

# Hegel und das Geheimnis<sup>1</sup>

Von JÖRG SPLETT (München)

Philosophie, die eine Schranke ihres Fragen- und Wissenwollens akzeptierte, negierte sich selbst, und dies in doppelter Hinsicht. Die Selbstverneinung wäre 1. das *Ergebnis* dieser Akzeptation; denn Philosophie hat es mit der Wahrheit (oder vielleicht auch Unwahrheit) des Ganzen zu tun, sie hat – scholastisch gesprochen – das Sein als Formalobjekt, ist – transzendentalphilosophisch gesagt – Wissenschaft vom Ganzen der Wirklichkeit aus Prinzipien. Die Existenz von Schranken ihres Fragens zu behaupten hieße also die Möglichkeit von Philosophie zu bestreiten. Diese Bestreitung ergäbe sich aber 2. schon im *Vollzuge* selbst dieser Resignation, insofern Philosophie unmittelbar durch ihn von ihrem Wesen abfällt: das Ganze zu bedenken, d. h. hier gerade ihr Hinausreichen über die Schranke eben durch deren Deklaration.

Indem jedoch sie, die Philosophie selbst, es ist, die von sich abfällt, bleibt sie im Versuch der Selbstnegierung Philosophie: Eben indem sie die Schranke setzt, ist sie darüber hinaus; eben indem sie dieses Darüber-hinaus-Sein „unphilosophisch“ negiert, hat sie es nochmals bestätigt<sup>2</sup>. – Hegels Diktum vom Verdammtein zur Philosophie<sup>3</sup> rückt so aus der privaten Sphäre in die Nähe von Sartres Wort über die Unausweichlichkeit der Freiheit<sup>4</sup>. Und wie Sartres Interpretation nicht nur christlicherseits, sondern aus einer angemesseneren (Selbstauslegung der) Freiheitserfahrung selbst widersprochen wird (zeigt sich deren Aufgabe doch in all ihrer Last zuletzt als Angebot und *Befreiung*), so geht dieser Widerspruch auch an die Adresse eines gewissen Hegelverständnisses. Das Nein der Philosophie zur Schranke ist dann nicht nur keineswegs Torheit und Hybris („Anspruch auf Allwissenheit“), sondern auch nicht verhängtes quälendes Getriebensein, vielmehr gerade Selbstannahme, das Ja des Denkens zu dem Auftrag, der es ins eigene Wesen hineinruft.

„Plato und Aristoteles haben der Vorstellung von einem göttlichen Neide widersprochen; noch mehr tut es die christliche Religion, welche lehrt, daß Gott sich zu dem Menschen herabgelassen habe bis zur Knechtsgestalt – daß er sich ihm offenbart, daß er damit das Hohe nicht nur, sondern das Höchste dem Menschen nicht nur gönne, sondern eben mit jener Offenbarung es demselben

1 Das Folgende versucht einen Schritt zu der Auseinandersetzung mit Hegels Dialektik, für die der Verfasser in seiner Arbeit *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels*, Freiburg-München 1965, nur „Punkte“ genannt hat. Dies im Blick besonders auf zwei ausführlichere Stellungnahmen: die Rezension von K. Flasch im *Philos. Jahrbuch* 73 (1965/66), 422–425, und den weiterführenden Beitrag L. B. Puntels in der *ZkTh* 89 (1967) 203–214.

2 Vgl. *Wissenschaft der Logik* (hrsg. v. G. Lasson), Leipzig <sup>3</sup>1951, I 119–125.

3 K. Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg <sup>3</sup>1963, I 87.

4 *L'être et le néant*, Paris (Gallimard) <sup>13</sup>1950, 565.

zum Gebote mache, und als das Höchste ist damit angegeben, Gott zu erkennen<sup>5</sup>.“

Was aber bedeutet dann noch die Rede vom Geheimnis? Sehen wir einmal von den sogenannten übernatürlichen *mysteria stricte dicta* der Glaubenslehre ab (hier könnte man ja zunächst glauben, der Philosophie als *scientia naturali ratione comparanda* eine Grenze setzen zu können, die doch keine wäre, weil sie mit der Endlichkeit unserer Vernunft selber zusammenfielen): Wie steht es mit dem „natürlichen“ Geheimnis, das auch nicht erst mit Gott und Schöpfung, sondern zuvor bereits mit den Namen Freiheit, Schicksal, Person und Liebe gemeint wird? „Man würde schwerlich fehlgehen mit der Behauptung, dies sei im Gespräch mit Hegel die entscheidende Frage<sup>6</sup>.“

Es ist eine, vielleicht die Grundfrage an die Philosophie überhaupt, und nicht von ungefähr wird sie darum vor allem an Hegel adressiert. Wird diese Frage jedoch wirklich an die Philosophie gestellt (d. h. wirklich an die Philosophie und wirklich als Frage), dann kann sie nur innerhalb der Philosophie gestellt werden – als Frage ihrer selbst an sie selbst, als philosophische Frage.

Philosophische Fragen aber sind bekanntlich reduplikativ zu lesen, auch wenn sie sich nicht in jedem Fall so umständlich formulieren. Man hat also die hier gemeinte Frage-Ebene noch nicht erreicht, wenn man auf die selbstverständliche Tatsache hinweist, daß man von Person und Liebe doch rede, sie also auch denke und zu denken habe. Man braucht also nicht zu „fragen, was die Philosophie denn anderes tun könne als denken“ (K. Flasch). Die Frage lautet vielmehr: Wie bleiben Freiheit-Person-Geheimnis usw. als Freiheit-Person-Geheimnis im Denken als Denken sie selbst? Wie müssen sie gedacht werden, damit sie im Denken sie selbst bleiben?

Und diese Frage wird nicht nur um ihretwillen, sondern um des Denkens selber willen gestellt. Denn (abgesehen davon, daß eine solche Frage nach seiner möglichen Grenze eine Wesensfrage des Denkens selbst darstellt) wenn es nicht diese Wirklichkeiten dächte, wäre es nicht *Denken* über sie: Der „irreduzible Setzungscharakter des Seins“ verunmöglicht nicht etwa jegliche „Ideenlehre“, sondern er allein kann sie als Erkenntnis (statt bloß beliebiger Konstruktion) ermöglichen und legitimieren.

Es ist nun vielleicht kantisch, aber auf keinen Fall gemäß Hegel gedacht, wenn man dieses notwendige „An-sich“ bloß als An-sich-für-mich will gelten lassen und erklärt, es „dürfte der Begriff des Absoluten außerhalb seiner Beziehung zu der von uns gedachten Welt und zu dem von uns erfahrenen menschlichen Bewußtsein seinen Sinn verlieren“<sup>7</sup>. – Gewiß ist für Hegel der Geist (als das wahre An-sich) erst dann er selbst, wenn er für sich ist – für *sich*, nicht primär für uns, obwohl sich dieses Für-sich als Für-uns realisiert. Aber in diesem Für-uns (als Für-sich) ist er an sich da. So wird es nach Hegel nicht darum sinn-

5 Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes (hrsg. v. G. Lasson), Nachdruck Hamburg 1966, 47.

6 L. B. Puntel, a. a. O., 207.

7 K. Flasch, a. a. O., 425.

los, vom Absoluten außerhalb dieses Bezugs zu sprechen, weil es *uns* nur in diesem Bezug gegeben ist, d. h. ein solches Reden wird nicht nur für *uns* sinnlos (diese Behauptung wäre vielmehr die Position der modernen analytischen Philosophie), sondern, um es so zu formulieren, ein Reden dieser Art wäre sinnlos für das Absolute selbst, sinnlos, weil *es* nicht außerhalb dieses Bezugs existiert.

So wenig Hegel also averroistischer Realist, sondern natürlich Idealist ist, so sehr trifft doch die thomistisch-averroistische Diskussion auch den Streitpunkt mit Hegel näher als eine solche „erkenntniskritische“ Überlegung, will doch eben sein Idealismus absolut, Real-Idealismus sein. – Hegel beansprucht, das Absolute zu denken; das Geheimnis sei in seiner – oder vielmehr, in der Philosophie als solcher offenbar<sup>8</sup>. Ist es dies *als* Geheimnis? Danach geht hier die Frage, die nun deutlicher geworden sein dürfte.

Wenn Philosophie keine Schranke anerkennt und anerkennen darf, dann läßt sich nicht eine Liebe oder Ähnliches *neben* dem Denken als adäquate Zugangsweise zum Geheimnis statuieren. Vielmehr muß das Denken selber dieser Zugang sein. Auf das religiöse Problem angewandt: Es geht nicht um Glauben oder Gefühl oder Ahndung neben der Reflexion, sondern um eine Stufung innerhalb des Religionsvollzugs, „deren Spitze sehr wohl eine Anbetung sein kann, die sich zugleich und wesentlich dieser Viel-Einheits-Wirklichkeit *bewußt* ist“<sup>9</sup>, also religiöses Denken, denkende Religion bedeutet.

Eben solches Denken hat Hegel erreichen und durchführen wollen. Begriff, Begreifen – gerade im Begreifen Gottes (und so auch im Begreifen von Freiheit, Liebe, Person) – ist ihm wahrlich nicht bloß „theoretische“ Verstandesabstraktion, sondern soll an ihm selbst jenes Apostelwort erfüllen: „Wenn einer zu erkennen meint, erkennt er noch nicht richtig; wenn aber jemand Gott liebt, so ist er von ihm erkannt“ (1 Kor 8, 2f). Ja, Hegel erklärt, daß in Liebe und „Gottesdienst“ solcher Art nicht nur der Mensch, sondern vor allem Gott selbst von Gott erkannt wird. In der Selbstaufgabe der endlichen Subjektivität in das wahre Denken weiß Gott sich im Wissen des Menschen von (sich und) ihm<sup>10</sup>.

Aber hat Hegel solches Denken erreicht, ja, man müßte schärfer fragen (im Blick nicht erst auf die Attitüde des anerkannten Berliner Professors<sup>11</sup>, sondern bereits auf Jenaer Tagebuchnotizen<sup>12</sup>): Hat er dieses Denken nach seinem Fortgang von Frankfurt und seit dem engen Austausch mit Schelling noch erreichen *wollen*? Ist die Alternative Liebe – List wirklich nur „erbauliches On-dit“? Doch soll gleichwohl diese „persönliche“ Frage hier außer Betracht bleiben, ge-

8 Briefe von und an Hegel (hrsg. v. J. Hoffmeister u. R. Flechsig), Hamburg 1952 ff., II 215 f. 9 J. Splett, a. a. O., 23.

10 Hegel zitiert nicht 1 Kor 8, 2; aber er spricht vom „höchsten“, vom „absoluten Gebot“ des Gotterkennens und von der Philosophie als Gottesdienst (vgl. Splett, a. a. O., 9 f.). Zur Selbstaufgabe des Subjekts vgl. etwa: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), § 204, Anm., § 564, Anm.; Licht auf beides, auf den Sinn von Gotterkennen wie von Selbstaufgabe, dürfte § 377 werfen, mit dem die Geistphilosophie beginnt: „*Erkenne dich selbst*, dies absolute Gebot . . .“

11 F. Grégoire, Études Hégéliennes. Les points capitaux du système, Paris-Louvain (Bibl. philos. de Louvain) 1958, 1–50, 50.

12 Vgl. Splett, a. a. O., 35.

mäß Hegels eigenem Ausspruch<sup>13</sup> (wenn auch nicht gemäß seiner eigenen Praxis in der Polemik gegen Gegner seiner Philosophie).

Ist also, von der privaten Intention des Denkers abgesehen, Hegels Denken derart, daß es das Geheimnis *als* Geheimnis denkt? – Daß gegen eine unvermittelte Berufung auf die Unmittelbarkeit, „sei es die der leiblichen Natur, sei es die des Ansprüche stellenden Du, sei es die der undurchdringlichen Tatsächlichkeit des geschichtlichen Zufalls oder die der Realität der Produktionsverhältnisse“<sup>14</sup>, sich die Reflexion siegreich behauptet, leuchtet ebenso ein wie die Haltlosigkeit dieses Siegs der Reflexion. Auf diesen Sachverhalt zielt die Rede von der „formalen Qualität“ der Reflexionsphilosophie, als gleichgewichtige Betonung ihrer formalen *Qualität* wie der bloßen *Formalität* dieser Qualität<sup>15</sup>.

Hegels Denken muß also mehr als formale, es muß – und will – materiale Reflexion sein, wenn es über die Berufung auf die Liebe nicht nur obsiegen, sondern diesen Sieg auch soll behaupten können. Andererseits muß selbstverständlich die Berufung auf das Geheimnis Reflexion sein und nicht bloß unmittelbar, wenn sie nicht von vornherein durch die Reflexion (sogar die bloß formale) überholt werden soll. Trotzdem muß diese Berufung nicht schon ihrerseits *vollendete* Durchreflexion sein, um die Reflexionsphilosophie entscheidend zu betreffen. Abgesehen davon, daß – einem weitverbreiteten Vorurteil zum Trotz – nicht erst der kritisieren darf, der es „besser machen“ kann, könnte es durchaus sein, daß das Bessermachen in unserem Fall darin bestünde, es gerade nicht so „gut“ zu machen (so daß die Kritik an Hegel eben die wäre, daß seine Philosophie „nicht scheitert, wo und wie sie sollte“<sup>16</sup>).

Dennoch, ist die Kritik nicht ihrerseits durchreflektiert, kann sie ihren Einspruch so wenig *behaupten* wie die Reflexion ihr Darüber-Hinweggehen. So ist L. B. Puntel zuzugeben: „Das Wesen und Walten von Freiheit-Liebe hat sich nur dann in Wahrheit behauptet, wenn die Reflexions- oder Denkbewegung *total* geworden ist“<sup>17</sup>. „Nur so geht sie ja auch „in die Kraft des Gegners“ ein und stellt „sich in den Umkreis seiner Stärke“<sup>18</sup>.

Diese Totalität aber beansprucht nun Hegels Denken für sich. Sollte es sie tatsächlich erreicht und verwirklicht haben, gäbe es für die Berufung auf die Unmittelbarkeit, „diesen Prototyp aller Einwände gegen die Unendlichkeit der Hegelschen Dialektik“, in Wahrheit keine andere Antwort und Erklärung, als sie Hegel selbst wiederholt formuliert hat: Unverständnis, also Nichtverstehen der Hegelschen Totalität, und dies zuletzt aus „bösem Willen“, aus dem Eigenwillen der Endlichkeit, die nicht auf ihre Verabsolutierung Verzicht tun will.

13 „So ist es in der Wissenschaft nicht darum zu tun, was einer in seinem Kopfe meint, sondern das Ausgesprochene gilt.“ Die Naturreligion (hrsg. v. G. Lasson), Hamburg 1966 (im Nachdruck: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I), 52.

14 H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen 21965, 326.

15 Gadamer, a. a. O., 326 f.; vgl. Puntel, a. a. O., 208.

16 M. Müller, Hegel IV. Voraussetzungen und Versuch einer kritischen Würdigung, in: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft 6IV 39–45, 42.

17 A. a. O., 208.

18 Wissenschaft der Logik, II 218; vgl. Gadamer, a. a. O., 349.

Dieser Vorwurf ist nicht leichthin abzuweisen. Man lese etwa das schöne Buch von J. Flügge, um den strengen und hohen Zug jener Denkgesinnung zu verspüren, die das „bürgerliche“ Denken Hegels adelt<sup>19</sup>. Oder den Schluß der ersten der „Studien“ Th. W. Adornos zu der privaten Briefstelle an seine Braut Maria von Tucher („... insofern Glück in der Bestimmung meines Lebens liegt...“), darin „der ganze antiprivater Hegel“ steckt<sup>20</sup>.

Aber eben: *antiprivat*. Sowenig Glück das letzte Ziel von Denken und Leben sein kann, so muß deren letztes, erfüllendes Ziel doch auch Glück bedeuten. Weniger „privat“ ausgedrückt: Die Totalität muß die Totalität auch des *Sinns* sein. Und dieser Sinn liegt für Freiheit-Person auf keinen Fall darin, nach dem Schlußwort der *Phänomenologie* „die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes“, totes Material einer fremden Zukunft zu sein. Solche Totalität ist totalitär und eben dadurch als partiell entlarvt.

Hat nicht der unmenschliche Zwang der Frankfurter Krise Hegel aus der Not selbst seine Tugend machen lassen<sup>21</sup>? Wurde nicht in Jena der Karfreitag zum spekulativen erklärt, weil man auf das immer noch ausständige Ostern nicht mehr warten konnte und wollte? So daß gegen das nüchterne Pathos dieser Männlichkeit sich die Menschlichkeit eines Augustinus ohne falsche Scham zu Wort melden mußte: „Ideo igitur id vult quod potest, quoniam quod vult non potest. Haec est tota, utrum ridenda, an potius miseranda, superbiorum beatitudo mortalium<sup>22</sup>.“

Mag sein, daß man diese Argumentation für zu unmittelbar, zu ungeschützt angesichts des Reflexionsstandpunktes erklärt. Es ließe sich zeigen, daß dem in Wahrheit keineswegs so ist, daß tatsächlich die Sinn-Kategorie den entscheidenden Punkt markiert und, gegenüber Individualismus wie „Totalitarismus“, der Reflexion den Zugang zur Wahrheit des Ganzen eröffnet<sup>23</sup>. Von hier aus würde sich dann das Hegelsche Denken – in dem Maße, wie es das Unwahre wäre – als das Nicht-Ganze zeigen.

Aber diese Nicht-Ganzheit des Nur-Ganzen ist auch vom Denken selbst her, von der Dialektik selber aus deutlich zu machen. Nicht im Weiter-Fort-Vollzug der Reflexion, wie schon gesagt, sondern in deren Radikalisierung, die sie verwandelt. – Ein Weiter-Fort-Vollzug theoretisch-verständiger Reflexion bliebe unterhalb Hegels zurück; im Weiter-Fort-Vollzug seiner eigenen „vernünftigen“ Reflexion gibt es keine Radikalisierung; jede Position, die Hegel aufhebend, mit ihm nach seinem eigenen Gesetz verführe, stellte sich damit eben unter

19 J. Flügge, Die sittlichen Grundlagen des Denkens bei Hegel, Heidelberg <sup>2</sup>1968.

20 Briefe von und an Hegel, I 367 f.; Th. W. Adorno, Drei Studien zu Hegel, Frankfurt/M. <sup>2</sup>1966, 64 f.

21 Vgl. A. T. B. Peperzak, Le jeune Hegel et la vision morale du monde, La Haye 1960, 231 ff.

22 De Trinitate XIII, 7, 10 (Migne PL XLII, 1021).

23 Vgl. R. Lauth, Die Frage nach dem Sinn des Daseins, München 1953; ders., Die Bedeutung des Sinn-Begriffs in Kants praktischer Postulatenlehre, in: Perennitas (Festschrift für P. Th. Michels, hrsg. v. H. Rahner u. E. v. Severus), Münster 1963, 585–601; M. Müller, Über Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins, in: Philosophisches Jahrbuch 74 (1966) 1–29.

sein Gesetz, setzte ihn selber fort. Wie aber läßt sich eine andere Radikalisierung denken?

Auf sie zielt die Erinnerung an Hegels Jugenderfahrung und der Hinweis auf ihre Anwesenheit im Herzen des Systems, der Dialektik selbst. – Hegel denkt zu Recht das Unmittelbare als schon immer denkend (und gelebt) vermittelt. Aber auch wenn immer schon vermittelt, muß es gerade als das Unmittelbare, als (bleibende) Voraussetzung vermittelt sein. Voraus-Setzung meint dabei jenes „zweideutig“-eine Geschehen, in dem Voraussetzendes und Vorausgesetztes in actu idem, in der Differenz der Ungleichheit dasselbe sind. Was ist diese Voraussetzung und wie ist sie genauerhin zu denken? – Voraussetzung des Denkens ist unmittelbar es selbst. Aber nicht als bloßes Denken, sondern als (denkender) Entschluß dazu<sup>24</sup>. Das heißt jedoch: Bewußtsein ist Freiheit.

„Freiheit“ ist hier indes so wenig „subjektiv“ zu mißdeuten, wie etwa Fichtes Ausgang von ihr, jedenfalls in seiner Reife, „subjektiven Idealismus“ darstellt<sup>25</sup>. Freiheit als Voraussetzung ist vielmehr die Identität und Differenz von Setzung im aktivischen wie im passivischen Verständnis und die Identität und Differenz der „Endpunkte“ dieses Geschehens: von Setzendem und Gesetztem. Dabei treibt ein „realistisches“ Voraus des Gesetzten ebenso in die „idealistische“ Position des Voraus des Setzenden wie umgekehrt diese in jenes hinein.

Es ist also in transzendentaler Strenge das Zumal und Eins der einen Voraus-Setzung zu denken, in welcher das Setzende sich als gesetzt setzt und das Gesetzte als sich setzend gesetzt wird; so im Feld der Interpersonalität als Ich und Du in jenem Ursprung, den M. Buber das „Zwischen“ genannt hat, wobei dieses Zwischen nicht wiederum realistisch verdinglicht oder idealistisch formalisiert werden darf, sondern eben das „Ereignis“ von Ich und Du („als“ Ich und Du) meint.

Was besagt dieses Ereignis? Den bleibenden „Anfang“, die „Voraus-Setzung“, das Unmittelbare. Als solches also eben das Unsagbare: das Geheimnis. Aber gerade als solches, entgegnet nun Hegel, gibt es sich in die Vermittlung, die ihm entspringt, ist es „vielmehr eben dies, sich zu manifestieren“<sup>26</sup>. Gerade als solches ist es jenes, das man als Gott anrufen kann – zum Beispiel mit dem Namen „Symbolos“<sup>27</sup>. Es ist also sagbar.

Aber ist jene Weise des Sagens, die die Voraussetzung als den Gott anspricht (und so sie/ihn im Grunde neu *verschweigt*), dieselbe wie jenes „versöhnende Ja“, in dem Hegel die Rückkehr des entzweiten Wissens in die Einheit des Selbst ausspricht? „Das *Dasein* des zur Zweifelt ausge dehnten *Ichs*, das darin sich gleichbleibt und in seiner vollkommenen Entäußerung und Gegenteile die Gewißheit seiner selbst hat; – es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen“<sup>28</sup>.

24 Wissenschaft der Logik, I 54. Den Ausdruck „zweideutig“ gebraucht die Abhandlung über Glauben und Wissen, in H. Glockners „Jubiläumsausgabe“ der Werke Hegels, 1, 368.

25 Vgl. D. Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, in: Subjektivität und Metaphysik (Festschrift für W. Cramer, hrsg. v. D. Henrich u. H. Wagner), Frankfurt/M. 1966, 188–232.

26 System und Geschichte der Philosophie (hrsg. v. J. Hoffmeister), Leipzig 1944, 211.

27 Siehe die gleichnamige Schrift M. Müllers, München 1967.

28 Phänomenologie des Geistes (hrsg. v. J. Hoffmeister), Hamburg 1952, 472.

Gegenfrage: Inwiefern läßt sich behaupten, es sei nicht dasselbe? – Der Durchblick durch die Hegel-Literatur zeigt in der Tat, daß sich ohne Ende Stellen gegen Stellen aufbieten lassen. „Auf dieser Ebene muß sich eine Deutung, die sich von Hegel absetzen will, derselben Worte bedienen wie er. Daß sie doch in dieser größten Nähe etwas abgründig anderes aussagen will, kann sie nur von „unten“ her, von späteren Ausfaltungen aus deutlich machen – eigentlich nur andeuten und umschreiben, ohne es adäquat ausformulieren zu können<sup>29</sup>.“ Von „unten“ her aber gibt es auch keine unwidersprechliche Eindeutigkeit. Im biblischen Bild: Welches sind 1. die Früchte, von denen man hier auf den Baum schließen kann (er trägt die widersprechendsten), und gesetzt, das sei geklärt, welche Sicherheit gibt 2. dieser Schluß?

Trotzdem scheint mir die Differenz unleugbar. Ausfälle, Unausgewogenheiten wie ausdrücklich positive Aussagen – was hier nicht erneut im einzelnen belegt sein soll – nötigen zu dem Schluß, daß Hegel das Ereignis der Voraussetzung als Notwendigkeitsgeschehen der Explikation und Selbstvollendung denkt statt als geschichtlich-freies Gewähren und Freigabe ins Eigene.

Trotzdem, auch wenn hier „Meinung“ schon nicht mehr privat-persönlich verstanden wird, bleibt es letztlich zweitrangig, was Hegel selber gemeint hat. „Wichtiger, als was er meinte, ist worüber er redet; aus dem Programm ist die Sachlage und das Problem herzustellen . . . Der Vorrang der Objektivität über den gewollten Gedanken, des bestimmten Sachverhalts, der betrachtet werden soll, bildet noch in Hegels Philosophie eine Instanz gegen diese<sup>30</sup>.“ Es ist Hegel selbst durchaus gemäß, wenn wir das „und“ des Titels dieser Überlegungen nicht so sehr historisch, sondern objektiv-systematisch verstehen, so daß die Überschrift die Frage formuliert, ob, wie (wieweit) mit der Hegelschen Dialektik überhaupt das Geheimnis als Geheimnis gedacht werden könne.

Die Frage, wieweit er selbst es damit gedacht habe (er privat und dann seine Philosophie) tritt also zurück. (Im ersten Sinn wollten wir ganz von ihr absehen; im zweiten Sinn haben wir sie verneint und damit Hegels Reflexion doch zu einer – wenn auch auf höherer Stufe – „theoretischen“ erklärt.) Vielmehr soll versucht werden, dasselbe wie er zu denken, zwar dialektisch, doch eben nicht in derselben Weise wie er, und dies gerade aufgrund des zu bedenkenden Selben.

Die zuvor skizzierte Dialektik der Voraussetzung ist das, was Fichte in der Wissenschaftslehre von 1804 die Fünffachheit genannt hat<sup>31</sup>. Die Radikalisierung gegenüber der Hegelschen Methode liegt dabei in der Verdoppelung des Bezugssinns anstelle der „aufhebenden“ Einlinigkeit Hegels, gerechtfertigt, wie gesagt, aus dem Wesen dessen, was hier mit Hegel bedacht wird: des Ereignisses von Liebe-Freiheit-„Versöhnung“, das faktisch und wesentlich doppeltgerichtet verläuft.

Auch die Aufhebung denkt das andere als anderes, doch eben nur als das andere *ibrer* und dadurch schließlich als das andere auch *seiner selbst*. Sie entfrem-

29 Splett, a. a. O., 102.

30 Adorno, a. a. O., 148 f.

31 Hier zitiert nach der sechsbändigen Auswahl von F. Medicus (Bd. IV), unter Band- und Seitenangabe der Gesamtausgabe von I. H. Fichte (1834–1846): X 121.

det also das andere ihm selbst, indem sie es mit sich (dem Denken) versöhnt. Indem das andere nur als anderes gedacht wird, wird es nicht an ihm selber gedacht, sondern allein nach seinem Für-den-anderen (= das Denken)-Sein. – Wie darum der Anfang beim Denken lag, für welches das andere ein anderes ist, so führt die Vermittlung konsequent zum gefüllten Anfang zurück: zur Aufhebung (durchaus im bewahrenden Sinn) des anderen *als* anderen – doch eben so als bloß des *anderen* (zum Denken), nicht seiner selbst. Das andere, als Schranke konzipiert, wird selbstverständlich überholt und einvernommen, da das Denken jede Schranke übersteigt.

So sehr vielleicht bisher nichts Neues, sondern nur in immer neuem Ansatz dasselbe gesagt worden ist, dürfte doch verständlicher geworden sein, inwiefern die Berufung auf das Geheimnis nicht die Fortsetzung der Hegelschen Dialektik als Programm aufstellen kann; inwiefern sie in der Akzeptation eines solchen Vorgehens bereits die dann unvermeidliche Kapitulation erblickt; warum sie sich also auf den *Anfang* (und gerade auch auf Hegels Anfang) beruft<sup>32</sup>, selbst auf die Gefahr hin, als naiv und tumb zu erscheinen angesichts der Gewandtheit eines Denkens, das ihr vor Augen stellt, ihr Anliegen sei doch voll und ganz gewahrt, das andere als anderes hier und einzig hier aufs beste „aufgehoben“.

Naturgemäß formuliert diese Berufung nun positiv eher eine Frage als schon eine dezidierte Behauptung: die Frage, ob das andere nicht jenseits der einlinigen Dialektik von Schranke und Überstieg als Nicht-Schranke zu denken sei, das heißt in der Konsequenz: als das *Nicht-andere*.

Auch für die Hegelsche Dialektik ist das andere als anderes zuletzt das nicht-andere, eben das sich aus seiner Entzweiung mit sich selber versöhnende Ich. Der Widerspruch, dessen Verneinung (und nicht Bejahung, da dann das System als bewegungsloses Faktum völlig erstarrte), dessen Verneinung den Prozeß von Phänomenologie wie Logik vorantreibt, wird freilich von Hegel nicht „verständlich“-äußerlich bestritten (dies das Wahrheitsmoment an der These, Hegel leugne formell den Widerspruchs-Satz); er wird vielmehr dadurch überwunden, daß er am Ende der Entwicklung als *Selbst-Widerspruch* „heraus“ ist und sich so aus sich selbst ins Selbst hinein aufhebt<sup>33</sup>. – Aber eben diese Nicht-Andersheit hebt das Geheimnis von Person und Freiheit auf, indem jede Distanz zur Binnen-Distanz des „*immanenten* Hinausgehens“<sup>34</sup> erklärt wird.

Die Nicht-Andersheit, die hier gemeint ist, distanziert demgegenüber das Denken als das andere zu ihr, ohne daß es seinerseits an *sie* „stoßen“ und so an ihr seine vermittelnde Kraft erproben könnte. – Damit können wir auch die eingangs vorgenommene Einschränkung aufheben und „Geheimnis“ im natürlich-philosophischen wie im theologisch-dogmatischen Sinne verstehen. Freilich sind Du, Person und Freiheit, die Liebe und ebenso dogmatische Wahrheiten auch anderes, und insofern sind und bleiben sie Anstoß und Objekt des Den-

32 So schon W. Kern, Das Verhältnis von Liebe und Erkenntnis als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin, in: Scholastik 34 (1959), 394–427.

33 Dies zur Rezension von J. v. d. Meulen zu Grégoires großem Widerspruchs-Kapitel (a. a. O.), in: Hegel-Studien (hrsg. v. F. Nicolin u. O. Pöggeler) III, Bonn 1965, 374.

34 Enzyklopädie, § 81, Anm.



kens. Doch sie sind zugleich „Symbol“, Real-Anwesenheit, Ereignis des Nicht-anderen, in ihrer Problematik weist zugleich das Geheimnis an.

Das gilt gerade auch vom Prototyp des innerweltlichen anderen, dem Du. Wirklich es, das Du selbst, wird ja nicht in der Andersheit von „Gebrauchen und Erfahren“ (M. Buber) erreicht, also nicht im Beharren auf dem Gegenüberstand, sondern gerade erst in einer Einheit „jenseits“ von Ich und Du, in der das Du mein „alter Ego“ wird. Mit einem Wort des jungen Hegel: „Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserem Wesen; wir sehen nur uns in ihm – und dann freilich ist er doch wieder nicht wir<sup>35</sup>.“ Dabei ist es jedoch so zu lesen, daß nicht das Ich die Wahrheit des (*ihm* anderen und *so* zum nicht-andere aufgehobenen) Du, sondern das Du die Wahrheit des ihm anderen Ich wird: sein „besseres Ich“, seine Erfüllung (weil nicht es aufheben müßendes anderes, sondern eben das Nicht-andere) – und erst insofern gewiß auch das Ich die Wahrheit des Du wird, als es *Du* dieses Du ist. Die Schwebel dieses Doppel-Verhältnisses *relativer* (d. h. bezügl. und darum „vorletzter“) Nicht-Andersheit aber ist es, die auf das Cusanische schlechthin Nicht-Andere zu Ich und Du führt.

Freilich wäre es bloß „verständlich“, dieses Geheimnis einfach in der „Fortsetzung“, als „Dahinter“ des anderen zu sehen, also doch durch Schranken abgeschirmt (und so gerade nicht unzugänglich). Aber hat es anders einen Sinn von ihm zu reden? Was kann dieses Nicht-andere überhaupt sein, das ungreifbar das Denken distanzieren soll? Ist die Berufung darauf nicht haltlos; ist es nicht nichts?

In der Tat, es ist nichts. Denn wäre es etwas, wäre es ein anderes zum Denken. Es ist nichts, oder anders gewendet: Es ist der Tod des Denkens. Nicht der Blitz eines Jupiter, dem der Vorwitz des Endlichen zu nahe gekommen wäre (auch solch ein Jupiter und sein Blitz wäre etwas), sondern das Enden, die Nichtung, die Selbstvernichtung des Denkens. Und dies doch – wird nun behauptet – nicht als müdes Auslaufen seiner unendlichen Iteration, vielmehr als Zielheinkunft und Vollendung.

Diese Behauptung des Endes als Vollendung impliziert (ehe nach ihrer Legitimation gefragt sei) die Deutung des Nichts nicht als puren Abgrunds des Nicht-seins, sondern als des Abgrunds von Sinn und Wirklichkeit: seine Deutung als *Sein* und Geheimnis. – Inwiefern aber ist der Tod des Denkens nicht Verenden, sondern Vollendung? Woher weiß das Denken, da es doch hier endet, trotzdem von dem Jenseits seiner? Ist also diese Behauptung nicht doch schon wieder von der Hegelschen Reflexion der Naivität überführt?

Es stimmt, von diesem „Jenseits“ kann das Denken nur wissen und reden, wenn es hinübergelangt ist. Wenn es überhaupt „nach seinem Tod“ noch spricht, dann muß es leben, „auferstanden“ sein. Erst damit erweist sich ja auch sein Ende als Vollendung. Aber auferstanden nicht zu plattem Weiterleben, dann wäre es weder tot noch vollendet, sondern in das Wunder seiner „Verklärung“ hinein. – Man kann hier und muß auf die tatsächliche Erfahrung verweisen: auf

35 Hegels theologische Jugendschriften (hrsg. v. H. Nohl), Tübingen 1907, 377.

die religiöse Erfahrung, auf die Erfahrung von Freiheit (Entscheidung), Liebe und Du, die jenseits der Psychologie und ihres schrankenlosen Fortgangs wahrhaft bei der *Person* „angekommen“ ist und, wie kurz und vorübergehend, wie unvollkommen auch immer, in jenem Geheimnis daheim war, aus dessen Gewähr sie gegenüber jeder Reflexion erklären wird, was M. Müller von Husserl berichtet: „Wer mehr sieht (d. h. erfährt), hat immer recht“<sup>36</sup>.

Tatsächlich kann ich auch reflektierend nur diskutieren im Rückbezug auf irgendwie vergleichbare, gemeinsame Erfahrungen. Zu dieser „Naivität“ wird der Sehende sich dem noch so dialektischen Besser-Wissen des Blinden gegenüber uneingeschüchtert bekennen, wie immer es um die erreichte „Höhe des Problems“ auch stehen mag. – Dennoch entbindet ihn seine Berufung nicht von der Anstrengung des Begriffs, von der Aufgabe, das Gesehene soweit möglich zu denken.

Wie ereignen sich also in seinem Sehen Tod und Auferstehung, und wie ergibt sich darauf eine Antwort an Hegel?

„X *sehen* heißt, das Sehen nicht für X halten, also es vernichten, und in dieser Vernichtung eben wird das Sehen ein Sehen und entsteht ein Gesehenes schlechthin“<sup>37</sup>. – Diese beiden ersten Momente scheinen nicht mehr als die Hegelsche Dialektik zu sagen: „Das Sein, vor dem es [das Sehen] sich vernichtet, ist daher kein anderes als sein eigenes höheres Sein, vor dem das niedere . . . vergeht, und dieses sein Sein trägt darum sein ursprüngliches Geprägte des Äußerns, welches, da es nun absolut geworden ist, *sich* äußert“<sup>38</sup>.

Der scheinbare Gleichsinn resultiert aber zunächst daraus, daß das Sehen hier tatsächlich „als absolute Äußerlichkeit in Beziehung auf ein Anderes“<sup>39</sup> erscheint. Darum zeigt auch gerade das Werden, von dem die Rede war, daß hier nicht „das reine Licht“, das „Leben“, wird – es *ist* nämlich –: „es *wird* nur in der Einsicht, und in dieser wird es durch die absolute Sichvernichtung des Sehens selber vor dem Sein“<sup>40</sup>.

Das Licht, das also in diesem Setzen und Vernichten aufgeht, haben wir hier „gar nicht *unmittelbar*, sondern nur mittelbar in einem Stellvertreter und Abbilde seiner selbst“<sup>41</sup>. Und Fichte erklärt mit aller wünschenswerten Deutlichkeit: „Bei diesem bloß mittelbaren Sein des Lichtes dürfte es nun wohl nicht nur in der W.-L., sondern durchaus in allem möglichen Bewußtsein, das einen Begriff für die Möglichkeit seiner Vernichtung setzen muß, sein Bewenden behalten“<sup>42</sup>.

36 M. Müller, *Symbolos*, München 1967, 21. Insofern läßt sich der Protest gegen die Hegelsche Einlinigkeit auf den von Henrich (a. a. O., 231) genannten Einwand zurückführen, so erstaunlich dieser zunächst anmuten muß angesichts des eigentlichen Ziels von Hegels Denkbemühen: „Hegel denkt die Einheit der Gegensätze nur dialektisch, also aus ihrem Resultat. Das Phänomen des Ich verlangt aber, sie als ursprüngliche Einheit zu fassen.“

37 Fichte, a. a. O., X 294.

38 A. a. O., 295.

39 A. a. O., 296.

40 A. a. O., 295.

41 A. a. O., 121.

42 Ebd.

Die große Tragweite dieser Einsicht dürfte ohne weiteres deutlich sein. Fragen wir aber zunächst nach den weiteren Momenten im Ereignis des Sehens. Der Anstoß zur Weiterfrage entspringt dem merkwürdigen Sachverhalt, daß das Sehen eben als vernichtet fortbesteht, und dem Anschein der Gleichsinnigkeit der Beschreibung dieses Geschehens bei Fichte mit der Hegelschen Dialektik. Warum wird das Sehen vernichtet: „Antwort: Weil es Äußerung ist eines Anderen, und einem Anderen gegenüber“<sup>43</sup>.

Das heißt auf unseren Gesichtspunkt des Nicht-anderen hin: Das Sehen (Denken), das ein anderes zum Nicht-anderen ist, macht notwendig dieses Nicht-andere zu seinem anderen, vermag es also nicht (als das Nicht-andere, das dieses doch ist) zu sehen, solange es derart es *sieht*. Und wer sollte es zwingen, von diesem seinem Sehen abzulassen? Nur es selber kann frei auf sich verzichten, um nicht mehr begreifen zu wollen, sondern sich dem sich entäußernden Lichte zu öffnen, das „nun in ihm selber, aber vermöge seiner Selbstvernichtung liegt“<sup>44</sup>. Es liegt auch jetzt „als Angeschautes“ darin. Faktisch bleibt dies „Gegenüber“, und das Denken kann sich als Denken nicht davon befreien; doch es weiß eben in dieser Einsicht sich selbst als abkünftig, als *Bild* des wahren, einen Lebens. Das erste Gegenüber von Sehen und anderem vertieft sich zu einem, ich möchte sagen: In-eins-Gegenüber von sich entäußerndem Sehen und sich ihm schenkender Erfüllung (Fichte nennt sie „Kräftigkeit und Leben des Seins“<sup>45</sup>).

Dabei bestehen diese beiden Moment-Paare nicht einfach nebeneinander, sondern sind ineinander-zu-schauen; das erste führt sich auf das zweite zurück, bzw. das zweite läßt das erste resultieren und umgekehrt. Die beiden Paare verhalten sich zueinander wie die Endpunkte einer beidsinnig dynamisch aufzufassenden Linie zu eben deren Doppeldynamik. Das geometrische Bild macht anschaulich, inwiefern die Momente des ersten Paares (die „Punkte“) zugleich jeweils als Ausgang *und* Ziel der Dynamik aufgefaßt werden können, deren (entspringenden wie mündenden) Vollzug das zweite Paar darstellt.

Diese absolute Schwebeliste ist aber selbst noch einmal zu denken, und hier wird der Unterschied zur Dialektik der Aufhebung in voller Schärfe sichtbar. Die Einsicht in diese Vierfachheit ist nämlich eine solche, „die wir denn doch überhaupt mit Freiheit erzeugten, und zu der wir aufgerufen wurden“<sup>46</sup>; deren Fortbestand gleichfalls in unsere Freiheit gelegt ist. Selbstvernichtung und Erfüllung dieses Todes geschehen in Freiheit und das Gesamt dieses Geschehens ist darum auch seinerseits freie Tat, Selbst-Annahme der Freiheit. Hier liegt tatsächlich also nicht ein Etwas außerhalb des Begreifens, sondern das Begreifen begreift sich als Selbstbegreifen der Freiheit. Eben darum aber ist „das absolute Begreifen keineswegs . . . das absolute Wissen“<sup>47</sup>.

Nicht vor Schranken steht das Begreifen, über die es in endlosem Fortgang hinwegmüßte, wie Hegel Fichte interpretiert hat. Es ist vollständig, absolut;

43 A. a. O., 295.

44 Ebd.

45 A. a. O., 297.

46 Ebd.

47 A. a. O., 298 f.

doch gerade als absolut weiß es sich als „Bild“ und „Projektion“, als abkünftig vom „Leben“, dessen Zwei-Einheit es *darstellt*, das seinerseits aber nur in Freiheit *gelebt* werden kann.

Zum Leben dieser Freiheit gehört freilich eben die „Projektion“ ihres Sichselbst-Begreifens. Es wird also nicht der Reflexion das Unmittelbare bei- und nebengeordnet. So wenig vielmehr aus der Weiter-Fort-Führung der Reflexion Freiheit-Liebe-Geheimnis zu erreichen waren, so sehr folgt aus Freiheit-Liebe-Geheimnis die Reflexion. Nicht mit der Folgenotwendigkeit der Reflexion; dann wäre die Unmittelbarkeit des Geheimnisses gerade verkannt (zum bloßen Anfangspunkt degradiert). Auch diese Folge muß vielmehr Freiheitsgeschehen bedeuten<sup>48</sup>.

Aber *wenn* sich das Geheimnis offenbart, dann erwirkt es einsichtigerweise jene Fünffachheit des Sehens, jene Dialektik des Ereignisses, die wir bedacht haben. Und in der Fülle von deren Realität kann sich nun die Breite und der offene Blick der Hegelschen Philosophie entfalten und ihre Phänomenkraft fruchtbar werden. Hier kann und soll man dann von Hegel „lernen“. Und bei Berücksichtigung dieser Differenzen wird das scheinbare Nebeneinander von „vorläufigem“ Ja und „schließlichem“ Nein zu Hegel als begründet einsichtig, sowenig sich einfachhin und „reinlich“ eine Trennungslinie zwischen jenem Ja und diesem Nein ausziehen ließe, eins das andere vielmehr innerlich mitprägt<sup>49</sup>.

Doch soll von solchen zweiten Schritten jetzt nicht mehr die Rede sein (immerhin war an sie „für“ Hegel „gegen“ Fichte und die Polemik seiner Schule zu erinnern). Blicken wir statt dessen noch einmal auf den Kardinalpunkt zurück: das Denken des Geheimnisses. – Wie ist es zu denken? Wenn wir sagten: im Sicheinlassen auf den Tod, dem es das Leben schenkt – oder besser: schon immer geschenkt hat, wird man uns, wie bereits angemerkt, genug Hegel-Stellen mit offenbar derselben Antwort entgegenhalten. Es sei nur an den bekannten Text aus der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes erinnert, die ja als Vorrede zum ganzen geplanten System gedacht war: „Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet<sup>50</sup>.“

Dennoch sollte der radikale Unterschied zu dem bei Fichte Gefundenen unmittelbar anschaulich sein. – Das Sich-Finden im Tode wird bei Hegel dadurch gewährleistet, daß es sich um den Tod Gottes handelt. Auch wenn man von jenen Deutungen absieht, die zu dem Ergebnis kommen, selbst auf diesem Weg glücke die Auferstehung nicht (die Hegel darum zum Pantragisten erklären) – und wenn man gleichzeitig die Gegenposition vermeidet, wonach Hegel nur verbal die Deutung der Geschichte als eines bloßen Spiels des Absoluten abgewiesen habe<sup>51</sup>, tatsächlich aber, dank der Macht der Idee, doch für Gott selbst

48 Vgl. die bei Splett, a. a. O., 152, Anm. 68 genannten Fichte-Texte.

49 Zu Flasch, a. a. O., 424. Für das Ineinander von Verständnis und Kritik Hegels vgl. im übrigen Adornos dritte Studie, bes. a. a. O., 156 f. u. 162 f.

50 Phänomenologie, 29 f.

51 A. a. O., 20.

dies Weltgeschehen nicht mehr als ein Spiel sein könne und die „harte Arbeit des Negativen“ gänzlich unserer Endlichkeit aufgebürdet sei (die daran auch zugrunde gehe): Auch wenn man also – eigentlich gegen Hegel selbst<sup>52</sup> – sein Programm für die Ausführung nehmen wollte, so ist es doch Gottes Geschichte, die uns für sich (ver-)braucht, oder weniger direkt, dialektisch gesagt: die uns „aufhebt“. Tatsächlich aber ist die „Entäußerung“ des Absoluten nicht seine Verwüstung, und vor allem nicht sein Sich-erst-Finden: Das Geheimnis *ist* und es schenkt sich ohne Selbstgewinn frei.

Das andere hätte zu gewinnen, indem es seine Schranken überwände; das Nicht-andere kennt keine Schranken. Es kennt darum auch nicht jene letzte, subtilste Schranke der Schrankenlosigkeit; sein Genügen braucht nicht nach dem Ungenügen von Schicksal und Tod zu verlangen, wie es die absolute Idee der Hegelschen Logik tut. Es verlangt nicht nach dem Tode und es scheut ihn darum auch nicht. Wenn es in ihn eingeht, dann nicht in der im Doppelsinn „durchsichtigen Ruhe“ des „bacchantischen Taumels“<sup>53</sup>; seiner würdig ist nur die Gelöstheit freien Entschlusses. Das Absolute erscheint, weil es will, und beginnt die Geschichte der Freiheit nicht seinetwegen, sondern „propter nos homines“.

Sind diese Behauptungen nun nicht mehr philosophisch, sondern theologisch-dogmatisch? Sie sind dies so viel und so wenig wie Hegels und Fichtes Denken überhaupt. Zudem lassen sie sich durchaus so offen lesen, daß sie das Ereignis der Liebe, geglückten Werkes, gestaltgewordener Freiheit ebenso meinen (und von dort her sich vielleicht leichter als mehr denn bloße Behauptungen erweisen) wie das Ereignis von Schöpfung und Inkarnation (zuhöchst das Geheimnis der Trinität).

Nur indem das Geheimnis erscheint, ist es für uns; es erscheint nur dann in Wahrheit, wenn es in diesem Für-uns an sich da ist, und doch ist es nur an sich für uns da, wenn dieses Da-sein selbst als *Erscheinung* da ist und gewußt wird. Nicht in dem Sinn, daß diese Erscheinung vor einem Dahinter abbricht, sondern derart, daß sie als „absolute“ eben „absolutes *Bild*“ ist (theologisch: der Sohn; „Bild“ nicht als „Abbild“ eines – anderen – Gegenüber, sondern als Selbstdarstellung des zu ihm Nicht-anderen).

Darum geht es am Fragepunkt vorbei, wenn Flasch dem Vorwurf an Hegel, er habe die Transzendenz der „immanenten Trinität“ in das Heilsgeschehen der „ökonomischen Trinität“ aufgehen lassen, entgegenhält, die ganze „Wissenschaft der Logik“ werde andererseits doch als Darstellung der Trinität in sich deklariert. Wie M. Clark in seiner umfangreichen Untersuchung zur Logik<sup>54</sup> nachgewiesen hat (die darum nicht noch einmal wiederholt zu werden brauchte), ist gerade die Logik Hegels nur als die Struktur eines steten Übergangs zu verstehen (nicht also als Immanenzgeschehen, an dessen Ende dann die Idee aus ihm

52 Z. B. Dokumente zu Hegels Entwicklung (hrsg. v. J. Hoffmeister), Stuttgart 1936, 360 u. 363 (Aphorism. Nr. 33 u. 45).

53 Phänomenologie, 39. Zur Freiheit Gottes („libertas – liberalitas“) vgl. W. Kern, in: J. Feiner – M. Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salutis II*, Einsiedeln 1967, 497–503.

54 *Logic and System. A Study of the Transition from „Vorstellung“ to Thought in the Philosophy of Hegel*, Löwen 1960.

heraus in die Welt einginge), oder vielmehr sogar als je schon Übergegangensein. Theologisch ausgedrückt ist danach die immanente Trinität nur die „Formalität“, die „Gesetzlichkeit“ der ökonomischen. In Wahrheit jedoch stellt die ökonomische das „Bild“ (im dargelegten Sinn) der immanenten Trinität dar, und eben diese ist in sich das wahre An-und-für-sich (und diese Verhältnisbestimmung gilt unabhängig von der konkreten philosophischen Sprache, in der sie sich hier artikuliert).

Nochmals: Tatsächlich hat es keinen Sinn, von einem „Jenseits“ des Bildes zu sprechen. Aber gegenüber Hegels Unternehmen einer „Aufhebung“ des Bildes ist auf dessen bleibendem Bestehen *als* Bild zu insistieren, bleibend für alles mögliche Bewußtsein, „das einen Begriff für die Möglichkeit seiner Vernichtung setzen muß“. Und dies nicht im Namen nur von Glaube und Geheimnis, sondern ja gerade um des Denkens selber willen, soll es Denken des Geheimnisses sein.

Puntel weist zu Recht auf die Geschichtlichkeit, den Geschehens-Charakter dessen hin, was hier Bild genannt wurde. Insofern ist tatsächlich das „An-sich“ „nichts anderes als die letzte Tiefe des Bezugs selbst (des ‚Für-uns‘)<sup>55</sup>; gleichwohl wird eben so das An-sich als „beziehungslos“ = absolut erfahren<sup>56</sup>. Für das Denken freilich scheint diese „Schwebe“ von Bild oder Erscheinung das Schwerste. Nur zu leicht fällt es in ein realistisches Trennen, daß die Erscheinung verdinglicht, oder in idealistischen Scheinüberstieg, der über sie hinweg zu sein glaubt. Auf beide Weisen mißglückt der In-eins-Fall, der nur als geschenkte Tat der Freiheit sich ereignen kann.

Das Gemeinte sei in einem Letzten zusammengefaßt, darin man auch die Spitze des Denkens Hegels sehen kann: dem Karfreitag. In ihm wird das Geheimnis gleichsam am dichtesten, die Dialektik dem Verstande vollends unerträglich, insofern sie zwischen der „Erfüllung“ des Bösen, das selbst schon Widerspruch, und gar in Existenz, besagt<sup>57</sup>, und dem „Überüberfluß“ der Gnade (Röm 5, 20) „spielt“.

Hegel hat gegenüber einer „realistischen“ Zerreißung von Karfreitag und Ostern die Einheit beider im „spekulativen Karfreitag“ zum Ausgang seines Denkens genommen<sup>58</sup>. Im Tod des Lebens radikalisiere sich der Tod zum Tode des Todes. Warum ist der Tod des Todes nicht das absolute Nichts, sondern das (nun erst ganze) Leben? Weil das Leben, weil Gott selbst ihn starb. – So aber ist dieser Tod dann doch nicht die „Verwüstung“ völliger Verlassenheit gewesen, sondern monologische Geschichte des Lebens, das seine eigene Grenzenlosigkeit ausmaß.

Tatsächlich aber sagt die Botschaft, die Hegel mit seinem Denken hat begrei-

55 Puntel, a. a. O., 212.

56 Biblisch gesprochen: Eben den Vater, den sieht, wer den Sohn sieht (Joh. 14, 9), hat in seinem unzugänglichen Licht niemand gesehen (1 Tim. 6, 16; Kol. 1, 15); gerade Vater unser ist er nur als „mein und euer“ Vater (Joh. 20, 17).

57 Berliner Schriften (hrsg. v. J. Hoffmeister), Hamburg 1955, 315.

58 Vgl. W.-D. Marsch, Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik, München 1965. (55, Anm. 101: „Ein wesentliches Ziel der folgenden Ausführungen liegt in der Interpretation dieser vielzitierten Schlußsätze der Abhandlung ‚Glauben und Wissen‘ sowie in der Auseinandersetzung mit ihnen.“)

fen wollen, Ernsteres: Der Tod war *Opfertod*, Selbstübergabe *angesichts*, letztes Verstummen eines *Dialogs*, und dies ausdrücklich (*dialogisches* Verstummen) in den beiden Worten, die von dem Sterbenden dieses Tages überliefert sind: „Warum hast du mich verlassen?“, und: „In deine Hände . . .“ – Als solches äußerstes Gegenüber aber konnte dieser Tod nur dadurch Tod ins Leben werden, daß er als Opfer *angenommen* wurde.

Er wurde angenommen und wurde es gerade schon in der Erkräftigung zu dem Wort „In deine Hände“. Der Karfreitag ist tatsächlich schon Ostern (im Tod des Gegenüber Ereignis des In-eins-Gegenüber). Aber – und hier liegt die trennende Differenz, die ebenso unsagbar fein wie abgründig ist – er ist dies nicht als spekulativer, sondern als realer<sup>59</sup>, und auch nicht schon als nur realgetan-erlittener, er ist es vielmehr einzig als geschenkt.

Was hier für einen, vielleicht den Zentralpunkt der Hegelschen Dialektik angedeutet wurde, wäre nun, wie gesagt, ebenso für das Geheimnis Gottes und der Schöpfung überhaupt und für Freiheit-Liebe-Person in ihrem vielfachen Ereignis zu zeigen. „Erbaulich“ wäre das nur für ein Denken, das die Wirklichkeit bereits auf das Verfügbare reduziert und damit seinen eigenen Auftrag zum Denken des *Ganzen* schon verraten hätte.

Vielleicht muß ein Denken des Geheimnisses weniger reich und mächtig, „armseliger“ sein als das Hegels, um sich der Gabe des Ereignisses zu öffnen. Und wenn sich der Reichtum der Hegelschen Dialektik gerade als „ambitiosa paupertas“ enthüllen sollte<sup>60</sup>, dann fiel auch der Anschein fort, als sollte hier mit Kant oder Jacobi gegen Hegel dem „Glauben“ (im weitesten Sinn) durch *Einschränkung* des Denkens Raum geschaffen werden. Das Denken kann vielmehr nur enden, indem es sich voll-endet.

Gerade Hegel ging es um diese Vollendung. Gegen die endlose Iteration hat er bei Kant und Fichte gestritten, von seiner philosophischen Erstlings-Schrift „Über die Differenz . . .“ bis zu den Berliner Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Aufhören kann das Denken andererseits nicht an einem anderen, sondern allein in sich – und dieses Ende ist so wenig zu *denken* wie sein Anfang. Doch wie das Denken tatsächlich beginnt, und nicht im Dunkeln, worauf Hegel nun gegenüber Schelling stets bestanden hat, sondern in der Helle seiner selbst: d. h. aber in der Selbsthelle von Anruf und Antwort-Entschluß – wie es beginnt, so hört das Denken auch tatsächlich auf, so es sich vollendet (allerdings geschieht das bislang so wenig ein für allemal, wie für Hegel das Denken überhaupt – etwa mit seiner Philosophie – bereits völlig am Ende war; doch es geschieht immer wieder und neu: im In-eins-Fall). Auch hier wieder nicht in ein Dunkel (bloßer irrationaler Dezsision) hinein; es gelangt nicht dadurch vor das Geheimnis, daß es sein Fragen einstellt, sondern dadurch, daß ihm *Antwort* wird, die sein Fragen erfüllt.

Das Denken kommt in sein (konkret gewiß je vorläufiges) Ziel, wenn und indem es ihm gewährt wird auf-zuhören.

59 Vgl. W. Kern, Dialektik, in: Sacramentum Mundi, I 856–859, 859.

60 Siehe oben S. 321 mit Anm. 21.