

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 11 (1955)
Heft: 6

Artikel: Kierkegaards Kritik an Hegels Logik : zu Sören Kierkegaards 100. Todestag am 11. November 1955
Autor: Ritschl, Dietrich
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877439>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 05.04.2026

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

Kierkegaards Kritik an Hegels Logik.

Zu Sören Kierkegaards 100. Todestag am 11. November 1955.

In der heutigen theologischen Literatur wird Kierkegaard seltener angeführt als vor etwa 20 Jahren. Niemand wird aber deshalb annehmen müssen, seine Wirkung sei heute geringer. Der damals weitgehend durch den Einfluß seiner Schriften angeregte Neuanfang in der Theologie hat heute längst Gestalt gewonnen. Kierkegaards Thesen und Fragen zum «System», zum Subjekt-Objekt-Problem, zum Ethischen, zum Einzelnen und der Allgemeinheit und zur etablierten «Staatskirche» haben jetzt ein genuin theologisches Gesicht erhalten, sofern sie nicht von der Existenzphilosophie auf ganz andere Weise verwertet worden sind.

Hier soll nun gezeigt werden, inwieweit Kierkegaards Kritik an Hegels logischem System ihm den Anstoß zu seinen eigenen Gedanken gegeben hat. Gerade diese Gedanken haben nachher die entscheidende Rolle im Einfluß auf die heutige Theologie gespielt.

K.s Entwicklung in der Stellungnahme H. gegenüber ist erheblichen Schwankungen unterworfen gewesen. So gibt H. Reuter, K.s rel.phil. Gedanken z. H.s rel.phil. System (Diss. Berl. 1913) bis etwa zum Jahre 1841 drei Stufen an: 1. bis 1835 Ansätze; 2. 1835—37 Bruch mit der Vergangenheit; 3. 1838—41 Konsolidierung des Standpunktes und Abschluß der Entwicklung. Weitere Stufen läßt E. Hirsch sichtbar werden, K.-Studien, 1—2 (1935), S. 519. 680 f., auch 513. 517 ff. 678 f. 696 (allerdings unter einfacher Gleichsetzung J. H. Fichtes mit dem Pseudonym «Climacus»). Wieder anders E. Geismar, S. K. (1929), S. 76—86. 286—338, und J. Hohlenberg, S. K. (1949), Kap. 5.

Bei aller Untersuchung der Kritik K.s an H. muß das eigentliche Ziel, angelegt in der Konzeption, von der Methode, die zu diesem Ziel führen soll, getrennt betrachtet werden. Dies ist übrigens K.s Art, andere zu interpretieren und zu kritisieren.

I.

Material der Kritik Kierkegaards.

Kierkegaard hätte niemals der Kritik und Opposition gegen Hegel ein solches Gewicht beigemessen, wenn er nicht bei ihm seine eigenen Fragestellungen gefunden und ähnliche Zielsetzungen erkannt hätte. Wohl war die dänische Kirche fast ganz

hegelisch gestimmt¹, und dies Moment ist nicht zu gering zu achten, aber es war doch H. selber, den K. im Auge hatte, den er schon früh gelesen² und sehr gut gekannt hatte.³

K. besaß in seiner Bibliothek die sämtlichen Hauptwerke H.s, Kants, Trendelenburgs, Spinozas. Er konnte deutsch lesen, aber weniger gut sprechen. Es scheint aber festzustehen, daß K. vornehmlich aus der «Kleinen Logik» der *Enzyklopädie* Kenntnis von H.s Logik gewonnen hat. An der Fassung ihres Inhalts setzt nämlich die Kritik des «Anfangs» an, die zunächst allerdings so stark auf Trendelenburg fußt, daß zu fragen wäre, welche Ausgabe K. benutzt hat.

1. *Der «Anfang» der Logik und ihr Weg.* — Bei H.s Beschreibung des großen, aufsteigenden Kreises der Selbstentäußerung des absoluten Geistes bildet die Logik die erste Stufe. In der Logik hat das göttliche Leben noch im Bereich des Fürsich-Seins die erste Form. Die Logik ist göttliche Logik. Was für das ganze System gilt, gilt auch für die Logik: die Realität Gottes nimmt im Verlauf der spekulativen Lebensweise fortlaufend zu. Die spekulative Entwicklung ist eine Realisierung der Gottheit — nicht in dem Sinne, daß Gott vom Nichtsein zum Sein überginge, sondern in der Weise, daß Gott immer aktueller, wesentlicher, gegenwärtiger wird. Der kosmogenetisch-theogenetische Prozeß ist ein Weg der dauernden Anwesenheit

¹ Es ist eindeutig, daß die dänische Kirche zur Zeit K.s so stark von H. beeinflußt war, daß es letztlich unwesentlich bleibt, ob K. gegen die Kirche oder H. polemisiert. Martensen als Normal-Dogmatiker trennte wenig von Hegel (vielleicht etwa «die Gabe von Oben»: aller intellectus activus ist durch intellectus passivus, durch Empfänglichkeit, bedingt). H. spekuliert auf dem Boden der Vernunft mit der Vernunft über die Vernunft, Martensen spekuliert auf dem Boden des vernünftigen Glaubens mit dem Glauben über den vernünftigen Glauben. Z. B.: «die sind zu Schanden geworden . . . welche meinten, ein für alle Mal die Grenzen für alles menschliche Begreifen abstecken, ein non plus ultra feststellen zu können, wobei es sein Verbleiben haben sollte. Denn hinterher zeigt es sich beständig, daß es doch ein plus ultra gäbe . . . jeder Abschluß im Begriff wird daher stets nur relativ sein können» (Dogm. § 33, v. 1849, deutsch, Kiel 1850). Gerade das ist es, das Weiterstecken der Grenzen (die Totaleinsicht), das K. zuinnerst zuwider ist, das — alles in einem — das ganze Objekt seiner Kritik ist. «Alles dozieren kann Martensen» (S. Kierkegaard, Papirer, X, 1, A, 616).

² Dies zeigt an Beispielen E. Hirsch, K.-Studien, 2 (1935), S. 145.

³ H. Reuter, K.s rel.-phil. Ged. z. H.s rel.-phil. System (1913), S. 8, Anm. 4.

Gottes. Die Gottheit in der Substanz ist in der Substanz immanent anwesend. So ist die Logik «also die erste, die wahre Selbstoffenbarung Gottes im Elemente des reinen Gedankens». ⁴

Die Logik als Grundwissenschaft, als System (vgl. dazu H.s Enzykl., § 7) des reinen Gedankens, der Wahrheit an sich, der Einheit von Subjektivität und Objektivität bestimmt H. als die «Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist» (Logik, ed. Glockner, I, 36). Die Logik als die Wissenschaft des Begriffs ist so die Lehre des Begriffes Gott.

«Die Idee als die subjektive und die objektive Idee ist der Begriff, dem der Begriff als solcher der Gegenstand, oder dem das Objekt der Begriff ist» (Enzykl., § 183). Sofern aber die Natur als «ein System von Stufen zu betrachten ist» (§ 194), «deren eine aus der anderen notwendig hervorgeht, und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert» — muß für H. der Übergang von der Logik, der Grundwissenschaft, zu den konkreten Wissenschaften nicht in der Form eines Sprunges, wohl aber in der Art eines Schöpfungsvorganges gefaßt werden, zumal H. die Logik als die Wissenschaft begreift, welche es «nicht mit Anschauungen, nicht einmal — ... wie die Geometrie mit abstrakten, — oder sonst mit sinnlichen Vorstellungen, sondern mit reinen Abstraktionen zu tun hat» (§ 12). Dagegen ist die Natur als die «Idee in der Form des Andersseins» (§ 192) gegeben, in der Form des Negativen, dessen Bestimmung die Äußerlichkeit ist. Die Natur an sich wäre (ist) in der Idee göttlich, *wie* sie aber ist, ist diese Bestimmung aufgehoben. Ihr Sein entspricht ihrem Begriffe nicht, «ihre existierende Wirklichkeit hat daher keine Wahrheit». Dieser Übergang in die eigentliche Negativität ist der Schöpfungsakt Gottes, der als Schöpfungsakt *im Übergang* K.s Kritik gefunden hat.

Die Logik als die «Wissenschaft der absoluten Form» ist nicht als Dialektik Metaphysik, sondern die Logik «in der wesentlichen Bedeutung spekulativer Philosophie tritt an die Stelle dessen, was sonst Metaphysik genannt wird und als eine von ihr abgesonderte Wissenschaft abgehandelt wurde» (§ 18). H.s Logik ersetzt. Sie bezieht nicht nur Neues in ihren Rahmen mit ein. So wird die aristotelische und scholastische Logik einer völligen Umgestaltung unterzogen. Sie ist nun Grundwissenschaft des Systems als Wissenschaft vom Logos, von der Gültigkeitsbegründung schlechthin, in welcher sich werdender, produktiver Geist erschließt. Sie ist nicht Wissenschaft der Relationen. Der Logik gehört die Ontologie an, sie ersetzt die alte Ontologie aber. Sie fällt — dem Prinzip der Identität zufolge

⁴ J. Iljin, Die Philosophie H.s als kontemplative Gotteslehre (1946), S. 209.

— mit der alten Ontologie zusammen. — Was aber in H.s Augen ein Zusammenfallen, An-die-Stelle-Treten ist, ist vom «gewöhnlichen» Standpunkt aus ein Gleichsetzen. Für H. ist die Logik die Darstellung Gottes; vom nicht-spekulativen Gesichtspunkt aus aber die Darstellung der Gottesvorstellung H.s.

Das Denken der Spekulation ist für H. höchste, absolute Realität. Für K. aber ⁵ erscheint die spekulative Methode innerhalb der Logik als unerlaubte Anleihe der Logik bei der Existenz. Im Zusammenhang mit der Kritik des «Anfangs» trifft K.s Polemik vor allem den Inhalt des Teiles «Die Wirklichkeit» in der Enzyklopädie, der mit den Worten beginnt: «Die Wirklichkeit ist die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz, oder des Inneren und des Äußeren» (§ 91). «Existenz ist unmittelbare Einheit des Seins und der Reflexion, sie ist daher Erscheinung, kommt aus dem Grunde und geht zu Grunde» (ib.). Noch klarer ist folgender Satz, den K. schon früh bestritten hatte: «Das Äußere hat daher vors erste den selben Inhalt als das Innere, was innerlich ist, ist auch äußerlich vorhanden und umgekehrt, die Erscheinung zeigt nichts, was nicht im Wesen ist, und im Wesen ist nichts, was sich nicht manifestiert» (§ 86/7).

Noch aufregender fand K. das Darauffolgende, H.s Begriff von Quantität—Qualität und Maß. Die Quantität bestimmt H. zunächst als «das reine Sein, an dem die Bestimmtheit nicht mehr als eins mit ihm selbst, sondern als aufgehoben oder gleichgiltig gesetzt ist» (§ 52). (Der Acker bleibt nach wie vor Acker, wenn er seine quantitative Begrenzung ändert.) Zunächst können wir die Quantität auch noch nicht als Quantum verstehen, sondern als reine, unbestimmte Quantität, aufgehobenes Für-sich-Sein, während das Quantum seine «vollkommene Bestimmtheit in der Zahl hat» (§ 55), «weil deren Element das Eins ausmacht». Das Quantum ist so die aufgehobene Qualität. Nach dem Momente der Diskretion ist die Zahl Anzahl, nach dem der Kontinuität aber Einheit, «dieser ihr qualitativer Unterschied ist im Eins aufgehoben, welches die ganze Zahl, die Anzahl und die Einheit ist, das mit seiner Grenze identische Wesen des Quantums». Zunächst wird nun das Maß als die spe-

⁵ So formuliert Hirsch, a. a. O., S. 681.

zifische Quantität bestimmt. Es hat «als qualitativ» das äußere Quantum an sich. Das Maß ist so das «qualitative Quantum» (§ 60), «zunächst als unmittelbares, ein Quantum, an welches ein Dasein oder eine Qualität gebunden ist». Der Übergang des Quantitativen ins Qualitative hebt sich auf (§ 63). Veränderungen des Seins sind Übergehen vom Qualitativen ins Quantitative und umgekehrt.

Hier liegen die Bausteine für K.s Schriften gegen H., die ihre Auswirkungen bis in unsere heutigen Gemeindepredigten reichen lassen. Es waren nicht K.s philosophische Überzeugungen, noch weniger seine Lust zur Opposition, die ihn hier zur Kritik an «der Vermittlung» veranlaßten. Vielmehr war es seine subjektiv-ethische Leidenschaft, sein — wie er es nennt — «religiöser Ernst», der ihm die Annahme einer Qualitätsnivellierung verbot.

K. kommt auf rückwärtsgerichtetem Wege von hier aus zur Betrachtung über den «Anfang» der Logik. Er sieht den Inhalt des Daseins «hinterlistig in die Logik hineingeschmuggelt» (S. Kierkegaard, Ges. Werke, ed. Gottsched & Schrempf, VI, S. 187).

K. geht bewußt an H.s Anliegen vorbei: der Ontologie im System der Logik nicht nur einen Platz anweisen zu wollen, sondern die Ontologie gar Logik werden zu lassen. Für K. kann die Logik — wenn auch dialektisch — nur kontrollierenden, konstruierenden Charakter haben. Sie kann keinen Inhalt konstruieren, kontrollieren kann sie mit nicht mehr Befugnissen, als es eben einer Logik der Relationen entspricht.

H. formuliert so: «Das Absolute ist das Sein» (es ist die [im Gedanken] schlechthin anfängliche, abstrakteste und dürftigste Realität) «... zugleich auch das Bekannte, daß Gott der Inbegriff aller Realität ist» (Kl. Logik, ed. Bolland, § 86). Da nun das reine Sein die reine Abstraktion ist, ist es das absolut Negative — als das völlig Bestimmungslose —, das nun, gleich wie bei der Charakterisierung des reinen Seins, unmittelbar genommen bei H. auch das reine Nichts ist. Die zweite Definition des reinen Seins ist die Folgerung: daß es also das Nichts ist (§ 40, Bolland § 88). Die Negativität kann so als die Unmöglichkeit einer Bestimmung eines Positiven gefaßt werden. Die Unbestimmtheit des Seins macht es aus, daß es das Nichts ist. Die höchste Form des Nichts für sich ist «die Freiheit, aber sie

ist die Negativität, insofern sie sich zur höchsten Intensität in sich vertieft und selbst auch Affirmation ist» (§ 40). Da nun ebenso das Nichts wie das Sein als das Unmittelbare gefaßt ist, kann H. sagen, daß es, als «das sich selbst gleiche, ebenso umgekehrt das selbe ist, was das Sein ist» (§ 41).

H. sagt weiter, man könne diese Einheit von Sein und Nichts nicht begreifen, nur «auffassen». Das Nicht-Begreifen erklärt H. als ein bloßes Nicht-vorstellen-Können. Das Vorstellungsvermögen soll aber bald sein Recht bekommen: *als Einheit des Seins und des Nichts ist das Werden gesetzt*. «Jedermann hat eine Vorstellung vom Werden.» So soll nun rückwärts — analytisch-deduktiv — von der Synthese, vom Werden aus, die Einheit des Seins und des Nichts begriffen werden. Beide sind im Werden «enthalten».

Der «Anfang», K.s Anstoß zur Kritik, der nicht vorgestellt werden kann, wohl aber begriffen werden soll, «drückt schon die Rücksicht auf das weitere Fortgehen aus». Das Ergebnis ist das Geworden-Sein, das Dasein. Das Dasein ist als ein Sein mit einer Bestimmung definiert, Bestimmung aber «ist als unmittelbare oder seiende Bestimmtheit die Qualität». Das Nicht-Sein enthaltende Dasein — denn das Nichts war bei seinem Werden wesentlich — wird zum Anderssein gesetzt, denn die Qualität ist nur in Beziehung auf Anderes. In einem Satz ist die *Notwendigkeit* dieses Fortgangs der Philosophie gezeigt: *etwas wird ein Anderes, aber das Andere ist selbst ein etwas, so wird es gleichfalls ein Anderes*, und so fort ins Unendliche (§ 46).

Hiermit mußte sich K. auseinandersetzen, um seine «existentielle Einsprache» und die «Annäherungen des Gedankens an den Glauben» beginnen zu können.

2. *Die Identität und die Methode der Dialektik*. Entgegen der hergebrachten abendländischen Tradition sieht das Prinzip der Dialektik H.s in einem Widerspruch keine fatale Schranke für das Weiterdenken, sondern im Gegenteil eine Entwicklungsmöglichkeit und Notwendigkeit für eine neue, um so positivere Entstehung. Die Position ist einmal gesetzt (sie ist bei H. bekanntlich nicht mit dem «Empirisch Konkreten» gleichzusetzen, sondern Empirisch-Konkretes wird so «gesetzt», daß es Position sein kann, es wird nicht «genommen»,

es wird gefügt, vgl. Marxismus) und schlägt mit (metaphysischer) Notwendigkeit in sein Gegenteil um. Es wird so die Negation. Die Synthese, die nun werden kann, trägt nur den Charakter der vorläufigen Vollendung bis zur letzten Synthese im *Absoluten*.

Der Akt des menschlichen Denkens ist identisch mit dem Ereignis der menschlichen Vernunft. Der Gott H.s ist Ereignis, nur Ereignis. Es wäre unmöglich, ihn mit diesem oder jenem Ding gleichzusetzen, das ihm auf dem Wege seiner Selbstentäußerung begegnet, das durch ihn wird. Es begegnet ihm zwar nicht als «Anderes», aber es begegnet ihm als sein eigenes Selbst in der Form des noch-nicht oder nur teilweise Entwickelten, und deshalb kann es nicht mit ihm identifiziert werden (z. B. der Mensch). Wenn sich auch das Ding aus dem Absoluten, aus der «Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist», entwickelt und wiederum zu dem Absoluten hinstrebt auf dem Wege durch die Endlichkeit, so ist es wohl *Gleiches* wie das Absolute, aber nicht *das Gleiche*. Es ist Gleiches («Ur-Gleiches») im Anderssein.

Die Andersheit ist aber (nur) quantitativ, nicht qualitativ! Falls man sagen wolle, es sei doch eine qualitative Andersheit, so kann nur gesagt werden, es sei dies dann im Sinne einer «angehäuften» Quantitätsdifferenz. Dies gilt nun sozusagen als «Lehrsatz»: Qualität kann gesetzt werden durch eine Quantitätssumme. Es gibt bei H. nur quantitative Differenzen, keine qualitativen. Die Folgerung ist: Denken und Sein ist identisch, wohl aber nicht gleich, Gott und Mensch sind identisch, quantitativ aber nicht gleich.

Was diesem System zugrunde liegt, ist in K.s Augen ein auf die Spitze getriebener Anthropomorphismus — trotz der proklamierten absoluten Theonomie — und ganz und gar Immanenzphilosophie — trotz der ersten und letzten Synthese: dem Absoluten und der These des «Inhaltes, der die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist» (Logik, Vorrede).⁶

Man muß an H. *glauben*, so wie man an jedes System glauben muß. Es schien zu H.s Zeiten, als sei man plötzlich auf die sich selbst entwickelnde Welt gestoßen, die man nur zu betrachten habe und in deren Entwicklungsgang man sich selber befände, was aber von jedem einzelnen — unter dem Gesichtspunkt des «Nicht-Einzeln», der Allgemeinheit — noch zu verstehen die Aufgabe sei. K.s Verdienst ist es, die Zustimmung

⁶ Vgl. Iljin (Anm. 4), S. 305 ff.

zu einem System als «Glauben» zu entlarven. Es wird in einem System auch immer der Platz für eine Ethik der Entscheidung fehlen.

Im Anschluß an das oben Bemerkte über das Anderssein kann so zusammengefaßt werden: *Religion ist Verhältnis im Werden zu einem Andern in sich selbst*. Das Gewicht, das auf dem «Werden» liegt, gestattet nicht die Anwendung der Bezeichnung Pantheismus für H.s logisch-theologisches System. Das hat K. — im Unterschied zu anderen christlichen Kritikern H.s — deutlich gesehen.

Weil dem «Werden» als Entwicklungsprinzip eine solche entscheidende Bedeutung in H.s System zukommt, sah K. gerade hier den Ansatz für eine falsche Darstellung der — für uns theologisch interessanten — Begriffe der Geschichte, des Einzelnen und der Allgemeinheit und der Stellung des Menschen zu Gott oder zu dem Sohn Gottes in der Geschichte. Darum kommt die Frage nach der Beziehung von H.s dialektischem Prinzip zum Dasein (zur Realität des Lebens) in den Mittelpunkt der Diskussion in den philosophischen Schriften K.s.⁷

Wenn eines an K.s Kritik unangreifbar ist, so ist es dieses: ein logisches System kann es geben, aber ein System des Daseins kann es nicht geben (Ges.Werke VI, 185). Ein logisches System ist nur Systematik, ein System selbst aber ist immer ein System des Daseins. Zum System des Daseins sagt K. (VI, 192): «Ein System des Daseins kann nicht gegeben werden. Also gibt es ein solches nicht? Keineswegs! Das liegt auch nicht in dieser These. Das Dasein ist ein System — für Gott. Aber für einen existierenden Geist kann es ein System nicht sein. System und Abgeschlossenheit entsprechen einander. Dasein ist aber gerade das Entgegengesetzte.» Wer möchte das bestreiten?

⁷ Reuter (A. 3), S. 27, sagt, K. habe mit H. die Annahme einer Lebensdialektik gemeinsam. Dies kann mit Recht aber nur dann gesagt werden, wenn zwischen subjektiver und objektiver Dialektik unterschieden wird. Der Unterschied wird klar, wo Iljin z. B. H. Leisegang zitiert (a. a. O. S. 399, lit. Anhang): «Der Philosoph (Hegel) . . . läßt den Denkprozeß laufen, nicht wie er, sondern wie die Sache will.» Das ist ein Bekenntnis zur objektiven Dialektik, der die H.sche kongruent sein sollte. Es ist genau das Gegenteil der K.schen, Trendelenburgschen und Schellingschen Kritik (Schelling: Die dialektische Methode «ist nur ein leeres, selbstgemachtes Schema ihres Urhebers»).

II.

Ausformung der Kritik Kierkegaards.

Kierkegaards Kritik am «Anfang», am Begriff der Identität, am Begriff des Werdens und der Notwendigkeit gibt weitgehend die Grundlage zur Ausarbeitung seiner eigenen Gedanken. Es kann eine Linie gesehen werden von den philosophischen Schriften über den Kirchenkampf Kierkegaards bis hin zur Beeinflussung unserer heutigen Dogmatik, die von dieser Kritik an Hegel nicht losgelöst betrachtet werden kann.

1. *Der Unterschied der Dialektik bei Kierkegaard und Hegel.* K. setzt sich im Laufe seiner Schriften gegen die platonische Dialektik ab, dann erst gegen H. Das Deckungsverhältnis von Logik und Ontologie bei H. wird ihm immer deutlicher. K. selbst trennt scharf zwischen Logik und Ontologie. Logik ist für ihn in Form gefaßtes menschlich immanentes Denken — kurz, weitgehend die alte Logik. Ontologie aber ist K.s Wissenschaft schlechthin, aber mit dem Stempel der Existenz versehen. Verkürzt kann man sagen, K. sei Existenzontologe. Dies ist schon deutlich bei K.s Skepsis gegenüber Platos Verständnis des Verhältnisses von Denken und Sein, das ihm H.s Identität zu ähneln schien.⁸

K. selbst möchte die Unterscheidung zu H.s dialektischem Prinzip an der Auffassung des Kontradiktionsprinzips klarmachen. Die Stellung zu

⁸ Bense, H. und K. (1948), S. 80, bezeichnet die Art der H.schen Dialektik als dialektischen Schluß auf die Synthese hin, die K.sche Dialektik aber als einen Schluß aus der Theses des Denkens und der Antitheses des Seins auf den Sprung, die Nichtidentität, genauer die Kinesis der Existenz. Er faßt so zusammen: «H.s Dialektik setzt Theses und Antitheses, und der dialektische Schluß ist der Schluß auf die Synthese, die zu einer neuen Bestimmung führt, zu der es wieder eine Antithesis gibt usw., derart, daß bei dem ganzen Verfahren die Identität von Denken und Sein festgehalten wird... K.s existentielle Dialektik ist das Verfahren eines Schlusses aus der Theses des Denkens und der Antitheses des Seins auf den Sprung... derart, daß bei dem Verfahren die Verschiedenheit von Denken und Sein festgehalten wird, also eine H.sche Synthese nicht erreicht wird.» Dieser Vergleich ist zwar nur dann eine treffende Charakteristik, wenn als bekannt vorausgesetzt wird, daß K. unter «Denken» und «Sein» etwas anderes versteht als H. Sicher richtig ist die Folgerung, daß «also eine H.sche Synthese nicht erreicht wird», sondern stattdessen der Sprung zum «Anderen» führt.

diesem Prinzip ist bei K. genau umgekehrt wie bei H. K. erinnert an die Bemerkung des Aristoteles, der die Haltbarkeit des Kontradiktionsprinzips dadurch zeigen wollte, daß er feststellte, die Aufhebung dieses Prinzips beruhe selbst auf diesem Prinzip, «da sonst der entgegengesetzte Satz, es sei nicht aufgehoben, ebenso wahr ist» (VI 99). Nach K.s Meinung war es also der logische Fehler H.s, das Kontradiktionsprinzip aufzuheben. Hier erscheint K.s Kritik an der spekulativen Logik als rein logische Kritik, während doch seine eigene dialektische Synthese logisch gar nicht genügend beschrieben werden kann: die Synthese ist der existierende subjektive Geist (VI 163).

K. gibt seiner eigenen Sicht auf die Formen der Dialektik und die Forderungen, die sich daraus ergeben, folgendermaßen Ausdruck: «Alles dreht sich darum, den Unterschied absolut zu machen zwischen der quantitativen und der qualitativen Dialektik. Die ganze Logik ist quantitative Logik oder modale Dialektik, denn alles ist, und das Ganze ist beständig ein und dasselbe. Im Dasein ist dagegen die qualitative Dialektik zu Hause» (Pap. VII, A, 84). Diese qualitative Dialektik ist K. wesentlich. Als sich bestreitende Widerparte bringt sie Sein und Nichtsein in sich. Das Analogon zu H.s Synthese ist kein Übergang, sondern der «unendliche qualitative Sprung». Dieser Sprung ist «das Existieren eben selbst», ein Gedanke, der in der Existenzphilosophie bedeutend ist. — K. kennt aber auch die quantitative Dialektik. In ihr bewegt sich Sein verschiedener Quantität gegeneinander. Diese Dialektik gehört in den Bereich «ein logisches System kann es geben». Das ist aber für K. uninteressant, denn er sieht es da und dort schon verwirklicht.⁹

2. *Kierkegaards Kritik am «Anfang»*. — K.s Kritik ist Kritik im Sinne der allerhöchsten Leidenschaft. Der Einsatz seiner ganzen Person zu dieser Kritik ist Ersatz für die angebliche Sicht und das angebliche Totalwissen über das Ganze, das H. zu haben und zu lehren glaubt. Die leidenschaftliche Kritik K.s geht aber auf Kosten der Nüchternheit, die ihm bei der Arbeit des Widerlegens wohl größeren Erfolg gebracht hätte.

H.s Logik, als die sich durch den Widerspruch selbst erhaltende und selbst fortpflanzende Logik, scheint K., dem «Lebensdialektiker», in keiner Weise mit der lebendigen Tatsäch-

⁹ Diem, Philosophie und Christentum bei S. K. (1929), S. 107 ff., faßt diese doppelte Schau K.s auf die Dialektik zusammen: «Wir können die hier geübte Dialektik zweigleisig oder zweilinig nennen, im Gegensatz zu der einlinigen spekulativen Dialektik H.s und des späteren Plato. Das Doppelverhältnis des Fragenden zum Gegenstand einerseits und zum Gesprächspartner andererseits führt zu einer doppelten dialektischen Bewegung.» Die Doppelschau der Dialektik könnte dann wohl im Zusammenhang mit K.s Doppelreflexion gesehen werden (ob Diem im Recht ist mit «... und des späteren Plato», bleibt zu fragen).

lichkeit und wirklichen Existenz in Beziehung zu stehen. Die Vernachlässigung der Existenz findet sich am Anfang der Logik und muß dort kritisiert werden. Zu solcher Kritik hatte H. bereits Vorbilder: I. H. Fichte, Schelling, Trendelenburg.

K.s Pseudonym Climacus ähnelt I. H. Fichtes Wirklichkeitsauffassung und Kampf gegen H.s Gotteslehre. Die Ansichten des Climacus und Fichte können auf die abstrakt logische Sphäre zurückprojiziert werden und ergeben nichts weiter als die klare Meinung, daß Logik und Ontologie als grundverschieden angesehen werden müssen. Biographisch ist der Einfluß I. H. Fichtes auf K. nicht schwer zu verfolgen. Fichte ist aber nicht der eigentliche Anstoß für K.s Kritik am Anfang. Climacus ist als Pseudonym nur der «Vorposten» K.s. K. benützt mit Climacus Fichte zum Beginn der Kritik auf der Stufe der «Religiosität A».

Schwerwiegender ist der Einfluß Schellings. Nach dem Bruch mit Regine war K. im Winter 1841/42 in Berlin und hörte Schelling. Es war die Zeit seiner eigentümlichen verstockten Offenheit. Vorzeitig kehrte er nach einem halben Jahr nach Kopenhagen zurück. Schellings in gewisser Weise irrationaler Gottesbegriff scheint K. eine starke Stütze seiner philosophischen Weise der konzentrierten Äußerung seiner persönlichen Glaubensinhalte geboten zu haben. Schellings Kritik betrifft «die Verwechslung von Gedanke und Begriff». Er expliziert dies folgendermaßen: die Anfänge des Denkens im Denker können nur von der Anschauung stammen, können nur Beobachtung und Erfahrung sein. Das Denken der Abstraktion ist Denken nach bereits gedachtem Konkretem und nach Denken der Wirklichkeit. Die Abstraktion ist ein Zurückschrauben alles möglichen Denkens auf das Abstrakte. Es ist darum nicht der Anfang. Die H.sche Entfaltung ist also nicht mehr als nachträgliche Rückenfaltung von vorher «Zusammengefaltetem». Das Ich ist also nicht unbeteiligt an der Bildung des Abstrakten, sondern es ist wesentlich — von der Naturanschauung aus — der Baumeister des Abstrakten. H.s Ausgang, das Sein oder Nichts, ist nicht einfach da, sondern es ist erst gedacht da, also nicht anfänglich. So kritisiert Schelling den Anfang.

K. war glücklich, als er bei Schelling anfänglich die Lösung gefunden zu haben glaubte. Schon das Wort Wirklichkeit, Existenz, ließ die «Gedankenfrucht in mir vor Freude wie in Elisabeth hüpfen». Er sollte aber bald enttäuscht werden, ebenso auch von Trendelenburg, bei dem er den «Sprung» vermißte.

Trendelenburg bestreitet die Voraussetzungslosigkeit des H.schen Denkens genau so, wie es alle Kritiker H.s im ganzen gesehen tun. Zunächst bestreitet er immanent die Voraussetzungslosigkeit, dann stellt er dem ganzen Anfang die Wirklichkeit gegenüber. Er sucht H.s Logizismus durch gegenübergestellten Realismus zu ersetzen. Wieder ist die «wirkliche Konkretheit» die Fallgrube H.s. Trendelenburgs Waffe ist die aristotelische Kategorie der Bewegung. Er versteht das Sein und das Nichts als zwei «ruhende Vorstellungen», die Frage ist einfach: wie soll daraus das Werden

kommen? Es kann nicht anders sein, als daß H.s leeres Sein schon die Bewegung, die Voraussetzung für alle Naturgeschehnisse und Naturerkenntnis (Aristoteles) als Voraussetzung *vor* sich hat. «Hiernach ist die Bewegung von der Dialektik, die nichts voraussetzen will, unerörtert vorausgesetzt... Wohin wir uns wenden, es bleibt die Bewegung das vorausgesetzte Vehikel des dialektisch erzeugenden Gedankens» (Trendelenburg, Log. Untersuch., 1840, S. 26; dies kann fast wörtlich in K.s Schriften wiederkehren). Ohne Bewegung kommt man nicht aus, aber der Bewegung kann keine statische Voraussetzung gegeben werden. H.s Versuch, die Negativität als Motor des Systems zu benutzen, kann nicht möglich sein.

Logisch gesagt geht H. vom abstraktesten aller Gedanken aus, K. vom konkretesten. So liegt der Unterschied bereits im ersten Ausgang. Während der Beginn mit dem Abstrakten für Trendelenburg ein Beginn ist, der bereits eine Abstraktion voraussetzt, für Schelling ein Beginn, der ein Subjekt voraussetzt, so ist er für Kierkegaard eine *Anfangsreflexion, die eine Reflexion voraussetzt*.

In «De omnibus dubitandum est» (Pap. IV, B 1—17, Winter 1842/43, nach dem Studium von H.s Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie) hat K. schon deutliche Meinungen über das Verhältnis von Denken und Sein entwickelt. Seither ist immer dies wesentlich: auch wenn die subjektive Existenz von H.s Sein völlig abstrahiert werden könnte, so wäre der Rest doch kein reines Sein, sondern gedachtes Sein. K. setzt — von den oben Genannten ausgehend — mit der Kritik ebenfalls am Anfang des Systems ein. Seine Forderung ist fürs erste, daß in der Logik keine Bewegung sein dürfe (V, S. 6). «Die Logik ist, und alles Logische ist nur.» Das Pseudonym Haufniensis beschreibt die Steigerung der Prädikate, die von H. dem Nichts beigelegt werden. Das Nichts muß schließlich das notwendige «Andere» werden, sonst kann es die Bewegung nicht in Gang bringen. Die Synthese hat die Eigenschaft und die Wirkung der Mediation (V, 4/5). «Was im Werden die Alternation zwischen Sein und Nichtsein ist (eine jedoch etwas undeutliche Bestimmung, insofern als das Sein selbst zugleich das Kontinuierliche in der Alternation ist), das ist später das Negative und das Positive» (VI, 187). Es wird deutlich, daß K. — auf H. bezogen — die Ausdrücke positiv-negativ im umgekehrten Sinne wie Schelling anwendet. K. fragt nun gleich wie Trendelenburg nach der Voraussetzungslosigkeit — er nennt es wie H. Un-

mittelbarkeit. An gleicher Stelle, die auch die Kritik des Anfangs bietet (VI, 160 ff.), bezieht er sich auf Trendelenburg, dessen Verdienst er darin sieht, «daß er die Bewegung als die unerklärliche Voraussetzung, als das Gemeinsame erfaßt, worin das Sein und Denken sich vereinigt».

Die Frage ist, wie der Anfang beschaffen sei. H. sagt (Enzykl. § 39), das System begänne mit dem Unmittelbaren. K. fragt gründlicher: wie beginnt es mit dem Unmittelbaren? Beginnt es damit unmittelbar? Die Antwort ist eindeutig Nein. «Das Beginnen des Systems, das mit dem Unmittelbaren beginnt, ist also selbst durch eine Reflexion erreicht» (VI, 188). Die von H. selbst gegebene Definition, das Unmittelbare sei das nach einer erschöpfenden Abstraktion zurückgebliebene Abstrakteste, liefert K. — in ganz ähnlicher Weise wie Schelling — den Beweis für das nichtunmittelbare Beginnen. Gleich wie die Reflexion, die wahre Voraussetzung des Beginns, unendlich ist, ist auch die Abstraktion in K.s Augen unendlich. Die Frage ist also, wie man sie zum Stehen bringen kann (trotz allem Spott über die «schlechte Unendlichkeit»). K. zeigt, daß diese letzte Abstraktion gar nicht möglich ist, und legt auf diese Behauptung das größere Gewicht, im Unterschied zu Schelling.

Der Erfolg dieser Gedanken kann so zusammengefaßt werden: Das Denken kann keine Existenz ergeben, denn es hat mit dem Dasein nichts zu tun, es ist durch eine Kluft von ihm getrennt. Der Anfang muß mit einem Sprung gemacht werden. K. verharret so im Dualismus, er läßt eine Antinomie bestehen (vielleicht als ein Erbe Kants), die kaum von vornherein theologische Gründe gehabt haben dürfte. — Es geht K. nicht nur um die Existenzvergewisserung, sondern um die «Existenzwerdung», d. h. aber um die Existenz «vor Gott».

3. *Kierkegaards Kritik an der Identität.* — K. sieht das Denken gegen das Sein in gleicher Weise abgegrenzt wie gegen Gott (ein gewisser Anschluß an Kant). Daß aber H.s System gegen die Existenz abgegrenzt ist, ist für ihn ein unmöglicher Gedanke, «hinten, statt vorne angefangen».

«Jede Bestimmung, für welche Sein eine wesentliche Bestimmung ist, liegt außerhalb des immanenten Denkens, also außerhalb der Logik» (Pap. IV, C, 88). Daran knüpft sich der wesentliche «Grundsatz» K.s, daß Dasein weder definiert noch

bewiesen werden kann. Logik und Ontologie sind grundverschieden. Mit Trendelenburg, den K. als den reinen und ehrlichen Interpreten griechisch-aristotelischen Geistes bezeichnet, wendet er sich auch von Kant ab. Kants Logik erscheint ihm nicht als «formale» Logik, wie er sie wünscht, sondern es spukt in ihr Ontologisches. Denn Trendelenburg zeigt (Log. Untersuch., S. 18 f.), daß die formale Logik sich zu Unrecht aristotelisch nenne. K. übernimmt diese Behauptung.

Wie sieht nun K. die Beziehung zwischen Denken und Sein? Er bietet einen existentiellen Ersatz für H.s gesetzte Identität, in gewissem Sinne eine Korrektur in der Form des Sprungs. Diese Bewegung über einen die Quantitäten und Qualitäten trennenden Graben ist die Herstellung der Beziehung zwischen Denken und Sein. Der Sprung ist als Analogon zu H.s Identität zu verstehen, aber im Sinne einer Antithese. Er trennt und verbindet. Mit den Worten Quantität und Qualität im H.schen Sinn kann K. das Sein als solches nicht bestimmen. Das Sein hat für K. nur eine Eigenschaft, die Charakteristik und Bezeichnung zugleich ist: seiend. Das ist zwar eine qualitative Aussage. Es ist damit aber nicht gesagt, daß es selber Qualität sei. Es ist es nicht selbst, aber es ist Bestimmtheit dieser Begriffe. Sein ist also qualitative Bestimmtheit. Das Sein läßt sich aber auch quantitativ bestimmen: nämlich das mögliche Sein, nicht *das* Sein. Das ist eine niedere Bestimmung. Die höhere, die qualitative Bestimmtheit wird erst durch die Kinesis. *Man muß deutlich sehen, daß diese schwierigen und nur umständlich zu hantierenden Begriffe von der H.schen Philosophie oder ihren frühen Kritikern kommen.* So wird etwa die Kinesis im aristotelischen oder Trendelenburgschen Sinne zunächst einfach aufgenommen, dann aber krasser angewendet: Trendelenburgs Kinesis wird zu K.s Sprung. Entsprechend setzt dann K.s Kritik an Trendelenburg ein (vgl. etwa Pap. V, C, 12).

Als Ergebnis kann nun soviel formuliert werden: Der Sprung ist keine logische Operation, keine Denkarbeit. (Die Anwendung in «Religiosität B» ist diese: Glaube kann nicht durch Logik, christliches Zeugnis nicht durch Denkarbeit erarbeitet werden!) Der Sprung ist das Existieren selbst. Er ist Sache des existierenden Individuums in der Entscheidung.

Es gibt keine Approximation, nur ein «Entweder-Oder». Jedes «Quantitieren» zu etwas ist unmöglich. Für dieses Axiom (denn als ein Beweis kann es nicht angesehen werden) gibt es keinen anderen Grund als K.s Frage: wie werde ich ein Christ? So sagt er, «daß auf diesem Wege (Approximation) sich in den Glauben hineinquantitieren zu wollen ein Mißverständnis ist, eine Sinnestäuschung, daß es eine Anfechtung für den Glaubenden ist, sich um solche Erwägungen zu bekümmern» (VI, 109). Und an anderer Stelle: «Was hier angedeutet worden ist, haben die ‚Brocken‘ oft genug eingeschärft, nämlich, daß es keinen direkten und unmittelbaren Übergang zum Christentum gibt, und daß deshalb alle, die einen auf diese Weise ins Christentum rhetorisch hineinschieben oder gar hineinprügeln wollen, Betrüger sind. Doch nein, sie wissen nur nicht, was sie tun» (VI, 139).

Das «Hineinquantitieren» drückt sich vor der «inneren Not», umgeht die Krisis (das «Scheitern» in der Existenzphilosophie). Ganz abgesehen von den möglichen philosophischen Begründungen ist diese Erkenntnis ein wahrheitsgetreues Abbild der biblischen Botschaft.

4. *Kierkegaards Begriff des Werdens und der Notwendigkeit als Ergebnis seiner Kritik.* Mit der Frage nach K.s Begriff des Werdens und der Notwendigkeit (beides kann in keinem Denken getrennt betrachtet werden) ist das Problem der «Philosophischen Brocken» berührt.

K. hatte für seine «Brocken» einen anderen Titel vorgesehen, den er aber wieder fallenließ: «Die apologetischen Voraussetzungen der Dogmatik oder Annäherungen des Gedankens an den Glauben». Dieser Satz ist sehr aufschlußreich und faßt das Thema der «Brocken» und weitgehend aller philosophischen Schriften zusammen.¹⁰

K. sieht alles Werden als in Freiheit Werdendes. Werden geschieht nicht aus Notwendigkeit. «Nichts, das wird, wird aus einem Grunde, alles aus einer Ursache. Jede Ursache endet in einer freiwirkenden Ursache» (VI, S. 69). Diese schwerwiegenden Sätze grenzen K. scharf gegen H. ab. Bei H. ist das Zustandekommen des Begreifens, die Erkenntnis, eine Sache

¹⁰ Die «Brocken» liegen bereits in der von E. Hirsch besorgten Übersetzung und Ausgabe vor. Der Einheitlichkeit halber wird Schrempfs Übersetzung weiter zitiert (VI). Schärfste Kritik mit Beispielen äußert L. Richter an Hirschs Übersetzung, ThLZ 1952, 3, Sp. 143 ff.

des Werdens, das in der Logik beschrieben, resp. begriffen wird. Für K. gehört die Bewegung nicht in die Logik. Wenn also K. fragt: «wie verändert sich das, was wird? oder worin besteht die Veränderung (alloiosis) des Werdens?» (S. 67), so gibt gleichsam Trendelenburg K. die Antwort und spricht mit Aristoteles' Worten: «Wer die Bewegung nicht kennt, kennt die Natur nicht» (Log. Untersuch., S. 121). «Wir nehmen die Bewegung als eine Tatsache der Natur, und wenn wir sie zugleich als eine Tatsache des Denkens anerkennen, fragen wir, wie weit sie im Geiste greife und wie viel sie trage.» Aristoteles wird zitiert von Trendelenburg: «Nach seiner Ansicht (Phys. III, 2) soll die Bewegung die Verwirklichung (Entelechie) dessen sein, was der Möglichkeit nach ist, inwiefern es ein solches ist, sie ist ihm nach einem anderen Ausdruck eine unvollendete Energie.» K. übernimmt dies trotz aller Unterschiede. Aristoteles begreift die Veränderung als eine Art qualitativer Bewegung. Das gleiche tut K.: «Denn wenn der Werdende nicht in der Veränderung des Werdens in sich selbst unverändert verbleibt, so ist das Werdende nicht dieses Werdende, sondern ein anderes, und die Frage verschuldet eine ‚metabasis eis allo genos‘ ... dagegen erhält der Werdende unverändert Dasein, welches ist dann die Veränderung im Werden?» *Die Frage wird dadurch gelöst, daß K. die Veränderung als nicht im Wesen, sondern im Sein erkennt.* Die Veränderung «ist die Bewegung vom Nicht-Dasein zum Dasein». Das Nicht-Dasein kann, das geht aus seiner Funktion hervor, nicht ein Nichts-Sein sein, es muß auch da-sein, in der Form des Nicht-Daseins, sonst könnte das Werdende von ihm nicht ausgehen. Nicht ein Nichts-Sein, sondern ein Nicht-Sein ist der Grund der Veränderung, «denn jede Veränderung hat allezeit ein Etwas zur Voraussetzung». So kommt K. zu der *wichtigen Definition, daß dies Sein, das als Nicht-Sein den Ausgang für das Werden bildet, die Möglichkeit sei.* Ein Sein dagegen, das nicht Nicht-Sein ist, sondern seiendes Sein, ist das wirkliche Sein oder die Wirklichkeit: die Veränderung des Werdens ist der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Die anfängliche Frage: wie verändert sich das, was wird?, ist damit also beantwortet, daß die Veränderung eine Veränderung im Sein, nicht im Wesen ist.

Die Kinesis kann nicht unter dem Zeichen der Notwendigkeit stehen, aus folgenden Gründen:

a) Veränderung ist eine Möglichkeit zur Definition, daß Sein und Wesen verschieden sind, d. h.: Möglichkeit und Wirklichkeit sind im Sein verschieden, im Wesen gleich. In der Notwendigkeit fällt aber Wesen und Sein in eins zusammen. Ergebnis: «Es wird schlechthin nichts aus Notwendigkeit» (VI, 68).

b) Alles Werden versteht K. als ein Leiden, «und das Notwendige kann nicht leiden, nicht das Leiden der Wirklichkeit leiden». Oder anders: Das Mögliche wird durch die Wirklichkeit zunichte gemacht, weil es in dem Augenblick, wo es wird, nicht mehr Möglichkeit, sondern Wirklichkeit ist, da das Werden als der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit verstanden ist. Deutlicher: damit etwas werden kann, muß der Ausgang des Werdens durch das Werden zum Nichts werden (Reue!). Das ist beim Notwendigen nicht möglich, denn es ist, weil es notwendig ist. Als Ausgang zum Werden dürfte es aber nicht *sein*. Notwendigkeit ist Seinsbestimmung, ist selbst Sein.

Dies alles ist darum so scharf bestimmt, weil H. die Notwendigkeit ganz anders definiert hatte: sie ist die «Identität der Möglichkeit und der Wirklichkeit» (Enzykl. § 96). Die Identität wird inhaltsvoll verstanden, Zufälligkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit sind Fragen des Inhalts. Die aus einer Ursache gefolgte Wirkung setzt die Wirklichkeit (vgl. Enzykl. § 101, auch 108, 3: «der Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit, oder vom Wirklichen in den Begriff, ist der härteste» — darum macht der Begriff der Freiheit H. überhaupt Schwierigkeiten). Die Substantialität und Akzidentalität bieten die Verhältnisbestimmung der Notwendigkeit, wobei Substantialität wesentlich als Kausalität verstanden ist. Dazu fragt K., wie das zu verstehen sei, daß die Notwendigkeit eine solche Einheit sei. Er argumentiert so: der Fehler liegt darin, daß Möglichkeit und Wirklichkeit seinsverschieden sind, sie können also keine Einheit bilden, zumal ja die H.sche Einheit, die Notwendigkeit, wesensbestimmt ist. «Das ist ebenso unmöglich wie widerspruchsvoll», denn Möglichkeit und Wirklichkeit würden, wenn sie in der Notwendigkeit ihre Einheit fänden, zu einem absolut anderen Wesen, und «das ist keine Veränderung». Ergebnis: Das Werden geschieht durch Freiheit.

Was K. so über das freie Werden sagt, findet seine Konkretheit in der Betrachtung des Geschichtlichen. Die Unveränderlichkeit des Notwendigen sieht K. darin, daß «es sich beständig zu sich selbst und zu sich selbst auf die selbe Weise verhält, daß es jede Veränderung ausläßt» (VI, 70). Das ist die Unveränderlichkeit des Notwendigen. Dieser Satz ist aber irreversibel. Man kann nicht umgekehrt sagen, daß das Unveränderliche notwendig sei. Das verhindert die Zeit, in der Werdendes nachträglich Gewordenes ist. So ist das historisch Vergan-

gangene unveränderlich, weil es Gewesenes ist, aber es ist als solches nicht notwendig (Sündenfall!). Unter Geschichtlichem versteht K. zunächst nicht mehr als etwas einfach Vergangenes, Gewesenes. «Die Unveränderlichkeit des Vergangenen besteht darin, daß dessen wirkliches So nicht anders werden kann.» Daraus folgt aber nicht, daß das mögliche Wie nicht anders hätte werden können (Schuld).

Das Werden kann aber in «sich eine Verdoppelung enthalten: eine Möglichkeit des Werdens innerhalb seines eigenen Werdens» — *das ist das eigentlich Historische*, wie es K. versteht, *das «in Beziehung auf die Zeit dialektisch ist»*. Da nun das Gewordene nicht als notwendig Gewordenes begriffen wird, kann das Zukünftige zu dieser Bestimmung nicht im Widerspruch stehen. Damit es werden kann, darf es nicht notwendig sein. Da die Notwendigkeit das Werden unterbindet, könnte vom Zukünftigen und auch vom Vergangenen gar nicht die Rede sein, wenn es unter dem Zeichen der Notwendigkeit stünde. Die Freiheit darf nicht zur Illusion werden. Eben die Freiheit möchte K. in ihrer reinen Form retten, sonst wäre keine Entscheidung möglich. Die Entscheidung ist aber das, worauf es ankommt.

Umgekehrt: die Unveränderlichkeit des Vergangenen, als nicht notwendig Gewordenes, ist die einzige Basis für die Erkenntnis einer Rechtfertigung des Begriffes der Sünde und der Schuld. Die Wahl, die Erkenntnis der Sünde, die Reue, die Existenz vor Gott, die Verantwortung, ist für K. mit einem notwendigen Werden nicht zu vereinbaren. Daher sieht er diese Begriffe oder Existenzformen des Menschen bei H. verunmöglicht.

III.

Aktuelle Begriffe, die aus der Hegel-Kritik Kierkegaards herausgewachsen sind.

1. *Der Begriff der Existenz.* Existenz, wie sie K. versteht, hat keine Beständigkeit. Sie ist nie in sich geschlossen und abgeschlossen oder sich selbst genug. Sie ist beständig im Werden. Das Werden ist als Streben zu verstehen. Das Streben aber kennt kein endliches Ziel in dem Sinne, daß man denken

könnte, sie strebe auf ein sichtbares Ziel zu. Das Streben ist nicht «Hin-Streben-zu-Etwas», denn es liegt im Wesen des Strebens-im-Werden, daß es nie fertig sein kann. Solange also etwas existiert, ist es im Werden. «Das Werden ist die Existenz des Denkers selbst» (VI, S. 171). Das Werden aber ist Sache des Subjekts. Das denkende Subjekt ist, indem es existiert, beständig im Streben. Existenz ist ausschließlich Sache des Einzelnen. Das nach dem Unendlichen strebende einzelne Subjekt ist beständig im Werden. K. liebte diesen Gedanken so sehr, daß für ihn der Begriff einer Gemeinde ganz bedeutungslos war.

K. handelt nicht vom seienden Subjekt, er redet vom denkenden Subjekt. Er gesteht zwar H. die Realität des objektiven Denkens ohne weiteres zu, sie ist «selbstverständlich». Aber was ist damit erreicht? Nichts, meint K., denn es handelt sich um den Einzelnen, der denkt. Das objektive Denken mitsamt der Gewißheit seiner Realität kann als Beschäftigung dienen, aber es bleibt außerhalb des Einzelnen. Auf wen denn, als auf das Ich kommt es an? — Die Erklärung des Daseins ist die Aufgabe, auch wenn eingeräumt wird, daß das Dasein als solches nicht «erklärt» werden kann. Wie sollte aber ein Denker, «der bei seinem Denken das mitzudenken vergessen kann, daß er ein Existierender ist», das Dasein erklären? Beim Vergessen des Existierend-seins kann weder erkannt noch gehandelt werden. Denn die Existenz ist das, daß man existiert.

Die Allgemeinheit, und also das objektive Denken, wird von K. als Flucht vor sich selber verstanden. Diese Flucht ist ein Weg aus dem Bereich weniger Möglichkeiten — aber möglicher Möglichkeiten — in den Raum unendlicher, unmöglicher Möglichkeiten. Der Existierende geht auf der Flucht sich selbst verloren, oder besser: er geht Gott verloren, oder genauer: Gott geht ihm verloren.

Die wenigen möglichen Möglichkeiten sind sinngebende und mit Sinn ausfüllbare Möglichkeiten. Das Sein des Existierenden, also der Existierende selber, ist der permanenten Möglichkeit gegenwärtig, durch seine Beziehung zur Transzendenz eine sinnvolle Weisung zu sehen, oder mit anderen Worten: von Gott einen Auftrag zu hören, der ihm dann die Gewißheit der gesuchten Beziehung gibt. Das ist die eine Seite, diese sinngebende und beglückende Möglichkeit steht ihm offen. Andererseits ist dem Existierenden, und nur ihm, nicht nur als Möglichkeit, sondern als sein eigentliches Wesen, das Werden eigen. Das Werden erst führt ihn zur Entscheidung, zum Entweder-Oder.

Diese beiden Möglichkeiten sind «nötig». Der Mensch muß sich als Existierender wissen, sonst kann er sie nicht eingehen. Diese «Bestimmung des Menschen» statuiert K. nicht einfach, er wertet sie als Interpretation des Evangeliums, erlebt sie selbst und konfrontiert sie gegen H. «Der wirkliche existierende subjektive Denker bildet beständig im Denken diese seine eigene Existenz nach und versetzt sein ganzes Denken ins Werden» (VII, S. 67).

Das Nach-Bilden der Existenz im Denken führt die Existenz auf mich selbst zurück und läßt sie als im Ich seiend und *als* Ich seiend erscheinen. Dies Ich, nur bezogen auf die Welt der Allgemeinheit, den Kosmos, den Mitmenschen, sieht nur Dunkles um sich. Solche Setzung ist sinnlos. Weil es sich aber als Gesetztes versteht (passiv), da es sich als Ich begreift, also als mit dem Wert des Einzelnen versehen, muß die Setzung durch eine «Instanz» vorgenommen worden sein. Sofern man diese Setzung glaubt und sich die setzende Instanz zu vergegenwärtigen sucht, kann über diese Instanz eine Aussage gemacht werden: sie kann nämlich, da sie ein höchst individuelles Ich gesetzt hat, nicht ein bloßes Etwas sein, nicht ein Unpersönliches. Sie muß auch das Wesen eines Ichs haben, sonst wäre ihr die Setzung nicht möglich. Diese Instanz ist für K. der persönliche Gott.¹¹

Diese Existenz «vor Gott» ist bei K. aber keine beständige Existenz. Der eben genannte Gedankengang soll auch kein Beweis Gottes sein. K.s Glaubensgewißheit ist immer an bangende Ungewißheit gebunden. Das liegt im Wesen jeglicher Existenz, die «vor der Transzendenz» begriffen wird (wie die Existenzphilosophie sagt).¹²

Es wird hier noch deutlicher, warum K. sagt, es könne kein System des Daseins geben. Nur der existentielle Denker hat die Wahrheit. Die Wahrheit ist aber nur für den Einzelnen. Die Aufgabe des Einzelnen ist es, «sich selbst in Existenz zu verstehen» (VII, 48), oder «sich selbst in ein Instrument zu verwandeln, welches das Menschliche deutlich und bestimmt in Existenz ausdrückt». Weil die objektive Wahrheit nur für Gott, nicht aber für den Einzelnen zu erkennen ist, bleibt nichts anderes übrig, als die Beschäftigung in der Subjektivität mit der Subjektivität.

Allerdings liegt damit, abstrakt gesehen, in der Existenz ein Widerspruch. Dem gibt K. auch Ausdruck, wenn er sagt: «So lange ich lebe, lebe ich im Widerspruch. Auf der einen Seite habe ich die ewige Wahrheit, auf der anderen Seite das mannigfaltige Dasein, welches der Mensch als solcher nicht durchdringen kann, denn sonst müßte er allwissend sein» (Pap. V,

¹¹ Diese theologisch problematische Argumentation findet sich fast wörtlich bei K. Heim wieder, *Chr. Gottesgl. u. d. Naturwiss.*, 1 (1949), S. 222 f.

¹² So sagt K. Jaspers das gleiche, wenn er schreibt: «Existenz gewinnt eine nie objektive, daher ständig auch in Frage bleibende Gewißheit vor der Transzendenz, erwirkt ein Leben im Darauf-hin-wagen, daß Transzendenz ist», *V. d. Wahrheit* (1947), S. 81, und an anderer Stelle: «Denn der Existenz, und nur ihr, nicht für das Bewußtsein überhaupt, erscheint als ein höheres die Transzendenz, ohne die sich Existenz ihrer selbst nicht gewiß wird», *Philosophie*² (1948), S. 420.

A, 68). Denn es ist «die Identität von Denken und Sein nur eine Sehnsucht der Kreatur» (VI, 253).

Das ist aber das Wesentlichste, was zur Rettung des Individuums H.s mediiierendem System gegenübergestellt wird: die dem Einzelnen im Streben eigene, auf Gott bezogene Existenz.

2. *Der Begriff des Einzelnen und der Subjektivität.* — Nach «oben» bleibt der Existierende nicht isoliert, er findet dort seine Gegenständlichkeit, welche ihn objektiviert. Und umgekehrt: der Gegenstand des Oben verleiht dem Individuum Gegenständlichkeit, weil Es, das Unendliche (in der Religiosität A), das Transzendente, Gott (in der Religiosität B) in die erste Dimension eingeht und Beziehung und Bindung zum Einzelnen schafft. Das Paradoxe geschieht, die Unendlichkeit tritt in die Endlichkeit ein. Das subjektive Individuum wird erst durch sein eigenes Unendlichwerden subjektives Individuum. Der Begriff des Einzelnen ist also unlöslich verbunden mit dem Begriff «vor Gott», der uns in K.s Schriften so häufig begegnet. «Du hast wesentlich nur mit dir selbst vor Gott zu tun» (Erbauliche Reden 3, 394). Es ist mit diesem «vor Gott» nicht das Gegenüber einer anderen Gegenständlichkeit gemeint, sondern immer ein «unter Gott» — immer die «qualitative Disjunktion der Qualitäten» (VIII, 73). Es ist nach K.s Auffassung so, daß der Einzelne die Kategorie ist, ohne die das Christwerden und das Christentum gar nicht möglich ist (K. grenzt sich hier bewußt von einem ästhetisch-reservierten Begriff des Einzelnen ab, wie er z. B. bei J. L. Heiberg in seiner Zeit zu finden ist). Vom Begriff des Einzelnen «vor Gott» gehen K.s weitere Begriffe in Abhängigkeit aus: die Entscheidung, der Sündenbegriff, die Innerlichkeit, die Leidenschaft und die Aneignung. Dieser Begriff des Einzelnen aber ist als Antithese gegen H.s Begriff des Einzelnen als «in-der-Gattung-seiend» zu verstehen.

Die Eigenschaft des subjektiv Existierenden ist die Innerlichkeit als Selbstreflexion, die Selbstbeobachtung als Vertiefung in das wahrhaft Subjektive, so daß gesagt werden kann: die Subjektivität ist die Wahrheit. Die Wahrheit Gottes kann nicht einer Menge mitgeteilt werden. «Die Menge ist die Unwahrheit» (X, Beilage «Der Einzelne», S. 77 f.). Die Wahrheit kann nur vom Einzelnen empfangen und mitgeteilt werden:

«der persönliche Gott kann nicht Mittelbestimmung in einem unpersönlichen Verhältnis sein», «Gott ist die Wahrheit und deren Mittelbestimmung» (X, 85).

Die Innerlichkeit ist K.s eigenstes Leben, sein Ernst. Das Ich in der Isolierung, das aber durch die Offenheit gegen Gott «existentiell» wird, erfährt seine Fähigkeit zum Glauben und zum Handeln nur durch «die unendliche Leidenschaft». Diese wichtigsten Begriffe K.s fügen sich am «Einzelnen» zu einer unzerreißbaren Kette zusammen und sind auch nur von dort her zu verstehen. Dies, vielleicht eine lutherische Fragestellung in der Grundform, ist zusammengefaßt in der Frage: wie werde ich ein Christ? Etwa: «Ich, Johannes Climacus (also nur die «Vorstufe», zunächst nicht K. selber), hier aus der Stadt gebürtig, jetzt dreißig Jahre alt, ein Mensch, eben wie die Leute meist sind, nehme an, daß für mich, ebensowohl wie für ein Dienstmädchen und einen Professor, ein höchstes Gut zu erwarten ist, das eine ewige Seligkeit genannt wird. Ich habe gehört, daß das Christentum einem dieses Gut bedingt; nun frage ich: wie komme ich in ein Verhältnis zu dieser Lehre?» (VI, 113). Dies, als die «echte» Frage, stemmt sich gegen H.s zweckerfülltes Individuum, das danach strebt, Träger der Idee der Allgemeinheit zu sein.

Von hier aus ist die Frage der Subjektivität als solcher gestellt. Der «subjektiv existentielle Denker» wird fortlaufend allem Hegelischen gegenübergestellt. Das Problem ist nicht die *Sache* selber, sondern die Subjektivität. Nur «objektiv» redet man von der Sache, subjektiv redet man vom Subjekt und von der Subjektivität, und «siehe, eben die Subjektivität ist die Sache» (VI, 198). Was ist nun diese Subjektivität? Sie ist vor allem nicht Objektivität, nicht Distanz, nicht das Allgemeine, nicht eine Lehre. Sie ist Innerlichkeit. Die Entscheidung «geschieht» in der Innerlichkeit, und eben die Entscheidung ist das Problem, nicht die «Sache». Sie kann nicht nur nicht bewiesen werden, sondern schon die Frage nach einem Beweis ist falsch. Die Subjektivität redet nicht über die Sache, sondern über die Beziehung des Subjekts zur Sache.

Die Entscheidung ist vor allem die Entscheidung um die Annahme des «Christentums» durch das Subjekt. Nicht nach der Wahrheit des Christentums wird gefragt, diese Frage ist

genau so unmöglich wie die theologische Apologetik. Das Problem ist der Übergang von einem objektiven Wissen (Ich habe gehört, daß diese Lehre . . .) über die christliche Wahrheit zu einem subjektiven Leben in dieser christlichen Wahrheit. «So protestiert das Christentum gegen alle Objektivität, und will, daß das Subjekt sich unendlich um sich selbst bekümmere» (VI, 199). K. wendet sich gegen die «Wissenschaft», die lehren möchte, was der Weg des Christseins sei, «während das Christentum lehrt, die Wahrheit sei die Subjektivität» (VI, 200). «Objektiv ist die Wahrheit des Christentums gar nicht vorhanden. Wenn sie nur in einem einzigen Subjekt ist, ist sie nur in ihm vorhanden!» Diese zu gefährlichen Konsequenzen führende Aussage hat wesentlich zur Schärfe des Kampfes mit der dänischen Kirche beigetragen. Glaube ist Subjektivität, diese aber ist Leidenschaft, so ist der Glaube Leidenschaft.

Für den «Beobachter» in der Objektivität gibt es keine Leidenschaft. K. sah im System der «allgemeinen weltgeschichtlichen Denkweise» den Ursprung der Mißstände in der dänischen Kirche. Beide Schwerpunkte von K.s Kritik: die Philosophie und die Kirche der Zeit, sind kaum voneinander zu trennen. Allerdings setzt mit seiner Dissertation nur Kritik an der Philosophie ein, erst später Kritik an der Kirche.¹³ «Es ist ein Nonsens, daß ein Apostel Lehrer in einer bestehenden Staatskirche sein will» (Pap. VII, B, 235).

Als das Paradox erscheint nun folgendes: Der subjektiv Existierende ist beständig vor der objektiven Ungewißheit. Das einzige Gewisse ist die Unendlichkeit. Existieren ist zeitlich, das existierende Subjekt aber ewig. So tritt das Ewige ins Dasein. Das Ewige wird, es entsteht, das ist der Widerspruch. Dies bezeichnet K. als den «Trug» (VI, 163). Wenn dieser Trug in direkter, objektivierender Aussage berichtet wird, erscheint er naturgemäß als etwas Unwahres. Dies ist der Beweis für die Unerläßlichkeit der Doppelreflexion, der indirekten Mitteilung. Der Widerspruch ist in einem Worte der: das Ewige wird. Das ist aber zugleich der Mittelpunkt der christozentrischen Theologie, und diese allgemeine Beschreibung des Paradoxes meint letztlich nichts anderes als eben dies Wunder: Weihnacht.

¹³ P. A. Heiberg, S. K.s religiøse Udvikling (1925).

3. *Der Begriff des Augenblicks, Christus in der Zeit.* — «Hegel erinnert trotz seiner ausgezeichneten Eigenschaften und seiner kolossalen Gelehrsamkeit doch immer wieder daran, daß er im deutschen Sinne ein Philosophieprofessor großen Stils war, denn er erklärt à tout prix alles» (V, 13/14). Dies trifft für das verborgene Geheimnis zu, das die Zeit in unerklärbarer Weise dem Menschen bieten kann. Der Augenblick ist nicht ein Moment, er ist ein Konzentrat, Plattform der Entscheidung. Der Augenblick ist Meisterstück, Meisterschaft (vgl. III, 73: die direkte Mitteilung des Augenblicks ist das Kennzeichen des unechten Glaubensritters). Der «Augenblick ist erfüllt vom Ewigen», er ist «die Fülle der Zeit» (VI, 16). Gott, der im brennenden Busch erscheint, das ist der Augenblick. Augenblick und Offenbarung gehören zusammen. Bei H. aber gibt es keine «geschehene» Offenbarung, nur «getätigte» Offenbarung, die sich selbst ausschließt. Der Augenblick ist die letzte Fallgrube für den Spekulant. Von ihm aus «ergibt sich alles von selbst» (VI, 47). Augenblick und Paradox gehören zusammen, weil die Offenbarung das Paradox ist. «Das Paradox in unendlicher Abbrüviatur kann man den Augenblick nennen.» H. kennt keine unendliche Transzendenz, die ins Endliche eingeht, sagt K., weil er nichts vom Augenblick weiß.

Es ergibt sich nun eine ganze Reihe von «Identitäten». Das Paradox ist der Augenblick. Der Sprung ist das Paradox, und also als im Augenblick *der* Augenblick. Das Paradox aber ist das Ärgernis. Die Offenbarung Gottes ist das Paradox im Augenblick, «alles Ärgernis ist seinem Wesen nach ein Mißverständnis des Augenblicks, da es ja ein Ärgernis am Paradox und das Paradox wiederum der Augenblick ist» (VI, 47). «Der Ausdruck des Ärgernisses ist, daß der Augenblick die Torheit, das Paradox die Torheit ist.»

K. läßt für den Begriff «Augenblick» mancherlei Modifikationen zu. An der «begrifflichen Bestimmung des Vergangenen, des Zukünftigen, des Ewigen» kann man sehen, wie man den Augenblick zu bestimmen hat (V, 87). Der Augenblick kann als das Ewige verstanden werden, aber das Ewige zugleich als das Zukünftige (Eschatologie) *und* das Vergangene (Protologie): «Begriff der Angst». Letzten Endes ist der Augenblick identisch mit der Auferstehung. — Anders ist es in den «Brocken». Da ist der Augenblick vornehmlich als das Zeitkonzentrat gefaßt, in welchem das Werden geschieht. Weiterhin aber auch — das nähert sich wieder «Begriff

der Angst» — als das Wunder der Gottmenschheit Christi. K. läßt jedenfalls im Augenblick Gott und Mensch zur Einheit werden (vgl. IX, 70, 110), im Gegensatz zu H.s «Einheit» von Gott und Mensch. Was H. in der Weltgeschichte geschehen läßt, läßt K. im Augenblick vor sich gehen. Diese Einheit von Gott und Mensch im unendlichen Augenblick (der Entscheidung) ist die bewußte Gegenüberstellung zu H.s Synthese in der Geschichte.

Dieser Begriff des Augenblicks, in dem Gott und Mensch sich zusammensehen, kann nur in Verbindung mit der biblischen Offenbarung verstanden werden. Entsprechend der indirekten Mitteilung, dem Schüler-Lehrer-Problem und der Isolierung des Glaubensritters, muß Gott in der Zeit, Christus, als Incognito verstanden werden. K. sah im System H.s genug Ansporn und im N.T. genug Material, diesen Gedanken ausbauen zu können. Christus lebte und lebt wirklich, für K. ist das geschichtliche Dasein Christi von großer Bedeutung — ähnlich wie für H. Aber das unerläßliche Charakteristikum seiner Person ist das Incognito. Incognito und Knechtsgestalt ist letztlich das gleiche. Beides ist notwendig für das Heilswerk: dem Geringsten gleich zu sein. Das ist der Anfang des Heilswerkes (wohl wieder eine lutherische Grundkonzeption). «Aber diese Knechtsgestalt ist nicht nur umgehängt wie des Königs Bettlermantel, der darum auch lose flatterte und den König verriet; sie ist nicht nur umgeworfen wie der leichte sokratische Sommermantel» — also mehr als Ironie —, «der, ob schon aus nichts gewoben, doch zugleich verbarg und verriet, sie ist seine wahre Gestalt» (IX, 112 f.). «Denn dies ist die Un-ergründlichkeit der Liebe...» Die Versuchung für Christus ist die, die Incognito-Knechtsgestalt aufzugeben.

H. sagt von dem Christus als Gott in Knechtsgestalt der Verborgenheit, ihn gäbe es nicht. Die Person Christi unterliegt in H.s Philosophie der gleichen nivellierenden Darstellung wie der Begriff der Wirklichkeit Gottes. Die historische Betrachtung von Christus ist die «geistlose» Betrachtung. Sie ist eine äußere Betrachtung, und als solche «für den Inhalt an und für sich gleichgiltig, indem die Person nicht der Inhalt der Lehre ist» (XIII, S. 87 f.). Und dann die bekannte Stelle (Phil. d. Gesch., 392/96): «Für die Apostel war Christus als lebend nicht das, was er ihnen später als Geist der Gemeinde war... Ebensovienig ist es das rechte Verständnis, wenn wir uns Christi als einer gewordenen historischen Person erinnern...» — K. aber interpretiert die Konsequenzen des sich in Christus offenbarenden Gottes so: «... man dichtet Christus im Grunde um. Man macht ihn zu einem Menschen, der sich das Außerordentliche zu sein bewußt war, worauf aber seine Zeit nicht aufmerksam wurde. Das kann wohl wahr sein. Aber

man dichtet weiter, man dichtet, daß Christus im Grunde gern direkt als das Außerordentliche kenntlich gewesen wäre, daß ihn aber die Verblendung seiner Zeit ungerechterweise nicht verstehen wollte» (Martensen?). «Das heißt, man verrät, daß man gar nicht versteht, was ein Incognito sagen will. Es war Christi freier Beschluß von Ewigkeit her, incognito sein zu wollen» (IX, 115). Es ist der Wille Gottes, unkenntlich gewesen zu sein. Es ist das gleiche, wie wenn «ein Polizeibeamter in Zivil geht» (IX, 114). Das Incognito ist indirekte Mitteilung. Christus könnte das Incognito aufheben, aber er tut es nicht. «Er ist Gott, aber er wählt, dieser einzelne Mensch zu werden. Das ist wie gesagt das tiefste Incognito oder die undurchdringlichste Unkenntlichkeit, die möglich ist, denn der Widerspruch zwischen Gott sein und ein einzelner Mensch sein, ist der größtmögliche, der unendlich qualitative» (IX, 118).

Wenn K. sagt, einen Standpunkt zu haben, das sei ihm beides, viel zu wenig und zu viel, so hat er doch eine Grundintention, die all sein Suchen und Sagen begleitet: das Sokratische. Wenn auch die Ironie das «Konfinium» (VII, 187: «Es gibt drei Existenzsphären... diesen entsprechen zwei Konfinien») zwischen ästhetischem und ethischem Stadium ist, so kommt K. letzten Endes doch nicht über die Ironie hinaus. Diese erste Form der Kritik an H. bleibt Grundeigenschaft und Eigentümlichkeit K.s und letztlich sein Geheimnis.¹⁴

Von Einfluß auf die Theologie späterer Zeit sind vor allem noch folgende, gegen H. gerichtete Äußerungen K.s gewesen: «Beweisen zu wollen, daß dies Unbekannte — Gott — sei, fällt dem Verstande kaum ein. Wenn Gott nämlich nicht Dasein hat, so ist es ja eine Unmöglichkeit, dies zu beweisen, hat er aber Dasein, so ist es eine Torheit, das beweisen zu wollen. Denn in dem Augenblicke, da ich den Beweis beginne, habe ich es vorausgesetzt, und zwar nicht als zweifelhaft (was ja eine Voraussetzung nicht sein kann, da sie eine Voraussetzung ist), sondern als abgemacht» (VI, 36). Und weiter: «Zwischen Gott und seinen Taten ist ein absolutes Verhältnis, Gott ist nicht eine Name, sondern ein Begriff (Hegel?), vielleicht gilt deshalb von ihm doch: *essentia involvit existentiam*» (vgl. Sartre: *l'existence précède l'essence*); aber: «Taten, aus welchen ich sein Dasein beweisen will, existieren durchaus nicht» (VI, 37/38). Der erste Satz richtet sich un-

¹⁴ H. Diem sagt, K. «habe keine Theologie», *Zw. d. Zeiten*, 6 (1928), S. 140. 144. 151. 165; an anderer Stelle sagt Diem ganz sicher das Richtige, *Phil. u. Chr.tum bei S. K.*, S. 346: «K. denkt nicht einmal als Theologe und einmal als Philosoph, sondern er denkt immer als Christ.» Es geht wohl weniger um die Frage, ob K. «Theologie habe», denn tatsächlich hat er sich entscheidend zur Theologie geäußert, sonst wäre auch keine Kritik an seinen oben zusammengefaßten Meinungen möglich. Vielmehr wäre zu fragen, was — trotz Kritik an K.s Meinungen — später Theologie geworden ist.

gesprochen gegen Anselm (ausgesprochen in Efterladte Papirer, 1851, 70), der zweite gegen Spinoza, beide gegen H., vor allem der zweite.¹⁵

Gott zu beweisen ist ein Gedanke, der K. geradezu lächerlich erscheint (VII, 228). Weil Dasein überhaupt nicht zum Gegenstand der Beweisführung gemacht werden kann (Pap. V, A, 7), sagt K. über die Frage des Daseins Gottes: «Es ist eigentlich das Vertrauen auf ihn, das mir ermöglicht, zu beginnen», nicht eine Beweisführung. Es gilt: «daß nämlich der Mensch von Gott nichts in Wahrheit wissen kann, ehe er von ihm zu wissen bekommen hat, er sei von ihm verschieden, absolut verschieden» (VI, 42).

4. *Der Begriff der Sünde.* Die Garantie der Sündhaftigkeit ist das «vor Gott» (VIII, 70 f.). Zwischen dem Ärger und dem Glauben ist der Ort der Sünde. Die Sünde «ruft den Einzelnen als den Einzelnen» (V, 95). Dem Sündenbegriff Martensens (Dogmatik 2, S. 170. 183. 209 f.) stellt K. die Sünde als Position entgegen. K.s Sündenbegriff ist aber nicht nur These, sondern seine Sünde selber. Das ist der grundsätzliche Unterschied zu H. Wenn irgendwo, so kann hier am wenigsten das Werk K.s von seinem Leben getrennt betrachtet werden. H. wußte sich selbst nicht schuldig oder sündig, er begriff nur das «Geschlecht», wie K. es ausdrückt, als sündig. K.s Sündenbegriff hingegen ist ein «Existentialbegriff», die Sünde wird erst durch Gott erhellt, Gott erst durch die Sünde. H.s Sündenbegriff ist ein Kollektivbegriff (vgl. H., Phänomenologie, ed. Lason, S. 560, und K. VIII, 94), der die einzelne Person nur als Teilglied der sündigen Summe ansieht.

Es ergibt sich aus dem Prinzip der Identität, daß der Einzelne auf die Allgemeinheit bezogen ist, dies gibt aber nach K.s Kritik dem Einzelnen keine Antwort auf seine Frage, weil das System nur Antworten auf die allgemeine Wirklichkeit gibt (vgl. VII, S. 28). Wenn der Mensch in H.s System von der Sünde weiß, so berührt diese Sünde nur sein Wissen. Seine Existenz wird nicht angegriffen. Der Mensch als in der Sünde gedacht fordert logisch die Versöhnung. Die Versöhnung geht aus dem Zustand der Sündhaftigkeit hervor. Aber existentiell ergibt sich daraus nichts. Existentiell führt das Wissen der Sünde nicht zu Versöhnung. Der Mensch bleibe auf eine Gnade, die ihm selbst immanent ist, angewiesen. Der Glaube ist bei H. im Wissen aufgehoben.

K.s Sündenbegriff wird zwar auch logisch betrachtet. Die Frage ist aber die: Konnte Adam, bevor er von dem Baum der Erkenntnis genommen hatte, überhaupt beurteilen, ob das

¹⁵ Über H.s Gottesbeweise vgl. K. Domke, Das Problem der metaphysischen Gottesbeweise in der Philosophie H.s (1940), und Erik Schmidt, H.s Lehre von Gott (1952).

Überschreiten des Verbotes gut oder böse sei? K.s Antwort ist eindeutig Nein. Auf diesem Wege kommt K. zu der sokratischen Unwissenheit zurück. — Zweifellos ist aber durch den Fall Adams die Sünde in die Welt gekommen, weil Adam sie aber unwissend tat, ist sie durch Unwissenheit entstanden. Daraus könnte folgende Konsequenz gezogen werden: «Wie also Adam die Unschuld durch die Schuld verlor, ebenso verliert sie jeder Mensch. Geschah es nicht durch Schuld, daß er sie verlor, so war es auch nicht die Unschuld, die er verlor, und war er nicht schuldig, bevor er schuldig wurde, so wurde er nie schuldig» (V, 30). Die richtige Lösung ist aber diese: Da Unmittelbarkeit nicht durch Mittelbarkeit aufgehoben werden kann, ist Unschuld etwas, das durch «ein Transzendentes» aufgehoben wird, weil eben die Unschuld etwas ist, und nicht erst durch ihr Aufgehobensein Dasein gewinnt. K. fügt dann bei: Der richtige Ausdruck für die Unmittelbarkeit sei der, den H. für das reine Sein gegeben habe, wenn er es als Nichts bezeichne. So ist also auch der Inhalt des Verbotes für Adam ein Nichts. Dennoch hat er ein Schaudern davor: Angst (so kann der bekannte Unterschied K.s zwischen Angst und Furcht bestimmt werden). Angst ist «Schwindel der Freiheit» (V, 57), und Freiheit ist Bedingung für die Sünde. Wie das Ärgernis zum Glauben, so steht Angst zur Sünde, sie ist Voraussetzung, Durchgangsstadium.

Eigentlich kann K. nicht von «Ersünde» sprechen. Sie ist für ihn wohl das Problem des Verhältnisses von Sünde und Geschichte. Durch Adam ist die Sünde zur Position geworden, zum Positiven, weil sie das «vor Gott» erhellte. Aber jeder zeitlich spätere Mensch muß seine Beziehung zur Sünde im gleichen Verhältnis sehen wie Adam. Wesentlich ist darum vor allem dies — als Konfrontation gegen H. —: der Sündenfall ist in Gottes Augen täglich neu (Efterladte Papirer, 1854, 134; auch 324). Jeder Mensch bringt durch seine Sünde täglich neue Sünde in die Welt. Das Individuum beginnt «beständig von vorn». Denn «des Individuums Vollendung in sich selbst ist somit die vollkommene Participation am Ganzen» (V, 23). So kommt K. zu dem allorts so oft zitierten Satz: «Jeden Augenblick hat es seine Gültigkeit, daß das Individuum es selbst ist und das Geschlecht. Dies ist die Vollkommenheit des Menschen als Zustand gesehen» (ebd.). Das ist des Menschen Würde, daß

sein Abfall vom Geschlecht das Geschlecht selber anders bestimmen würde, während es bei einem Tier, das von der Art abfiele, für die Art «ganz gleichgültig sein» würde. *Da das Individuum es selber ist und das Geschlecht zugleich, so beginnt es auch als es selbst die Geschichte des Geschlechts von vorne.* — Damit ist — weniger auf theologischem als auf geschichtsphilosophischem Wege — die Trennung von H. endgültig vollzogen.

Was K. über seine eigenen philosophischen Prolegomena zu einer Dogmatik, die aus Antithesen gegen H.s Logik herausgewachsen sind, selbst dachte, formuliert er gegen Ende der «Nachschrift» (VII, 241): «Vorliegende Schrift hat es schwer gemacht, ein Christ zu werden: so schwer, daß die Anzahl der Christen unter den Gebildeten in der Christenheit vielleicht doch nicht so groß wird. (Vielleicht! Denn wissen kann man es nicht.) Ob dieses Unternehmen christlich ist, entscheide ich nicht.»

Abschließend wird man sagen können, die Behauptung sei nicht zu einseitig oder zu hoch gegriffen, daß gerade solche Anregungen K.s, die in den Anfangsjahren der heutigen Theologie freudig aufgegriffen worden sind, ihren Ursprung in der Kritik an H. haben und somit also von der Auseinandersetzung mit einem System her kommen. Es liegt auch heute nahe, in der Diskussion um Systeme — etwa Thomismus oder Marxismus — ähnliche Wege zu gehen, wie sie K. damals als notwendig und richtig erschienen. Zu K.s Zeiten gab es auch noch andere Kritiker H.s und Skeptiker gegenüber der dänischen Staatskirche. Aber keiner von ihnen ist uns heute so wertvoll wie der Kritiker des «Anfangs» am System. Und einem System, das Totalerkenntnis vorgibt und allgemeines Heil verspricht, kann nur durch Prüfung des Anfangs entgegengetreten werden.

Die enge Beziehung zwischen K.s Schriften im Ganzen und dieser komplizierten Kritik am Anfang verbietet andererseits ein vorschnelles Hantieren mit vermeintlich theologischen Gedanken und Ausdrücken K.s. Es verdient diese Beziehung und daher wohl auch die Abhängigkeit K.s von H. die erste Untersuchung, bevor geurteilt oder zitiert wird.

Edinburgh.

Dietrich Ritschl.