

Hegels Begriff der Religion — sein Sinn und seine Grenze

Von Bernhard Welte, Freiburg

Im Hegelschen System tritt die Religion auf der Höchststufe der Entwicklung des Geistes mit der inneren Konsequenz des entworfenen Gesamtprozesses hervor. Wie sie von ihm bestimmt wird, mögen folgende Zitate dartun: „Der sich selbst wissende Geist ist in der Religion unmittelbar sein eigenes, reines Selbstbewußtsein ...“ „Die Vollendung der Religion besteht darin, ... daß der Geist sich als seiner selbst bewußter Geist wirklich und Gegenstand seines Bewußtseins wird.“¹ Zu solchen Sätzen und dem ganzen, die Religion behandelnden Abschnitt der Phänomenologie findet sich der beste und auch verständlichste Kommentar in Hegels Vorlesungen über den Begriff der Religion. Auch dort lesen wir: „Die Religion ist die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes.“² Und aus den Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes: „Nicht die sogenannte menschliche Vernunft und ihre Schranke ist es, welche Gott erkennt, sondern der Geist Gottes im Menschen: es ist ... Gottes Selbstbewußtsein, welches sich in dem Wissen des Menschen weiß.“³

Was kann mit solchen Bestimmungen gemeint sein, worin liegt ihr Sinn und ihre Bedeutung, und wo ihre wesentliche Grenze? Das ist die Frage, die wir uns hier stellen.

Um den Sinn solcher Bestimmungen in der gebotenen Kürze klären zu können, müssen zum mindesten zwei Überlegungen durchgeführt werden. Wir müssen zunächst den Grundansatz des Hegelschen Denkens deutlich machen und besprechen, da die genannten Bestimmungen von Religion nur von ihm aus verstanden werden können. Auf dieser Grundlage werden wir dann zur Erörterung des Sinnes dieser Religionsbestimmung selbst und zu ihrer Kritik fortschreiten können.

Natürlich steht über diese Fragen hinaus die *gesamte* Hegelsche Metaphysik mit unserem Thema in Zusammenhang. Doch müssen wir uns hier methodisch auf das Durchdenken der genannten Punkte beschränken.

¹ Phänomenologie, hrsg. v. G. Lasson, 374 u. 375.

² Vorlesungen über den Begriff der Religion, hrsg. v. G. Lasson, I. Begriff der Religion, 150.

³ Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, neu hrsg. v. G. Lasson, 49.

I.

Das Grundprinzip im Hegelschen Denken, aus dem sich alles, auch das Wesen der Religion, entwickelt, ist das der Identität zwischen Denken und Sein. Hegel selbst hat es immer wieder betont: „Die reine Wissenschaft enthält den Gedanken, insofern er ebenso sehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebenso sehr der reine Gedanke ist.“⁴ Auch das systematische Durchdenken der einzelnen Positionen Hegels führt immer wieder auf diesen Punkt zurück. Aus diesem Grundgedanken ergibt sich die dialektische Bewegung; aus ihm ergibt sich auch, daß mit der Beschreibung der Wesensbewegung des Gedankens auch die Wesensbewegung des Seins alles Seienden beschrieben wird, daß also alles aus dem Denken, aus dem Geist, als die Entfaltung von dessen innerem Leben zu begreifen ist. Aus diesem Grundprinzip ergibt sich schließlich auch Hegels Bestimmung der Religion.

Bedenken wir also zunächst dieses Grundprinzip: Ist es durchführbar, läßt es sich als Basis des Gesamtbegreifens benützen, und wenn ja, in welchem Sinne? Was bedeutet hier überhaupt Identität?

Zunächst widerspricht das Prinzip ja vollständig dem durchschnittlichen Alltagsbewußtsein. Allein damit ist nicht viel gesagt. Seit es ein abendländisches Denken gibt, tauchen in ihm solche Identitätsformeln auf: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, so lesen wir bei Parmenides⁵; oder bei Aristoteles: ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ'ἐνέργειαν τὰ πράγματα⁶. Oder bei Thomas von Aquin: Cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu⁷, ein Satz, der für ihn charakteristisch ist und seine Auffassung von der Seinsart des Geistes zum schärfsten Ausdruck bringt: secundum esse immateriale res non solum est id quod est, sed etiam est quodammodo alia⁸.

Die Achtsamkeit auf das Wesen des Denkens als der Form geistigen Bewußtseins vermag den Sinn solcher Formeln zu beleuchten und zu bestätigen.

Das Denken denkt, was ist. Es denkt über das Wirkliche, daß es wirklich ist, über das Mögliche, daß es möglich ist, über das nur Gedachte, daß es nur gedacht ist, es mag auch das außerhalb des Denkens Seiende denken, aber selbst in diesem Falle denkt es dies als außerhalb des Denkens seiend. Und so übersteigt das Denken auf eine merkwürdige Art immer und wesentlich sich selbst zum Sein dessen hin, was je immer ist, keineswegs etwa zu einem bloßen Ab-

⁴ Logik, hrsg. v. G. Lasson, 30.

⁵ Fragmente der Vorsokratiker⁵, B I. 8.

⁶ ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ 431 b 17.

⁷ II de an. 12, nr 377.

⁸ II de an. 5, nr 283. — Vgl. dazu bes. S. theol. I. 89. 1. c.

bild, einer bloßen Reproduktion von diesem. Wir denken nicht an Bilder, sondern an Sachen. Man sieht daraus: eben das, was die Sache an sich selbst ist, eben dies und nichts anderes ist auch das, was gedacht ist. Dies wird man ohne weiteres zugeben für den Fall, daß der Gedanke wahr ist und in der Wahrheit sein eigenes Wesen erreicht hat. Aber selbst wenn der Gedanke seinen Gegenstand verfehlt, so ist gleichwohl das Sein des Gegenstandes an sich selbst das wahre Wesen auch eines solchen unwahren Gedankens. Dieser wäre ja sonst gar nicht negativ von der Wahrheit her als un-wahr zu bestimmen. Was der Gegenstand ist, das ist die wahre Wirklichkeit des Gedankens. Auch wo ich etwa denke, ich hätte nicht alles meines im Gedanken vergegenwärtigten Gegenstandes erkannt und gedacht, es gäbe also an ihm noch Unerkanntes und Ungedachtes, so habe ich ja gleichwohl wiederum *gedacht*, was der Gegenstand — in seiner Unerkanntheit oder Ungedachtheit — *ist*. Nichts des Gegenstandes ist schlechthin außerhalb des Gedankens, so, daß es etwas sein könnte, was überhaupt nicht Gedachtes wäre. Die hier hervortretende Identität umfaßt in jedem Fall das Ganze, nichts des Gegenstandes entgeht ihr, und man kann durch keine Drehung und Wendung aus dieser Identität einfachhin hinauskommen. *Ens est verum*, der dazwischenliegende Unterschied ist „*rationis tantum*“⁹.

Dies ist eine ontologische Grundeinsicht von unermesslichen Folgen, für die Auffassung des Wesens des Geistes ebenso wie für die Auffassung des Seins, welches, in diesem Zusammenhange betrachtet, eine universale Geistbezogenheit und Geistigkeit, eine intelligibilitas, hervortreten läßt. Wenn das, was die Sache selbst ist, gedacht wird, dann ist ja die Sache selbst — und zwar im ganzen Umfang ihres Seins — von der Seinsart der Gedachtheit, von jener also, welche bei Thomas den Namen intelligibilitas trägt.

Diese Einsicht darf nie zugunsten eines bloß äußerlichen und geistlosen Positivismus aufgegeben werden, welcher das Maß der eigentlichen Wirklichkeit nur an der äußeren, womöglich materiellen und physischen Vorhandenheit glaubt finden zu müssen und das Geistige, das Denken und Erkennen als ein Uneigentliches, Unerhebliches, ja im Grunde Unwirkliches (es ist ja „bloß geistig“) nimmt anstatt als Quelle, Maß und Grundgestalt aller Wirklichkeit.

Die hier in den Blick kommende Identität des Denkens, d. h. der Seinsart des Geistes, mit seinen Gegenständen läßt nun auch den Sinn des Hegelschen Grundansatzes hervortreten, welcher ihm zum Schlüssel des gesamten Seinsverständnisses, zuletzt und zuhächst auch des Verständnisses der Religion wird.

Ist der Gegenstand des Denkens das, was gedacht wird, d. h.

⁹ De ver. 21, 1.

aber die Wirklichkeit des Denkens selber, so tritt aus dieser Identität doch die Verschiedenheit hervor, und sie wird als hervortretende von der geistigen Identität erst ermöglicht: die Verschiedenheit nämlich zwischen dem, *was* ich denke, und dem Denken, *welches* denkt. Diese beiden unterschiedenen Bestimmungen können ja nur dann verglichen und unterschieden werden, wenn sie in irgendeinem Medium zusammenkommen und eins sind. Das Medium aber ist offensichtlich das des Denkens. Begründet so die geistige Identität erst die Möglichkeit der Unterscheidung zwischen Denken und Gedachtem, so begründet sie weiterhin auch alles das, was aus dieser Unterscheidung wieder hervorgeht: die Beurteilung der Entsprechung zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven, d. h. aber den Gesichtspunkt der Wahrheit, welche ja die Subjektivität wie die Objektivität in sich vereinigt enthält — sie ist als *eine* in re *und* intellectu —, selber aber von ewiger und absoluter Seinsart ist¹⁰.

In diesem ganzen Bereiche also muß der Hegelsche Ansatz als sinnvoll erkannt und festgehalten werden.

Allein, ist nicht noch eine andere Betrachtungsweise neben dieser möglich, vielleicht nötig?

Für *uns* jedenfalls als endliche Subjekte ist mit der dargestellten Entfaltung der Struktur des Denkens nicht alles getan, und dies deshalb nicht, weil unser Denken nicht *reines* Denken ist, vielmehr das Denken eines Denkenden; und entsprechend ist unser Gedachtes nicht reines Gedachtes, sondern ein gedachtes Seiendes. Der hier hervortretende Unterschied hat eine gewisse Entsprechung in der scholastischen *Real*unterscheidung zwischen Essenz und Existenz, einer Unterscheidung, welche im Endlichen niemals aufzuheben ist. Daß ich *bin*, mein Sein also, dies ermöglicht und begründet mein Denken. Und daß Seiendes mir gegenüber *ist*, dies ermöglicht und begründet sein Gedachtsein.

Mit einer solchen Überlegung wird die Ebene des Denkens zurückgeführt auf die sie begründende und tragende des Seins. Dieses Sein wird zwar seinem ganzen Umfang und Gehalt nach vom Element des Geistes durchdrungen und umfungen und identifiziert — ich denke ja, was ist —, und so bleibt kein Stück von ihm nicht auch Denken —, ebenso wie kein Stück des Denkens nicht auch Sein ist. Aber gleichwohl zeigt das Sein sich dem Denken gegenüber in unserem Bereich als ein unaufhebbar Früheres, Ursprünglicheres, welches auf Grund dieser größeren Ursprünglichkeit in einer nicht aufhebbaren Differenz

¹⁰ Diesen Gedanken entwickelt Thomas in seinem Lehrstück von der *reditio in se completa*. Vgl. *De veritate* I 9 und verwandte Stellen. Hier ist Thomas Hegel besonders nahe, was geistesgeschichtlich deswegen interessant ist, weil das Lehrstück ja über den *Liber de causis* aus dem antiken Idealismus zu Thomas gelangte.

zum Denken verbleibt. Als ein Prius kann es nicht aus unserem Denken ursprünglich abgeleitet werden, vielmehr muß unser Denken aus ihm abgeleitet werden.

Unser Denken hat also das Sein als das ihm gegenüber Frühere *hinzunehmen* als ein von ihm aus gesehen unableitbar Gesetztes und im eigenen Ursprung Stehendes. Und zwar sowohl sein eigenes Sein, das des Denkenden, als auch das Sein seines Gedachten. *Hinnehmend* erfolgt dann freilich die geheimnisvolle Identifizierung des Geistes; indem er denkt, was ist, macht er das Sein selbst und sich selbst zu einem und erhebt dadurch in der dem Geiste eigenen Spontaneität das je und je bedachte Seiende in den Bereich der Wahrheit, in einen ewigen und absoluten und unendlichen Bereich also. Diese Erhebung des Seins, um welche der Gedanke Hegels unaufhörlich kreist, geschieht aber so, daß das Sein des Gedachten durch sie gerade nicht alteriert oder irgendwie sich entfremdet, vielmehr gerade erst zu sich selbst gebracht wird. Hierin zeigt sich der Geist am vorzüglichsten als seines und des fremden Seins mächtig, während etwa das nur materiell gedachte Seiende als solches nicht einmal seines eigenen Seins mächtig ist.

Die Rückgebundenheit des Denkens im endlichen Bereich an das ursprünglich Gesetzte und Hinzunehmende des eigenen und fremden Seins kann aber niemals durch die Entfaltung unseres Denkens „aufgehoben“ werden. Sie ist das für uns Unaufhebbare. Darum bleibt für uns auf dem Grunde der umfassenden Identität des Geistes mit dem Sein eine unaufhebbare Nicht-Identität. Wohl werde ich in der Entfaltung meines geistigen Seins quodammodo das andere, in der Weise nämlich, daß dieses andere als das, was es ist, Leben und Wirklichkeit meines Denkens und Lebens wirklich ist. Ich werde auch — um noch einen Schritt weiter mit Hegel zu denken — das Allgemeine, indem ich dieses — das Wohl aller, den Staat, die Menschheit usw. — zur Substanz meines Seins und Lebens mache. Aber alles dies hebt niemals auf, daß ich, in anderer Hinsicht betrachtet, doch unaufhebbar ich und nur ich bin, und daß alles andere ebenso un-aufhebbar es und nur es ist.

Es treten, wie man sieht, hier zwei Ebenen der Betrachtung und damit zwei Grundmodi der Identität auf. Ich werde zwar quodammodo denkend (aber auch: wollend, liebend usw.) das andere, dieses andere ist die Substanz und Wirklichkeit meines Gedankens, welcher wiederum die Wirklichkeit meines Seins ist. Aber daneben steht: Ich werde *niemals in derselben Weise*, im selben ontologischen Modus das andere, wie ich mich selbst nicht *werde*, sondern *bin*. Und der Gegenstand, den ich denke und der dadurch mein Gedanke ist,

daß ich ihn denke, ist doch *nicht im selben Modus* mit meinem *Gedanken* identisch, in welchem er *mit sich selbst* identisch ist.

Es zeigt sich also, daß Identität ganz verschiedene Modi aufweisen kann, wobei sie immer durchaus als Identität auftritt, aber je so, daß von *einem* Modus aus betrachtet der andere als Nicht-Identität erscheinen muß. Wir können terminologisch eine *ontologische* Identität von einer *ontischen* unterscheiden. In der ontologischen kommt das Seiende mit seinem Logos im Denken überein, in der ontischen bleibt es an sich selbst unaufhebbar zurückgebunden.

Die ontische Ebene begründet und ermöglicht in unserem Bereich die ontologische, aber die ontologische umfaßt die ontische und damit alles Seiende und macht es als solches erst offenbar, worin sichtbar wird, daß Sein doch im *ersten* Ursprung *Geist* ist, da es ja je und je *im Geiste* zu sich kommt. Aber *unserem* Geist ist vor seinem Denken das Sein vorgesetzt.

Die Ebene des Ontischen und der eigentümlichen in ihr auftretenden Identität ist freilich bei Hegel nicht ausgelassen. Er kennt wohl das „andere des Geistes“, er kennt die „beobachtende (also hinnehmende) Vernunft“¹¹, er läßt das Individuum nie so aufgehoben sein im allgemeinen oder in Gott, daß es als Individuum ausgelöscht wäre. Aber gleichwohl ist bei ihm alles *nur aus der Ebene des Ontologischen* entwickelt und entfaltet — verständlicherweise, denn sie ist ja die umfassende —, und so ist der Gesichtspunkt des Seins als des Gesetzten, Hinzunehmenden und durch kein Denken Aufhebbares *nicht an sich selbst* entwickelt.

Die Entwicklung des *einen*, ontologischen Aspektes des Seins bei Hegel ist jedenfalls im Prinzip nicht zu widerlegen, aber sie ist einseitig. In ihr tritt zwar die geistige Grundstruktur alles Seienden großartig hervor; aber da Hegel die Differenz zwischen ontischer und ontologischer Identität nicht adäquat durchführt, bleibt er zweideutig: Hegel läßt es offen, seine Entwicklung nicht nur ontologisch, sondern auch ontisch zu verstehen; und wo das letztere geschieht, da wird seine großartige Betrachtung schief und schlecht und komisch — um mit Kierkegaard zu reden —, denn es ist schief und schlecht und komisch, wenn ich als dieser Einzelne, Existierende, der ich nun einmal bin, sage, ich sei ontisch das andere, der Gegenstand, das Wir, der Staat, die Epoche; aber alles dies kann richtig sein, wenn es in der gemäßen Weise ontologisch verstanden wird. Andererseits aber bleibt das Mißverständnis auch nach der Seite hin offen, als solle durch das Prinzip der Identität zwischen Denken und Sein alles als *nur* Bewußtseinsmäßiges, als *bloßer* Gedanke aufgefaßt und die vorgesetzte ontische Wirklichkeit des Seienden einfach verwischt werden.

¹¹ Vgl. Phänomenologie, hrsg. v. G. Lasson, 183 ff.

Die dargelegte Einseitigkeit und die daraus folgende Zweideutigkeit des Hegelschen Ansatzes gab Kierkegaard den Anlaß, Hegel und dem allmächtigen Hegelianismus seiner Zeit gegenüber auf dem Standpunkt des je eigenen und unaufhebbaren Daseins eines jeden Denkers zu insistieren und von ihm aus die hegelianische Spekulation der Lächerlichkeit preiszugeben¹².

Kierkegaard wird in dieser genial von ihm durchgeführten Kritik zwar dem nicht gerecht, was an Hegel wahr ist. Aber er hat genau jenen Punkt gefunden und aufs eindringlichste und schärfste entwickelt, der Hegel gegenüber betont werden muß. Die Vehemenz und Zuspitzung aber, mit der er dies tut, entspricht der umfassenden Größe und Einseitigkeit der Gedanken seines Gegners. Und so hat das Denken Hegels indirekt das sich als solches bewußt werdende existenzielle Denken induziert, ein Denken, das seine Breitenwirkung freilich erst viel später entfalten konnte, nach dem fast gänzlichen Ausklingen des hegelianischen Denkens und als Gegenschlag gegen den einseitigen Positivismus der äußeren Erfahrung, der das nach-hegelianische Zeitalter beherrschte.

Die *positive* Auseinandersetzung mit Hegel, die Kierkegaard nicht geleistet hat und auch nicht leisten wollte, hätte so anzusetzen, daß das, was bei Hegel selbst zweideutig bleibt, nämlich das Verhältnis der ontologischen Sphäre und ihrer Identität zur ontischen und der ontischen Identität, geklärt wird. Durch eine solche Klärung könnte Hegel in *seiner* Sphäre und damit in seiner Wahrheit verwurzelt werden, denn zumindest seine Grundkonzeption, daß Sein im Grunde Geist ist, kann und darf nicht verworfen werden. Nur muß freilich verhütet werden, daß diese Konzeption, und was an Konsequenzen aus ihr fließt, ontisch mißverstanden werde. Nach einer so durchzuführenden Reduktion des Hegelschen Gedankens auf seine eigentümliche Sphäre müßte dann der andere, von Hegel selbst nicht adäquat entwickelte Bereich hinzugewonnen werden, und zwar wesentlich im Bereiche der *Erfahrung* und dem Element des Empirischen. Denn dies ist das Element des Hinnehmens des nicht logisch ableitbaren ontischen Daseins. Dies Element des Empirischen darf dann freilich nicht in der umgekehrten Einseitigkeit in der Weise eines bloßen Positivismus behandelt werden, vielmehr so, daß Erfahrung als ein Vorgang sichtbar wird, der selbst nur im *Geiste* und damit in der *ontologischen* Sphäre wirklich werden kann und damit auf die ursprünglichste Geistigkeit der Quelle alles Seins zurückweist. Erfahrung wird ja gerade erst dadurch zur Erfahrung, daß in ihr das Denken zwar einerseits unablässig sich nährt und substanziiert von

¹² Siehe vor allem: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken, hrsg. v. Schrempf, I 191 ff.

dem unableitbar und unaufhebbar sich zeigenden Seienden, daß es aber andererseits dies sich Zeigende sofort mit dem Elemente seiner Geistigkeit durchdringt und damit heimbringt in das Element, aus dem es auch stammt: intellectus agens facit omnia intelligibilia actu.

II.

Von diesen allgemeinen Grundlagen aus dürfte Hegels Bestimmung des Wesens der Religion zu verstehen und zu beurteilen sein. Sie ist, wie nicht anders zu erwarten, eine Bestimmung der Identität. Religion ist nach ihm der sich selbst wissende Geist oder der Geist, der sich auf sich selbst bezieht¹³.

Diese Grundbestimmung der Religion wird von Hegel in dreifacher Richtung verstanden: Vom absoluten, vom endlich-einzelnen und vom allgemeinen oder objektiven Geiste aus. In all diesen Bereichen hält sie sich gleichbleibend durch.

Geist ist zunächst und am ursprünglichsten für Hegel die Bezeichnung für den absoluten und unendlichen göttlichen Grund, aber nicht unter der Hinsicht, daß dieser einfach mit sich identisch ist, sondern unter der anderen, daß er im Anderen seiner, in dem aus ihm hervorgehenden Gedanken und der aus dem Gedanken hervorgehenden Welt doch wieder mit sich einig ist und nicht geteilt und ans Andere zerstreut, analog dem menschlichen Geist, welcher durch sein Denken ontologisch das Andere „ist“, ohne doch dadurch die einfache Identität mit sich selbst zu verlieren. „Geist ist das Wissen seiner selbst in seiner Entäußerung, das Wesen, das die Bewegung ist, in seinem Anders-sein die Gleichheit mit sich selbst zu behalten.“¹⁴ Vom absoluten Geiste aus gesehen, kann also Religion insofern als der Geist bezeichnet werden, der sich auf sich bezieht, als der absolute Grund des Geistes (Gottes) durch die Religion im Anderen seiner, nämlich in unserem aus ihm hervorgegangenen Bewußtsein zu sich selbst zurückkommt oder aufleuchtet als die ewige Substanz und der personale (Hegel würde sagen: subjektive) Grund. „Gott kehrt im Ich als in dem sich als Endliches Aufhebenden zu sich zurück . . .“ „Religion ist Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes.“¹⁵

Auf unseren, den menschlichen Geist bezogen, bedeutet diese Hegelsche Bestimmung der Religion naturgemäß, daß Religion für uns keineswegs das Verhältnis zu etwas Äußerem ist, sondern auch in die-

¹³ Vgl. die oben S. 210 angeführten Zitate.

¹⁴ Phänomenologie, hrsg. v. G. Lasson, 527.

¹⁵ Vorlesungen über d. Philosophie d. Religion, hrsg. v. G. Lasson, I. Teil, Begriff der Religion, 148 u. 151. — Auf die hinter diesen Sätzen steckende metaphysische Grundproblematik Hegels über das Verhältnis des göttlichen Geistes zur Welt gehen wir hier nicht weiter ein.

sem Bereich das Verhältnis unseres Geistes zu sich selbst, insofern nämlich nach Hegel unser Geist nichts anderes ist als das Leben des Geistes Gottes in uns: „Nicht die sogenannte menschliche Vernunft . . . ist es, welche Gott erkennt, sondern der Geist Gottes im Menschen.“¹⁶ Bestimmt Hegel so die Religion als das Verhältnis unseres Geistes zu sich selbst, so ist diese Bestimmung deswegen besonders interessant, weil sie in der Kierkegaardschen Bestimmung der Existenz in einer genauen Entsprechung und doch mit einer wesentlichen Variante wiederkehrt¹⁷. Die Hegelsche Bestimmung bedeutet für den menschlichen Geist, von diesem selbst aus gesehen: wo unser Bewußtsein (als Geist) die Wahrheit seiner selbst erreicht und erfaßt, wo es ganz bei sich weilt und bei dem, was es wesentlich und im Grunde ist, da weilt es in einem beim absoluten geistigen Grunde, bei Gott. Und so zeigt sich in der Religion das wahre Wesen des Menschen, das in allen vorausgehenden Stufen der Phänomenologie des Geistes noch nicht bei sich und damit noch nicht in der offenen Wahrheit war: die wesenhafte Wahrheit des menschlichen Geistes liegt im Vollzug (hegelianisch: im Wissen) seiner dialektischen Einheit mit dem absoluten, göttlichen Geist.

Die hegelianische Bestimmung der Religion hat noch ein drittes Feld der Anwendung, in dem Hegel sie durchzuführen und zu bewähren sucht, das des allgemeinen Bewußtseins, des objektiven Geistes. Es sei hier nur eben angedeutet: das Verhältnis des einzelnen menschlichen Bewußtseins zu seinem unendlichen Grunde muß als unendliches Verhältnis — so ungefähr entwickelt Hegel diesen Gedanken — die Vereinzelung des Einzelnen übersteigen und empirisch als allgemeines Bewußtsein, als umfassende Ordnung und objektiver Geist wirklich werden. „Nicht der Einzelne für sich, sondern zusammen mit dem Bewußtsein der Gemeinde . . . ist das vollständige Ganze (des Geistes in der Religion).“¹⁸

Unter diesen Entfaltungsmöglichkeiten des Hegelschen Begriffes der Religion muß uns vor allem die mittlere interessieren: daß Religion das Verhältnis unseres Geistes zu sich selbst sein solle, oder daß unser Geist, wenn er sich in Wahrheit zu sich selbst verhalte, sich zum absoluten Geist verhalte, weil dieser in Wahrheit unser Leben als geistiges ist. Wir schließen unsere weiteren Überlegungen darum an diese Gestalt seiner Religionsbestimmung an.

Mit aller Schärfe ist durch eine solche Bestimmung betont, daß Religion nicht begriffen werden dürfte als ein Verhältnis zu etwas, was von unserem Geiste nur äußerlich verschieden wäre, wie sonst leicht

¹⁶ Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, hrsg. v. G. Lasson, 49.

¹⁷ Vgl. Krankheit zum Tode, I. A. Hrsg. v. J. Frieser, Bremen 1949, 19.

¹⁸ Phänomenologie, hrsg. v. G. Lasson, 531.

Religion gedacht wird. Eine so scharfe Identitätsbestimmung wird man leicht auf den ersten Blick anstößig finden, indes mahnen uns doch unsre Überlegungen über das Wesen der ontologischen Identität zur Vorsicht. Identität, hier genommen als das Verhältnis unseres Geistes zu sich selbst, braucht nicht eine pure ontische Identität zu bedeuten, wenn auch Hegel immer wieder auf Grund einer solchen ontischen Vereinfachung gedeutet und widerlegt worden ist.

Wir müssen in der Deutung der Hegelschen Formel behutsamer zu Werke gehen. Wie ist es mit dem Verhältnis des menschlichen Geistes zum göttlichen und absoluten Geist? Ist es ein Verhältnis zweier äußerlich verschiedener Seiender zueinander und sonst nichts? Keineswegs! Und ist das Wesen der Religion etwa in der thomistischen, also doch christlichen Philosophie so gesehen? Wiederum keineswegs! Achten wir auch hier behutsam auf das, was sich in uns selber zeigt.

Betrachten wir den menschlichen Geist in dem, was er an sich selbst und an seinem Seinsvollzuge sehen läßt, also ohne die Bestimmung des göttlichen Geistes von Anfang an äußerlich danebenzusetzen: dann läßt sich zum Beispiel — es ist einer von mehreren möglichen Wegen — deutlich machen, daß der Mensch denkend und wollend *unendliches Streben* ist¹⁹. Dies heißt, daß er in seinem faktischen Zustande im Umgang mit seiner endlichen Gegenständlichkeit sich niemals einfach mit sich eins und — in diesem Sinne — identisch weiß und bejaht und infolgedessen denkend und wollend immer noch anders werden muß, um die Einheit mit sich selbst zu vollziehen. Wieder begegnen uns hier Identitätsverhältnisse, aber wieder sind sie eigentümlicher Art gegenüber den bisher betrachteten.

Indem der Mensch intentional die Einheit mit seinem Wesen im Umgang mit dem Seienden denkend und wollend als ein immer noch ausstehendes sucht, zeigt sich sein Seinsmodus als ein Streben oder ein Werden, d. h. als der Seinsmodus eines Seienden, dessen Wirklichkeit darin besteht, seine Wesenswirklichkeit noch nicht erreicht und also im Vollzuge noch nicht mit ihr identisch zu sein, sondern erst in der Möglichkeit dazu: *Actus entis in potentia, prout est in potentia*.

Woraus aber ist dieser Seinsmodus im Falle des menschlichen Geistes näher zu bestimmen? Im Denken des Menschen ist immer noch mehr zu denken, zu wissen und zu erreichen, der intentionale Horizont des Denkens ist durch keine Anhäufung endlicher Wissensgegenstände auszufüllen. Das *Denken* ist von seinem Ursprunge her so, daß es jede mögliche auftauchende Grenze hinausdenken und hinauszudringen strebt, immer geleitet von dem Impuls, sich aus der bloßen

¹⁹ Innerhalb des thomistischen Denkens wurde dieser Gesichtspunkt am schärfsten durchgeführt durch J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, Cahier V, Museum Lessianum, Section philosophique 7.

Potenzialität zur vollzogenen Identifizierung mit seiner vollen Wesenswirklichkeit zu erheben und dergestalt erst mit sich eins zu werden. Weder im Irrtum noch im Nichtwissen vermag unser Geist unmittelbar mit sich eins und darin zufrieden zu sein. Und für den Geist als *Wollen* gelten analoge Verhältnisse. Im ganzen Bereiche seines Seins lebt die menschliche Geistigkeit davon, über jeder Grenze sich noch weitere Möglichkeiten offenzuhalten und sich in immer weiteren zu erfüllen und zu erreichen. Wie endlich darum auch immer der Mensch ontologisch sein mag, es ist doch zugleich sein Sein ontologisch und intentional bestimmt von einem Elemente, welches, über jede Endlichkeit und Grenze sich erhebend, sich zunächst als *Unendlichkeit* kundtut. Nur in ihm kann der Mensch vollziehend seine Aktualität und damit die aktuelle Identifizierung, die vollzogene Identität mit seiner Wesenswirklichkeit mit sich selbst erreichen.

Was in solcher Betrachtung als unendliches Element erscheint, das erscheint andererseits auch als *absolutes* und *ewiges* im Inneren des Wesens des Menschen. Denn *denkend* erreicht der Mensch nur dann sich selbst, sein eigenes Wesen als Denkendes, wenn er den *absoluten* Grund der Wahrheit, in welchen *alle* möglichen Fragen münden und der selbst nicht in einer weiteren Fraglichkeit steht, erreicht. Und *wollend* kommt die menschliche Geistigkeit nie mit sich zur Deckung, es sei denn in dem, was *ewig* und *absolut* und in jeder Hinsicht gut ist, in allen anderen Fällen findet sich das Wollen von der Wirklichkeit der Wahrheit seines Wesens getrennt und gespalten und in *diesem* Sinne nicht mit sich identisch. Die hier auftauchende Ebene der Identität zeigt sich als eine Modifikation der ontologischen; insofern sie die Identität eines Strebenden mit seinem Erstrebten ist, darf sie intentionale Identität heißen. Insofern sie aber den reflexiven Vollzug der je eigenen Wirklichkeit bedeutet, welche dem sich selbst besitzenden und sich selbst vollziehenden Geiste eigentümlich ist, darf sie als reflexive oder existenzielle Identität bezeichnet werden²⁰.

Diese kurze Überlegung vermag uns zu zeigen, daß das ewige und absolute Licht der Wahrheit alles Wahren, der ewige und absolute Grund alles dessen, was gut ist, und das über alles Seiende hinausliegende Geheimnis der Unendlichkeit, daß dies „Element“ das innere Leben des endlichen Geistes wirklich ist, jenes Element, in dem allein dieser mit sich selbst eins zu werden vermag und in dem allein, wenn er es erreicht, er sich völlig, d. h. in voller Aktuierung *zu sich selbst* verhält, in einem Vorgang, in welchem die besprochene intentionale und existentielle Identität erst eigentlich da ist. Verhält sich unser

²⁰ Reflexive in Anlehnung an die thomistische Wesensbestimmung des Geistes als *reditio in se completa* (vgl. oben Anm. 10), existentielle in Anlehnung an den Begriff der Existenz, wie ihn Kierkegaard in der „Unwissenschaftl. Nachschrift“ entwickelt.

Geist also zu sich selbst, und versteht man diese Formel in ihrem vollen Sinn, dann verhält er sich in der Tat zu seinem ewigen Grunde, zu Gott, deswegen weil dies Heilige, Ewige und Absolute wirklich das innere Leben und die wesentliche Wirklichkeit seines Lebens und seiner Wirklichkeit ist. In diesem Sinne gilt: wo der menschliche Geist sich zu sich selbst verhält, da vollzieht er Religion. Unsere Überlegung zeigt also die Bedeutung und den möglichen wahren Sinn der zunächst so befremdlichen Hegelschen Bestimmung der Religion. Der menschliche Geist ist ja eben dadurch Geist, daß das göttliche Geheimnis ein inneres Element seiner Lebenswirklichkeit ist, und deswegen darf ja Religion niemals als eine bloß äußerliche und zufällige Relation, in welcher der Mensch sich auf ein bloßes Anderes bezöge, bestimmt werden.

Für Thomas von Aquin wäre zur Beleuchtung dieser Gedanken auf seine berühmte Lehre von der Participatio hinzuweisen, in welcher er Wesen und Wurzel aller Geistigkeit, aller Intellektualität sieht: *ipsum lumen intellectus nostri nihil aliud est quam quaedam impressio Veritatis primae*²¹. Ab ipso (Deo) anima humana lumen intellectuale participat secundum illud Ps. 4, 6: *signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*²². So könnte also nach Thomas der endliche Geist bestimmt werden als „participative Identität“ mit der prima Veritas: was er ist, ist Teilhabe an dem Ursprung des Geistes wie des Seins: *nihil aliud est*.

Diese Gesichtspunkte müssen gegen alles Deistische, besonders im nachhegelianischen Denken, festgehalten werden, damit die Wahrheit, die Hegel sah, bewahrt bleibt, daß nämlich Religion in der Tat in keinem Sinne eine äußerliche und zufällige Veranstaltung unter Menschen ist, sondern wirklich der Vorgang des Einswerdens seines geistigen Bewußtseins, oder sagen wir es augustinisch: seines inquietum cor mit sich selbst. Nur im Vollzug der religio kann es in sein Wesen und in die Ruhe des mit sich Eins-Seins kommen. Wo dies nicht geschehen ist, bleibt Religion etwas Einzelnes, Äußerliches und im Grunde Zufälliges für den Menschen.

Aber wiederum bedarf der Gedanke Hegels einer wesenhaften Integration. Unterscheidet man nämlich die verschiedenen Sphären der Identität nicht, welche im Verhältnisse der Religion auftreten — und Hegel selber führt ja diese Unterscheidung nicht durchaus durch —, dann bleibt seine Bestimmung der Religion für die größten Mißverständnisse offen und auf jeden Fall zweideutig.

Denn wiederum tritt das Moment der unaufhebbaren Wirklichkeit des Ontischen und seiner gleichfalls nicht aufhebbaren Differenz gegen

²¹ S. theol. I. 88, 3 ad 1. und viele entsprechende Stellen.

²² S. theol. I. 79, 4.

alle höheren Modi der Identität in Hegels Religionsbestimmung nicht als solches hervor. In bezug auf das menschliche Bewußtsein ist darum Hegel gegenüber darauf aufmerksam zu machen, daß wir mit unserem empirischen, faktischen je einzelnen Ich in einem durchaus andern Modus der Identität eins sind als mit dem in uns lebenden absoluten und göttlichen Grund. Und der Unterschied dieser beiden Modi der Identität hebt sich niemals eigentlich auf. Ich bleibe ontisch immer dieser einzelne Endliche, auch wo ich die Dimension meiner Geistigkeit im Erreichen des absoluten personalen Grundes als meine eigenste erreiche und vollziehe. Und diese unaufhebbare Differenz bringt ja gerade die Endlichkeit meines ontischen Seins erst in voller Schärfe zur Ausbildung: ich bin endlich *gerade* angesichts des Unendlichen. Es ist mein Wesen und das Leben meines Lebens, auf diese hingeordnet zu sein, und doch werde ich ontisch niemals etwas anderes als dieses endliche Wesen.

Innerhalb dieser Differenz meiner ontischen Endlichkeit zur ontologischen Unendlichkeit meines geistigen Seinsvollzuges wurzelt ein Fragebereich, der bei Hegel selbst nicht adäquat behandelt wird — was nach seinem Ansatz auch nicht erwartet werden kann, der aber gleichwohl wesentlich ist für den Vollzug des menschlichen Gottesverhältnisses, der Religion also, und damit der Einheit des menschlichen Selbstbewußtseins. Es fragt sich nämlich, von uns aus gesehen, die wir uns faktisch als diese vorfinden und nicht aufheben können: Wie sollen wir faktisch jenen uns freilich immer wesentlichsten Bereich, den des göttlichen Geistes, erreichen? Geschieht dies einfach von selbst, wie es etwa bei Hegel erscheinen mag? Und wenn es geschieht, wenn sich die wesentliche Logik, kraft deren der endliche Geist auf den unendlichen hingeordnet ist, als ein logischer Prozeß in unserem Denken entfaltet, wie sind wir dann sicher, daß der so in unserem Denken sich entfaltende unendliche Logos etwas anderes ist als selbst bloß wieder ein endlicher Gedanke eines ontisch unaufhebbar endlichen Wesens, eine bloße Projektion der in ihm lebenden Intentionen in eine illusionäre Gegenständlichkeit? Mit anderen Worten: Wie komme ich aus meiner ontischen Endlichkeit wirklich in die Wirklichkeit meines unendlichen Grundes? Denn in Hegels Bestimmung der Religion, so sehr sie eine wesentliche Wahrheit ausspricht, müssen wir jene Zweideutigkeit verschärft wieder beobachten, welche schon in seinem Grundansatz festzustellen war. Da Hegel die verschiedenen Sphären der Identität nicht in durchaus gemäßer Weise unterscheidet und deswegen ihr Verhältnis zueinander nicht genau bestimmt, dieses also ein unbestimmtes bleibt, so kann seine Identitätsformel, in der er das Wesen der Religion ausspricht, ganz verschieden ausgelegt werden. Sie kann einerseits als *pure ontische Identität* mißverstanden

werden, gemäß der in der Religion der menschliche Geist und der göttliche einfach ontisch derselbe wären. Oder die Formel kann für den Ausdruck einer *bloßen logischen Identität* genommen werden, gemäß der dann die Religion nur das Verhältnis des Menschen zu einem bloßen menschlichen Gedanken wäre, der nicht über das denkende Sein des Menschen hinauszuführen bräuchte.

In diesem unklar und zweideutig bleibenden Bereich der Hegelschen Religionsbestimmung konnten sich darum die Gedanken der sogenannten Hegelschen Linken ansiedeln, vor allem die von Ludwig Feuerbach. Diese Denker glaubten, Hegels Religionsphilosophie auf ihre Weise weiterführen und deuten zu müssen, was freilich nur dadurch möglich war, daß das religiöse und theologische Grundanliegen Hegels preisgegeben wurde und seine idealistische Denkform zum Prinzip ganz anders gerichteter Tendenzen des fortschreitenden 19. Jahrhunderts wurde. Feuerbach denkt sich die Entstehung der Religion in einem dialektischen Bewußtseinsprozeß, dessen formale Phasen am Hegelschen Schema abgelesen sind: das menschliche Bewußtsein, aus der Phase der ersten Unmittelbarkeit hervortretend, stellt sich in einer zweiten Phase sich selbst gegenüber und objektiviert das Beste, was in ihm lebt, in phantastischer Weise, und so entsteht das dialektisch notwendige Stadium der Religion, welches aber durch die Synthese der vollendenden dritten Phase wieder zu überwinden ist, in welcher der Mensch das Edle seiner selber aus der imaginären Objektivation wieder an sich selbst zurücknimmt und so, wissend geworden, die Religion aufhebt²³.

Hegel selber war weit davon entfernt, so etwas zu denken. Aber er hat die Punkte nicht deutlich angegeben — und er konnte dies auch auf Grund der Einseitigkeit seines Ansatzes nicht tun —, aus denen heraus ein solches Denken wie das Feuerbachs aus der Wurzel überwunden werden kann. Und so werden wir auf die Frage zurückgeworfen, die uns von Feuerbach her gestellt, von Hegel aber nicht beantwortet ist: Wie unterscheiden wir in der ontischen und existierenden Endlichkeit und Einzelheit unseres Bewußtseins den offenbar notwendigen Gedanken des absoluten geistigen und unendlichen Grundes von einem *bloßen* Gedanken und also einer in sich leeren und endlichen Verdoppelung unseres Selbstbewußtseins?

Nur in der *Erfahrung*, so sahen wir, ist uns das unabhängig von all unserem Denken und all unserer Systembildung Gesetzte und im eigenen Ursprung stehende *Wirkliche* und damit der Bereich der ursprünglichen und wirklichen Wirklichkeit zugänglich, des vorgängig in sich und seinem Ursprunge Stehenden und Gesetzten. Und zwar die Wirklichkeit einerseits unseres *eigenen* unaufhebbaren Seins wie

²³ Vgl. namentlich: Wesen des Christentums, 1841.

andererseits nur jene der seienden *Gegenstände* in der Welt. Erst und nur wenn es gelingt, die *Erfahrung* und damit das von ihr erschlossene *Gewicht der eigenständigen Wirklichkeit* mit dem gewiß logisch notwendigen und uns erst in die volle Identität mit uns führenden Denken des göttlichen und unendlichen Grundes auf eine innere und wesenhafte Weise zu verknüpfen, erst dann vermag unser Verhältnis zu ihm, d. h. aber unsere Religion eine von aller bloßen Imagination klar unterschiedene Wirklichkeit zu werden und aus einem bloßen logischen Gedanken zum Ernst und zur Würde dieser Wirklichkeit sich zu erheben.

Wie aber wird dieser Zusammenschluß der objektiven und subjektiven Grundlagen unseres Wirklichkeitsbezugs mit dem Höchsten des Denkens und dem Höchsten *unseres* Seins zugleich gemacht? Dies ist deswegen ein einzigartiges Problem, weil es ja zu diesem Höchsten des Denkens keinen direkten und positiven Erfahrungszugang gibt, jedenfalls nicht im gewöhnlichen Sinne von Erfahrung. Durch dieses Problem bekommt die Frage: Wie kommen wir in die Wahrheit und Wirklichkeit der Religion? eine einzigartige Schärfe. Zu jeder seienden Wirklichkeit im Bereiche der endlichen Welterfahrung gibt es, grundsätzlich jedenfalls, einen direkten und positiven Erfahrungszugang, so daß in diesem ganzen Bereich keine gleiche Problematik entsteht. Aber im Falle der Religion wird uns dieser Aufschwung des Selbstseins zu seiner eigenen höchsten Wirklichkeit durch keine äußeren Erfahrungsstützen direkt abgenommen, wiewohl er sich dieser zu bedienen hat. Der Vorgang des geistigen Aufschwungs des Menschen zur Religion als seiner Wesenswirklichkeit hat darum eine *logisch* einzigartige Struktur und schließt überdies das *existentielle* Problem in sich: da uns das Ziel des Aufschwungs nicht direkt durch Erfahrung gegeben und dieses selbst darum nicht durch sie bis zum Ende getragen wird, so bleibt diese Bewegung doch für uns faktisch im Endlichen Existierende *an uns selbst* überlassen und ist deswegen ungeachtet seiner logischen Notwendigkeit doch noch lange nicht auch ein faktisch Notwendiges²⁴. Und so zeigt sich ja Religion in der Tat in der Geschichte niemals als ein einfach sich von selbst Ergebendes, sie bleibt in ihrem Dasein immer von dem unableitbaren Element der faktischen Aufschwünge des Menschen bestimmt, wenn sie auch — hierin hat Hegel wieder recht — die bewegende Seele der geschichtlichen Ereignisse bleibt. An dieser einerseits logischen, andererseits existentiellen Problematik in der Grundlegung der Religion mußte Hegel auf Grund der Einseitigkeit seines Ansatzes weitgehend vorbeisehen, ihre existentielle Seite ist von Kierkegaard mit aller Schärfe

²⁴ Diese Umstände suchte ich im Anschluß an Thomas v. Aquin genauer zu begründen in „Der philosophische Glaube“: Symposion 2 (1949) 142 ff., 147 ff., 154 ff.

herausgearbeitet worden, ihre logische aber hat auch dieser größte Gegenspieler Hegels liegen gelassen.

Ein Nachdenken über den Sinn und die Einseitigkeit des Hegelschen Religionsbegriffes zeigt aber darüber hinaus, daß seine Religionsphilosophie uns überhaupt ein Desiderat umfassender Art hinterlassen hat, das nämlich nach einer ausgearbeiteten Identitätslehre, welche Hegel mit seinem Identitätssystem gerade nicht geleistet hat. Doch hat er ihre Notwendigkeit eindringlich zum Bewußtsein gebracht. Eine solche hätte, wie man sieht, in einer ausgearbeiteten Theorie der Philosophie der Religion eine zentrale Stelle, und von ihr aus würde auch die Auseinandersetzung sowohl mit dem wichtigsten Gedanken des 19. Jahrhunderts über die Religion wie mit dem existenziellen Denken der Gegenwart, welches sich wesentlich von Kierkegaardschen Impulsen nährt, über eine bloße äußere Polemik hinauszuführen sein. Gerade im Bereiche der Religionsphilosophie ist vielleicht der alte aristotelische Satz noch lange nicht ausgiebig genug bedacht worden: τὸ δὲν πολλαχῶς λέγεται.

Zur philosophischen Deutung des quantenmechanischen Indeterminismus

Von Wolfgang Büchel S. J.

Die philosophische Diskussion des quantenphysikalischen Indeterminismus geht oft von der Voraussetzung aus, daß es sich dabei vor allem um eine Störung des zu messenden Objekts durch den Meßprozeß handle¹. Daß diese Formulierung unzureichend ist, hat u. a.

¹ So z. B. noch jüngst Nicolai Hartmann, Philosophie der Natur, Berlin 1950, 372. Die 374 f. angestellten Betrachtungen über statistische Gesetzmäßigkeit treffen in Strenge nur die klassische, nicht die quantenmechanische Statistik. Bei dieser ist es gerade die Frage, ob die statistische Gesetzmäßigkeit nicht durch die gleiche „Motivationslage“ für eine in sich freie Einzelentscheidung hervorgerufen wird. Ebenso kann die „Unfaßbarkeit des Gesamtsachenkomplexes im Atomaren“ nicht als Tatsache vorausgesetzt werden; denn es ist wieder gerade die Frage, ob die Quantenphysik alle vorliegenden Ursachen erfaßt oder nicht. — Ein Entsprechendes gilt für die Überlegungen, mit denen Max Hartmann die Kausalität als Voraussetzung der Quantenphysik aufweisen will. Er schreibt (Die philosophischen Grundlagen der Naturwissenschaften, Jena 1948, 204 f.): „Auch die reine Statistik und Wahrscheinlichkeit setzt ihrerseits wieder eine ihr zugrunde liegende Kausalgesetzlichkeit voraus. . . . Bei einem chaotischen Zustand der Weltwirklichkeit, bei einem freien, willkürlichen Handeln der Elementarteilchen wäre eben überhaupt keine Ordnung, keine Gesetzmäßigkeit möglich, auch keine statistische, wahrscheinlichkeitstheoretische.“ — In diesem letzten Satz ist entscheidend die Verkoppelung von Freiheit mit Willkür und Chaos. Bei einem willkürlichen Handeln der Elementarteilchen könnten tatsächlich auch keine statistischen Gesetzmäßigkeiten herrschen; bei einem freien Handeln, das aber von gesetzmäßigen Motivationen beeinflusst würde, dagegen wohl.