

VORSTELLUNG UND RELIGION

ZUR CHRISTOLOGIE ALS THEORIE REALER FREIHEIT UND VERWIRKLICHTER GESCHICHTE *

ROLF KÜHN

— I —

Das neuzeitliche Weltgefühl erlebt sich als Vollzug der Aufklärung bei gleichzeitiger Abgrenzung von deren rein verstandesmäßigem Subjektivismus unter Verweis auf die eigenen Denkbemühungen um eine allerorts zur Geltung gebrachten Fülle *konkreter* Wirklichkeit. Aber dieser — als Legitimation fungierende — Positivitätsgedanke, mit seiner durch die angebliche Zäsur der Romantik beteuerten Entdeckung des Individuellen wie Geschichtlichen, verkennt, daß eine solche geistesgeschichtliche Konzeption der Selbstdarstellung i.S. des auslegend-erfüllenden « Übertritts in eine *wirkliche Welt* » (22) gerade das konstitutive Element des Kritizismus zur Anwendung bringt. Denn der Einspruch der größeren Materialität zusammengetragener Tatsachen mit dem Willen zur Respektierung objektiver Einmaligkeit kann sich nur selbstvergessend, und damit verdeckt interessiert, auf einen so unterschweligen Realitätsbegriff einlassen, weil nicht nur ausgemacht werden kann, daß der Begriff des Einmaligen selbst eine Vernunftschöpfung ist und demzufolge in seiner Ergründbarkeit auf der möglichen Bedeutung für eine allgemeine Einsicht überhaupt beruht, sondern eben jegliche Realitätsbehauptung einem Prinzip folgt, nach dem das für sie Objektive gesetzt wurde. Dies anerkennen, will man nicht unbewußt in einen vorkritischen Standpunkt zurückfallen, impliziert daher nach R., daß seit Kant auch alle Geschichte dem Bereich des « Vorgestelltsein » anheimfällt, m.

* Horst *Renz*, *Geschichtsgedanke und Christusfrage. Zur Christusanschauung Kants und deren Fortbildung durch Hegel im Hinblick auf die allgemeine Funktion neuzeitlicher Theologie* (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Band 29), Göttingen 1977, 88 S. - Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf dieses Buch, dessen Lesertrag wir hiermit als Anregung zum Freiheitsverständnis zur Diskussion stellen.

a.W. also insgesamt als *Konstruktion* betrachtet werden darf (25).

Allein schon diese elementare Rückbesinnung birgt unmittelbar heuristischen Gewinn für die neue Stellenwertbestimmung der Kant-Schrift von 1793: « Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft » (folg. Abk. RS), von der seit Schleiermacher das Urteil gilt, sie verkenne den Eigengehalt des Religiösen zugunsten einseitig praktischer Vernunftwahrheiten (« Reden über Religion », 1799). Dagegen betrachtet sie die philosophiegeschichtliche Einschätzung, unter dem Aspekt einer je unterschiedlich bewerteten apologetischen *Auslegungsentention* biblisch-christlicher Lehrinhalte, als sekundäre Ausführung zu den maßgeblichen « Kritiken » mit einem dementsprechend, erkenntnistheoretisch gesehen, bereits überholten theologischen Restbestand. Aus dieser « Heimatlosigkeit » der RS, weder in Theologie noch Philosophie ganz integrierbar zu sein, schließt der Verf. auf eine « verdeckte Eigenheit » und « Sonderstellung » dieses Werkes (19), das eben nicht Auslegung der christlichen Religion auf dem Boden « vergleichender Verträglichkeit » betreibe, sondern in der Anwendungslogik kritischer Philosophie selbst eine « genuine Konstruktion » dieser einmaligkonkreten Religionssphäre *frei* zur Erprobung bringe (27). D.h. indem auch die « widervernünftigsten » Lehren in den Augen der Aufklärung (Gottessohnschaft, Erbsünde, Rechtfertigung, usw.) bei Kant zum *erstenmal* als « vernunftbedingte Schöpfungen » erschlossen werden, ist auch die aufklärerische Trennung selbst von *historisch-zufälligen* und *rational-ewigen* Wahrheiten grundsätzlich aufgehoben.

Naturgemäß korrigiert diese Sichtweise weiterführend die Auffassung einer *abstrakt* aufgesuchten Synthese von *Vernunft* und *Offenbarung* als dem sicher unwidersprochenen Zentralthema in den beiden letzten Jahrhunderten, und zwar dadurch, daß der in der RS noch einsichtige freie Konstruktionsvorgang dem kritischen Eigenanspruch, er stelle « real » wirklichkeitsgemäße Theorie dar, gerecht zu werden sich bemüht. Wo Theologie auf einen Eigenbereich insistiert, sei es zur Wahrung einer eigenständigen, psychologisch-geschichtlich reichhaltigeren Religiosität oder aber in Bezug auf unableitbare Offenbarungen, die das Denken autoritär in die « Auslegerrolle » drängen, handelt es sich nach R. im Grund um eine « Variante der Versicherung einer umfassenderen Realität » (21). Daß jede Welttheorie ihrerseits, auch wenn sie religionskritisch ist, per se « als religiös » bzw. « noch theologisch » empfunden wird, was Hegel außer der RS exemplarisch belegt, ist in der konstruktiven Wirklichkeitsentfaltung damit ebenso eingeschlossen wie die Tatsache, die theologische Fixierung eines Eigenbereichs bilde diesen

Prozeß noch einmal ab. Die daraus erwachsende Spannung des je einzulösenden Theorieanspruchs dürfte noch zunehmen, falls angesichts der allgemeinen Materialisierung von Wirklichkeit im nachkantischen Denken, d.h. ihrer faktischen Behandlung als Konstruktion mittels durchgeführter Theorien, « die Entwicklung mit einer gewissen Zwangsläufigkeit in die Behauptung einer allgemeinen religiösen Qualität der Wirklichkeit einmünden » sollte (24). Denn schon ist Dogmatik auch nicht mehr nur « gegeben », sondern verlangt selbst Realität und Praxis, und deshalb steuert für R. Theologie, bei Verlust allgemeiner Evidenz hinsichtlich einzelner Lehraussagen, ihren Beitrag bei zu einem modernen Einheitswillen, der in erneuter Hinwendung zum philosophiegeschichtlichen Idealismus sich bekundet trotz aller zeitweiligen Brüche.

Umso detutlicher hebt sich dann die RS in ihrer « geistesgeschichtlichen Schlüsselstellung » ab (23), weil mit dem Anheimgallen aller besonderen Geschichtsansprüche an eine umfassend verstandene Vernunft deren « Grenzenlosigkeit » eben nicht mehr nur postuliert ist, sondern die Wirklichkeit dieser Vernunft allein durch ihre Entfaltungen hindurch auch zum Erscheinen gebracht wird. Wo aber der kategoriale Rahmen von Vergleich und Auslegung überboten ist, und die bis dahin scheinbar « gegebene » Wirklichkeit nunmehr stets als der Vernunft « entsprungen » sich erweist, da muß nach Kants RS das eigentliche Thema des Christentums auf Vernunft lauten. Mitnichten als « vernünftige Lehre »; vielmehr als eine solche, worin sich « *wirkliche Vernunft* » mit der christlichen Religion « identifiziert » und darum als « theoretische Fassung von Wirklichkeit überhaupt » sich bekunden kann (29).

Hierzu ist das Wie in der Denkfigur von einer durch das Subjekt möglichen *Welterschaffung* unüberholbar formuliert (Vorrede zur 1. Aufl. der RS, Ak.-Ausg. 5f), sofern das als Verwirklichung zu denkende höchste Gut den Willen zur Existenz von Welt miteinbeschließt, und eben dies jene Aussage vorbereitet, wonach « Moral unumgänglich zur Religion führt ». Letztere bildet also kein an sich verzichtbares Angefügensein zur Freiheit, welche in der « Moral » expliziert wird, sondern enthält gerade jenen Qualitätszuwachs an Realisierung, wodurch « Welt » erst wird. Wo immer in der Folgezeit gegen Kants « bloßen » Moralismus ursprunghaftere wie umfassende Realität geltend gemacht wird, erweist sich in Übereinstimmung mit R. dieses Vorgehen von « Entfaltung » mit Hilfe des Realitätsargumentes als prinzipiell von der RS selbst bestimmt! In ihr gewann, theorieeröffnend für das 19. Jahrhundert, « die kantische Philosophie eine neue Dimension. Sie entfaltet hier ihr Herz-

stück, nämlich die Lehre von der menschlichen Autonomie und Freiheit zur Wirklichkeit der Welt». (30).

II.

Leitend kann mithin nicht nur das Interesse an dogmengeschichtlicher Vollständigkeit sein, wenn sich heutige Theologie insbesondere noch mit dem *christologischen* Komplex der RS beschäftigt. Dies gilt umso mehr angesichts der Tatsache, daß die historische Realität Jesu ausgerichtet bleibt, während Kant scheinbar den Gegentypus dazu entwickelte, indem seine Christusidee sich nie zur vergangenen Gestalt materialisiert. Vielmehr besteht die « Realität » seines « Ideals » in der *Wirklichkeit aktueller Bildung* der Christusanschauung, während Theologie eher dem Prozeß des Vergessensmachens der Versinnlichungstätigkeit im konkreten historischen Faktum bestätigt.

Um die These von der Verwandtschaft dieser äußerlich sich voneinander entfernenden Positionen dennoch einsichtig machen zu können, und zwar als die Frage möglicher « Identitätsgründung von Denken und Realität » (36f), konzentrieren sich die Darlegungen auf den *Vorstellungsvorgang* des Geschichtsdenkens unter wissenschaftsproblematischem wie philosophiesystematischem Aspekt.

1. Auch dort wo die exegetisch-historische Methode den Verdacht der geschichtlichen Inexistenz Jesu erfolgreich abwehren kann, konstruiert sie selbst notwendigerweise, und es behält ihr « Produkt » stets den Charakter des Vorgestelltseins. Auf der anderen Seite bleibt auch das quellenmäßig am besten Gesicherte der historischen Individualität Jesu mit dem Makel behaftet, sich kaum in eine verbindlich empfundene Beziehung zu heute lebenden Menschen setzen zu lassen. Schon daraus ist zu schließen, daß nicht eine besonders erschwerte Quellenlage den Streitpunkt um jegliche Art von Leben-Jesu-Forschung ausmacht, sondern im Ringen um die historische Jesusfrage wird in *allgemeinster* Form die Realitätsmächtigkeit des Vorstellens überhaupt verhandelt. Der immer wieder aufkommende Verdacht am ungeschichtlichen Sein dieser besonderen Figur bleibt so zu verstehen als das unentwegte Interesse an einer umfassenden Realitätseinlösung. Insoweit *mußte* das geschichtliche Denken des letzten Jahrhunderts mit dieser Gestalt zusammentreffen. Der Erweis, jene nicht aus dem Bereich des Objektiven entfernen zu können, bedeutet jedoch theologisch nicht die Diskreditierung der

vorstellenden Vernunfttätigkeit überhaupt. Eine solche Polemik i.S. eines Gegensatzes würde nämlich ihr ureigenstes Anliegen selbst verkehren, wie es sich in Bezug auf das zuvor erwähnte « Herzstück » der kantischen Philosophie ablesen läßt, die nicht weniger intendiert als die « Sicherstellung der Freiheitsrealität » (33), die theologisch zum « Heils »-Begriff gefaßt wird. Was darüberhinaus als Grundvorgang an der Jesusfrage ablesbar ist, gehört zu den inzwischen fast trivialen Einsichten: keine vergangene Realität wird « gebildet » ohne Interesse für die gegenwärtige. Zwar übertrifft die Theologie in der Reflexion auf « Heilsnotwendigkeit » des vergangenen Geschehens dann den methodisch ausgegrenzten Themenbestand der Historie, aber auch diese Frage erörtert erneut allgemein Bedeutsames, sofern sie hierin den *Grund* für Realität thematisiert. Damit handelt theologische Reflexion bewußt auf dem Boden der sich wissenden Vernunft, denn ihr Beharren auf die Realität des historischen Jesus arbeitet an der Aufhebung eines einseitigen Vorstellungsbegriffs, der tendenziell Denken und Wirklichkeit als geschiedene Bereiche versteht. Die Jesusfrage wäre somit nicht nur der exemplarische Fall des Geschichtsdenkens, sondern dessen prinzipielle Fassung, indem ein Heraustreten aus dem realen Vollzug des Vorstellens zwar nicht möglich ist, ohne in diesem Augenblick die Teilnahme an der Wirklichkeit zu verspielen, aber andererseits die Realität des Gegenstandes notwendige Bedingung bleibt für die sich selbst als Realität begreifen wollende freie Konstruktionstätigkeit.

2. Daß Aussagen über alles historisch « Gegebene » dem Denken selbst wieder angehören und das Auslangen nach « eigentlichen » Tatsachen nur die dem Vorstellen entspringenden Gebilde wie Gestalten erreichen, ließ den *Kantianismus* als eine « fatale » Zwischenlösung erscheinen. Denn die postulierte « Eigentlichkeit » eines An-Sich als denkunabhängige Wirklichkeit läuft ohne gelungene Verbindlichkeit *neben* der dann doch allein relevanten Realität einher, die vorstellend erzeugt wird, so daß letztere schließlich ganz die einzige Wirklichkeit überhaupt zu sein scheint, woraufhin Denken wie Handeln sich faktisch daran verwiesen finden. Um dieser mit gewisser Selbverständlichkeit benutzten Realität dennoch die nicht vollkommen abzustreifende Makelhaftigkeit des Relativen zu nehmen, insoweit zumindest als je möglicher Einspruch jene andere Vorstellung eines unerreichbar noumenalen Seins über jede Existenz schwebte, war es der konsequente Denkweg von Kant bis Hegel und danach, « Vorstellung von Realität zu Realität selbst » zu steigern (32). Schein von Irrealität selbst » zu steigern (32). Schein von Irrealität an dem, was ist, sollte

dahinfallen im Erstreiten der Identität von Vorstellung und Faktum.

In der *Geschichtswissenschaft* mit ihren als gegeben vorausgesetzten Objekten läßt sich der « großangelegte » Versuch dieses Identisch-Setzens erblicken. In der Tat ist in vorausgesetzten Fakten, die sich als « Realitäten » darbieten und zu systematischen (Geschichts)-Abläufen verknüpfen lassen, das Bewußtsein ihrer Konstruiertheit mitbegleitend nicht mehr gegeben. Zwar verändern sich in der Epochenabfolge die Einsichten zum historischen Stoff, jedoch ist dieser Prozeß geschichtlichen Forschens aufgehoben, insoweit er kein ausdrücklicher Bestandteil der mit den Selbstdarstellungen erscheinenden Fakten selbst ist. So läßt sich folgern, daß sogar « Identität gerade und *nur* über die « Aufhebung » des Konstruktionsgedankens gelingt » (32). Das Geschichtsdenken des 19. Jahrhunderts erscheint folglich im Lichte einer Fortentwicklung der kantischen Frage nach Realität; als *geschichtliche Welterschließung* betreibt es die Auflösung der objekttranszendenten Wirklichkeit in die gedachte hinein und verwehrt damit den versuchten Zugang zur « puren » Faktizität gerade. Diese nicht-explizite Seite des Geschichtsdenkens als unentwegtes Erschaffen von Gegenständen verbirgt ihren Theoriecharakter weitgehend, d.h. es findet eine unaufhörliche Vermittlung von Denken und Wirklichkeit zur Realitätsbildung statt. Dabei veranschaulicht das Denken sich selbst, sofern eben nicht das Sicherstellen von « historischen Tatsachen » als die eigentliche Leistung gelten kann, seine Realitätsmächtigkeit, und dieses Tun ist ein unendlicher Prozeß, weil « jede in Objektivität entlassene Setzung die lebendige Realität des Konstruierens nicht mehr auszusagen vermag ». Im « Faktum » besiegelt die freie Tätigkeit der Vernunft die Steigerung ihrer selbst zur Wirklichkeit, aber im Anerkennen geschichtlichen Denkens als Realität von Freiheit ist zugleich das je erneute Auflösen des Faktischen vorausbesiegelt. Man kann deshalb zustimmen, die *abendländische* Gesamtanstrengung auf allen Gebieten wie Politik, Wissenschaft, Kunst, usw. aus der Spannung zwischen dem « entwerfenden » Denken einerseits und « bestehender » Wirklichkeit andererseits zu verstehen (36). Kant bot hierzu die bisher nicht überholte *theoretische* Fassung, denn was aus den praktisch umgesetzten Vorstellungen ohne Aufenthalt als verändertes Wirklichkeitsbild hervorgeht, verdankt sich dem Denken. Ob andere Identitätssysteme Geist oder Natur am Werk sahen, es bleibt, daß Übereinstimmen von Denken und Realität nur wieder auf dem Boden des Denkens ausgesagt werden kann.

3. Ohne die folgende Koinzidenz überfordern zu wollen, darf darauf hingewiesen sein, daß die RS nicht nur zum 150. Todestag

Galileis (1564-1642) erschien, sondern in der Vorrede derselbe Name fällt zur Warnung, nicht « den Stolz der Wissenschaften zu demütigen » (Ak.-Ausg., 8). Ausreichend erklärt wird diese Nennung weder durch die damaligen Zensurbedingungen, noch durch den inzwischen als gültige Theorie erhärteten Heliozentrismus, sondern die weitgehend verhüllte Anspielung ist Bestandteil der Sache selbst, ja R. wertet sie als « unentbehrlichen Schlüssel zum Buch » bei gleichzeitiger Herausarbeitung der tieferen religionskritischen Komponente desselben (40ff). Daß letztere kaum beachtet wurde, obwohl sie nicht weniger radikal als die späteren Infragestellungen war — erwähnt sei nur jenes: « ein jeder Mensch *mache* sich einen Gott » (IV.2, § 1; Ak.-Ausg., 168) — würde dann belegen, wie die Theologie aufgrund einer tieferen, unbewußten Rezeption der RS den Erschütterungen nicht hilflos ausgeliefert war, weil sie sich bereits im kantischen Erbbesitz der Einheit von Wirklichkeit und theologischer Fassung des Geschichtlichen befand. Kant selbst unternahm die *Realisierung* der kopernikanischen Hypothese, d.h. den Versuch, ein « erdachtes Weltbild » gegenüber dem « schöpfungsgemäß gegebenen » durchzusetzen, und zwar so, daß ersterem *allgemeine* Anerkennung zuteil werden sollte. Bei diesem Unternehmen liegt das Entscheidende also nicht im anerkannten naturwissenschaftlichen Ergebnis, sondern weit bedeutsamer im Auftreten eines *neuen Elementes für unsere Geschichte*, weil sich jetzt ein steigendes Bewußtsein bekundet von der schöpferischen Verstandeskraft. Sie ebenfalls vermag allgemeine Verbindlichkeiten zu erzeugen und durchzusetzen; m.a.W. die synthetische Gesetzgebung des Verstandes erfährt sich als Grundlage zum Zwecke einer sich objektiv zu gebenden Welt. Die Religionskritik hieraus ergibt sich dann durch die implizite Aussage, daß alle Weltdeutung *gemacht* ist, eben auch die des Christentums (41).

Seit Galilei war dies latent im Nebeneinandertreten von zwei Deutungssystemen gegeben. Was jene jedoch relativiert, ist ihre gemeinsame Abkünftigkeit aus einer letzten vorstellend-produzierenden Grundwirklichkeit des Menschengeistes. Und damit erscheint auch Kants Unterschied zu Galilei, denn im kritischen Sinne ist keine *einzelne* Vorstellung mehr so konkret zu nehmen, als daß sie zur unumgänglichen Wirklichkeit gesteigert werden könnte. Soweit Galilei seinerseits verzichtend diese Ahnung vorwegnahm, verlöre allerdings auch seine Entscheidung das Odium der Feigheit sowie der Gegensatz zum « Kirchenglauben » seine Schärfe.

Ihn hatte Kant ja ins Verhältnis bringen wollen zur Vernunft, so daß jetzt formuliert werden kann, in beiden Fällen handle es sich um

mehr oder weniger vollkommene Konkretionen der Vernunftwirklichkeit. So wird zwar das Zustandekommen der christlichen Hauptwahrheiten durch Rekonstruktion aufgedeckt und Religion als Sphäre wandlungsreicher Wirklichkeitsbeschreibungen bestimmt, aber zugleich in der prinzipiellen — und damit eben nicht sekundären — Durchführung der RS die *Verbindlichkeit von Religion* beispielhaft dahingehend festgehalten, daß ihr « Umgang mit Wirklichkeit als einem immerwährenden Bilden von Vorstellungen » in *jeder beliebigen Realisierung stets gegenwärtig ist* (43). So rücken gewiß Einzelverbindlichkeiten in größere Ferne, aber einerseits war das Hineinverknüpfen des Ganzen der Religion unlöslich in den Darstellungszusammenhang mit Wirklichkeit allgemein erreicht und zum anderen war sie nun anzusehen als *Bild* einer neuzeitlichen Welt, die sich anschickte, die ins Unendliche gehende Kette von Verwirklichungen zu betreiben.

Im beharrlichen Sprechen der Theologie von einer « anderen » oder « eigentlichen » Wirklichkeit läge dann die ihr eigene Reflexion auf ihr Theoriesein vor i.S. unverzichtbarer « Vorstellungen », die auf Realisierung drängen. Rückbezogen auf die historische Jesusfrage bleibe dann zu sagen, daß man ihm Rahmen des textlich Möglichen Kants (idealem) Weg folgt, indem diese Gestalt als geschichtlich konkretisierte, also realisierte Vorstellung behandelt wird (38). Im notwendigen Verweis auf den Mitvollzug der darin beschlossenen Christusanschauung läge der « symbolische Ausdruck für das sich zur Wirklichkeit machende Denken ». Diesen Prozeß nennt R. das sich überall vollziehende « Realitäts-Bilden ». Daß « das Wissen der Philosophie im Christusverstehen zur Wahrheit kommt », kann dann nur bedeuten, daß die Theologie gegenüber der Philosophie die *Realitätsmächtigkeit* des Denkens thematisiert (35), den Schein aufhebt, es gäbe « Wirklichkeit » jenseits des Denkens. In dieser Radikalisierung hat die « totale » Christologie des 20. Jahrhunderts das Geschichtsdenken transzendiert.

4. Kants konstruktives Vorgehen in der RS beläßt die erreichten Identifikationen christlicher Lehraussagen mit der Vernunfttätigkeit in einem sichtbaren Schwebezustand, wenn er den (Religions) Wahn als die « Täuschung » definiert, « die bloße Vorstellung einer Sache mit der Sache selbst für gleichgeltend zu halten » (s.o., Ak.-Ausg., 168 Anm.). Diese hypothetische Offenheit impliziert Austauschbarkeit, womit ein Prozeß eingeleitet ist, der das Bilden von neuen Wirklichkeiten im *Entgrenzen von religiösen Vorstellungen* sieht. Es wurde schon gesagt, daß im Gegenzug dazu für Kant Religion stets

gegenwärtig ist als jede beliebige Realisierung, da die Realität immer neue Veranschaulichungen ihrer selbst verlangt. Aber läßt sich behaupten, daß Kant auch prinzipiell in seinem Umgang mit Religion dahin gelangte, dies als ein « Steigern von Vorstellung zur Wirklichkeit » zu erweisen? Festzuhalten ist diesbezüglich, daß einerseits die freie Vernunfttätigkeit im Hervorbringen von Vorstellungen unbeschränkt ist, aber andererseits diese Produkte in ihrer Hervorbringung selbst auf den sie relativierenden Grund des Geistes verweisen. Damit ist in der RS ein neues Prinzip am Werk als das *Zugleich von Realität und ihren Erscheinungen*. Dieses *Zugleich* ist selbst eine *neue* Wirklichkeit aus der wechselseitigen Beleuchtung von Freiheitstätigkeit und religiösen Vorstellungen, so daß jenes unentwegte Konkretisierungsangebot veranschaulicht, was « wirklich » ist. Es bleibt nicht bei einem Gebot zur Freiheit, sondern ihre Wirklichkeit wird darin « vollbracht ». Als « real » vermögende Freiheit des Produzierens hat die RS also notwendigerweise diesen Hauch des Hypothetischen angenommen, aber allgemein theoretisch hat Kant im « *Zugleich* » von welthafter Verwirklichung und rücknehmender Konstruktion der ausgestalteten Religion diese Realität mit ihrer gesamten Vorstellung zur Wirklichkeit erhoben (45). Obiges Entgrenzen wäre dann nicht nur ein Hinzugewinnen neuer Gesichtspunkte, sondern vielmehr das Hinüberschreiten in eine neue Wirklichkeitsdimension, denn indem Kant die Möglichkeit des Entstehens von Grund auf konstruiert, macht er Freiheit praktisch (46). Weil sie darin selbst tätig wird, verliert sie ihren Gegensatz zur Theorie; sie ist nun real das freie Schaffen von Vorstellungen! Die damit verbundene ethische wie religionskritische und -zustimmende Dimension ist insofern fundamental, als sie zur Preisgabe aller Versuche auffordert, bestimmte Vorstellungen als unvermeidlich erzwingen zu wollen. Jene können insgesamt « nur als von Alternativen begleitet gedacht und behandelt werden ».

Zurücklenkend auf die eingangs als nur äußerlich hingestellte Gegensätzlichkeit zwischen Kants « Ideal » und einer theologischen Konkretisierung des « historischen Jesus » kann festgestellt werden, daß jenes Gebiet, auf dem « allein sich Denken und Wirklichkeit einen », das *Vorstellen* ist (34). Philosophisch müßte weiter gezeigt werden, daß der sich vom Vorstellen scheinbar lösende *Begriff* selbst als ein Theorie-Element auf der Ebene des Vorstellens bleibt, soweit das Verhältnis von Theorie und Praxis dahin zielt, deren Kluft in der lebendigen Anstrengung zu schließen, worin « Konstruktionen des Denkens zu Realitäten zu steigern » sind. Dieser — dann auch an Hegel — durchzuführende Diskussion steht auf der anderen

Seite die Weigerung der Theologie gegenüber, den in der Philosophie vorliegenden « Begriff » überhaupt als erschöpfende Fassung von Wirklichkeit anzuerkennen, woraus u.a. ihre besagte Notwendigkeit resultierte, weiterhin auf der *Realität von Vorstellungen* bestehen zu müssen. Aber gerade dieser Überbietungsversuch bleibt jetzt als das Bemühen zu werten, die lebensvolle Praxis des Denkens selbst so in die eigene Theorie einzubringen, daß der Gegensatz zwischen Spekulation und eigentlicher Praxis überwindbar wird. Jedenfalls erscheint Theologie unter dem zentralen Blickwinkel der Christologie als Reflexion über den realitätsbildenden Vorgang des Vorstellens von Geschichte, als das Ineinanderfallen von Vorstellung und Realität. Der Ort dazu ist das vorstellende gegenwärtige Subjekt, nicht ein vergangens, so daß eben jegliche gesetzte Geschichte in den Vorstellungsbegriff einzubeziehen ist, und das meint eben nicht, die Vorstellung aus einer historisch gegebenen Realität hervorgehen zu lassen, sondern alle Wirklichkeit aus dem *aktuellen Vorstellen!* Damit ist dem « Sachverhalt » Rechnung getragen, daß Freiheit nie als Faktum dinghaft zu machen ist, sondern ausschließlich in Gestalt einer daraufhin sich bindenden wie wieder lösenden Tätigkeit erfaßbar wird.

III.

Den kantischen Grundsatz, das imperativ-selbstbewußte moralische Sollen impliziere das entsprechende Können, artikuliert die RS ausdrücklich als Freiheitsgeschehen unter dem Bild der Bedrohnis des Abfalls ins Faktum für das konstruierende Subjekt: « Der Mensch kann sich keinen Begriff von dem Grade und der Stärke einer *Kraft*, dergleichen die einer moralischen Gesinnung ist, machen, als wenn er sie mit Hindernissen ringend und unter den größtmöglichen Anfechtungen dennoch überwindend sich *vorstellt* » (II 1a: Ak.-Ausg., 61; Hervorhebung Verf.). Demzufolge muß das Zentralanliegen des Werkes dahin streben, 1. einen Abriß für den Weg zu bieten, auf dem man zum Entstehen der Christusvorstellung kommt, diese dabei 2. als gleichbedeutend mit der Veranschaulichung der Freiheitswirklichkeit erfährt sowie schließlich daraus 3. die geschichtliche Weltwirklichkeit prinzipiell als stets offene Objektivierung der christologischen Freiheitsrealität entfaltet. D.h. jene letztere tritt — wie Religion überhaupt — im Zugleich mit der in ihr ausgesagten Wirklichkeit auf, was die Preisgabe systemimmanenten christologischen Denkens einschloß zugunsten ihrer realitätsbezogenen « Entgrenzung ».

1. Dadurch daß Kant bei der Entfaltung der Freiheitsrealität als Christus-Vorstellung keine *andere* Alternative dazu ausführt, mag der Eindruck entstehen, als könne sie eben nur christologisch aufgefaßt werden. Die grundsätzliche Eventualität weiterer Möglichkeiten von Veranschaulichungen dieser Freiheit muß jedoch gegenwärtig bleiben, damit sie sich durch innere Begrenzung im Vorhinein nicht selbst in ihrer « unendlichen Grenzenlosigkeit » widerspreche. Zwar bleibt wohl auch von Kant her gesehen die christologische Darstellungsmöglichkeit letztlich *der Weg* zum Ziele möglichst vollkommener Freiheitsrealisierung, aber aus dem Paradox, daß sie dennoch dort aufs Spiel gesetzt wird, wo sie sich zur einzigen verdichtet, ist ein Zuwachs an Aussagemächtigkeit nicht zu verkennen: gerade in der Offenheit, freies und aufhebendes, nie ganz zum Faktischen sich konkretisierendes « Produkt » zu sein, ereignet sich wirklich « Freiheits - Theorie ». Das Nichtfestgelegtsein ist die konkret mögliche Darstellungsform der Unendlichkeit des Wirklichen; die unzähligen Konkretionen lassen sich nicht angemessen in « blosser » Theorie erfassen (47). Also muß die christologische Vorstellung Kants entgegen ihrem Schwebecharakter, mit dem Anschein des Ableitens in Bedeutungslosigkeit, als Gewinn verzeichnet werden, soweit sie prinzipiell dieser Veranschaulichungsweise den *Rang allgemeiner Freiheitsbezeugung* einräumt. Der u.a. hier anhebende Beginn einer Entwicklung zur — vermehrt beklagten — « Wirklichkeitsferne » erhielt nicht zuletzt dennoch hierdurch zugleich auch jenes « Beleuchtungspotential », Welt und Alltag mutig als Freiheits-Gestaltungen zu erachten.

Unter den nicht abreißenden Vorstellungen der Wahrnehmung besitzt jene einen größeren Grad an Unverzichtbarkeit, worauf stärker ein deutlicher Widerschein eben der Wirklichkeit fällt, zu deren Vergegenwärtigung sie gebildet wurde. Im Bereich des *christologischen Vorstellens* wird die Objektivität des Vorgestellten dort am beredtesten sein, wo die angemessenste Darstellung von Freiheit erfolgen konnte. Nach R. geschieht dies dort, wo das christologische Prinzip des Wirklichkeitsbildens rein, d.h. selbstbezogener Vorstellungen entäußert ist, und als Produzieren, also als überall wirksame freie Tätigkeit des hervorbringenden Vorstellens selbst erscheinen kann. Hat die Christusanschauung somit ihre « Realität in praktischer Beziehung vollständig in sich selbst » (RS, Ak.-Ausg., 62), womit gemeint ist, daß die Frage einer objektiven Realität im ausschließlichen Sinne nicht mehr als solche zur Diskussion steht, dann sind *alle* nur denkbaren Konkretionen Vorstellungs-Gestalten, welche sich allesamt als Objektivierungen des christologischen Prinzips als

des Freiheitsprinzips darstellen. In die gesamte Weltwirklichkeit hinein legt es sich aus, und so lebt in ihnen allen der Widerschein *seiner* « objektiven » Realität. Weil diese Realität die *gewisseste* ist, erlangen ihre Vorstellungen selbst die Festigkeit von Dingen, « realen » Vorgängen und erfahrbaren Verhältnissen. Freilich geschieht dies nur dort, wo sie in die Lebenswirklichkeit selbst übergehen und im echten Vollzug zu deren Bestandteil werden. In *theoretischen* Zusammenhängen — z.B. der RS — bleibt ihnen notwendig die Eigenschaft « bloßen » Vorstellens erhalten; aber gerade weil Kant alle Geschichte: bürgerliche Gesellschaft, Kirche, Christusanschauung usw. nicht aus dieser Klammer entläßt, Vorstellungen zu sein, weisen sie über ihre jeweilige Versinnlichungsform hinaus. Würde man folglich der RS diesen hypothetischen Umgang zwecks direkter Benennung von Wirklichkeit insgesamt oder in einzelnen Formen nehmen, so würde dadurch das kunstvolle Zugleich von Leben und Theorie zerstört, das die nicht mehr theoretisch zu fassende neue Wirklichkeit indirekt benennt. Es wäre der oft beschrittene, aber vergebliche Versuch, Realität und Theorie letztlich auf dem Boden der letzteren einen zu wollen, was nie ohne Zwang auf die Realität selbst dann zurückschlägt.

2. « Jesus » im kantischen Sinne « lebt » daher in der nicht literarisch fixierten Hälfte der RS, d.h. in der Belebung des bewahrheitenden Vollzugs, in der Ausarbeitung dieses « Ideals » in *jedem* einzelnen Menschenleben (vgl. Ak.-Ausg., 63ff). Die Objektivierung des « Urbildes », das « *in uns* » anschaulich ist und realisiert wird, zeigt sich als Entgrenzung in der auf dem Grund von Lebensdichte und Zahllosigkeit nicht zu benennenden Wirklichkeitsverkettung. Das *Urbild* bildet den ersten *Zugriff* auf die stets vermehrt zueinander tretenden Konkretionen als immer neue Vorstellungen von Wirklichkeit i.S. des Lebens aus Freiheit.

Entwerfender Zugriff schließt nicht aus, das christliche Vorstellungen auch als *Objektivierungen* zu begreifen sind. Die in ihnen gebundene Realität steht nicht zurück hinter derjenigen jeder beliebigen anderen vorgestellten Konkretion. Die *Faktizität* der in ihnen beschlossenen Wirklichkeit will sich in einer solchen ihrer Veranschaulichungen niederschlagen. So enthält jede christologische Bildwelt im Ansatz auch die Möglichkeit, daß ihre eigenen Bilder zu solchem Leben erwachsen, d.h. zur unabhängigen Gestalt führen wollen (49). Kant selbst hat allerdings diese Ausführung ausgeschlossen; indem er *alle* Wirklichkeiten als gleichwertig behandelt: nur vorgestellte zu sein, nahm er *allen* die letzte Selbständigkeit. Dies

war der Weg, mit den Vorstellungen insgesamt auf eine Wirklichkeit zu weisen, deren Wesen nicht in Theorie zu fassen ist, sondern im praktischen Vollzug erscheint. Dadurch ist mithin die These belegt, daß Christologie jenes Gebiet wurde, auf dem die Steigerung des Gedachten zur Realität grundsätzlich erstritten und erwiesen werden sollte. Und zwar darum, weil in einem endlosen Prozeß von Konkretionen die Freiheit auch theoretisch ausgesagt werden mußte, was anschaulich und durchführbar eben an der Christologie war. *Nach Kant mußte* das « Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit » zur Ausarbeitung der *Tatsächlichkeit Jesu* führen, und zwar als Reflex der Objektivierungen, die wegen ihrer Fülle nicht mehr als Ganzheit ansichtig gemacht werden konnten, aber eben darum eine *beispielhafte* Veranschaulichung nötig machten (50). Dabei war der Vollzug nach außen hin Kant fast entgegengesetzt: die durch ihn gegebene Freiheitserfahrung wurde in ihren unendlichen Konkretisierbarkeiten aufgearbeitet, und darin kam zum Ausdruck, daß sich das effektive « Leben » dieses unentwegten Gestaltens als die ins tatsächliche Lebendige erhobene Gestalt des religiösen Lebens zum Vollzug anschickte. Die gestalteten *Jesusbilder* der nachfolgenden Theologie sind Versinnlichungen vor allem dieser Gewißheit, Leben als *wirkliches Realisieren* zu fassen.

Eine Gegenüberstellung des « geschichtlichen Jesus » zur kantischen Kargheit übersähe, daß auch in diesen Versuchen es unmöglich ist, die Wirklichkeit auf dem Boden von Theorie zur Darstellung zu bringen. Als Theorie-Gestalten unter veränderten Zeitverhältnissen weisen sie ebenso weit über sich hinaus auf Vollzugs-Wirklichkeit wie Kants « Gott wohlgefälliges Menschheitsideal ». Wie in dieser Tatsächlichkeit der Freiheit den Inhalt ausmacht, so wird in jenen die Tatsächlichkeit des « Heils » zum Gegenstand. Auch heute, nach aller historischen Bemühung, ist den Gläubigen ein Mensch-Mensch-Verhältnis zu dieser Gestalt verwehrt; sie bleibt die « bloße » Gestalt der Theologie, nicht aber eine der allgemeinen Vorstellbarkeit und des unmittelbaren Zugangs, was auch immer verbale Suggestionen an scheinbarer Lebensnähe für Annäherung errichten. Hinter allen kirchlich-christologischen Vorstellungen, also z.B. Vergebung, Nachfolge usw., leuchtet bei Kant nur immer wieder das *eine große Thema der Freiheitswirklichkeit* auf. Heils-Bilder werden nun zu « Mitteln », die Tatsächlichkeit der Freiheit zu illustrieren, aber darin erweist sich das Innerste der Heilsfrage selbst, nämlich der Erweis-Grund des wirklichen Realisierens zu sein. Als wahre Freiheit ist dessen Vollzug Unterpfand für das Lebendige des Menschen — oder eben für sein « Heil ». Wo das Prinzip als am

Werk befindlich gezeigt wird, kann das ganze Leben als von Freiheit durchseelt gelten und die Veranschauligungsmittel werden damit in den Rang gültiger Selbstrepräsentanz erhoben.

Auch eine Theologie noch, die sich um die Faktizität des Heils willen von Kant zu distanzieren müssen glaubt, wird demnach beim Beharren auf die Tatsächlichkeit Jesu in der Nachfolge Kants stehen, wenn sie die Verbindung von Heils- und Realitätsfrage vollzieht. Nach Kant selbst ist der *Grund der Freiheit* ein « Geheimnis, welches uns zur Erkenntnis nicht gegeben ist », aber offensteht als durchgeführtes moralisches Gesetz (III.2 Allg. Anm.: Ak.-Ausg., 138). Wo nun die nachkantische Theologie in berechtigter Besorgnis um die wirkliche Freiheitserfahrung keinen Zweifel an der — soteriologisch bedeutsamen — Existenz-tatsächlichkeit Jesu lassen will, hebt sie das Latentsein der Freiheit auf, und damit *festigt* sich das Bewußtsein, es gebe einen offen-baren « Grund » und daraufhin ebenso Erkenntnis des « Geheimnisses ». D.h. es entsteht der Eindruck, als sei der Theologe Kant gegenüber im *Besitz* von überlegener Wahrheit (52). Vom Augenblick überzeugter Wahrheitszustimmung an ist es von der Sache her notwendig, Jesus unbedingt und tatsächlich zu denken sowie die Spuren des Vorgestelltseins zu tilgen, wie es gläubige Empfindung spontan und geschichtliche Objektivierungen in ihrer Setzung tun, indem sie den Konstruktionsvorgang des Vorstellens in den Gegenstand aufheben; aber es bleibt ebenso wahr, daß dieser « Grund » eine begrenzte Versinnlichung von allgemeinerer Freiheitserfahrung ist, daß er dieser entspringt und die lebensvolle Realität ihr verdankt. Insofern erfolgt *alle* Geschichte, aller Umgang mit Tatsächlichkeiten aus dem unerforschlichen Freiheitsgeschehen selbst, das sie veranschaulichen, aber nicht begründen können, auch nicht in der Gestalt des geschichtlich wirklichen Jesus.

3. Die neuzeitliche Theologie insgesamt hat sich keineswegs angeschickt, in den Widerstreit jener « Maximen » einzutreten, den « keine Vernunft würde schlichten können », nämlich das « Urbild » einmal « rational » *in uns* vorfindlich und zum anderen geschichtlich-empirisch übernommen vorzustellen, anstatt es als dieselbe « praktische Idee » vorstellend zu verwirklichen (RS, III.1-VIII; Ak.-Ausg., 119f). Wo die Theologie « Vernunft » begrenzt hat, geschah es nicht aus einer antirationalen Grundeinstellung heraus, sondern um auch diese selbst noch als « Vorstellung » der lebendig-unbegreiflichen (« göttlichen ») Freiheitswirklichkeit herauszustellen. Gerade indem sie die *geschichtliche* Wirklichkeit und Wahrheit Jesu herausstellt,

erweist sie sich als jenseits dieses Widerstreits, ja auf dem Standpunkt Kants stehend. Nachdem er das geschichtliche Denken selbst als ein *Vorstellen* aufgedeckt hatte, fiel der Gegensatz in sich zusammen, ob man das Freiheitsprinzip «vernünftig-allgemein» — also als Urbild — vorstellte oder ob man es am einmaligen Raum-Zeit-Geflecht identifizierte: *beidemale* bewegte man sich auf dem Boden des Vorstellens, auf einem offenen Erkenntnis-Feld also, das nicht das Geheimnis des Freiheitsgrundes selbst ist. Die Theologie hat recht — wenn sie zum historischen Jesus einen *vernünftigen* Zugang behauptet und ausarbeitet, dann ist der Weg nicht verschieden von dem, das Gegebensein der Freiheit im «vernünftigen» Ideal zu versinnlichen. Die Vernunft ist zur «Schlichtung» des Streits nicht mehr aufgerufen, weil mit Kant ein *neuer* Geschichtsbegriff herrschend geworden ist, den auch die Theologie repräsentiert. In diesem Überstieg wird nicht eine Gegengröße zur Vernunft geltend gemacht, sondern Geschichte wird als Vorstellungsform durchgebildet, in der Urbild und Wirklichkeit *vernünftig* eins sind. Dabei stehen «Einmaligkeit» und «unbegreifliche Kontingenz» nicht für Irrationalität versus Vernunftprinzip, sondern für das Geheimnis faktisch lebendiger Freiheit, «das sich hinter den Vorstellungen auftut und in seiner ganzen elementaren Unbegreiflichkeit vollzieht». (53) So mögen konkrete Impulse für die Aufmerksamkeit um das Einmalige besonders u.a. von J.G. Herder ausgegangen sein, im systematischen Sinne bleibt Kant der Begründer. Er hat die Vorstellungen erstmal durchsichtig gemacht für das in ihnen versinnlichte *Leben* und indirekt damit den Blick für die *jeweiligen* Konkretionen geöffnet.

Wie beschrieben, begann das Daß der konkreten, produktiven Vernunfttätigkeit aus Freiheit, wie Kant es über die Entgrenzung der religiösen Vorstellungen ausgewiesen hat, sich als *unendliches Wirklichkeitsbilden* zu entdecken, das konsequenterweise jeder seiner Hervorbringungen echten Bestand zu verleihen sich bemüht. So ist das *Geschichtsdenken* als eine Gestalt des Übergangs nach dem ersten Zugriff der Christusanschauung auf die Freiheitwirklichkeit zu werten vor den uferlosen Differenzierungen der späteren Welt. Es ist *ein* Schritt zur weiteren Versinnlichung in einer allgemeinen, ihre Tatsächlichkeit versuchsweise noch angemessener spiegelnde *Theorie* des Wirklichkeitsganzen. Das Wissen verliert sich auf dem Wege der methodisch betriebenen Realisierung des Anfangs als bald nur noch geforderte Aufmerksamkeit für das historische Detail. Dadurch daß Kant das Geschichtsdenken aus der Christusanschauung hat hervorgehen lassen, hat er mit dieser Entgrenzung zugleich die

Christusanschauung zum Geschichtssystem entgrenzt. Durch das Ausmachen der Christusvorstellung als versinnlichtes Freiheitsprinzip hat er auf den Vollzug « realen Realisierens » hingedeutet und so ein Gefälle zwischen Theorie und Wirklichkeit aufgezeigt, welches in der *eigenen* Vorstellung zusammengefaßt zu werden verlangte. Das Herbeiführen der im Freiheitsprinzip *nur* gegebenen Wirklichkeit ruft in seiner gebotenen Verwirklichung nun gleichsam nach Vorstellungen eines Ablaufs, wie Freiheit ihrer « Natur » nach selbst Bewegung ist im Gegensatz zum Festgestellten. So erklärt sich, warum Christologie als Freiheits-Theorie selbst eine dynamische Vorstellung ist. In ihr ist kantisch das Verhältnis von Prinzip und Durchführung dargestellt, sowie sie entsprechend immer auch als (erzählte) « Geschichte » vorgetragen wurde: z.B. als « Werden » des wirklichen « Heiles ». Diese « Geschichte » verobjektiviert sich in dem Maße, wie sie in der Fülle konkreter Lebensverhältnisse als Durchführungsproblem menschlicher Freiheit verallgemeinert wird, indem sie ihrer historischen Einmaligkeit entgrenzt wird. « Neue » Geschichte zeigt sich überall dort, wo sich das christologische Vorstellungsgefüge in allgemeine Freiheits-Realisierungen umwandelt, es an Einzelne wie Gattung heranrückt als die von ihnen einzulösende Theorie. Dann muß die « where » Geschichte auch außerhalb der Vorstellungen liegen in den Lebensvollzügen selbst. Einzelnen Geschichtsvorstellungen — z.B. Chiliasmus, zukünftige « Revolutionen » — kommt dann wohl bildhafte Bedeutung zu, nicht jedoch der Rang eines real zu erhoffenden Zustandes. Es entspringt dem Grundwesen der Freiheit, tatsächlich gegeben zu sein und das ihr wesensnotwendige Bewahrheiten nur im fortgesetzten Verwirklichen zu erfahren. Das Geschichtsdenken als lebensvolle Veranschaulichungsweise für Lebenswirklichkeit bewegt sich im analogen Verhältnis zum « realen Realisieren », wie dies von der Christusanschauung ausgesagt werden konnte.

IV.

Hegels Schrift « Leben Jesu » und andere dazu vorbereitende Fragmente (« Volksreligion und Christentum », in: Theologische Jugendschriften, ed. H. Nohl) sind zu verstehen als die konsequente Anwendung der kantischen Konstruktionsprinzipien; die Tatsächlichkeit Jesu wird so veranschaulicht, daß die Merkmale des Konstruiertseins zurücktreten, womit die Phantasie — als Bedingung der Volksreligion — zufriedengestellt wird. Dabei realisiert Hegel die « Personifizierung » zum *leibhaftigen Ideal* so, daß er im geschichtli-

chen Faktum die vorstellungsgemäße Einigung von Freiheitsrealität und Denktätigkeit herbeiführt.

Der Ansatz war bei Kant dort vorhanden, wo die Notwendigkeit einer Kirche als nicht selbständig entstehende Übereinstimmung in der (Religions) Gesinnung ihrerseits « ein Faktum und nicht bloß den reinen Vernunftbegriff voraussetzt » (RS, Ak.-Ausg., 175). Es wäre irrig, hier Kant Inkonsequenz vorzuwerfen, denn das Faktum erscheint im Verlauf des Realisierungsthemas; folglich setzt nicht das Faktum die Verwirklichungen in Gang, « vielmehr ruft das Realisierungsbedürfnis nach einem Faktum, schafft es und setzt es sich als gegeben voraus » (58). D.h. die zu verwirklichende Freiheit bindet sich an ihre notwendigen Bedingungen, hier an eine « sichtbare Kirche » und einen ihr notwendigen Grund: den Stifter. Denn die Wirklichkeit schöpferischer Tätigkeit in der Freiheit muß ihrer Kraft und Realität innerwerden, ihre Behauptungen einlösen, was dadurch geschieht, daß sie nicht nur die Erklärung eines Faktums liefert, sondern indem sie es *selbst* erzeugt. Jetzt erst ist sie zur *wirklichen Vorstellung* geworden.

Demnach enthält Hegels « Leben Jesu », so unscheinbar es ist, « keimhaft die Notwendigkeit (seines) gesamten philosophischen Weges » (62). Die Konturen dieser Gestalt durften nicht festwerden, wenn im Gerinnen zu einem Bild Freiheit als produzierende « Theorie » sich widerspricht. Und in der Tat kennzeichnet Hegels Weg das Aufarbeiten des historischen Feldes, um dessen Gegebensein *in der Gegenwart* sich vorstellen zu können, so daß die Reflexionen es überlagern, bzw. besser: Vorgestelltes und Vorstellen neben-und ineinander rücken. Ein Punkt muß erreicht werden, wo der Unterschied wegzufallen scheint, ob noch der Gegenstand oder schon das Sehen « Gegenstand » ist, m.a.W. « Sehen » als « Leben » und « Vernunft » als « Notwendigkeit » selbst erfahren wird (61). Dabei löste sich die Jesusgestalt in immer neue « Vergrößerungen » auf, letztlich sogar hinein in die Weltfülle als Veranschaulichung der Freiheitsrealität, während sie sich andererseits noch einmal verdichtet zur Partikularität als « Moment » des Ganzen.

Dilthey z.B. interpretierte Hegels « Leben Jesu » als eine höchst einfache Historisierung der kantischen Freiheits- und Morallehre, die dem « Lehrer der Tugend » in den Mund gelegt wird. Aber der Tatbestand dürfte komplizierter sein, nämlich als ein Miteinander von vorgestelltem Lebenslauf und die *in* diesen übersetzte Lehre. So erscheint *erstmal*s bei Hegel die literarische Durchführung eines Ideals als Realisierung, welche innerhalb derselben im Munde Jesu noch einmal thematisch wird. Eine solche *zweifache* Behandlung

der Freiheitsproblematik als der Versuch, die tatsächliche Verwirklichung derselben zu ihrer Theorie ins Verhältnis zu bringen, und dies als Darstellung in *einem* Zusammenhang, birgt schon die Dynamik der weiteren Entwürfe Hegels. Je reicher sich dort das « Leben » entfaltet, desto mehr verschwindet auch die « Armut » der Theorie. Jene letztere wird mit der Lebensrealisierung selbst identisch und « verschwindet » aus dem Vorstellungsgefüge, was die « Theologischen Jugendschriften » als Bemühen um das *Schicksal Jesu* erarbeiten. Die hegelsche Kantdurchführung der christologischen Vorstellung ist also von vorneherein spannungsreich: Jesus ist gegenwärtig als das geschichtliche Bilden (d.h. « aufgelöst » in den Vollzug des Vorstellens als eigentlicher Erweis der Freiheitsrealität) sowie zugleich als Moment-Bild ein zweitesmal partikularisiert (als die im « Ideal » vorgestellte Freiheit). Das zweite ist paradoxerweise ärmer gezeichnet, es vertritt die « Theorie » gegenüber dem « Bild » eines unmerklich anwachsenden Geschichtsganzen; aber maßgeblich bleibt der Umstand, daß beide Elemente — Theorie und Verwirklichung — auf dem Boden *einer* Vorstellung ausgesagt werden. Die Bescheidenheit der Mittel dieser frühen Schrift darf folglich nicht den Gewinn der Durchführungsabsicht verdecken: das *Einrücken des lebendigen Vorstellens in die Vorstellung selbst*, d.h. wenn Jesus die Freiheitslehre in den Mund gelegt wird, dann erscheint er als der *produktive Ort* dieser Theorie (64). Damit ist Kants vorstellendes Bewußtsein als Tätigkeit selbst in die Vorstellung eingegangen; nur äußerlich konnte damit Hegel als Kant-Kritiker gekleidet werden, weil das zunehmende Aufgesogenwerden von Jesu « Lehre » durch die Darstellung seines Schicksals im Vorstellen, also dessen Selbsterweis hierin haben zu lassen, bzw. es gleichsam *als* Vorstellen zu identifizieren, der RS folgt. Das Feste, die Lehre, beginnt sich zu verlebendigen, da man es hervorgehen, d.h. *werden* sieht, jedoch nicht einfach dadurch, daß Leben unauffällig hinzutritt, sondern eben als Vorstellung, sie relativierend, neben die Lehre tritt. Damit drängt sich die Wesensgleichheit von Lehre und Lebensskizze von selbst machtvoll auf. Aber indem sich die abstrakte Lehre zum Lebensreichtum des geschichtlichen Jesu entgrenzt, richtet sich die Anstrengung vermehrt auch darauf, die in der Vorstellung gegebene Bildhaftigkeit, also das Theorie-Sein zu durchbrechen um der größeren Lebensfülle willen (65).

Wo jedoch die Grenze zwischen dem « Leben » als vorstellender Tätigkeit und dem « Leben » als Vorgestelltem fließend wird, da schlägt sich dieser Aufhebungsvorgang als eigenes Bild innerhalb des

Bildens nieder, worin sich die Gesamttendenz zusammenfaßt. M.a.W. ist ja Freiheit als Vorstellung in der Vorstellung zu veranschaulichen, als Moment im Vorstellungsablauf, und bei einer « inneren » Wandlung verändert sich alles mit. Entgrenzt sich also das Freiheitsbild « lebendiger Jesus », so wird er zu einem scheinbar nicht bildhaften Bild, nämlich der Fülle unbegrenzten Werdens, zur sogenannten geschichtlichen « Wirklichkeit ». Und dann tritt mitten in diesem Prozeß das Bild dieser Unermeßlichkeit so wirklich hervor, wie dieser Prozeß selbst wirklich ist. Im Geschichtsganzen des lebensvolleren Freiheitsgeschehens erscheint das beschränkte Leben Jesu aufs Neue, d.h. ein zweitesmal. So wie es nun ist, kann an ihm jetzt das Wesensganze abgelesen werden: es ist Bild der gesamten Welttätigkeit, « Faktum » wie die letztere. Das Einzelne hat die Wesensmerkmale des Gesamtprozesses, dieser die Tendenz vom Bildsein wegzustreben zur vollzogenen Wirklichkeit, so daß dem lebendigen Jesu das Übergehen von einem ins andere eignet. Feste Konturen notwendiger Geschichtsdarstellung fallen nicht dahin, aber das Hinausdrängen über bloßes Theoriewesen zur echten Wirklichkeit läßt ihn nicht vollständig im historischen Sein aufgehen. Der Gang weiterer « fulminanter » Entwurfsreihen bei Hegel zeigt, welche Problemballung der christologische Vorstellungsbereich enthält.

Werden diese Entwürfe dahingehend zusammengefaßt, daß jenes Tilgen des Theoretischen in beiden Vorstellungselementen — Leben wie Lehre — anzustreben blieb, dann ergibt sich ein Vorgang des Ineinanderführens mit zwei gleicherweise denkbaren Annäherungsfällen. Entweder wird die in die Darstellung eingelassene Lehre zum Leben geweitet oder das als Ort der Produktivität vorgestellte Leben löst das Produkt in sich auf. Was das Problem der « Veranschaulichung von Leben im Bild der Geschichte » genannt werden kann, ist das Bemühen, die skizzierte Entstehung einer « Vorstellung in der Vorstellung » (das Freiheitsbild im Freiheitsprozeß) wieder aufzuheben. Diese Aufhebung wäre ihrerseits dann zu deuten als das Bewußtwerden der in beiden Elementen gleichermaßen wirksamproduktiven Tätigkeit (Leben). Erst hier erscheint dann Jesus in seiner Vollgestalt, denn als die Einheit von produktivem « Ort » und dessen « Erzeugungen » bildet er sich aus als beeindruckenster Lebens-Erweis darstellender Vorstellungstätigkeit, in einem Wort: als *das Leben selbst* (67).

Allerdings beginnt an dieser Stelle dann der alte Kreislauf erneut, weil ein besonderes Bild einschränkend das Leben nicht erfassen kann, so daß jetzt in der Bewußtseinsgenealogie Geschichte als Aufriß erscheint und dem historischen Jesus zugleich einen

bestimmten Platz zuweist. Jedoch vollzieht sich dieser Vorgang in systematischer Hinsicht analog zur Einlassung der « Lehre » Jesu in sein Leben: Geschichte als die Wirklichkeit des Lebens « wächst » um dieses Lebensbild herum ins Unendliche nach allen Richtungen fort. Das Werden nun entgrenzt das festgelegte Bild so zu Abläufen, daß in den sich hervorbringenden Einzelheiten das Handeln selbst als Wirklichkeits- und Weltprinzip erscheint. Daß diese « Geschichte » anschaulicher erscheint als « Jesu Leben » erklärt sich folglich aus dem hervorgebrachten Eindruck, daß sie das umfassende Lebensgeschehen selbst sei. Mit dem Vorstellen verliert sich das Bewußtsein in die Geschichte, im « Vergessen » geht es als betrachtendes in die Gegenstände über, worin neu *sein* Leben gesehen wird. Soweit das Leben Jesu diese Verschlingung im Wirklichkeitsprinzip als das Zugleich von Freiheit und Bedingungen real belegt, enthüllt sich Leben als schaffende Unendlichkeit.

Die Entschränkung jeglichen Bildes führt über den widersprüchlichen Gedanken, eine Einheit dieses Prozesses zu denken, deshalb notgedrungen zur Anschauung eines *unabschließbaren* geschichtlichen Prozesses bzw. der Unlösbarkeit historischer Detailforschungen. In der geschichtlichen Vorstellung hält der betrachtete Gegenstand als angeschauter vorstellendes Leben die eigene unendliche Offenheit aufrecht. Damit entfällt ebenfalls in einem gewissen Sinne die Frage nach dem Subjekt, weil zwar Leben immer frei — also subjekthaft — erfahren wird, aber Unendlichkeit gleichsinnig ist mit dem Unausgedrücktsein des Subjekts: es gibt sich an Wirklichkeit hin und geht ins Werden auf. Noch angemessener bleibt wohl zu sagen, daß dem Subjekt eine Art bloßer Abstraktheit des Wirklichen zuwächst, denn mit dem Wirklichwerden der Welt gelangt es zur « Auflösung », d.h. thematisch werden kann es nur noch indirekt als Weltwirklichkeit. Für diesen Zusammenhang in aller Kürze ablesbar ist jedenfalls, wie so die Subjekt-Frage bei Hegel analog entsteht zur « zweiten » Gestaltwerdung Jesu innerhalb der « Geschichte », nachdem zunächst seine — kantisch zu übersetzende « Lehre » im Mittelpunkt des Freiheitsanliegens gestanden hatte.

V.

Die von Hegel entworfene Vita Jesu zeugt von einem Willen zur Verdichtung, weil eine gewisse Beliebigkeit, die dem Vorstellen eignet, als Eindruck des Ungefährlichen ausgeschlossen werden soll zugunsten einer klar umrissenen Wirklichkeit. Sie setzt Leben in dessen Einmaligkeit gegenüber immer neu entstehenden Bildern

desselben, aber eben dieser Vorgang fordert alle Imaginationskräfte zum Erreichen der besonderen Wahrheit auf, d.h. gerade das Vertiefen ins historische Material ist im Ansatz zugleich ein Entgrenzungsvorgang, den seinerseits als besonderes Interesse das Übergehen eines Phänomens in seine Umgebung festhält gemäß der inneren Unerschöpflichkeit.

Diese « Äußerung » ist Leben als stetiges Einwirken auf anderes Leben; es ist Selbstentgrenzung, Belebung der Umwelt und zugleich seiner selbst als das sonst bei sich festgehaltene « reine Leben ». So wächst dem wirklichen Jesus die ebenso wirkliche Umwelt zu wie das in die Umgebung eingegebene Leben von jenem aufgesogen wird. Dann *ist* das « Leben des Ideals » die Umgebung, und es wird daher *ihr* « Geist » so ergründet und entwickelt, daß er als die umfassende Wirklichkeit erscheint, in der das « reine » Leben enthalten ist, und zwar als überall unausdrücklich anwesendes Gesamtleben und nicht als besondere Gestalt. Hegel will, anstatt das Leben in seiner abstrakten Reinlichkeit anschaulich zu machen, es in seinen Wirklichkeiten fassen; dabei stellt sich der Eindruck ein, als sei Jesus so etwas wie das Lebensprinzip der betreffenden Gemeinschaften, besser: deren Äußerung in ihm. « Er wird gezeichnet als die reine Fassung ihres Geistes und Lebens, nicht aber als der sie von außen Prägende und sie Umwandelnde. Er gehört ihnen genau zu und erklärt sich völlig aus ihnen ». (76).

Die Durchführung des kantischen « Ideals » führt mithin nicht zu einem wirklichen Menschen, sondern zu einer wirklichen « Umgebung » des Ideals als zu dessen « Leben ». Aber es bewahrt — in den Jugendschriften — als besonderer Geist schematische Züge, woraus dann die Frage nach dem Geist überhaupt wurde, was eine völlige Auflösung des entgrenzten Ideals in seine Verwirklichungen hinein voraussetzte, wie sie dann die « Phänomenologie » bietet. Die ersten Belebungen des geschichtlichen Jesus wie auch der römischen und urchristlichen Welt waren statische Bilder als Gemälde vergangener Wirklichkeiten, die niemanden in ihrer Flächigkeit affizieren konnten, weil die den Betrachter selbstverständliche einbindende « dritte » Dimension fehlte. Das sie konstruierende und tragende Leben hatte sich in ihnen verleugnen müssen, um real zu werden. So stand es Fremdem und Totem gegenüber. Um diese Abspaltung zu überwinden, mußte diejenige zwischen Vorstelltem und Vorgestelltem überwunden werden, um das Betrachten und das Betrachtete zu Momenten des umfassenden Lebensgeschehens selbst zu machen. Die « Phänomenologie » wird demzufolge als neue Darstellungsweise die verselbständigten Elemente vom fixen Bild auf der einen Seite

und von verständnislos vor ihm verharrenden Leben auf der anderen Seite ineinander führen, als *Ganzheit* mußte sie Bild der Lebenserscheinung werden.

Sieht man diese dritte Dimension als eine Art « Leib », kann die « Phänomenologie » als eine Verkörperung von Leben verstanden werden. Wenn dies zutrifft, so überbietet sie jede *Rede* von einem leibhaftigen Jesu entscheidend, da sie als Erstreckung eines wirklichen Prozesses die ablaufende Arbeit des Denkens darstellt anstelle eines bloßen Gedankens. Die vorher noch als redend und handelnd dargestellte « wirkliche » Gestalt entfaltet sich ins Grenzenlose; aus einem bestimmten Menschen geht die ganze Lebensfülle hervor. « Das menschliche Antlitz verlor sich in die Unübersichtlichkeit der "Phänomenologie", seine klaren Umrisse zerflossen zu aller Wirklichkeit ». (80) Hieraus folgt dann das Paradoxe: Die « Phänomenologie » erwies die Abstraktheit auch des geschichtlich lebendigen Jesus noch, sofern sie sich als das Werden der einen Konkretheit vollzog. Sie löst alle Bestimmtheiten auf und in dieser Unausdrücklichkeit wird diese Konkretheit allein thematisch als das Wesen des Ganzen, denn « konkret ist nur das Lebendige, dieses kann aber nur immer das Ganze sein ». Thematisierung jedoch ist allzumal etwas Zu-einem-Bestimmten-Machen und somit ist es abstrakt.

Würde das Werk als eine latente Christologie gelesen oder als verdeckte Geschichtsphilosophie identifiziert, d.h. jenes in der « Phänomenologie » durchgeführte Leben wieder abstrakt gemacht, dann träten anstelle der gewonnenen *einen* Konkretion die ursprünglich zweidimensionalen « flächigen » Bilder hervor in ihrer dogmatisch-historischen Starre. Die karge Formel käme wieder zum Vorschein, wo diese soeben das in ihr gebundene Leben hatte freilassen müssen. Gewiß, die Gestalt dessen, was freigegeben wurde, ist unförmig; schon dem Äußeren nach nicht gleichsetzbar einer *menschengestaltigen* Verkörperung des Lebens in Jesus. Jedoch andererseits ist die Anstrengung in ihrer Unförmigkeit das Mehr hinaus über ein — sonst nur als Bild *vergangenen* Lebens — Veranschaulichtes; nicht bloße Forderung, lebendig sein zu sollen, sondern tatsächlich erzeugtes Lebensgebilde. In der « Phänomenologie » fließen Gegenstand und Auge, um im Bild zu sprechen, nahezu ineinander, so daß die großen Konturen zerfließen und die Umrisse einer menschlichen Gestalt offenbar weniger Bedeutung besitzen. « Diese Gestalt wandert gleichsam an einen fernen und verschwommenen Horizont hinaus, während das Auge bei den "nahen" und unendlicher Differenzierung fähigen Stoffes festgehalten wird ». Hegel verliert nicht sein anfängliches Geschichtsbewußtsein etwa, sondern er enthüllt nur

die Oberflächlichkeit seines anfänglichen Historisierens. Über die neu errungene Beobachtung für die Abläufe, den Aufwand vielfältig zueinander bezogener « innerer » Systeme erlischt die explizite Bearbeitung der Gesamtgestalt; innerhalb vager Hilfslinien bewegt sich Leben in seiner Fülle. Und diese Fülle konnte qualitativ keine materiale Christologie mehr sein. Sie tritt dieser allenfalls als analoge Bildung zur Seite.

Und dennoch: der eine gleichgerichtete Grundimpuls bei *Christologie* und *Phänomenologie* ist der beidemale bestimmende Wille, das nur Vorgestellte zu beleben und darin die lebendige Wirklichkeit selbst anschaulich und « wahr » zu machen. Und das andere der Entsprechung ist: das in « Jesus » immer *Vorstellung* bleibende « Leben » gelangt, trotz aller Anstrengung zum Trotz, auch als « Phänomenologie » nur zu einem Gedanken-Dasein. Leben gerinnt wiederum zur Abstraktion, entpuppt die Fixierung des Wirklichen als bloße Vorstellung: « Phänomenologie » ist *Theorie* der Wirklichkeit. Anders als bei Kant jedoch in dessen « Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit » als Vorstellung praktischer Gedankentätigkeit verweist die Phänomenologie auf uneinholbar jenseitiges Leben; d.h. bei Hegel enthüllt sich die Vorstellung als von der umfassenden Wirklichkeit selbst eingeschlossen. « War zunächst die wirkliche *Gedankentätigkeit* im Prisma des Ideals erschienen, so erscheint nun nicht mehr nur ein Lebenssektor, sondern die *umfassende Wirklichkeit* im Prisma prinzipiell unabschließbarer Gedankentätigkeit ». (83)

Für die nachfolgende Ideengeschichte schloß dies ein, daß nicht nur die am Geist gefundene Unerschöpflichkeit der wahren Wirklichkeit als unaufhörliches Produzieren ausgearbeitet wurde, das als immer neues Entgrenzen gefundener Theorien erscheint, sondern es wächst die Einsicht von der nicht aufzuhebenden Partikularität von Theorie. Die so in der « Phänomenologie » für einen Moment aufgehobene « Vorstellung in der Vorstellung » wird innerhalb der Theorie zurückkehren. Die in der « Phänomenologie » nicht figürlich auszumachende Christusgestalt verdichtet sich nicht nur bei Hegel zu neuen deutlicheren Umrissen, sondern eben auch in der Theologie der Folgezeit, in dem Maße wie das Bewußtsein von der Korrelation zwischen totaler Wirklichkeit und partikularer Theorie zunimmt.

VI.

Wohin also bewegt sich die geistesgeschichtliche Situation nach Hegel in ihren großen Linien? Daß Hegels Spätwerk anschließend nach der « Phänomenologie » nicht ein nochmals reflektiertes Ver-

einen des Wirklichkeitsganzen anstrebte, sondern unausdrücklich im *Nebeneinander* von Einzeldurchführungen zu Philosophie, Geschichte, Recht usw. das *Ganze als Leben* dennoch einzufangen versuchte, hatte zur Folge, daß eine unendliche Theoriebildung einsetzte als noch allein mögliches Zum-Vorschein-Bringen von Wirklichkeit auf indirektem Wege. Denn wenn es Kants Einsicht gewesen war, daß Vorstellungen praktisch zu Wirklichkeiten werden müssen, um sich am « Ziel » wiederum als bloße Vorstellungen zu erweisen, dann war Hegel als Folgegestalt des Übergangs zur neuesten Zeit die faszinierende Bestätigung von der nunmehr offenliegenden Unendlichkeit der Konkretionen geworden. Der Verzicht auf die direkte gedankliche Fassung des Ganzen, welches jenseits aller Veranschaulichung bleiben muß, förderte die Einsicht von der so notwendigerweise gegebenen Partikularität einer *jeden* Theorie. Aber andererseits bleibt dieser im Wissen um ihr Teil-Sein wie-Haben an der lebendigen Prozeßhaftigkeit entgrenzter Fülle die Einsicht vermittelt, daß *jeder* Partikularität auch wiederum ein Zugang zum Ganzen eignet. Die Konsequenz hieraus mußte ganz selbstverständlich sein, daß Allgemeinheitsansprüche beliebiger Theorieversuche sich auf das in *ihnen* sich offenbarende Leben gründeten und partikulares Leben als *wirkliches* Leben behaupteten. So ergibt sich eine Zahllosigkeit von Vorstellungen mit dem Anspruch auf Wahrheit und Wirklichkeit, weil sie als teilnehmende Besonderungen eines mehr oder weniger lebendigen großen Vorstellungstromes empfunden und erfahren werden, worin die ihn « bildenden » Gedanken wie Theorien, einmal in « Realität » überführt, « vergessen » werden.

Als *eine* Partikularität zwischen vielen, ohne Verweis auf eine besondere Vollmacht, befindet sich auch die *Theologie*. Folgte auf Hegels Anstrengung phänomenologischer Konkretion sozusagen die « Anstrengung der Wirklichkeit selbst » in immer stärker sich differenzierenden, aber gleichzeitig allgemeingültig sich behauptenden Theorien, so verbindet sich der theologische Geltungsanspruch allein noch mit dem, was sie *ist* als Wirklichkeitsbeitrag. Daß es neben der zahllosen Themenanreihung als *besondere* Frage zur Theologie kommt im allgemeinen Wirklichkeitsgeschehen, beruht letztlich darauf, daß alles Partikulare über sich hinausweist. Aber gegenwärtig keineswegs auf ein etwa klar Bestimmtes hin, sondern eben nur darauf, daß Leben Übergehen in anderes ist, also in bestimmter Partikularität nicht festgemacht werden kann. Ist dies dann überhaupt noch ein materialisierbares Thema? Nur insoweit wiederum, als der Gegenstand « wirklicher » Welt das Geschehen des Partikularisierens selbst ist, das Überschreiten von Theorie zu Leben. Diese

« Realisierung » - Bewegung ist nun in der Tat *überall* und *allgemein* und gehört sehr wohl den *wirklichen* Verhältnissen an. Aber als selbst wieder differenzierbare Partikularität wohnt diesem Vorgang eine Tendenz zur Aufhebung inne, was bedeuten würde, daß die Theologie einer Selbstentgrenzung zustrebt, da ihr Theoriesein sich immerwährend auf « Wirklichkeiten » hin verändert. Sie hat dies mit allen anderen Wirklichkeitsgestalten gemein und thematisiert daher mitreflektierend das Gefälle von Theorie zu Wirklichkeit. In diesem Geschehen belebt sie das ihr eigene Ideal, bringt Leben « zur Vorstellung », d.h. « sich als Leben vor sich » (87f).

Daß die Versinnlichung hiervon an den *geschichtlichen Jesus* zurückgebunden bleiben muß, liegt im Wesen dieser Gestalt, Lebensvorstellung, *Bild* des Ganzen wie auch *Teil* der Wirklichkeit zu sein. Dabei schließt das Bild, was Leben immer ausmacht, « stellvertretend » in sich ein, *und* bleibt doch auch nur eine Art von « Theorie », die ihren Verwirklichungen immer erst noch entgegensteht. Theologische Christologie hält so beim Bedenken einmaliger « Inhalte » fest, was sich an aller Theorie wie Partikularität ereignet: das bewegende Realisierungsgeschehen, worin sich Leben erfährt. In der Bezugnahme auf hierin zum Ereignis gelangende Wirklichkeit bietet sie sich an als *Vermittlung* solcher Erfahrung.

Davon ist der theologische « Mittler- » Gedanke selbst nicht fern. Doch hierzu ist nocheinmal zu beachten, inwieweit das Bewußtsein von der allgemeinen Geltung einer « realen » Theorie einschließt, selbst als ein *Teil* wiederum dem Wirklichkeitsganzen anzugehören. Die Theorie bringt letzteres als *Bild*, bzw. das Ideal dieser Wirklichkeit zum tatsächlichen Erscheinen, indem es diese *neben* andere « echte » Gestalten stellt und wirklichen Bestandteil des Ganzen sein läßt. Im Ideal und in der Anstrengung um seine Wahrheit wird dann gleichsam « stellvertretend » wie eben aber auch prinzipiell für die Wirklichkeitsgeltung und -fähigkeit *aller* Theorie gefochten und diese festgehalten. Die Notwendigkeit solcher beispielhafter Veranschaulichung des Allgemeinen in der Theorie wird wachsen, je weniger das Wirklichkeitsgeschehen in seiner Quantität noch übersehbar ist.