialektik von Endlichem und Unendlichem. Seit der „Differenzschrift“ von 1801 und in seinem ganzen Gedankensystem betrachtet Hegel die Überwindung der Spaltung oder abstrakten Gegenüberstellung von Endlichem und Unendlichem als „die Aufgabe der Philosophie“.⁷

Die programmatische Forderung, Dualismen aller Art zu überwinden, trägt *per se* noch keine Früchte – vielmehr braucht es eine ganz bestimmte Weise der Ausführung dieses Programms, die vor allem Hegels *Logik* anbietet. Hegel hat nicht beansprucht, Gegensätze durch Synthesen zu eliminieren. Er ist nicht der Philosoph der glatten Synthesen oder des magischen Wunschdenkens. Dass Synthesen nicht vollkommen und schon gar nicht auf Anhieb gelingen, hat etwas mit der Unfähigkeit zu tun, im Rahmen einfacher Aussagestrukturen genau das zu sagen, was jeweils intendiert ist. Auch wenn Hegel kein Sprachphilosoph im modernen Sinn war, so hat er doch eingesehen, dass sich gerade die Probleme des Geistes mit den komplexen Strukturen der Grammatik der natürlichen Sprachen nur unzulänglich formulieren lassen, und dass mit dem Fortschritt des Geistes die ursprüngliche Fülle an Verstandes-Unterscheidungen der natürlichen Sprachen „ärmer und ungebildeter wird“.⁸ Aus dem Labyrinth archaischer Taxonomien entstehen die einfacheren Systeme von Kategorien. Diese mögen der (interkulturellen) Verständlichkeit und Ver-

⁷ HEGEL, G.W.F.: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801). Hamburg: Felix Meiner 1962, 16; vgl. MENEGONI, Francesca/ILLETTERATI, Luca (Hgg.): *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken*. Hegel Kongress in Padua und Montegrotto Terme 2001. Klett-Cotta: Stuttgart 2004.

⁸ HEGEL: *Werke*. Band 12, 85.

ständig dienen, doch sie sind starr und unbeweglich und müssen nach Hegel der spekulativen Sprache bzw. der Darstellung der sich selber bewegenden Begriffe weichen.

Wir nähern uns Hegel als einem Vertreter einer Religionsphilosophie, die einen Begriff von Religion entwickelt, der jenseits von Polemik und Apologie steht und es erlaubt, allgemeine Strukturen der Religion in verschiedenen Religionen und ihrer historischen Entwicklung zumindest teilweise zu identifizieren. Dabei geht Hegel über Kants religionsphilosophischen Ethizismus hinaus und behandelt „Tugendreligion ohne Glaubenspflicht“ (wie er sie im Geiste Kants noch in seinen Frühschriften verteidigt⁹) nur noch als eine Gestalt von Religion unter anderen. Hegel ist der Wegbereiter einer von der dogmatischen Theologie emanzipierten Religionswissenschaft sowie einer spekulativen Religionsphilosophie, die keine Wiederherstellung einer dogmatischen Theologie anstrebt (aber auch nicht ausschliesst). Ihr Gegenstand ist nicht Gott, sondern die Erkenntnis der Wahrheit in den verschiedenen religiösen Vorstellungen Gottes. Der unpolemische Begriff von Religion betrifft die Einheit des Göttlichen und Menschlichen; diese ist die wahrhafte Idee der Religion.¹⁰

Hegel sagt, „dass der Mensch durch das Erkennen unsterblich ist“. (262)¹¹ Die Bemerkung steht im Kontext einer Deutung des biblischen Berichts vom Sündenfall in der Vorlesung zur Philosophie der Religion. Hegel hat diesen Satz geäußert, doch kann er das, was er meint, auch wirklich in einem einfachen Satz sagen? Meint er nicht etwas anderes – etwas, was er – jedenfalls in einem einfachen Satz – gar nicht sagen kann? Ist das, was er in einem einfachen Satz ausspricht, nach seinen eigenen Standards nicht notwendigerweise falsch? Die Schwierigkeit des einfachen Satzes zeigt sich daran, dass die Aussage in der Form der Prädikation etwas festlegt, was im Prozess ist und in einer größeren Konstellation steht.

„Alles dies, Versöhnung, Wahrheit, Freiheit ist allgemeiner Prozess und daher nicht in einem einfachen Satz auszusprechen ohne Einseitigkeit.“ (203, meine Hervorhebung)

In dieser metaphilosophischen Bemerkung fasst Hegel das Problem der Kommunikation über spekulative Zusammenhänge *in nuce* zusammen. Der einfache Satz, die Prädikation, spricht von Gott „in der Weise der Vorstellung, des Verstandes.“ (224) In der unvermeidbaren Einseitigkeit im Modus des Vorstellens liegt nach Hegel allerdings nicht lediglich ein Ver-

⁹ Vgl. NOHL, Hermann (Hg.): *Hegels theologische Jugendschriften* nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin. Tübingen 1907. Nachdruck Frankfurt a.M.: Minerva Verlag 1991, 163f.

¹⁰ Vgl. HEGEL: *Werke*. Band 12, 68; HÄUSSLER, Matthias: *Der Religionsbegriff in Hegels „Phänomenologie des Geistes“*. München: Alber Thesen 2008, 116, Anm. 113.

¹¹ Zahlen in runden Klammern im Haupttext beziehen sich auf die Seiten in HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II* (= *Werke* 17). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991.

sagen oder eine Schwäche, sondern auch der Stachel zur bestimmten Negation, und überdies eine exoterische Zugänglichkeit für das erste Verstehen. Überdies handelt es sich um ein Vorstellen in der bereits erreichten Sphäre des Geistes.

Hegels Philosophie hat den Charakter einer sich selber korrigierenden und weiter treibenden Kommunikation. Das Gesagte verweist auf etwas Ungesagtes, Unbegriffenes. Weil Hegel nicht in einem einfachen Satz sagen kann, was er meint, hat er so viel geschrieben, so viele Vorlesungen gehalten und so unübersichtliche Systemfragmente fabriziert. Ähnliches gilt für einen Philosophen wie Karl Jaspers: Die Absicht, vom Umgreifenden zu reden, so zu reden, als wäre die Subjekt-Objekt-Spaltung letztlich radikal irreführend, macht den Philosophen zum Dauerredner. Er muss sich stets korrigieren, modifizieren, das eigentlich Gemeinte verfehlen und die definitive Pointe verschieben. Jedes Zitat von Hegel bietet höchstens eine provisorische Pointe. Diese Schwierigkeit, Hegel zu zitieren und zu verstehen, entsteht nicht aus einem trägen Verzicht auf Klarheit und Kommunikation, sondern aus einer systematischen Überspannung und Überforderung der Sprache, mit der Absicht, etwas zum Ausdruck zu bringen, was dann doch am Rand des Denkweges zurückgelassen werden muss. Diese Schwierigkeit resultiert im endlosen Plätschern von Vorlesungsnachschriften¹² und in missverständlichen Pointen und Aphorismen. Es macht zuweilen den Anschein, dass Hegel und seine Zuhörer zwar in der Wahrheit des absoluten Wissens stehen, aber kaum mehr aus dieser Wahrheit heraustreten können – gleichsam Gefangene ihrer Erleuchtungen und spekulativen Ambitionen.

Weil Hegel nicht exakt sagt, was er meint, gibt es nach seinem Tod das offene Schisma zwischen Rechts- und Linkshegelianern, die ihren Meister entweder christlich-orthodox, pantheistisch oder atheistisch vereinfachen und vereinseitigen.¹³ Man könnte aber auch sagen, dass diese Nachfolger das Spannungsverhältnis seines Denkens nicht aushalten und die Flucht in die Simplifikation und Verständlichkeit antreten. Ludwig Feuerbach, Michael Bakunin und Bruno Bauer bevorzugten wieder die einfachen Unterscheidungen und Dichotomien und formulieren ihren Atheismus als Ausdruck der Unvereinbarkeit von Glaube und Vernunft, Gott und Freiheit, Immanenz und Transzendenz, Sterblichkeit und Unsterblichkeit usw.

Exemplarisch vieldeutig scheint Hegels Haltung zur Unsterblichkeit zu sein. Ist der Mensch unsterblich oder nicht?¹⁴ Hat die Alternative sterblich

¹² Vgl. HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Drei Bände. Neu herausgegeben von Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner 1993/1994/1995.

¹³ Vgl. SANDKÜHLER, Hans Jörg: *Handbuch Deutscher Idealismus*. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler 2005, Kapitel IX; JÄESCHKE, Walter (Hrsg.): *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler 2003, 505–525.

¹⁴ Vgl. COBBEN, Paul (Hg.): *Hegel-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006, 453.

– unsterblich eine klare Bedeutung? Oder drückt sich Hegel hier letztlich um eine Entscheidung oder den „Sprung in den Glauben“, und drückt er sich im Dunkeln einer dialektischen Rhetorik herum, wie ihm S. Kierkegaard in den *Philosophischen Brocken* vorwerfen wird?¹⁵ Kann man sich von einer Beschäftigung mit Hegel eine Lösung des Problems versprechen? Was ist genau das Problem? Ist es ein ontologisches oder ein semantisches Problem? Oder wird man durch Hegel lediglich verwirrt und verführt?

AUSGANGSPUNKT: HEGELS TEXT ÜBER DEN SÜNDENFALL

In Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* wird die biblische Geschichte vom Sündenfall folgendermaßen gedeutet:

„Die Sünde wird so beschrieben, dass der Mensch vom Baum der Erkenntnis gegessen habe usf. [...] Gott spricht zu sich selbst: ‚Adam ist worden wie unsereiner.‘ Die Schlange hat also nicht gelogen; Gott bestätigt, was sie sagte. Man hat sich mit der Erklärung dieser Stelle viele Mühe gegeben und ist so weit gegangen, dies selbst für Ironie zu erklären. Die höhere Erklärung aber ist, dass unter diesem Adam der zweite Adam, Christus, verstanden ist. Die Erkenntnis ist das Prinzip der Geistigkeit, die aber, wie gesagt, auch das Prinzip der Heilung des Schadens der Trennung ist [...] es liegt darin die Verheißung und Gewissheit der wiederzuerreichenden Ebenbildlichkeit [...] Es wird vorgestellt, der erste Mensch habe dies getan; das ist auch wieder diese sinnliche Weise zu sprechen. ‚Der erste Mensch‘ will dem Gedanken nach heißen: der Mensch als Mensch, nicht irgendein einzelner, zufälliger, einer von den Vielen, sondern der absolut erste, der Mensch seinem Begriff nach. Der Mensch als solcher ist Bewusstsein, eben damit tritt er in diese Entzweiung, – das Bewusstsein, das in seiner weiteren Bestimmung Erkennen ist [...] Sterblich ist etwas, was sterben kann; unsterblich ist das, was in den Zustand kommen kann, dass das Sterben nicht eintritt. Verbrennlich und unverbrennlich, – da ist das Brennen nur eine Möglichkeit, die äußerlich an den Gegenstand kommt. Die Bestimmung von Sein ist aber nicht so eine Möglichkeit, sondern affirmativ bestimmte Qualität, die es jetzt schon an ihm hat. / So muss bei der Unsterblichkeit der Seele nicht vorgestellt werden, dass sie erst späterhin in Wirklichkeit träte; es ist gegenwärtige Qualität. Der Geist ist ewig, also deshalb schon gegenwärtig; der Geist in seiner Freiheit ist nicht im Kreise der Beschränktheit. Für ihn als denkend, rein wissend ist das Allgemeine Gegenstand; dies ist die Ewigkeit, die nicht bloß Dauer ist, wie die Berge dauern, sondern *Wissen*.“ (258–261)

Der Text plätschert weiter und weiter. Dieses Zitat ist unvollständig, enthält Auslassungen und ist aus dem Zusammenhang gerissen. Dies trifft allerdings auf jedes Zitat zu, und Zitate aus Hegel schaffen eine Illusion von Distinktheit und Abtrennbarkeit des Gemeinten im Gesagten. Die Hegelschen Texte sind viel unübersichtlicher und tendenziell endlos, min-

¹⁵ Vgl. KIERKEGAARD, Søren: *Philosophische Brocken*. Simmerath: Grevenberger Verlag Dr. Ruff & Co. OHG 2003.

destens so endlos dauernd wie die Berge. Die Textberge kommen nie auf den Punkt, oder dann nur in so missverständlichen und angreifbaren Behauptungen wie „Der Geist ist ewig“.

Hegel führt hier etwas aus, was er in der *Phänomenologie des Geistes* als Erläuterung zu Begriffen wie „Abfallen“ skizziert hat – das religiöse Vorstellen „setzt übrigens die Momente des Begriffs ebenso umgekehrt in das Vorstellen herab oder trägt das Vorstellen in das Reich des Gedankens hinüber.“¹⁶

„Der Mensch wird so vorgestellt, dass es *geschehen* ist als etwas nicht Notwendiges, – dass er die Form der Sichselbstgleichheit durch das Pflücken vom Baume des Erkenntnisses des Guten und Bösen verlor und aus dem Zustande des unschuldigen Bewusstseins, aus der arbeitslos sich anbietenden Natur und dem Paradies, dem Garten der Tiere, vertrieben wurde.“¹⁷

Diese naive Erzählung repräsentiert die Bewegung des Herabsetzens des Begriffs in das Vorstellen; die gnostische Erzählung vom Abfall des ersten Lichtwesens (oder vom gefallenem Engel) dagegen verkörpert die Transposition des Vorstellens in das Reich des Gedankens.

In der *Phänomenologie* wird der Sündenfall nicht nacherzählt. Es wird nur darauf angespielt. Die Passage in der *Phänomenologie* geht gleich auf Distanz zur Darstellung des Sündenfalls als eines zufälligen Geschehens. Was ein notwendiger Vorgang der Humanisierung des Menschen ist, wird in der biblischen Erzählung als Zufall oder Unfall dargestellt. Ähnliches lässt sich zur narrativen Darstellung von Jesu Tod sagen: Sie versinnlicht „das geistige Auferstehen [...] oder das Werden seines einzelnen Selbstbewusstseins zum Allgemeinen oder zur Gemeinde.“¹⁸ Hegel beginnt also jene Säkularisierung, die Bruno Bauer zu Ende führen wird, wenn er nüchtern feststellt, dass Jesus in der Erinnerung seiner Gemeinde weiterlebt. Den letzten Schritt hat das reformatorische Denken nicht vollzogen, aber es hat die Gegenwärtigkeit Christi *im Glauben* verkündigt.¹⁹

Schliesslich wird die Entstehung des Bösen im Sündenfall in der *Phänomenologie* wiederholt als „Insichgehen“ gedeutet. Nur wer das Böse begeht, kann ein Bewusstsein von Sünde und damit auch von Reue (als „Insichgehen“) entwickeln. In den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* wird das „Insichgehen“ zum Merkmal der Aufnahmefähigkeit der germanischen Welt für das Christentum.²⁰ Im dritten Teil der *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* ist das „Insichgehen“ „das Krankmachen und die Quelle der Gesundheit“; als Grund der „Entzweiung“ des Bewusstseins ist es einerseits das „Böse“, andererseits „auch der

¹⁶ HEGEL: *Werke*. Band 3, 563.

¹⁷ HEGEL: *Werke*. Band 3, 562.

¹⁸ HEGEL: *Werke*. Band 3, 570.

¹⁹ HEGEL: *Werke*. Band 12, 495.

²⁰ HEGEL: *Werke*. Band 12, 414, 418.

Mittelpunkt der Konversion“, also zugleich das Moment der Aufhebung der „Entzweiung“.²¹ „Gegen die Lesart, die den Sündenfall als Verfehlung oder Scheitern deutet, weist Hegel an anderer Stelle auf die Äusserung Gottes hin, die dieses Geschehen als Gelingen ausspricht.“²² Gemeint ist *Genesis* 3,22: „Seht, der Mensch ist geworden wie wir [...]“. Eine ironische Lesart dieser Stelle wird von Hegel zurückgewiesen. Die dem Mythos vom Sündenfall inhärierende Ambivalenz einer passiven Deutung (Sünde als Befleckung oder Infekt) und einer aktiven Deutung (Sünde als Tat und Voraussetzung von Reue und Umkehr) wird von Paul Ricœur hervorgehoben.²³

DAS NEGATIVE

Hegels Sätze sind irreführend oder falsch, sofern sie die Form einfacher Aussagen annehmen. Um diesen irreführenden Charakter zu korrigieren, fügt Hegel seinen Thesen unermüdlich Einschränkungen und Negationen hinzu. Der menschliche Geist ist, wie der Mensch überhaupt, endlich und sterblich. Darüber kann sich Hegel nicht einfach hinwegsetzen. Damit entsteht aber genau die Situation, die kaum auszuhalten ist: Der Mensch ist sterblich, aber er ist auch unsterblich.

Im Kommentar zum Sündenfall kommen einige wichtige Negationen vor: Der Mensch ist nicht wie das Tier. „Die tierische Seele ist in die Körperlichkeit versenkt, dagegen der Geist ist Totalität in sich selbst.“ (262) Der Mensch versteht sich im Kontrast zum Tier, weil er nicht wie das Tier in den Leib versenkt ist, sondern sich auch als vom Leib verschieden denkt. In Hegels Philosophie ist das keinesfalls ein Bekenntnis zum Dualismus von Geist und Körper²⁴ oder gar zum Panlogismus, der besagt, dass alles Physische vom Geist verschlungen werde.

Eine zweite Negation lautet: Der Mensch ist nicht von Natur aus gut wie ein Engel; er ist böse. Wäre der Mensch nicht fähig zum Bösen, so wäre er „nur“ ein Engel, aber kein Mensch. Der Mensch ist nicht einfach gut, sondern erlebt sich, in der ersten Übertretung des göttlichen Gebotes, als böse. Der Teufel ist nicht einfach böse, sondern dem Guten und Gerechten oft zum Verwechseln ähnlich. „[...] auch der Teufel zitiert die

²¹ HEGEL: *Vorlesungen zur Philosophie der Religion*. Hrsg. von W. Jaeschke. Band 3. Hamburg: Meiner 1995, 226.

²² HÄUSSLER, Matthias: *Der Religionsbegriff* (vgl. Anm. 10), 411.

²³ Vgl. RICŒUR, Paul: *Symbolik des Bösen*. Aus dem Französischen übersetzt von Maria Otto. Freiburg: Alber, 1971, unveränderte zweite Auflage 1988 [Original: *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et Culpabilité*. Paris: Aubier 1960].

²⁴ Vgl. KÜNG, Hans: *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*. Mit einem Vorwort zur Taschenbuchausgabe. München: Piper 1989, 205.

Bibel.“ (199) Der Teufel erfüllt sogar göttliche Aufträge, ist ein Dienstbote und Wettpartner Gottes.

Der Teufel „als das sich selbst wollende Negative ist darin die Identität mit sich und muss daher auch Affirmation haben, wie bei Milton, wo er in seiner charakteristischen Energie besser ist als mancher Engel.“ (254)

Der Paradiesvertreibung folgen die Fatalitäten, unter Schmerzen zu gebären und im Schweiß seines Angesichts zu arbeiten. Arbeit antwortet ursprünglich auf die Todesfurcht des Menschen; sie ist ein Kampf und ein Mittel zur Überwindung von Todesangst. Hegel deutete bereits in seiner Jenaer Philosophie und in der *Phänomenologie des Geistes* die Arbeit als notwendiges Medium der Anerkennung und Selbstfindung des Menschen. In den *Vorlesungen zur Philosophie der Religion* heisst es:

„Die Arbeit im Schweiß des Angesichts, die körperliche und die Arbeit des Geistes, bei der es saurer wird als bei jener, ist in unmittelbarem Zusammenhang mit der Erkenntnis des Guten und Bösen. Dass der Mensch sich zu dem machen muss, was er ist, dass er im Schweiß seines Angesichts sein Brot isst, hervorbringen muss, was er ist, das gehört zum Wesentlichen, zum Ausgezeichneten des Menschen und hängt notwendig zusammen mit der Erkenntnis des Guten und Bösen.“ (259)

Das Negative zeigt sich nicht nur in der Mühe der Arbeit, sondern auch in der Form des Bösen; das Böse liegt nicht ausserhalb, in der Schlange, in der Verführung oder gar in der Superiorität und der Autorität Gottes, sondern im Menschen selber, sofern er „hervorbringen muss, was er ist“. Die Geschichte vom Sündenfall ist eine Lerngeschichte, in der das Böse – ebenso wie das Gute – als etwas verstanden wird, was seinen Ort und seine Quelle im Menschen selber hat. Nur der Mensch, der im Guten und im Bösen handelt, lernt seinen Charakter kennen. Alle Ausflüchte, alles Verstecken, Abstreiten und Abwälzen von Schuld hat keinen Sinn – ohne das Erkennen des Guten und Bösen (als Energien *im* Menschen), ohne das echte Bereuen wäre der Mensch nicht frei zum Guten und zum Bösen. Ganz im Sinne der paradoxen Aussage, dass Freiheit Einsicht in die Notwendigkeit sei, lässt sich sagen: Die Freiheit besteht in dieser erkannten und anerkannten Verstrickung ins Gute und Böse.

Hegel bemüht sich, einen Relativismus von Gut und Böse abzuwenden – er vertritt nicht die sophistische These, das Böse sei das Gute. Gut und Böse sollen nicht vermischt oder verwechselt werden. Um eine solche Verwechslung zu vermeiden, unterscheidet er das Böse von dem, was als das Böse erscheint. Damit wird eine Unterscheidung von präkonventionell böse und postkonventionell böse (d.h. verbunden mit Einsicht) angedeutet. Adam und Eva waren im Sinne einer präkonventionellen Verbotsmoral böse, nämlich ungehorsam. Den Sinn oder Grund der Verbotsnorm konnten sie nicht verstehen und absichtlich verletzen. Ein Fortschritt des moralischen Bewusstseins scheint darin zu bestehen, dass das Böse wesentlich gemieden oder getan wird, auch wenn weiterhin Zweifel bestehen,

ob das Böse von Fall zu Fall wissentlich, d.h. ohne Irrtum oder Selbsttäuschung getan wird. Eine interessante Frage lautet, ob auch Kain ein naiver Sünder ist, der die Bedeutung des Mordes nicht ganz zu verstehen scheint, wenn er die törichte (oder trotzig) Rückfrage stellt: „Bin ich meines Bruders Hüter?“ (Gen 4,9) Sogar Jesus zweifelt an der wissenden Bosheit seiner Henker. (Vgl. Luk 23,34)

In Hegels Philosophie wird schliesslich jener Gedanke der Theodizee antizipiert, nämlich die Erinnerung an die täglichen Werke Gottes, die darin bestehen, das Böse der Menschen zu ihrem Heil zu wenden. Nicht der Mensch darf Böses tun, damit Gutes werde²⁵ – diese Rolle der „Verwandlung des Bösen“ ist Gottes Handeln in der Geschichte vorbehalten.²⁶ Inwiefern diese Auffassung, die ein restloses Begreifen des Geistes anstrebt, mit dem Glauben an die Unerforschlichkeit und Unverständlichkeit Gottes vereinbar ist, mag dahin gestellt werden.²⁷

Hegel praktiziert keine Philosophie der voreiligen Versöhnung; seichter Optimismus liegt ihm fern. Wie Slavoj Žižek betont, kultiviert er das Verweilen beim Negativen.²⁸ Versöhnung ist nicht affirmativ und stationär, sondern negativ und dynamisch zu verstehen, nämlich als die Arbeit der Begriffe in der Aufhebung von Entfremdungen. So gesehen ist Versöhnung wie das Eingehen in die Sabbatstille Gottes kein statischer Endzustand der Geschichte.

„Versöhnung. Diese fängt damit an, dass Unterschiedene gegeneinander sind: Gott, der eine ihm entfremdete Welt gegenüber hat, – eine Welt, die ihrem Wesen entfremdet ist. Die Versöhnung ist die Negation dieser Trennung, dieser Scheidung, sich ineinander zu erkennen, sich und sein Wesen zu finden. Die Versöhnung ist so die Freiheit, ist nicht ein Ruhendes oder Seiendes, sondern Tätigkeit.“ (203)

Hegel versteht Versöhnung als langes Werk, als Tätigkeit, als Werden, und nicht als passiven Zustand. Insofern ist Versöhnung nach dem Tod nicht passive Funkstille und nicht makabre Friedhofsstille, so wenig wie Ewigkeit schlechte Unendlichkeit einer langweiligen endlosen Fortsetzung und Wiederholung des Endlichen, sozusagen ein Warten ohne zu altern ist.

²⁵ Vgl. Joh 11,50; 18,14.

²⁶ Vgl. HEGEL: *Werke*. Band 12, 540.

²⁷ Vgl. SILLER, Pius Hermann: *Die Incomprehensibilitas Dei bei Thomas von Aquin* (1963), digitale Neuausgabe Freiburg 2009 (www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/6500/).

²⁸ Vgl. ŽIŽEK, Slavoj: *Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus. I. Der erhabenste aller Hysteriker; II. Verweilen beim Negativen*. Wien: Verlag Turia & Kant 2008; HEIL, Reinhard: *Zur Aktualität von Slavoj Žižek. Einleitung in sein Werk*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2010; NOYS, Benjamin: *The Persistence of the Negative. A Critique of Contemporary Continental Theory*. Edinburgh: UP 2010.

ÄUSSERLICHE UND GÖTTLICHE GESCHICHTE

Inwiefern ist die Bezugnahme auf die biblische Erzählung vom Sündenfall hilfreich? Gelesen als äußerliche Geschichte ist sie naiv und voller Ungeheimheiten. Gelesen als göttliche Geschichte expliziert sie das Verhältnis des Menschen zu Gott und das Thema der Unsterblichkeit des Menschen im Geist – im Medium der indirekten Mitteilung. Die allegorische, symbolische, parabolische oder metaphorische Darstellung vermeidet die Ungeheimheiten einfacher und einander widersprechender Aussagen, die den Anspruch auf Verständlichkeit und Wahrheit erheben, ohne ihn ganz einlösen zu können. Indem die indirekte Mitteilung der biblischen Erzählung auf den Anspruch einfacher Verständlichkeit und simpler berichtender Wahrheit verzichtet und sich gleichsam in der Welt des Mythos ansiedelt, verzichtet sie auf den uneinlösbaren Anspruch von Verständlichkeit und Wahrheit. Die Erzählung wirkt wie eine Melodie, die im Zwerchfell eine Resonanz erzeugt, die aber weder wahr oder falsch, noch verständlich oder unverständlich sein kann. Die Geschichte hat für den Einzelnen ein Interesse, und nicht lediglich den Kuriositätswert einer erzählten Begebenheit. Es gilt, dieses Interesse als Interesse der Vernunft zu deuten. Die biblische Erzählung von der Schöpfung und vom Sündenfall ist eine Geschichte von Gott, der sich für jeden einzelnen Menschen interessiert. In Hegels Worten:

„Dies kommt in der Gestalt vor, dass der Mensch als Geist unsterblich ist, Gegenstand des Interesses Gottes, über die Endlichkeit, Abhängigkeit, über äußere Umstände erhaben, die Freiheit von allem zu abstrahieren; es ist darin gesetzt, der Sterblichkeit entnommen zu sein. Es ist in der Religion, weil ihr Gegensatz unendlich ist, dass die Unsterblichkeit der Seele Hauptmoment ist.“ (260)

So können bereits die Erzählungen am Anfang der Bibel als „intimations of immortality“ (William Wordsworth) gedeutet werden, die sich in der Konstellation vom Baum des Lebens, Baum der Erkenntnis, Ungehorsam, Sünde und Tod verdichten. Allerdings ist es eine Ahnung und Vorwegnahme, die noch ohne philosophische oder theologische Konzeptualisierungsvorschläge zur Unsterblichkeit der Seele auskommen muss. Der Mythos denkt dem Logos voraus, doch er wird erst im Rückblick des Logos besser verstanden.

Mir liegt nicht viel an der Verwendung des Ausdrucks ‚Mythos‘. Der Ausdruck wird oft sehr plakativ verwendet – man denke nur an den ziemlich pauschalen und undifferenzierten Begriff des Mythos, den David Friedrich Strauß in seinem *Leben Jesu* verwendet, um – auf völlig unhegelianische oder eben nur hegelianische, aber nicht Hegelsche Weise – Mythos von Geschichte zu trennen. Wer den Begriff des Mythos aus diesen oder anderen Gründen nicht mag, kann sich an Hegels Unterscheidung in äußerliche und göttliche Geschichte halten. Die Bibel – gelesen als Heilige

Schrift – ist kein Sammelsurium von Anekdoten, Poesie und Gesetzestexten, sondern göttliche Erzählung, göttliche Geschichte. Sie ist im Lichte der Manifestationen Gottes zu lesen – eines Gottes, der die Menschen sucht und sich für jeden Einzelnen interessiert.²⁹ Kein Mensch wird dem irreversiblen Absturz in die Nichtigkeit und Bedeutungslosigkeit des Vergessens überlassen. Gott erinnert sich, und zumindest in dieser Erinnerung bleiben wir, wie es bereits Spinoza formulierte, als Spuren im göttlichen Geiste erhalten. „Spinoza’s eternity is not a heaven, but the necessary, eternal existence of all things in God.“³⁰ Die Geschichte von der Trennung oder Abwesenheit Gottes gehört in die äußerliche Geschichte. Im Hegelschen Text heißt es:

„Als endlicher Geist ist er gestellt als Abfallen, als Trennung gegen Gott; so ist er im Widerspruch gegen dieses sein Objekt, seinen Inhalt, und dieser Widerspruch ist zunächst das Bedürfnis nach seiner Aufhebung. Dies Bedürfnis ist der Anfang, und das Weitere ist, dass Gott für den Geist werde, dass sich der göttliche Inhalt ihm vorstelle, aber dann zugleich der Geist in *empirisch endlicher* Weise ist; so *erscheint* es ihm in *empirischer* Weise, was Gott ist. Aber indem das Göttliche in dieser Geschichte für ihn hervortritt, so verliert sie den Charakter, äußerliche Geschichte zu sein; sie wird göttliche Geschichte, die Geschichte der Manifestation Gottes selbst.“ (217)

Die Bedeutung solcher Stellen liegt darin, dass die Frage der Unsterblichkeit des Menschen nicht vom Mensch her, als Ausstattung mit einer ewigen Seelensubstanz oder einem Potential zur Inkarnation beantwortet wird, sondern von Gott her und seinem Interesse am Menschen. So gesehen ist die Unsterblichkeit des Menschen nicht eine Kraft der Kontinuität, die in seiner Seele sozusagen *ready made* vorgegeben wäre, sondern das Werk Gottes, die Zusage der vollkommenen Ebenbildlichkeit, des Schauens Gottes nach dem Tod und der neuen Schöpfung im *Eschaton*. Unsterblichkeit wird nicht vom Menschen her gedacht, sondern ausgehend von der Sabbatstille in Gott.³¹ Oder Gott selber wird nicht mehr nur als Objekt der Vorstellung und des Kultes verstanden, sondern als Medium, in dem wir sind. „Das Element, in dem wir sind, ist der Geist.“ (217) Nach Hegel kann das philosophische Denken, das dem denkenden Herzen entspringt, diese „intimations of immortality“ (William Wordsworth) mitten im Leben erlangen.

Man würde nun Hegel krass missverstehen, wenn man glaubte, die naive Erzählung der Genesis sei nur die Hülle, die philosophische oder

²⁹ Vgl. MADER, Josef: *Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes. Hegels Religionsphilosophie als Anstoß für ein neues Offenbarungsverständnis in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts* (= Studien zur systematischen Theologie und Ethik). Münster: Lit-Verlag 2000.

³⁰ LORD, Beth: *Spinoza’s Ethics* (= Edinburgh Philosophical Guides). Edinburgh: UP 2010; vgl. SPINOZA, Baruch de: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt* (1677). Lateinisch-deutsch. Hamburg: Meiner 1999, Vp23 scholium.

³¹ Vgl. Heb 4.

pantheistische Deutung der Einheit und Unsterblichkeit des Menschen in Gott dagegen sei die buchstäbliche oder nackte Wahrheit.³² Ein solches Auseinanderklaffen zwischen Mythos und Logos, Hülle und An-sich-Sein gleicht nach Hegel der Wunde, die ich mir wie Amfortas selber schlage und die ich nur selber – durch denkendes Verweilen in der Negation – heilen kann. Die simple Erzählung zeigt anschaulich, was begriffliches Denken so leicht verfehlen kann, dass nämlich die Sterblichkeit dem post-lapsarischen Menschen ebenso „innerlich“ und „wesentlich“ wird wie das Böse; wie das Böse aus seinem Herzen stammt, so stammt auch der Tod in der Vorwegnahme zum Tunnel der Sinn- und Beziehungslosigkeit und die Angst vor dem irreversiblen Vergessenwerden aus dem Herzen des Menschen. Der Tod nähert sich nicht von außen, wie die Parze, die den Lebensfaden durchschneidet, sondern er gehört wie die Anlage zur Reproduktion durch Arbeit und Gebären zum Wesen von Frauen und Männern.³³ Das ist eine Pointe, die im narrativen Gewebe fast deutlicher wird als im Netz allgemeiner Begriffe. Die Fähigkeit zur Unsterblichkeit liegt nur als unbestimmter Wunsch im Menschen; sie wird ihm erst im Nachdenken über die Gottmenschlichkeit Christi zur Gewissheit.

SCHLUSS

Liest man Humes Essay über die Unsterblichkeit, so könnte man meinen, dass der Glaube, als Sache der Offenbarung und des Herzens, eine ganz andere Geschichte ist, die man vielleicht retten kann, auch wenn Wissenschaft und Philosophie keine Lösungen anbieten. So betrachtet wird eine vollständige Departementalisierung von Glaube und Vernunft vorgeschlagen. Die Sätze des Glaubens gehören in ein apartes und unabhängiges Sprachspiel; sie haben in den Sprachspielen der Wissenschaften nichts zu suchen. Diese Form eines Fideismus vereinfacht die Verständigung durch ihre Dichotomie zwischen Wissenschaft und Herz, Glaube und Vernunft. Doch sie macht es der Kommunikation zu leicht. Der Glaube wird zum losgelösten Bereich des magischen Wunschdenkens, das sich über Fakten und Naturgesetze hinwegsetzen darf.

Hume geht nun allerdings zu weit, wenn er ein generelles Verdikt gegen alles Wunschdenken proklamiert.

„All doctrines are to be suspected, which are favoured by our passions. And the hopes and fears which give rise to this doctrine, are obvious.“ [...] „Alle

³² Vgl. KÜNG: *Menschwerdung Gottes*, 459. Küng distanziert sich in Übereinstimmung mit Hegel ausdrücklich von einer solchen Lesart, welche das Symbolische als entbehrliche Hülle abwertet. Die Anerkennung der Eigenart und des Eigenwertes des Symbolischen begrenzt auch das Programm der „Entmythologisierung“.

³³ Vgl. SIMMEL, Georg: *Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch*. Neuausgabe. München: Matthes & Seitz 1985, 90. Simmel formuliert es so, „dass der Tod von vornherein dem Leben einwohnt.“

Lehren, die von unseren Neigungen begünstigt werden, sind verdächtig, und die Hoffnungen und Ängste, die diese Lehren verursachen, liegen offen auf der Hand.“³⁴

Man mag sich fragen, wie eng oder weit Humes *Maxime* auszulegen sei, ob sie rate, allen Wünschen zu misstrauen oder nur einer Subklasse von Wünschen, den (heftigen) Leidenschaften. Im weiten Sinne verstanden, richtet sie sich gegen uneingeschränktes Wunschdenken, das die Form eines Fehlschlusses annimmt, der besagt: Ich wünsche x, also muss x existieren/eintreffen. Diese Deutung könnte den – ebenfalls falschen – Umkehrschluss nahe legen: Ich wünsche x, also kann x nicht existieren/eintreffen. Dieser Umkehrschluss ist offensichtlich ein Fehlschluss, und man kann sich fragen, ob die aufklärerische Religionskritik nicht teilweise auf diesem Fehlschluss basiert.³⁵

Humes *Maxime* bleibt zusätzlich problematisch, weil sie Anlass dazu geben müsste, auch die Motive der Leugner der Unsterblichkeit, insbesondere die Furcht vor Gericht und Strafe, gegen diese zu verwenden. Dem Leugner der Hölle könnte man dann unterstellen, er stütze sich auf den Fehlschluss, der besagt: Ich wünsche, dass es keine Hölle gibt, also kann die Hölle nicht existieren. Lassen sich nicht auch einige Leugner der Existenz Gottes, der Unsterblichkeit und des Gerichtes nach dem Tod von ihrem Wunschdenken leiten?

Hegel widerstrebt die Reduktion des Glaubens auf Gefühlsreligion, aber er anerkennt im Gegensatz zu Hume die Anliegen des Herzens. Das Nachdenken über Gott und die Unsterblichkeit beginnt nicht als elaborierte Theologie, sondern aus der Perspektive des *denkenden Herzens*.

„[...] es ist nicht zu fordern, dass bei allen Menschen die Wahrheit auf philosophische Weise hervorgebracht werde. Die Bedürfnisse des Menschen sind eben nach ihrer Bildung und freien Entwicklung verschieden, und nach dem verschiedenen Stande der Entwicklung ist auch die Forderung, das Vertrauen, dass auf Autorität geglaubt werde. Auch Wunder haben da ihren Platz, und es ist interessant zu sehen, dass sie auf dies Minimum eingeschränkt werden. / Es ist also auch in dieser Form des Zeugnisses des Geistes noch Positives vorhanden. Die Sympathie, diese unmittelbare Gewissheit ist um ihrer Unmittelbarkeit willen selbst ein Positives, und das Raisonement, das von einem Gesetzten, Gegebenen ausgeht, hat ebensolche Grundlage. Nur der Mensch hat Religion, und die Religion hat ihren Sitz, Boden im Denken. Das Herz, Gefühl ist nicht das Herz, Gefühl eines Tiers, sondern das Herz des

³⁴ HUME, David: *Of the Immortality of the Soul* (1777), in: HUME: *Essays Moral, Political, and Literary*. Ed. by Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Classics 1987, 590–598, hier 598, deutsch in: *Über die Unsterblichkeit der Seele*, in: HUME: *Über die Naturgeschichte der Religion. Über Aberglaube und Schwärmerei. Über die Unsterblichkeit der Seele. Über Selbstmord*. Übersetzt und herausgegeben von Lothar Kreimendahl. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1984.

³⁵ Vgl. KÜNG, Hans: *Ewiges Leben?* München: Piper Verlag 1984, 50, mit Bezugnahme auf eine Kritik Eduard von Hartmanns an Feuerbach.

denkenden Menschen, denkendes Herz, Gefühl, und was in diesem Herzen, Gefühl von Religion ist, ist im Denken dieses Herzens, Gefühls. Insofern man anfängt zu schließen, zu rasonieren, Gründe anzugeben, an Gedankenbestimmungen fortzugehen, geschieht das immer denkend.“ (198f.)

Hegel geht es dabei nicht wie Pascal und Jacobi darum, dass das Herz seine eigenen Gründe hat, sondern vielmehr darum, dass das menschliche Herz ein Ort ist, der sich vom bloßen Instinkt oder Gefühl unterscheidet. Das Denken, das in den einfachen Erzählungen von Paradies und Sündenfall zu finden ist, ist zunächst ein Denken des Herzens, d.h. der Sorge und der Hoffnung. Damit wird auch deutlich, dass die religiöse Thematisierung der Frage nach der Unsterblichkeit keine reine Herzenssache, aber auch keine reine Sache des Kopfes ist. Vielmehr geht es um ein Anliegen, an dem Glaube, Hoffnung und Liebe beteiligt sind. Hans Küng hat in seiner magistralen Studie zu Hegels Religionsphilosophie von einer „Verdrängung der Liebe“ durch die Vernunft beim Wechsel Hegels von Frankfurt nach Jena gesprochen.³⁶ Diese plakative These ist angreifbar und sollte jedenfalls mit dem Hinweis auf Hegels späte Bemerkungen zur Rolle des denkenden Herzens in den Vorlesungen zur Philosophie der Religion abgeschwächt werden. Es ist nicht zu übersehen, dass die Liebe – als denkende und praktische Liebe, welche bereits die Deutung des Christentums in den theologischen Frühschriften beherrscht – weiterhin in Hegels Deutung des Gottmenschentums Christi und aller Menschen im positiven Sinne aufgehoben bleibt. In dieser Ausweitung, welche Eduard von Hartmanns *Religion des Geistes* konsequent systematisiert, kann man auch die Keimzelle eines postchristlichen Pantheismus sehen.³⁷ Arthur Drews, der Schüler Hartmanns und Autor der bekannten *Christusmythe*, spricht von „naivem Pantheismus“ Hegels, und zwar in dem Sinne, dass sich Hegel das Ausmass seines Bruches mit der christlichen Dogmatik nicht eingesteht.³⁸ Hegel sieht sich in der Fortsetzung und Vertiefung des reformatorischen Denkens. Von der Reformation heisst es: „Die alte und durch und durch bewahrte Innigkeit des deutschen Volkes hat aus dem einfachen, schlichten Herzen diesen Umsturz zu vollbringen.“³⁹ Und weiter: „es ist das Herz, die empfindende Geistigkeit des Menschen, die in den Besitz der Wahrheit kommen kann und kommen soll, und diese Subjektivität ist die aller Menschen.“⁴⁰

³⁶ Vgl. KÜNG: *Menschwerdung Gottes*, 203.

³⁷ Vgl. DREWS, Arthur (Hg): *Hegels Religionsphilosophie*. In gekürzter Form, mit Einführung, Anmerkungen und Erläuterungen herausgegeben von A.D. Jena: Eugen Diederichs 1905. HARTMANN, Eduard von: *Die Religion des Geistes*. Berlin: Carl Duncker's Verlag (C. Heymons) 1882.

³⁸ Vgl. MODEL, Anselm: *Religion ohne Geschichte? Zur Synthese von Hegel und Feuerbach bei Arthur Drews*, in: *Hegel-Jahrbuch* 1995, 277–283.

³⁹ HEGEL: *Werke* 12, 494.

⁴⁰ HEGEL: *Werke* 12, 496.

Unsterblich ist der Mensch sowohl im passiven Geliebtwerden, d.h. durch das Interesse Gottes an jedem Individuum, als auch in der aktiven und denkenden Liebe, die den Stachel der Todesangst und Verzweiflung zugunsten der geliebten Wesen überwindet. Gabriel Marcel und Karl Jaspers haben den existenziellen Zusammenhang von Liebe und Unsterblichkeit hervorgehoben.

Der religiöse Glaube an die Unsterblichkeit ist vor allem eine Hoffnung des Menschen, der die Nähe zu Gott sucht und nicht verlieren möchte – auch mit dem eigenen Tod nicht. Die Garantie dieser Unsterblichkeit besteht nicht notwendigerweise in der Platonischen Konzeption einer unzerstörbaren und atemporalen Seelensubstanz, das Motiv liegt nicht zwingend in jenem von Feuerbach und Schopenhauer scharf kritisierten Heilsegoismus, dem es nur um die Rettung des kleinen Ichs gehe, sondern – nach Hegel – in der Erkenntnis der Einheit von Endlichem und Unendlichem, welche sich bereits unter der Form der religiösen Vorstellung und Liebe als eine Gestalt des absoluten Wissens abzeichnet. Es trifft zwar zu, dass Hegel die Religion letztlich in der Philosophie aufhebt, doch es trifft ebenfalls zu, dass die christliche Religion – auch ohne Hilfe einer elaborierten Philosophie – den Schritt auf die Stufe des absoluten Wissens – auf exoterische Weise – bereits vollzogen hat. Die Religion des denkenden Herzens bewegt sich bereits im Medium des absoluten Geistes; sie muss nicht erst auf die Vorgabe von Beweisen für die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele stützen. Mit seiner Deutung des ontologischen Gottesbeweises öffnet Hegel neue Horizonte und bewegt sich nicht mehr im Umkreis der *metaphysica specialis*.⁴¹

In der Form der naiven Erzählung ist die Unsterblichkeit eine Zusage der Liebe Gottes, die den Menschen nicht dem Orkus des Vergessens oder der Gefangenschaft in Ägypten überlässt. Anders gesagt: Wir bleiben seine Kinder, auch wenn wir nicht Kinder bleiben und auch wenn wir uns noch so weit von ihm entfernen. Dies ist ein Bild, das die meisten Menschen verstehen. Das denkende Herz knüpft an solche Erzählungen und Bilder an und ist nicht auf eine explizite Theorie der Seele oder der Identität der Person angewiesen. Inwiefern der Glaube an die Unsterblichkeit eine philosophische Grundlage in Hegels Christologie findet, wäre das Thema für einen weiteren Beitrag.⁴² Bildet die Seele des Menschen das religiöse Zentrum, dann bleibt die Frage nach dem Überleben der Seele wichtig – ja wichtiger als die Frage nach der Existenz Gottes. Die Reduktion von Religion auf „Spiritualität“ setzt sich dem Einwand des „Heilsegoismus“ aus.

⁴¹ Vgl. Einleitung und Anmerkungen von Peter C. Hodgson in: HEGEL, G.W. F.: *Lectures on the Proofs of the Existence of God*. Edited and translated by Peter C. Hodgson. Oxford: Clarendon Press 2008.

⁴² Vgl. KNAEBEL, Simon: *Jésus et la figure du Christ chez Hegel*, in: *Le Jésus des Philosophes*. Sous la direction de Jean-Paul Resweber (= Les cahiers du portique 6). Strassbourg: Cedex 2008, 125–155.

Bildet dagegen die Einheit Gottes mit den Menschen das religiöse Zentrum, dann liegt die Antwort auf die Heilsfrage in der Zusage der ewigen Liebe Gottes. In dieser ewigen Liebe Gottes als dem umfassenden kulturellen Gedächtnis bleibt alles, was lebte, aufbewahrt – nichts geht verloren, nichts war vergeblich. Die Aussicht auf ein individuelles Weiterleben erscheint dagegen sekundär. Auch die Philosophie muss sich so betrachtet nicht um eine Theorie der Unsterblichkeit der Seele bemühen, sondern um eine angemessene Auffassung der Liebe Gottes, z.B. in der Linie von Spinozas *amor intellectualis*. Im Denken Gottes (im Sinne eines *genetivus objectivus* und *genetivus subjectivus*) wird der Mensch unsterblich.

Zusammenfassung

Hegels dialektische Methode eignet sich dazu, die Dichotomien des Unendlichen und Endlichen, der Sterblichkeit und der Unsterblichkeit, als abstrakte Negationen des Verstandes, zu durchbrechen. Seine Konzeption der menschlichen Unsterblichkeit ist nicht abhängig von der metaphysischen Auffassung einer substantiellen Identität der Seele, sondern sie ist ein wichtiger Bestandteil des spekulativen Wissens der Identität Gottes und des Menschen im Reich des selbstbewussten Gottes. Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum. (Gen. 3,5) Das Versprechen der Schlange muss ernst genommen werden, und es wird von Gott selber bestätigt. Es ist das religiös denkende Herz, das empfänglich ist für Gott als das endgültige kulturelle Gedächtnis, als Garant dafür, dass kein Lebewesen in Vergessenheit gerät und kein menschliches Bemühen vergeblich war.

Summary

Hegel's dialectical method is appropriate to modify the dichotomies of infinity and finitude, mortality and immortality, which are abstract negations by the intellectual understanding. His conception of human immortality does not depend on the metaphysical doctrine of substantial identity of the soul, but is an important element of the speculative knowledge of the identity of God and mankind in the realm of the self-conscious Spirit. „Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum.“ (Gen. 3,5) The promise of the serpent has to be taken seriously and is confirmed by God himself. It is the religiously thinking heart which is responsive to God as the ultimate cultural memory, guaranteeing that no living being is forgotten and no human effort is in vain.