

Subjektive Wahrheit und Ausnahme—Existenz (IV)

—Ein Problem zwischen Philosophie und Theologie—

Sueo Takeda

§11. Die Gottesfinsternis.

Ich und Du. (M. Buber) Gott in der Philosophie und Gott in der Theologie.

Die Frage nach dem Woher und Wohin der Existenz wird die Frage nach der Zeit, und sie wird noch weiter die Frage nach Gott. Wenn unsere Zeit "die dürftige Zeit" ist, wo können wir die Bedeutung unseres Lebens finden? Wenn wir in einem doppelten Mangel und Nicht, nämlich im Nichtmehr der entflohenen Götter und im Nochnicht des Kommenden stehen, wo müssen wir Gott suchen? In der Tat ist die moderne Zeit "die dürftige Zeit", ist die Zeit der "Weltnacht". Es ist die Zeit des "Fehls Gottes", des "Schweigens Gottes", der "Abwesenheit Gottes" und des "Todes Gottes" selbst. Wo können wir Gott finden inmitten des zwanzigsten Jahrhunderts, dessen Charakteristik mit den Wörtern Technologie, Gewalt, Geld, Sex, Kultur, Rassen, Armut, Städtebau, Massenkommunikation, u. s. w. ausgedrückt wird. Aber sogar in solcher Zeit erkennt der jüdische Philosoph Martin Buber die Abwesenheit Gottes nicht an. Sein Gedanke bejaht in solcher Zeit der Weltnacht noch das Licht Gottes. Ich möchte nun seinem Gedanken folgen.

Nach Buber ist der lebendige Gott ein nicht bloß sich offenbarender, sondern auch ein "sich verbergender" Gott, "Deus absconditus" (Jesaia, 45;15), also wir müssen nicht meinen, daß Gott tot ist oder daß Gott nicht existiert, oder, wie Sartre sagt:¹⁾ "Gott ist tot. Er sprach zu uns, und nun schweigt er; wir berühren nur noch seinen Leichnam." Sondern Gott existiert, aber irgend Etwas steht zwischen Gott und den Menschen; es tritt dazwischen und verstellt uns das Himmelslicht. Buber nennt diese Situation als "Gottesfinsternis", "Eclipse of God". Es bedeutet, daß, wie bei der Naturerscheinung der Sonnenfinsternis der Mond zwischen die Sonne und die Erde tritt und uns den Sonnenschein verstellt, irgend Etwas zwischen Gott und Menschen, Himmel und Erde tritt und den Menschen das Licht Gottes verstellt. Eben darum ist die moderne Zeit die Zeit der Nacht, weil das Licht Gottes verhindert wird und die Welt in das Dunkel sinkt. Also "Gottesfinsternis" bedeutet sofort weder "Gottes Tod" noch das Verschwinden des Lichts Gottes. Gott existiert, aber so, wie wir mit den leiblichen Augen zur Sonne hinblicken, mit unseren Geistesaugen, vielmehr mit den Wesensaugen zu Gott hinblicken, dies wird mit dem Dazwischenkommenden verhindert. Wie die Sonnenfinsternis ein Ereignis zwischen der Sonne und den Menschen und nicht ein Ereignis bei der Sonne an sich ist,

so lebt Gott selber unberührbar hinter der Wand der Finsternis, wenn der Mensch auch die Beseitigung der an sich seienden übersinnlichen, göttlichen Welt völlig zustande gebracht hat. Der Mensch schaffe selbst den Namen "Gott" ab, aber der mit dem Namen Gemeinde lebt im Lichte seiner Ewigkeit und wir, die Tötenden, bleiben als dem Tod Überlassene in der Finsternis behaust.

Also, was tritt zwischen Gott und die Menschen, was verhindert uns das Licht Gottes? Das ist die anmaßend und riesenhaft gewordene Ichheit. Buber sagt: "In unserem Zeitalter hat die Ich-Es-Relation, riesenhaft aufgebläht, sich fast unangefochten die Meisterschaft und das Regiment angemaßt. Das Ich dieser Relation, ein alles habendes, alles machendes, mit allem zurechtkommendes Ich, das unfähig ist, Du zu sprechen, unfähig, einem Wesen wesenhaft zu begegnen, ist der Herr der Stunde. Diese allgewaltig gewordene Ichheit mit all dem Es um sie her kann naturgemäß weder Gott noch irgendein echtes, dem Menschen sich als nichtmenschlichen Ursprungs manifestierendes Absolutes anerkennen. Sie tritt dazwischen und verstellt uns das Himmelslicht."⁽²⁾ Um diese Meinung Bubers zu verstehen, müssen wir zwei Wortpaare, die seinem Gedanken zu Grunde liegen, "Ich - Du" und "Ich - Es", d. h. seine Grundworte wissen. Das ist der Ausgangspunkt und das Grundprinzip seiner Philosophie. Darüber beginnt er zu sprechen wie folgt: "Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung. Die Haltung des Menschen ist zwiefältig nach der Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann. Die Grundworte sind nicht Einzelworte, sondern Wortpaare. Das eine Grundwort ist das Wortpaar Ich-Du. Das andere Grundwort ist das Wortpaar Ich-Es; wobei, ohne Änderung des Grundwortes, für Es auch eins der Worte Er und Sie eintreten. Somit ist auch das Ich des Menschen zwiefältig. Denn das Ich des Grundworts Ich-Du ist ein anderes als das des Grundworts Ich-Es."⁽³⁾ Das Wort 'Du' benutzt man in der deutschen Sprache unter den intimen Menschen, z. B. zwischen Eltern und Kindern, Brüdern und Schwestern, Mann und Frau, bei Freunden oder bei Geliebten, im Gegensatz dazu braucht man das Wort Sie in der allgemeinen, höflichen Relation, und es ist klar, daß Buber hier mit dem Wort Du die intime Relation ausdrückt. So meinen wir, daß die Relation Ich-Du, intime, persönliche gegenseitige Relation und Ich-Es die unpersönliche Relation ist. Hier können wir an den Unterschied zwischen Menschen und Dingen bei Kant erinnern, nämlich das Ding hat nur einen Preis, aber der Mensch als persönliches Sein hat Würde, wir müssen dem praktischen Imperativ: handle so, daß du die Menschheit jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest, folgen. Buber selbst sagt: "Das Ich des Grundworts Ich-Du erscheint als Person und wird sich bewußt als Subjektivität (ohne abhängigen Genitiv), ... Person erscheint, indem sie zu andern Personen in Beziehung tritt."⁽⁴⁾ Aber wir müssen nicht den Personbegriff bei Buber mit dem bei Kant, im allgemeinen mit dem griechischen, stoischen Personbegriff, welcher in der Vernunft des Menschen seinen Grund hat, verwechseln und gleichsetzen. Vom Standpunkt Bubers aus ge-

sehen ist der rationalistische Personbegriff, welcher das allgemeine, vernünftige Prinzip für die Wertgebung des Menschen als Person macht und die Persönlichkeit in das vernünftige Ich auflöst, ein idealistische, abstrakte Personbegriff. Bei Buber ist die wahre Persönlichkeit nicht das abstrakte, vernünftige Ich, sondern sie besteht in der wirklichen, konkreten Relation Ich-Du. Bubers Persönlichkeitsbegriff steht auf der dialogischen Beziehung.

Wir kennen in der Erfahrung Etwas als Gegenstand, nehmen Etwas wahr, denken an Etwas. Aber das Leben des Menschseins besteht nicht bloß aus solchem i. e. aus Es-Welt. Wenn Ich Du spreche, dann besitze Ich nicht Etwas als Gegenstand, sondern beide stehen in einer Beziehung. Die Beziehung des Ich-Du ist die Beziehung des ganzen Seins und das Du kann nicht in die erfahrenen, dargestellten Eigenschaften aufgelöst werden. Das Du ist nicht Gegenstand der Erfahrung. Das Ich lebt mit dem eigenen ganzen Sein im Du, und das Du lebt mit seinem ganzen Sein im Ich. Das Du wird nicht durch Suchen gefunden. Das Du begegnet mir von Gnaden. Aber daß ich zu ihm das Grundwort spreche, ist Tat meines Wesens, meine Wesens-tat. Das Du begegnet mir, weil ich in unmittelbare Beziehung zu ihm trete. Dieses Eintreten in eine unmittelbare Beziehung mit dem Du ist meine Tat. Also die Beziehung ist Erwähltwerden und Erwählen, Passion und Aktion in einem. So sagt Buber: "Das Grundwort Ich-Du kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden. Die Einsammlung und Verschmelzung zum ganzen Wesen kann nie durch mich, kann nie ohne mich geschehen. Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung."⁽⁶⁾

Die gegenseitige Beziehung Ich-Du bedeutet nicht den einseitigen Verkehr, z. B. einer wird Herr und der andere Diener, oder der eine absorbiert den andern. Sondern beide sind absolut unabhängige Seiende, freie subjektive Seiende gegeneinander, und zwischen beiden muß die Urdistanz sein. Im Gegensatz dazu erfährt und benutzt das Ich in der Beziehung Ich-Es den andern. Das ist die Vergegenständlichung oder Objektivierung der Welt durch die menschliche intellektuelle Reflexion, und der Mensch will damit sich selbst absolut machen und die Welt als seinen Untertanen benutzen. So wird das dem Ich Gegenüberstehende in Raum und Zeit fixiert und es wird Gegenstand der Darstellung, der Analysierung oder der Klassifizierung. Das ist nämlich die Erfahrung und "Erfahrung ist Du-Ferne."⁽⁶⁾ Buber nennt dieses Ich, gegen das Ich, welches im Grundwort Ich-Du Person ist, das Eigenwesen und sagt: "Das Ich des Grundworts Ich-Es erscheint als Eigenwesen und wird sich bewußt als Subjekt (des Erfahrens und Gebrauchs)."⁽⁷⁾ Für dieses Eigenwesen wird auch Menschen-Du zum Es gemacht und es wird Es-Menschheit. Zwischen solcher Es-Menschheit und mir besteht nicht wahre Liebe. In diesem Fall klebt die Liebe an mir an und ich besitze das Du nur als Inhalt oder Gegenstand. Aber in der wahren Liebe wird einer um den andern ihm wirklich und zum Du, das ist, losgemacht, herausgetreten, einzig und gegenüber wesend. Zwischen dem Ich und Du entsteht

die Ausschließlichkeit, dazwischen niemand eintreten kann, weil das Du das unvertretbare, absolute Sein ist. Eben darum kann er, der in der Liebe lebt, wirken, helfen, heilen, erziehen, erheben, und erlösen. Liebe ist Verantwortung eines Ich für ein Du.

Wir können nicht die Beziehung des Grundworts Ich-Du und Ich-Es einfach als die Beziehung Menschen zu Menschen und Menschen zu Dingen bestimmen. Buber erwähnt drei Sphären, in denen sich die Welt der Beziehung errichtet. Die erste ist das Leben mit der Natur. Die zweite ist; das Leben mit den Menschen und die dritte ist, das Leben mit den geistigen Wesenheiten. In der ersten Sphäre; wenn der Mensch zur Natur Du sagt, kommt nicht die Antwort von ihr in der Sprache, aber die Beziehung Ich-Du besteht dazwischen. Wenn wir auch einen Baum als ein unzerlegbares konkretes Ganze beleben wollen, dann besteht dazwischen die Beziehung Ich-Du. Dieser Gedanke Bubers scheint uns, mit der orientalischen Naturanschauung etwas Gemeinsames zu haben. Buber nennt diese Sphäre Vorschwelle. Die zweite Sphäre ist die Beziehung zwischen den Menschen und hier besteht der sprachliche Dialog. Buber nennt sie Hauptportal. Die dritte Kommunikation mit den geistigen Wesenheiten ist die Beziehung gegenüber sog. Wesen, Idee, Wert usw. und hier wird die Sprache nicht gebraucht und auch das konkrete Seiende, das ich mit Du anrufe, nicht anerkannt. Wir vernehmen kein Du und fühlen uns doch angerufen, wir antworten — bildend, denkend, handelnd. Hier entsteht die Welt der Erkenntnis, Kunst, Moral usw.. Buber nennt es Überschwelle. Wie oben erwähnt, kann die Beziehung Ich-Du auch zwischen dem Menschen und der Natur bestehen, aber auch in der Beziehung zwischen den Menschen wird der Mensch zum bloßen Es, wenn er als ein Glied einer riesenhaften, politischen oder finanziellen Organisation bloß als Mittel zur Ausführung ihrer Geschäfte benutzt wird. Und je mehr das Eigenwesen nicht nur den Menschen als Gegenstand, sondern auch sein Sondersein, sein Anderssein, sein Besitz für wichtig hält, z. B. wenn es mit seinem Mein: meine Art, meine Rasse, mein Schaffen, mein Genius sich befaßt, desto mehr erliegt der Fiktion seines Sonderseins und entfernt sich weiter von der wahren Realität. Hier weidet sich das Eigenwesen an seinem Sondersein; vielmehr an der Fiktion seines Sonderseins, die es sich zurechtgemacht hat.

Nun sagt Buber: "Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du."⁽⁶⁾ Hier wird das Problem von Gott aus dem Grundwort Ich-Du angesprochen. Was ist Gott? Ihr ewiges Du haben die Menschen mit vielen Namen angesprochen. Die Menschen haben mit den Namen, z. B. das Eine, das Transzendente, das Absolute, zu Gott geredet. Aber diese Namen teilen nicht den wahren Gott mit. Sie machen den wahren Gott zum Es. Das ewige Du kann seinem Wesen nach nicht in Maß und Grenze, auch nicht in das Maß des Unermeßlichen und die Grenze des Unbegrenztseins gesetzt werden; weil es seinem Wesen nach nicht als eine Summe von Eigenschaften, auch nicht als eine unendliche Summe zur Trans-

zendenz erhobener Eigenschaften gefaßt werden kann. Das ewige Du kann weder erfahren noch gedacht werden. Doch machen wir das ewige Du immer zum Es, zum Etwas, machen Gott zum Ding. Dieses Gott-Ding-machen ist die Entfernung vom lebendigen Gott, es ist Eingestaltung, Vergegenständlichung, Verbegrifflichung, Auflösung, Erneuerung Gottes.

Die Beziehung Ich und Gott ist die absolute Beziehung Ich-Du, und hier sind unbedingte Ausschließlichkeit und unbedingte Einschließlichkeit. Wer in die absolute Beziehung tritt, den geht nichts Einzelnes mehr an, nicht Dinge und nicht Wesen, nicht Erde und nicht Himmel; alles ist in der Beziehung eingeschlossen, alles wird im Du gefunden. Ich schaue die Welt in Gott, aber wenn ich spreche über "Gott in der Welt" oder wenn ich sage; "Hier Welt, dort Gott", dann ist das Es-Rede, und das ist nicht die Haltung, alles in Gott zu fassen. Man findet Gott nicht, wenn man in der Welt bleibt, man findet Gott nicht, wenn man aus der Welt geht. Wer mit dem ganzen Wesen zu seinem Du geht und alles Weltwesen ihm zuträgt, der findet Gott. Gewiß ist Gott gegenüber den Menschen "das ganz Andere" und "Mysterium tremendum", aber er ist auch das Geheimnis des Selbstverständlichen, das mir näher ist als mein Ich. Gott kann nicht aus irgend etwas erschlossen werden, etwa aus der Natur als ihr Urheber, oder aus der Geschichte als ihr Lenker, oder aus dem Subjekt als das Selbst. Es ist nicht so, daß irgend etwas anderes gegeben und Gott erst daraus abgeleitet wäre, sondern er ist das uns unmittelbar und zunächst und dauernd gegenüber Wesende: das rechtmäßig nur angesprochen, nicht ausgesagt werden kann.

Gott redet uns als das ewige Du an und begegnet uns als lebendiger Gott in der dialogischen Beziehung, und wir sollen Gott nicht zum Es machen. So ist die Bezeichnung Gottes als einer Person unentbehrlich für jeden, der mit "Gott" den meint, der in schaffenden, offenbarenden, erlösenden Akten zu uns Menschen in eine unmittelbare Beziehung tritt und uns damit ermöglicht, zu ihm in eine unmittelbare Beziehung zu treten. Der Begriff der Personhaftigkeit ist freilich völlig außerstande, das Wesen Gottes zu deklarieren, aber es ist erlaubt und nötig zu sagen, Gott sei auch eine Person. Zu einer Person gehöre doch wohl, daß ihre Eigenständigkeit zwar in sich besteht, aber im Gesamtsein durch die Pluralität anderer Eigenständigkeiten relativiert wird, doch könnten wir sagen, Gott sei absolute, nicht relativierbare Person. So treten wir aus der einzelnen Beziehung Ich-Du in die Beziehung Ich-Ewiges Du ein. Gott nimmt seine Absolutheit in die Beziehung mit auf, in die er zum Menschen tritt. Der Mensch, der sich ihm zuwendet, braucht sich daher von keiner andern Ich-Du-Beziehung abzuwenden: rechtmäßig bringt er sie alle ihm zu und läßt sie "in Gottes Angesicht" sich verklären.

Nun können wir nach Buber die Beziehung von Mensch und Gott nur aus dem Grundwort Ich-Du verstehen. Die Beziehung Ich-Es bringt uns jeweils nur zu Aspekten eines Seienden, nicht zu dessen Sein selber. Die Beziehung Ich-Du allein,

die die wesenhafte Unmittelbarkeit zwischen mir und einem Seienden stiftet, bringt mich eben nicht zu Aspekten von ihm, sondern zu ihm selbst, in die existentielle Begegnung mit ihm. Es ist daher "die Relation Ich-Du allein, in der wir zu Gott stehen können."⁹⁹ Wir können von Gott, im unbedingten Gegensatz zu allem andern Seienden, keinen objekthaften Aspekt gewinnen. Wer sich, nach einem Aussetzen der vollen Ich-Du-Beziehung, anstrengt, ein Nachbild festzuhalten, hat die Schau schon verloren. Sotist "Gottesfinsternis" die Versperrung des Lichts Gottes und die Ausschließung der göttlichen Welt durch das Ich, welches in der riesenhaften Ich-Es-Beziehung zum Es geworden ist. Infolgedessen fühlt der Mensch nicht mehr die Anwesenheit oder das Gegenwärtigsein Gottes. Die Situation ist der in Kafkas Novelle "das Schloß" ähnlich: "Kafka beschreibt die Menschenwelt als eine den Zwischenwesen überantwortete, mit der sie ihr wüstes Spiel treiben. Von dem unbekannt Verbleibenden, der ihnen diese Welt in die unreinen Hände gab, dringt zu uns keine tröstende, keine verheißende Botschaft. Er (Gott) ist, aber er ist nicht da."¹⁰⁰ Aber "die Finsternis des Gotteslichts ist kein Verlöschen; morgen schon kann das Dazwischengetretene gewichen sein."¹⁰¹ So sagt Buber.

Daß Buber die Beziehung zwischen Gott und Menschen aus dem Grundwort Ich-Du versteht, ist das tiefe Begreifen des Wesens des Glaubens. Gottes Personhaftigkeit, Begegnung mit Gott, dialogische Beziehung mit Gott, der Glaube durch die ganze unmittelbare Begegnung mit Gott, diese Begriffe sind verschieden mit dem Begreifen der Philosophie von Gott. Hier bin ich gezwungen, über den Unterschied zwischen dem philosophischen und theologischen, religiösen Denken und über den Gegensatz von Erkenntnis und Glauben zu denken. Als wichtigster Unterschied möchte ich angeben, wie das Denken Gott versteht. Gott ist in der Bibel offener, persönlicher Gott, im Gegensatz dazu ist Gott in der Philosophie Gottesidee und unpersönlich.¹⁰² Jener Gott ist eben derjenige, den Pascal in seinem mystischen Erlebnis des Gnadenfeuers niedergeschrieben hat: "Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und der Gelehrten"; und dieser persönliche Gott ist verschieden von dem Gott in der Philosophie, der Grund und Ursache alles Schließens ist oder die Idee ist. Das ist eben Gott in der Beziehung Ich-Du und er ruft mich mit "du, ..." an und ich antworte dafür. Auch E. Brunner sagt: "Stehe ich Gott gegenüber, so stehe ich dem gegenüber, der im unbedingten Sinne kein 'Etwas', der im unbedingten Sinn reines Du ist, wo ich also nichts zu 'denken', das heißt selbständig zu erschließen habe, sondern wo er allein der Erschließende ist. In diesem 'Gegenüber' wird nicht nur das 'was' gegenüber ist, ein anderes — ein Du statt eines Etwas —, sondern auch das Verhältnis des Gegenüberseins selbst erleidet eine fundamentale Veränderung."¹⁰³ Zu diesem persönlichen Gott allein können wir beten, aber zu Gott als Idee können wir nicht beten. Auch Heidegger sagt:¹⁰⁴ "... die Ursache als die Causa sui. So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch

kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu in die Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen." Ist aber dieser persönliche Gott in der Metaphysik Heideggers in der unmittelbaren Beziehung zu Menschen inbegriffen? Heidegger spricht über den onto-theo-logischen Charakter der Metaphysik. Die Metaphysik geht aus dem Seienden und forscht nach dem Sein des Seienden, welches das Seiende sein läßt, und forscht nach dem Grund des Seienden. So wird Metaphysik über Physik zur Ontologie oder Ontologik, und dieser Grund des Seienden ist nicht das undeutliche Sein, sondern er ist an sich ein Seiendes, das Seiendste, also das ist das höchste Seiende, das Grundseiende. Dieses höchste Seiende ist nämlich Gott oder das Göttliche, also Metaphysik wird wesentlich Onto-Theo-Logie oder Onto-Theo-Logik. So können wir auf die Frage: Wie kommt der Gott in die Philosophie? aus der Einsicht in die onto-theo-logische Konstruktion der Metaphysik antworten. Das wird bei Heidegger aus dem Austrag beantwortet, welcher das Sein als Grund mit dem Seienden als Gründen und Begründen auseinander-zueinander setzt. Diese Haltung Heideggers, über die Auseinander-zu-einander-Beziehung im Unterschied zwischen Sein und Seienden und über den entbergend-bergenden Austrag zu sprechen, ist zen-buddhistisch und schwer zu verstehen, aber in seiner Ontologie begegnet uns der persönliche Gott nicht, der uns anruft und auf Entscheidung dringt. Gottes Sein wird bei ihm als das Seinsproblem in unverständlichem, aber auch leerem, allzu wortfarbigen, zen-buddhistischen Ausdruck, nämlich in die "Möglichkeiten des sagendes Nichtsagens"¹³ gefaßt. Allgemein gesagt hat die Beziehung zwischen persönlichem Gott und Menschen, die unmittelbare, persönliche, dialogische Beziehung als Ich-Du, die Beziehung zwischen Gott als Gegenstand des Glaubens und den Menschen, das Unauflösbare in die Ontologie oder Onto-theo-logie, sei es Heideggers oder Hegels Ontologie; diese Beziehung zwischen Gott und den Menschen hat das Unauflösbare im philosophischen, metaphysischen Denken. Hier ist der Standpunkt des Glaubens verschieden von dem der Philosophie. Die Denkweise der Theologie, die auf dem Glauben steht, ist verschieden mit der der Philosophie, die auf der Vernunft steht, und dieser Gegensatz von beiden Denkweisen ist ein sehr wichtiges Problem seit dem Mittelalter als der Gegensatz von Wissen und Glauben, von Philosophie und Theologie. Ich möchte nun diesen Gegensatz und Unterschied von dem philosophischen und theologischen Denken, in Bezug auf den ontologischen Beweis der Existenz Gottes, Hegel zum Beispiel nehmend, betrachten.

Anmerkungen

- (1) J.P. Sartre, Situations. I. 153.
- (2) Gottesfinsternis. S. 598 f. (M. Buber Werke, Bd. I.)
- (3) Ich und Du, S. 79. (Werke, Bd. I.)
- (4) Ich und Du, S. 120.

- (5) Ich und Du. S.85.
- (6) Ich und Du. S.83.
- (7) Ich und Du. S.120.
- (8) Ich und Du. S.128.
- (9) Gottesfinsternis. S.598.
- (10) Recht und Unrecht. S.970. (Werke, Bd. II.)
- (11) Gottesfinsternis. S.599.
- (12) Vgl. E.Brunner, Gott und Mensch. S.21.
- (13) E.Brunner, Wahrheit als Begegnung. S.64.
- (14) M.Heidegger, Identität und Differenz. Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. S.70.
- (15) A.a.O. S.72.

§12. Das philosophische Denken und das theologische Denken. (I)

Gottes Tod. Der ontologische Beweis des Daseins Gottes. (Hegel)

Man meint im allgemeinen, als ob die Philosophie Hegels die Philosophie des Panlogismus wäre, weil sie alle Probleme durch die starke Logik der Dialektik fundieren will und auf der spekulativen Vernunft steht. Aber das eigentliche Motiv seiner philosophischen Systemkonstruktion kommt aus seinem pantheistischen theologischen Interesse. Dilthey sagt, daß der Gegenstand der Schriften des jungen Hegel von theologischen Problemen handelt.⁽¹⁾ Diese pantheistische Tendenz können wir auch in dem später vollendeten logischen System klar ersehen; bei ihm ist das Absolute, der Geist, in Wirklichkeit auch Gott, und alles Seiende wird als dialektische Selbstentwicklung des Absoluten, alle Einzelne, alle Seienden als das Selbstbestimmungsbild des Absoluten pantheistisch verstanden. Seine Philosophie hat, wie er selbst behauptet,⁽²⁾ christlichen Charakter, wir könnten seine Philosophie als ein "perennierendes Definieren Gottes"⁽³⁾ ausdrücken und wir könnten auch interpretieren, daß seine Philosophie selber schon "Gottesdienst"⁽⁴⁾ ist und die Geschichtsphilosophie eine Theodizee, die Staatsphilosophie ein Begreifen des Göttlichen auf Erden, die Logik eine Darstellung Gottes im abstrakten Element des reinen Denkens ist.⁽⁵⁾ So stimmt die Philosophie bei ihm mit der Religion ganz überein und er sagt darüber wie folgt: "Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist *die ewige Wahrheit* in ihrer Objektivität selbst, Gott und Nichts als Gott und die Explikation Gottes. Die Philosophie ist nicht Weisheit der Welt, sondern Erkenntnis des *Nicht-weltlichen*, nicht Erkenntnis der äußerlichen Masse, des empirischen Daseins und Lebens, sondern Erkenntnis dessen, was ewig ist, was Gott ist und was aus seiner Natur fließt. Denn diese Natur muß sich offenbaren und entwickeln. Die Philosophie expliziert daher nur sich, indem sie die Religion expliziert und indem sie sich expliziert, expliziert sie die Religion. Als Beschäftigung mit der ewigen Wahrheit, die an und für sich ist, und zwar als Beschäftigung des denkenden Geistes, nicht der

Willkür und des besonderen Interesses mit diesem Gegenstande ist sie dieselbe Tätigkeit, welche die Religion ist, und als philosophierend versenkt sich der Geist mit gleicher Lebendigkeit in diesen Gegenstand und entsagt er ebenso seiner Besonderheit, indem er sein Objekt durchdringt, wie es das religiöse Bewußtsein tut, das auch nichts Eigenes haben, sondern sich nur in diesen Inhalt versenken will. So fällt Religion und Philosophie in Eins zusammen; die Philosophie ist in der Tat selbst Gottesdienst, ist Religion."⁽⁶⁾

Wir könnten also Hegelsche Philosophie nicht als bloßer Panlogismus, sondern als Realismus, nämlich als "un effort vers la rationalisation d'un fond que la raison n'atteint pas"⁽⁷⁾ sehen, und wir könnten auch in seiner Philosophie das Tragödische, das Romantische und das Religiöse ersehen. Trotzdem kann ich nicht verneinen, daß die Philosophie Hegels die Philosophie der Spekulation, Philosophie der Vernunft ist und sie solche Philosophie ist, welche in die Entwicklung des Begriffs i. e. in die Logik sowohl Geschichte als auch Religion aufhebt. Hegel wollte die Religion, welche im unmittelbaren Wissen oder Gefühl bleibt, zur Philosophie erhöhen und sie dem vernunftigen Verständnis nahe bringen, indem er auch die Religion in die Entwicklung des Begriffs stellt und sie durch die Vernunft begreift und begründet. Auch der christliche Glaube wird in die dialektische Entwicklung gestellt und durch die Vernunft, den Geist erhöht oder idealistisch gemacht. Daher wird z. B. das Problem des Todes Gottes, welches bei Nietzsche als Symbol des Nihilismus in der existenzialen Subjektivität auseinandergesetzt werden muß, unter dem dialektischen Begriffe logiziert. Das schauerhafte Wort "Gott ist tot !" von Nietzsche behandelt Hegel auch in seiner Jugendschrift der Jena-Zeit "Glauben und Wissen" und im Kapitel "Religion" der "Phänomenologie des Geistes" und auch in der "Vorlesung über die Philosophie der Religion" dar, aber er spricht darüber in anderer Weise als das existenziale Begreifen Nietzsches. Hegel sagt in den "Vorlesungen über die Philosophie der Religion"; "'Gott selbst ist tot' heißt es in jenem lutherischen Liede",⁽⁸⁾ aber wir können vermuten, daß Hegel in Wirklichkeit dieses Wort aus dem zweiten Satz des "Ein trauriger Grabgesang" von Johann Rist (1607-1667), der evangelischer Pfarrer und auch Dichter im 17. Jahrhundert war, genommen hat. Die Dichtung⁽⁹⁾ lautet:

O Traurigkeit,
O Herzeleid !
Ist das nicht zu beklagen ?
Gott des Vaters einigs Kind
Wird ins Grab getragen.

O große Not !
Gott selbst ligt tot,
Am Kreuz ist er gestorben,

Hat dadurch das Himmelreich
 Uns aus Lieb erworben.

O Menschenkind,
 Nur deine Sünd'
 Hat dieses angerichtet,
 Wie du durch Missethat
 Warest ganz vernichtet.

Dein Bräutigam,
 Das Gotteslamm
 Ligt hie mit Blut beflossen,
 Welches er ganz mildiglich
 Hat für dich vergassen.

O süßer Mund,
 O Glaubensgrund,
 Wie bist du doch zu schlagen !
 Alles, was auf Erden lebt,
 Muß dich ja beklagen.

O liebliches Bild,
 Schön, zart und mild,
 Du Söhnlein der Jungfrauen,
 Niemand kan dein heißes Blut
 Sonder Reu' anschauen.

Hochselig ist
 Zu jeder Frist,
 Der dieses recht bedenket,
 Wie der Herr der Herrlichkeit
 Wird ins Grab versenket.

O Jesu, du
 Mein' Hülf und Ruh',
 Ich bitte dich mit Thränen:
 Hilf, daß ich mich bis ins Grab
 Möge nach dir sehnen !

(Dichtungen von Johann Rist, Reihe: Dichter des 17.
 Jahrhundert, Bd. XV, Leipzig 1885, S. 215 f.)

Hegel sagt über diesen Tod Gottes in der "Phänomenologie des Geistes": "Der Tod des Mittlers ist Tod nicht nur der *natürlichen Seite* desselben oder seines besonderen Fürsichseins, es stirbt nicht nur die vom Wesen abgezogene schon tote Hülle, sondern auch die *Abstraktion* des göttlichen Wesens. Denn er ist, insofern sein Tod die Versöhnung noch nicht vollendet hat, das Einseitige, welches das Einfache des Denkens als das *Wesen* weiß im Gegensatze gegen die Wirklichkeit; dies Extrem des Selbsts hat noch nicht gleichen Wert mit dem Wesen; dies hat das Selbst erst im Geiste. Der Tod dieser Vorstellung enthält also zugleich den Tod der *Abstraktion des göttlichen Wesens*, das nicht als Selbst gesetzt ist. Er ist das schmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewußtseins, daß *Gott selbst gestorben* ist. Dieser harte Ausdruck ist der Ausdruck des innersten sich einfach Wissens, die Rückkehr des Bewußtseins in die Tiefe der Nacht des Ich=Ich, die nichts außer ihr mehr unterscheidet und weiß. Dies Gefühl ist also in der Tat der Verlust der *Substanz* und ihres Gegenübertretens gegen das Bewußtsein; aber zugleich ist es die reine *Subjektivität* der Substanz, oder die reine Gewißheit seiner selbst, die ihr als dem Gegenstande oder dem Unmittelbaren oder dem reinen Wesen fehlte. Dies Wissen also ist die *Begeisterung*, wodurch die Substanz Subjekt, ihre Abstraktion und Leblosigkeit gestorben, sie also *wirklich* und einfaches und allgemeines Selbstbewußtsein geworden ist. So ist also der Geist *sich selbst* wissender Geist."¹⁰⁰

Hegel stellt in dieser Interpretation das Problem des Todes Gottes in die dialektische Entwicklung des Subjekts. Aber hier ist das Problem des Todes Gottes noch nicht so wichtig. Wichtiger ist seine Meinung in der Vorlesung über die Philosophie der Religion. In dieser Vorlesung spricht Hegel über das Problem des Todes Gottes als dialektische Entwicklung im Christentum selbst. Er sagt: "Alles Feste, Sittliche in der Meinung Geltende und Gewalthabende war zerstört und es blieb dem Bestehenden, gegen das sich die neue Religion richtete, nur die ganz äußerliche kalte Gewalt, der Tod, übrig, den das entwürdigte Leben, das sich im *Innern* unendlich fühlte, nun freilich nicht mehr scheute. Es tritt nun aber auch eine weitere Bestimmung ein. Gott ist gestorben, Gott ist tot — dieses ist der fürchterlichste Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die *Negation selbst in Gott* ist; der höchste Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Rettungslosigkeit, das Aufgeben alles Höheren ist damit verbunden."¹⁰¹ Dieses Wort Hegels scheint uns den existenzialen Schmerz im Nihilismus zu zeigen. Aber hier müssen wir darauf achten, daß Hegels Wort "Gott ist tot" direkt den Tod Jesu zeigt und den Tod Gottes selbst, nicht aber den Tod des Christentums selbst bedeutet. Hier bedeutet das Wort nicht den Tod des Christentums, nicht den Tod der höchsten Werte und des Grundes in Europa, wie Nietzsche sagte. Hegel sagt weiter: "— Der Verlauf bleibt aber nicht hier stehen, sondern es tritt nun die *Umkehrung* ein; Gott nämlich *erhält* sich in diesem Prozeß und dieser ist nur der *Tod des Todes*. Gott steht wieder auf zum Leben: es wendet sich somit zum Gegenteil."¹⁰²

Das gleiche Verständnis des Todes Gottes können wir schon in seiner Jugendschrift "Glauben und Wissen" ersehen. Der junge Hegel bezeichnet den Tod Gottes als Grundgefühl der Religion der Neuzeit und sieht in ihm eine neue Auslegung des Karfreitags. Er sagt: "Der reine Begriff aber oder die Unendlichkeit als der Abgrund des Nichts, worin alles Sein versinkt, muß den unendlichen Schmerz, der vorher nur in der Bildung geschichtlich und als das Gefühl war, worauf die Religion der neuen Zeit beruht, — das Gefühl: Gott selbst ist tot (dasjenige, was gleichsam nur empirisch ausgesprochen war, mit Pascal Ausdrücken: *la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme*), rein als Moment, aber auch nicht mehr denn als Moment, der höchsten Idee bezeichnen; und so dem, was etwa auch entweder moralische Vorschrift einer Aufopferung des empirischen Wesens oder der Begriff formeller Abstraktion war, eine philosophische Existenz geben, und also der Philosophie die Idee der absoluten Freiheit, und damit das absolute Leiden oder den spekulativen Charfreitag, der sonst historisch war, und diesen selbst, in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit wieder herstellt: — aus welcher Härte allein, (weil das Heitre, Ungründlichere und Einzelne der dogmatischen Philosophien, so wie der Naturreligion verschwinden muß) die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend, und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muß."⁴³

Was Hegel sagen will, ist folgendes: Der schmerzliche Schrei "Gott selbst ist tot!" ist das Bewußtsein des Nichts und das tiefe Verzwehlungsgefühl, daß alles verloren ist. Aber, wie aus dem Nichts Etwas wird, so muß Etwas aus dem Tode Gottes erscheinen. Das ist Tod und Auferstehen Jesu. Der Tod Gottes ist der Tod Jesu Christi als Inkarnation Gottes, und Gott als Vater, der wesentlich nicht stirbt, stirbt im Sohn und ersteht als Heiliger Geist auf. Das neue Leben, welches durch das Auferstehen gewonnen wurde, ist das andere als das tote, alte Leben. Gott ist gestorben in Wirklichkeit, um wieder zu leben, und Er ist gestorben nicht als Gott selbst, sondern in der Gestalt Christi. Der Gestorbene ist inkarnierter Christus, also Sterblicher ist er gestorben und "Gott erhält sich in diesem Prozeß und dieser ist nur der Tod des Todes. Gott steht wieder auf zum Leben." Christus starb am Freitag, am Karfreitag vor Ostern, aber "Hegel verwandelt am Ende von 'Glaube und Wissen' den Glauben an den in Christus gestorbenen Gott in einen 'spekulativen Karfreitag'. Gottes Tod ist ihm der Abgrund des Nichts, worin alles Sein versinkt, um neu hervorzugehen in der Bewegung des Werdens."⁴⁴ So erklärt Hegel den Tod Gottes durch die dialektische Logik: "—Am Tode Christi ist dieses Moment zuletzt noch hervorzuheben, daß Gott es ist, der den Tod getötet hat, indem er aus demselben hervorgeht; damit ist die *Endlichkeit*, *Menschlichkeit* und *Erniedrigung* als ein Fremdes an Christo gesetzt als an dem, der schlechthin Gott ist: es zeigt sich, daß die Endlichkeit ihm fremd und *von Anderem her angenommen* ist; dieses

Andere nun sind die Menschen, die dem göttlichen Prozeß gegenüber stehen. Es ist ihre Endlichkeit, die Christus angenommen hat, diese Endlichkeit in allen ihren Formen, die in ihrer äußersten Spitze das *Böse* ist; diese Menschlichkeit, die selbst Moment im göttlichen Leben ist, wird nun als ein Fremdes, Gott nicht Angehöriges bestimmt: diese Endlichkeit aber in ihrem Fürsichsein gegen Gott ist das Böse, ein ihm Fremdes; er hat es aber angenommen, um es durch seinen Tod zu töten. Der sch machvolle Tod als die ungeheure *Vereinigung dieser absoluten Extreme* ist darin zugleich *unendliche Liebe*.¹⁰³

So wird die Wahrheit des Christentums von Hegel durch die dialektische Logik ausgezeichnet erklärt. Der Tod Gottes ist der Tod des Sterblichen in Gott, er ist der Tod des Todes selbst, die Negation des Negativen, und nur vermittels dieser Negation der Negation erhöht Gott sich selbst zur Unendlichkeit und Absolutheit. Das ist eben die Liebe Gottes. "Gott hat durch den Tod die Welt versöhnt und versöhnt sie ewig mit sich selbst. Dies Zurückkommen aus der Entfremdung ist seine Rückkehr zu sich selbst und dadurch ist er Geist und dies Dritte ist daher, daß Christus auferstanden ist. Die Negation ist damit überwunden und die Negation der Negation ist so Moment der göttlichen Natur."¹⁰⁴ Nun werden Gottes Tod, Auferstehung und auch Gott selbst als der Geist, als die dialektische Entwicklung des Geistes gezeigt. "Der Geist ist nur Geist als dies Negative des Negativen, welches also das Negative selbst in sich enthält. Wenn daher der Menschensohn zur Rechten des Vaters sitzt, so ist in dieser Erhöhung der menschlichen Natur die Ehre derselben und ihre Identität mit der göttlichen aufs höchste vor das geistige Auge getreten."¹⁰⁵ So wird das theologische Problem durch die Dialektik als Wahrheit des Geistes in die Philosophie aufgehoben. Durch die Philosophie wird die Tätigkeit des Absoluten, Gott, als Geist gezeigt. "Die Philosophie betrachtet also das Absolute erstlich als logische Idee, Idee, wie sie im Gedanken ist, wie ihr Inhalt selbst die Gedankenbestimmungen sind, ferner zeigt sie das Absolute in seiner Tätigkeit, in seinen Hervorbringungen, und dies ist der Weg des Absoluten, für sich selbst zu werden, zum Geist, und Gott ist so das Resultat der Philosophie, von welchem erkannt wird, daß es nicht bloß das Resultat ist, sondern ewig sich hervorbringt, das Vorhergehende ist."¹⁰⁶

Zu der Philosophie Hegels ist die Entwicklung des Geistes auch die Selbstentwicklung Gottes, die Entwicklung des Geistes auch die dialektische Logik, auch die Selbstentwicklung des Begriffs, und die Entwicklung des Begriffs die Entwicklung des Realen, und Sein und Begriff stimmt überein, also Gott, Geist, Logik oder Sein vereinigen sich wesentlich in der Selbstentwicklung des Begriffs, — und die wissenschaftliche Erkenntnis dieser Entwicklung ist eben die Philosophie. In der Entwicklung des Begriffs i. e. in der Logik des Seins entwickelt sich der Geist. Nach dieser Betrachtung ist es selbstverständlich, daß in der Philosophie Hegels der ontologische Beweis des Daseins Gottes, der Begriff Gottes das Sein zu enthalten, ein

sehr interessantes Problem ist. Der ontologische Beweis des Daseins Gottes bedeutet nicht nur das, daß der Begriff Gottes das Sein Gottes enthält, sondern auch ein vernünftiger Begreifensversuch des Begriffs Gottes, daher hat Hegel an diesem Problem tiefes Interesse. Hegel behandelt in seinen Schriften dieses Problem manchmal, z. B. an verschiedenen Orten der "Wissenschaft der Logik", in "Enzyklopädie", in der "Geschichte der Philosophie" und in der "Vorlesungen über die Philosophie der Religion". Ich möchte nun kurz beobachten, wie Hegel diesen ontologischen Beweis des Daseins Gottes interpretiert.

In den ontologischen Beweisen vom Dasein Gottes ist der Beweis von Anselmus von Canterbury der berühmteste (Anselmus, Proslogion), und die Kritik Kants dafür ist auch sehr berühmt (Kant, Kritik der reinen Vernunft. B. 602 ff. Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.). Diesen Beweis von Anselmus fasst Hegel zusammen.¹⁰ Anselmus meint: Von Gott gibt es die Vorstellung, daß er absolut vollkommen ist. Halten wir nun Gott nur als Vorstellung fest, so ist das nicht das Vollkommenste, was nur subjektiv, nur vorgestellt ist; denn es ist das Vollkommenere, was nicht nur vorgestellt ist, sondern auch *ist*, wirklich ist. Also ist Gott, da er das Vollkommenste ist, nicht nur Vorstellung, sondern es kommt ihm auch die Wirklichkeit, Realität zu. In späterer, breiterer, verständlicherer Ausbildung des Anselmischen Gedankens ist gesagt worden: der Begriff Gottes sei, daß er der Inbegriff aller Realitäten, das allerrealste Wesen ist. Nun ist das Sein auch eine Realität, also kommt ihm das Sein zu. Kant übte Kritik aus und verneinte diesen Beweis: eine Realität des Begriffs heiße Inhaltsbestimmtheit des Begriffs, durch das Sein komme zum Begriff, zum Inhalt des Begriffs Nichts hinzu. Ob ich Hundert Thaler mir vorstelle oder in der Tat habe, sei der Begriff, die Inhaltsbestimmtheit dieselbe. Aus dem Begriff soll nicht das Sein folgen. Begriff und Sein sind verschieden von einander, das Sein liegt nicht im Begriff. Der Begriff von Hundert Thaler folgt nicht direkt das Sein von Hundert Thaler.

Hegel kritisiert scharf diese Kantische verstandesmäßige orientierte Verneinung des ontologischen Beweises und tritt Kant gegenüber, indem er das Lebendige im Beweis von Anselmus hochschätzt. Hegel sagt: Eine Vorstellung von Hundert Thalern ist nicht ein Begriff zu nennen. Der Begriff und vollends der absolute Begriff, der Begriff an und für sich selbst; der Begriff Gottes ist für sich zu nehmen und dieser Begriff enthält das Sein als eine Bestimmtheit. Eigentlich ist der Begriff unmittelbar dies Allgemeine, welches sich bestimmt, besonders, diese Tätigkeit zu urteilen, — (Urteil ist Ur-teil) —, sich zu besondern, zu bestimmen, eine Endlichkeit zu setzen, und diese seine Endlichkeit zu negieren und durch die Negation dieser Endlichkeit identisch mit sich zu sein. Das ist der Begriff überhaupt; der Begriff Gottes, der absolute Begriff, Gott ist eben dieses. Gott als Geist oder als Liebe ist dies, daß Gott sich besonders, den Sohn erzeugt, die Welt erschafft, ein Anderes seiner und in diesem Sich selbst hat, mit sich identisch ist.

Wichtig ist, daß bei Hegel "der Begriff das Lebendige, mit sich selbst sich Vermittelnde ist."²⁰ Der Begriff ist die Totalität, die Bewegung, der Prozeß, sich zu objektivieren. Der Begriff als solcher, verschieden vom Sein, ist ein bloß Subjektives; das ist ein Mangel. Der Begriff ist aber das Tiefste, Höchste: aller Begriff ist dies, diesen Mangel seiner Subjektivität, diese Verschiedenheit vom Sein aufzuheben, sich zu objektivieren; er ist selbst das Tun, sich als seiend, objektiv hervorzubringen. Daß das Entgegengesetzte des Subjektiven und Objektiven aufgehoben wird und so die Einheit derselben hervorgebracht wird, das ist der Gedankeninhalt von Anselmus. Zwar ist es bei Anselmus ein Mangel, daß bei ihm die Einheit der Vorstellung und des Seins als Voraussetzung ausgesprochen ist und in keiner Hinsicht weiter gekommen ist. Aber was in diesem ontologischen Beweis vom Dasein Gottes wesentlich wichtig ist, ist, daß das Wissen von Gott in diesem Beweis die Erhebung zu Gott ist. Hegel sagt: "Wenn wir von einem Gegenstand wissen, so ist der Gegenstand vor uns, wir sind unmittelbar darauf bezogen. Aber diese Unmittelbarkeit enthält Vermittelung, was Erhebung zu Gott genannt worden, daß der Geist des Menschen das Endliche für nichtig achtet. Vermittelt dieser Negation erhebt er sich, schließt sich mit Gott zusammen. Dieser Schlußsatz: Ich weiß, daß Gott ist, diese einfache Beziehung ist entstanden vermittelt dieser Negation."²¹ Also der ontologische Beweis vom Dasein Gottes bedeutet weder die Hinzufügung des Seins zum Begriff, noch bloße Einheit von Sein und Begriff, sondern "die Einheit ist vielmehr als *absoluter Prozeß*, als die Lebendigkeit Gottes so zu fassen, daß auch beide Seiten in ihr unterschieden sind, daß sie aber die absolute Tätigkeit ist, sich ewig hervorzubringen. Wir haben hier die *konkrete Vorstellung Gottes als des Geistes*."²²

So interpretiert Hegel den ontologischen Beweis vom Dasein Gottes flüssig und dialektisch. Bei Kant wird die erkennbare Welt von der durch Erkenntnis transzendierten Welt unterschieden und der Vernunftgebrauch für solche Erkenntnis transzendierte übersinnliche Welt wird als Anmaßung der Vernunft, in den Widerspruch nämlich in die Antinomie geraten zu lassen, verneint. Aber Hegel schätzt vielmehr die Entwicklung durch diesen Widerspruch und die denkende Tätigkeit der Vernunft hoch. Bei Hegel ist das Denken das Denken des Absoluten, die Tätigkeit des Absoluten selbst. Also, bei Hegel wird die Antinomie von Vernunft und Glauben verneint. Zwar sagt Hegel: "ein Widerspruch des Denkens gegen diesen Glauben ist daher die qualvollste Entzweiung in den Tiefen des Geistes."²³ Aber Hegel nimmt in der Wesenheit des menschlichen Geistes d. h. in der denkenden Vernunft das Göttliche an und nimmt zwischen der Natur Gottes und dem menschlichen Geist keinen Widerspruch an. Es könne nicht sein, daß Gott sich in seinen Werken (Menschen) widerspreche, sich widersprechen könne, entsprechend der Annahme des Mittelalters, daß die wissenschaftliche Erkenntnis der christlichen Wahrheiten möglich ist. Das ist auch die Bedeutung des Wortes von Anselmus: "Wenn

wir im Glauben befestigt sind, so ist es Saumseligkeit, negligentiae mihi esse videtur, das nicht auch zu erkennen, was wir glauben."¹⁰⁴ So erhöht Hegel den menschlichen Geist bis zu Gott. Er sagt: "Die Gemeinschaft Gottes und des Menschen mit einander, ist eine Gemeinschaft des Geistes mit dem Geiste; Daß der Mensch von Gott weiß, ist nach der wesentlichen Gemeinschaft ein gemeinschaftliches Wissen. — d. i. der Mensch weiß nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiß, dies Wissen ist Selbstbewußtsein Gottes, aber ebenso ein Wissen desselben vom Menschen, und dies Wissen Gottes vom Menschen ist Wissen des Menschen von Gott. Der Geist des Menschen, von Gott zu wissen, ist nur der Geist Gottes selbst."¹⁰⁵ So besteht bei Hegel der Gegensatz von Vernunft und Glauben in der großartigen dialektischen Selbstentwicklung des absoluten Geistes nicht. Der Gegensatz wird in das Denken, in die Entwicklung des Geistes absorbiert und aufgehoben.

.....

Anmerkungen

- (1) Vgl. Hegels theologische Jugendschriften, herausgegeben von Herman Nohl.
- (2) Vgl. Hegels sämtliche Werke, Glocknersche Ausgabe, Bd. 17, S. 111 f.
- (3) Karl Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, S. 39.
- (4) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, (Glocknersche Ausgabe Bd. 15, S. 37.
- (5) K. Löwith, a. a. 0. S. 60.
- (6) Hegel, Werke, Bd. 15, S. 37.
- (7) Jean Wahl, Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel, P. 145.
- (8) Hegel, Werke, Bd. 16, S. 306.
- (9) Für den Text dieser Dichtung dankt der Verfasser Herrn H. Nakano Vgl. H. Nakano, "Hegel Kenkyu"
- (10) Hegel, Phänomenologie des Geistes, (Lasson Ausgabe) S. 546.
- (11) Hegel, Werke, Bd. 16, S. 299 f.
- (12) A. a. 0. S. 300
- (13) Hegel, Glauben und Wissen, Werke, Bd. 1, S. 433.
- (14) K. Löwith, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen, S. 42.
- (15) Hegel, Werke, Bd. 6, S. 301 f.
- (16) A. a. 0. S. 304.
- (17) A. a. 0. S. 300.
- (18) Hegel, Werke, Bd. 15, S. 43.
- (19) Hegel, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, Werke, Bd. 16, S. 541.
- (20) A. a. 0. S. 543.
- (21) A. a. 0. S. 545 f.
- (22) A. a. 0. S. 551.
- (23) A. a. 0. S. 362.
- (24) A. a. 0. S. 363.
- (25) A. a. 0. S. 496.

—(Fortsetzung folgt.)—