

Die Subjektivität als Wahrheit

Hegelianische Vorrede zu Kierkegaards *Unwissenschaftlicher Nachschrift*

Aus Anlass seines 200. Geburtstags¹

Das Verhältnis Kierkegaards zu Hegel beschäftigt seit geraumer Zeit nicht nur die Philosophiegeschichtsschreibung, sondern auch die Kierkegaardforschung². Dabei hat es sich eingebürgert, zwischen dem historischen Hegel einerseits und dem dänischen Hegelianismus andererseits zu unterscheiden³. Tatsächlich scheint Kierkegaards Polemik in vielen Fällen gar nicht auf Hegel selbst zu zielen, sondern gegen seine dänischen Zeitgenossen gerichtet. Während er Hegel nur an wenigen Stellen seiner veröffentlichten Schriften zitiert⁴, stehen die meisten antihegelianischen Ausfälle der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift* offenbar im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit Heiberg und Martensen⁵. Von diesen philologischen Fragen werde

¹ Für eine allgemeine Würdigung des Philosophen erlaube ich mir den Verweis auf meinen Beitrag «Glaube und Unvernunft bei Søren Kierkegaard», *Stimmen der Zeit* 138 (2013) 307-316; leicht gekürzte italienische Fassung «L'irragionevolezza della fede in Søren Kierkegaard», *La Civiltà Cattolica* 164 (2013 II) 417-427.

² Vgl. die klassische Studie von N. THULSTRUP, *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus 1835-1846. Historisch-analytische Untersuchung*, Stuttgart 1972.

³ Eine umfangreiche Dokumentation der Rezeption Kierkegaards durch Johan Ludvig Heiberg und Hans Lassen Martensen bietet J. STEWART, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark. I. The Heiberg Period: 1824-1836. II. The Martensen Period: 1837-1842*, Copenhagen 2007.

⁴ Vgl. J. STEWART, «Kierkegaard's Reading and Use of Hegel's Primary Texts», in *Kierkegaard and his German Contemporaries. I. Philosophy*, Aldershot 2007, 97-165.

⁵ Vgl. J. STEWART, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge – New York 2003, 448-523. — Stewart unterscheidet drei Phasen der Beschäftigung Kierkegaards mit Hegel. Stand der Däne dem Deutschen zunächst aufgeschlossen gegenüber (90-304), ver-

ich im Folgenden weitgehend absehen und mich stattdessen den systematischen Problemen zuwenden, mit denen Kierkegaard gerungen hat. Meine These lautet kurz gefasst, dass sich der Däne gegen die gängigen Versuche stellt, das Verhältnis von geschichtlicher Offenbarung und spekulativem Denken zu bestimmen. Obwohl Kierkegaard weithin als unsystematischer Denker gilt und sich selbst als solchen ausgibt, schweben die von ihm verfochtenen Ansichten nicht im luftleeren Raum, sondern bewegen sich in einem argumentativen Rahmen, der sich theoretisch beschreiben und mit anderen Positionen vergleichen lässt. Wäre Letzteres nicht der Fall, bestünde im Grunde genommen kein Anlass zu einem ernsthaften Studium seiner Schriften⁶.

Des näheren möchte ich zeigen, dass in Kierkegaards Bestimmung der Religiosität ein wohl abgewogener Ausgleich zwischen den Momenten der Geschichtlichkeit, der Vernunft und des Glaubens stattfindet. Mit den Philosophen der Aufklärung und gegen manche lutheranische Theologen erachtet Kierkegaard eine Begründung der Religion allein aus historischen Tatsachen für ungenügend (I.). Gegen die Philosophie von Lessing bis Hegel hält er außerdem daran fest, dass die göttliche Offenbarung die Fassungskraft der menschlichen Vernunft übersteigt (II.). Beides zusammengenommen erlaubt ihm, die Möglichkeit des Glaubens eng an die Person Jesu Christi zu binden und zugleich den Entscheidungscharakter des Christwerdens zu betonen (III.). Obwohl sich der Glaube rational weder beweisen noch herleiten lässt, zielen Kierkegaards Überlegungen auf eine Art kritischer Rechtfertigung der Religion. Bei dem Versuch, die Wahrheit des Christentums zu begreifen, verstrickt sich das Denken in Widersprüche, aus denen sich der Einzelne nur durch den Sprung in den Glauben befreien kann. An dieser Stelle tritt der Unterschied zu Hegel hervor. Für diesen zeichnet sich vernünftiges Denken durch die Suche nach Begriffen aus, in denen die Widersprüche zur Einheit gebracht sind. Eine Quelle möglicher Missverständnisse zwischen Kierkegaard und Hegel liegt deshalb in dem Umstand, dass beide etwas Verschiedenes unter Vernunft verstehen (IV.).

I. GESCHICHTE UND OFFENBARUNG

Im Hintergrund der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* steht die Frage nach der Wahrheit des christlichen Glaubens. Allerdings stellt Kierkegaard bereits in der Einleitung klar, dass ihm weniger an der Wahrheit des Christentums im

schärfte er zwischen 1843 und 1846 seinen Ton (305-549), nahm später aber nur noch selten auf Hegel Bezug (550-595).

⁶ Der Einfachheit halber verzichte ich auf die Unterscheidung zwischen dem Herausgeber Søren Kierkegaard und seinem pseudonymen Autor Johannes Climacus.

Sinn des objektiven Zutreffens bestimmter Überzeugungen gelegen ist, als an dem Problem, wie der Einzelne zu einer dem Christentum gemäßen Existenzweise gelangt. Es geht ihm nach seinen eigenen Worten um das «Verhältnis des Individuums zum Christentum»⁷. Dass damit nicht nur die subjektive Aneignung gewisser Überzeugungen gemeint sein kann, liegt auf der Hand. Die Wahrheit des Christentums erschöpft sich nicht in einer Reihe von Lehrsätzen, und das Verhältnis des Individuums zu dieser Wahrheit beschränkt sich nicht auf die Kenntnis dogmatischer Inhalte, sondern zeigt sich vor allem im existentiellen Vollzug des Glaubens.

Die *Unwissenschaftliche Nachschrift* gliedert sich in zwei Teile. Der erste ist überschrieben mit «Das objektive Problem», der zweite mit «Das subjektive Problem». Die sachliche Gewichtung der beiden Probleme zeigt sich am Umfang des jeweiligen Textes. Während die Diskussion der «Wahrheit des Christentums» im objektiven Sinn nur wenige Seiten füllt, enthält der dem «Verhältnis des Subjekts zur Wahrheit des Christentums» gewidmete zweite Teil mehr als fünfzehnmal so viel. Es griffe freilich zu kurz, würde man den Gegensatz zwischen Objektivität und Subjektivität lediglich auf die klassische Dichotomie von Orthodoxie und Orthopraxie abbilden. Das subjektive Problem betrifft nicht nur das rechte Handeln, verstanden als Pendant zum Festhalten an den richtigen Überzeugungen. Wenn Kierkegaard im zweiten Teil der *Nachschrift* von Subjektivität spricht, geht es ihm hauptsächlich um das Problem des «Christ-Werdens», das heißt um die Frage, wie der Einzelne die Wahrheit des Christentums für sich erkennen und zu einer gläubigen Existenz gelangen kann.

Für Kierkegaard besteht ein enger Zusammenhang zwischen der Verfassung des menschlichen Subjekts und der christlichen Offenbarung. Die Natur des Gläubigen und das Wesen des Geglaubten sind wechselseitig aufeinander bezogen. Daher entspricht der Gegensatz von Objektivität und Subjektivität auch nicht einfach der auf Augustinus zurückgehenden Unterscheidung der Inhalte des Glaubens (*fides quae*) vom Akt des Glaubens (*fides qua*)⁸. Nach Ansicht Kierkegaards erlaubt eine Verständigung über die Subjektivität und das Subjektivwerden Rückschlüsse auf den inhaltlichen Kern der christlichen Religion. Umgekehrt hält der Däne jedweden Versuch, die Wahrheit des Christentums aus historischen Tatsachen ableiten oder auf spekulativem Weg beweisen zu wollen, für von vornherein zum Scheitern verurteilt. Die Wahrheit lässt sich nur von der menschlichen Existenz her erfassen.

Trotz ihrer Bedeutsamkeit für Theologie und Religion versteht Kierkegaard seine Schrift als eine rein philosophische Abhandlung. Deshalb setzt er

⁷ S. KIERKEGAARD, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, Skrifter, Bd. 7, København 2002, 24 (abgek. AE); dt. von B. und S. Diderichsen, in: *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*, München 1976, 144 (abgek. UN).

⁸ «Aliud sunt ea quae creduntur, aliud fides qua creduntur». AUGUSTINUS, *De trinitate*, XIII, 2, 5.

das Wesen des Christentums nicht als gegeben voraus, sondern entwickelt seinen Begriff christlicher Religiosität gleichsam als Lösung des «subjektiven Problems». Die Grundzüge seiner Theorie des Christentums hatte er schon zwei Jahre zuvor in den *Philosophischen Brocken* dargelegt. Verglichen mit der Schrift von 1844 besitzt die *Nachschrift* von 1846 insofern einen abschließenden Charakter, als jene das christliche Wahrheitsverständnis als vorläufiges «Gedanken-Projekt» hypothetisch einführte, während diese den Leser von der Richtigkeit des Gedankens überzeugen soll.

In den *Philosophischen Brocken* bestimmt Kierkegaard das Wesen des christlichen Glaubens, indem er ihn dem philosophischen Wissen gegenüberstellt⁹. Glauben und Wissen unterscheiden sich weniger hinsichtlich des Grades der Gewissheit als durch die Weise, wie wir zu unseren jeweiligen Überzeugungen gelangen. Der Philosoph verdankt sein Wissen im Wesentlichen der Anstrengung der Vernunft. Auch wenn er nicht selten von anderen zu seinen Überlegungen angeregt worden sein dürfte, handelt es sich nur in dem Maß um philosophisches Wissen, wie er es selbst vernünftig begründen kann. Die Lage des gläubigen Christen stellt sich grundlegend anders dar. Die entscheidenden Lehren der Religion entstammen der göttlichen Offenbarung. Der Gläubige besitzt sie nicht kraft eigener Einsicht, sondern weil sie ihm von Gott mitgeteilt wurden. Anders als der Philosoph hängt der Christ vom Zeugnis anderer ab. Es bleibt zwar in sein freies Ermessen gestellt, ob er den religiösen Inhalten Glauben schenkt oder nicht, aber es widerspricht dem Begriff der Offenbarung anzunehmen, die Wahrheit des Christentums könne durch gründliches Nachdenken von selbst erkannt werden.

Diesen Gegensatz zwischen christlichem Glauben und philosophischem Wissen hat Kierkegaard im Blick, wenn er am Anfang der *Philosophischen Brocken* die Frage stellt: «Inwiefern kann die Wahrheit gelehrt und gelernt (*laeres*) werden?»¹⁰ Die Lehrbarkeit der Wahrheit beschäftigte die Philosophen seit Sokrates. Welche Rolle spielt der Meister, wenn das Ziel der Unterweisung im Selbstdenken des Schülers besteht? Platon gab bekanntlich zur Antwort, dass das philosophische Wissen keine neu erworbenen Kenntnisse enthält, sondern dass sich die Seele an die ewigen Ideen erinnert, die sie vor der Geburt geschaut, aber beim Eintritt in den irdischen Körper vergessen hat. Doch wenn sich die Seele an ein bereits vorhandenes Wissen erinnert, folgert Kierkegaard, wird in der Philosophie eigentlich weder etwas

⁹ Zu Anlage und Inhalt der *Philosophischen Brocken* vgl. C.S. EVANS, *Passionate Reason. Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*, Bloomington – Indianapolis 1992. Die Gemeinsamkeiten zwischen Philosophie und Glauben betont J. HOWLAND, *Kierkegaard and Socrates. A Study in Philosophy and Faith*, Cambridge 2006.

¹⁰ S. KIERKEGAARD, *Gjentagelsen, Frygt og Bæven, Philosophiske Smuler, Begrebet Angest, Forord, Skrifter*, Bd. 4, København 1997, 218 (abgek. PS); dt. von B. und S. Diderichsen, in *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*, München 1976, 17 (abgek. PB)

gelehrt noch etwas gelernt. Aus diesem Einwand gegen die von Platon stammenden theoretischen Grundlagen der sokratischen Mäeutik¹¹ ergibt sich das «Gedanken-Projekt» der *Philosophischen Brocken*. Neben Sokrates lässt Kierkegaard einen fiktiven Lehrer auftreten, der seinen Schülern eine Art von Einsicht vermittelt, die sie vorher noch nicht besaßen. Der Lehrer ist Gott selbst, der in Gestalt eines Knechts erscheint und in den Menschen das Bewusstsein der Sünde wecken will.

Der Autor bezeichnet seinen Gedanken ironisch als eine «metaphysische Grille», denn sowohl die Figur des Lehrers als auch die mit seiner Hilfe erkannte Wahrheit sind in hohem Maße paradox. Im Gegensatz zur sokratischen Mäeutik beginne das Christentum nicht mit der Erinnerung an ein im Menschen immer schon vorhandenes Wissen, sondern die Begegnung mit dem Gott¹² als Lehrer bewirke die Erkenntnis der eigenen «Unwahrheit» und das Eingeständnis der Schuld. Das Paradox besteht für Kierkegaard weiterhin darin, dass der Mensch seine «Verschiedenheit» von Gott nur überwinden kann, indem er die «Gleichheit» seines Lehrers und Erretters mit sich anerkennt. Das Paradox «hat die Doppelheit, durch die es sich als das absolute zeigt: negativ, indem es die absolute Verschiedenheit der Sünde zum Vorschein bringt, positiv, indem es diese absolute Verschiedenheit in der absoluten Gleichheit aufheben will» (PS 252; PB 60)¹³.

Nachdem er, theologisch gesprochen, den Gedanken der Inkarnation und der Einheit der beiden Naturen in Christus gefasst hat, vertieft Kierkegaard den Aspekt der Geschichtlichkeit der Offenbarung. Dazu erweitert er sein Gedankenexperiment um die Unterscheidung zwischen dem «gleichzeitigen Schüler», der dem Gott als Lehrer persönlich begegnet, und dem «Schüler zweiter Hand», der nur durch das Zeugnis dritter von dem Gottmenschen erfährt. Kierkegaard zielt auf den Nachweis, dass es für das Christwerden keine wesentliche Rolle spielt, welcher Generation jemand angehört. Aufgrund der paradoxen Natur des Glaubens an den Gottmenschen liegt in der Gleichzeitigkeit mit dem Lehrer weder ein Vorteil noch ein Nachteil für den Schüler. Sowohl die Jünger, die mit Jesus umherzogen und einen unmittelbaren Umgang pflegten, als auch die Gläubigen späterer Zeiten, die auf die Berichte der Heiligen Schrift und auf die Überlieferung der Kirche angewiesen sind, müssen sich mit der anstößigen Annahme abfinden, dass ein einzelner Mensch Gott (gewesen) sein soll. Im Übrigen fiel es den unmittelbaren

¹¹ In der *Nachschrift* stellt Kierkegaard klar: «Hält man Sokrates bei diesem Satz, dass alles Erkennen Erinnern sei, fest, dann wird er ein spekulativer Philosoph, und nicht, was er gewesen ist, ein existierender Denker» (AE 188; UN 348).

¹² Die Verwendung des bestimmten Artikels zeigt an, dass Kierkegaard sich auf den (fiktiven) Gottmenschen Jesus Christus bezieht.

¹³ Zur Paradoxalität bei Kierkegaard vgl. H. SCHRÖER, *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem. Eine Untersuchung zu Kierkegaard und der neueren Theologie als Beitrag zur theologischen Logik*, Göttingen 1960, bes. 69-76.

telbaren Zeitgenossen Jesu gewiss nicht leichter als ihren Nachfahren in späteren Jahrhunderten, die eigene Sünde einzugestehen. Andererseits wäre es in Kierkegaards Augen ein Trugschluss zu meinen, aufgrund der langen Tradition und der großen Zahl von Christen sei es mit der Zeit immer einfacher geworden zu glauben.

Obwohl die Offenbarung Gottes in Jesus Christus ein historisches Geschehen darstellt, steht der Gläubige zu dem Gottmenschen in keinem rein historischen Verhältnis. Die Entscheidung für den Glauben beruht nicht auf der Erkenntnis bestimmter geschichtlicher Tatsachen. Das Historische bildet für Kierkegaard lediglich die Veranlassung (*Anledning*), warum jemand den Gottmenschen als Lehrer und Erretter anerkennt. Der christliche Glaube sprengt die Alternative zwischen dem philosophischen Wissen ewiger Wahrheiten und dem historischen Erkennen der Vergangenheit. Wer an Christus glaubt, kommt nicht ohne das Geschichtliche aus, aber durch den Glauben erhält das Geschichtliche eine überzeitliche Bedeutung¹⁴. Kierkegaard prägt dafür den Begriff des Augenblicks (*Øieblikket*), verstanden als «das Verhältnis des ewigen Beschlusses zu der ihm nicht gemäßen Veranlassung» (PS 232; PB 35). Da das Christentum den Gläubigen die Aussicht auf eine ewige Seligkeit eröffnet, übersteigt die Offenbarung alles früher Dagewesene und zukünftig Mögliche. Wenn von der Geschichtlichkeit des Christentums die Rede ist, dann in einem Immanenz und Transzendenz umfassenden Sinn.

Am Ende der *Philosophischen Brocken* lässt Kierkegaard die Frage nach der Wahrheit seines Projekts offen. In der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* dagegen will er den Leser auf indirekte Weise von der Wahrheit des Christentums überzeugen¹⁵, indem er ihm den Entscheidungscharakter des Glaubens vor Augen führt. Da das Christwerden in den «Augenblick» fällt, sind alle vermeintlichen historischen Beweise nutzlos. Dem entsprechend kurz fällt Kierkegaards Behandlung des Themas im ersten Kapitel der *Nachschrift* aus. Lapidar stellt er fest, bei der historisch-kritischen Erforschung der Heiligen Schrift seit Luther seien von Generation zu Generation nur immer neue Schwierigkeiten aufgetaucht (vgl. AE 31-35; UN 150-153). Die Polemik richtet sich gegen die zeitgenössischen Theologen und deren Versuch, die Glaubwürdigkeit der Offenbarung mit den Mitteln der historischen Forschung zu sichern. Systematisch trägt sie wenig zu Kierkegaards Argument bei, da er ohnehin von der doppelten Voraussetzung ausgeht, dass «im Verhältnis zum Historischen die größte Gewissheit doch nur eine Approximation ist, und eine

¹⁴ Um Missverständnissen vorzubeugen, sei darauf hingewiesen, dass es im Dänischen keinen Unterschied zwischen «historisch» und «geschichtlich» gibt.

¹⁵ Zur indirekten Kommunikation als Methode der Kierkegaardschen Mäeutik vgl. C.S. EVANS, *Kierkegaard's «Fragments» and «Postscript»*. *The Religious Philosophy of Johannes Climacus*, Atlantic Highlands 1983, 95-113; DERS., *Kierkegaard. An Introduction*, Cambridge 2009, 24-45.

Approximation zu wenig ist, um darauf eine Seligkeit zu bauen» (AE 30; UN 148, vgl. AE 139-143; UN 283-288).

Die Auffassung, dass die im Bereich des Historischen erreichbare Art von Gewissheit für religiöse Wahrheiten unzureichend ist, teilt Kierkegaard mit dem Aufklärer Lessing. Dieser hatte gleichzeitig mit der Veröffentlichung der bibelkritischen Fragmente des Samuel Reimarus ein kurzes Sendschreiben «Über den Beweis des Geistes und der Kraft» verfasst und darin die viel zitierte These aufgestellt: «Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden»¹⁶. Bei den Vernunftwahrheiten handelt es sich für Lessing, ähnlich wie später für Kant, um die Prinzipien der Moral. Gleichwohl leugnet Lessing nicht die Möglichkeit der Offenbarung als solche. Aus der Analogie mit der Erziehung folgert er im Gegenteil, dass das jüdische Volk mittels göttlichen Beistands auf eine Stufe gehoben wurde, welche die Menschheit auf sich allein gestellt erst viel später erreicht hätte. Was Lessing indes bestreitet, ist die historische Beweisbarkeit der Wahrheit des Geoffenbarten. Weil die Religion Vernunftwahrheiten enthält, lässt sich ihre Glaubwürdigkeit nicht historisch absichern¹⁷.

Wie Kierkegaard, so begründet auch Lessing seine Ansicht nicht einfach damit, dass Vernunft und Geschichte jeweils unterschiedlichen Gegenstandsbereichen oder Erkenntnisweisen entsprechen. Der dem Zitat vorausgehende Satz lautet vielmehr: «Wenn keine historische Wahrheit demonstriert werden kann, so kann auch nichts durch historische Wahrheiten demonstriert werden». Das Historische besitzt für Lessing keine Beweiskraft. Er fährt fort:

Ich leugne also gar nicht, dass in Christo Weissagungen erfüllet worden; ich leugne gar nicht, dass Christus Wunder getan: sondern ich leugne, dass diese Wunder, seitdem ihre Wahrheit völlig aufgehört hat, durch noch gegenwärtig gangbare Wunder erwiesen zu werden; seitdem sie nichts als Nachrichten von Wundern sind (mögen doch diese Nachrichten so unwidersprochen, so unwidersprechlich sein, als sie immer wollen): mich zu dem geringsten Glauben an Christi anderweitige Lehren verbinden können und dürfen. Diese anderweitigen Lehren nehme ich aus anderweitigen Gründen an¹⁸.

Der Aufklärer wendet sich in erster Linie gegen die aus der Apologetik geläufige Berufung auf übernatürliche Zeichen der Beglaubigung des Inhalts der Offenbarung. Dass Jesus einst Wunder wirkte, und dass seine Prophezeiungen damals eintrafen, trägt nichts zur gegenwärtigen Glaubwürdigkeit des

¹⁶ G.E. LESSING, «Über den Beweis des Geistes und der Kraft», in: *Sämtliche Schriften*, hrsg. von K. Lachman – F. Muncker, Bd. 13, Leipzig 1897, 5 (zit. in AE 92; UN 224).

¹⁷ Zur Bedeutung Lessings für Kierkegaard vgl. A. HANNAY, «Having Lessing on One's Side», in *Concluding Unscientific Postscript to "Philosophical Fragments"*, hrsg. von R.L. Perkins, Macon 1997, 205-226.

¹⁸ G.E. LESSING, «Über den Beweis des Geistes und der Kraft» (vgl. Anm. 16), 5 f.

Christentums bei. Trotz des Lessing am Anfang des zweiten Teils der *Nachschrift* abgestatteten Dankes, und obwohl er dessen Auffassung hinsichtlich der historischen Betrachtung teilt, zieht Kierkegaard gänzlich andere Folgerungen. Seines Erachtens lässt sich die Wahrheit des Christentums nicht aus bloßer Vernunft erkennen, sondern sie ist an das geschichtliche Auftreten des Gottes gebunden. Das verbindet Kierkegaard wiederum mit Hegel, für den außer Frage stand, dass Religion genau wie jedes andere geistige Phänomen geschichtlich bedingt ist.

II. VERNUNFT UND WIRKLICHKEIT

Dem ersten Anschein nach macht Kierkegaard mit dem Hegelianismus kurzen Prozess. Das der spekulativen Betrachtung gewidmete Kapitel der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* umfasst nur wenige Seiten. Bei genauerem Hinsehen geht es in dem Kapitel nicht um die Spekulation, sondern um den spekulativen Denker. Kierkegaard hält ihm vor, er entwickle sein philosophisches System unter der erschlichenen Voraussetzung, «dass wir alle Christen sind» (AE 55; UN 180). Deshalb, so gibt Kierkegaard dem Leser zu verstehen, kommt die drängende Frage nach dem Christwerden bei der spekulativen Betrachtung gar nicht in den Blick. Auf diesen rhetorischen Effekt hat es der Autor abgesehen, wenn er sich nicht lange bei dem objektiven Problem aufhält, sondern gleich dem subjektiven Problem zuwendet. Denn der Sache nach zieht sich die Auseinandersetzung mit der Spekulation wie ein roter Faden durch den ganzen zweiten Teil der *Unwissenschaftlichen Nachschrift*. Wie Lessing zum Vorbild des subjektiven Denkers stilisiert wurde, so verkörpert Hegel die Vermessenheit des objektiven Denkens.

Kierkegaards Schlagwort für die überzogenen Ansprüche der spekulativen Vernunft lautet «System»¹⁹. Der Hegelianer meint, die Wirklichkeit als Ganzes durch ein Netz untereinander verknüpfter begrifflicher Bestimmungen abbilden und beschreiben zu können. Insofern die Begriffe nicht der Erfahrung entlehnt sein sollen, sieht er sich in der Lage, Aussagen zu treffen, die über die Welt der Tatsachen hinausgehen und das Absolute erfassen. Wie die Auseinandersetzungen um das Denken Hegels zeigen, besteht die Janusköpfigkeit des spekulativen Idealismus darin, dass Theologie und Religion nicht außen vor bleiben, sondern in das philosophische System eingegliedert werden. Der diesbezügliche Einwand Kierkegaards gegen Hegel besagt, auf

¹⁹ Zum Systemgedanken als einem zentralen Motiv des deutschen Idealismus vgl. R.-P. HORSTMANN, «The Unity of Reason and the Diversity of Life. The Idea of a System in Kant and in Nineteenth-Century Philosophy», in *The Cambridge History of Philosophy in the Nineteenth Century (1790–1870)*, hrsg. von A. Wood – S. Hahn, Cambridge 2012, 61-91; W. JAESCHKE – A. ARNDT, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785–1845*, München 2012.

eine knappe Formel gebracht, er verobjektiviere in unzulässiger Weise das Christentum. Ich möchte zwei Varianten des Einwands vorstellen und zeigen, dass keine von beiden Hegel wirklich trifft. Zuvor wird es freilich hilfreich sein, die Bedeutung des Ausdrucks «objektiv» genauer zu bestimmen.

Wenn Kierkegaard vom «objektiven» Problem des Christentums spricht, gebraucht er das Wort scheinbar im umgangssprachlichen Sinn. Objektiv wäre demnach ein Sachverhalt, der unabhängig vom erkennenden Subjekt besteht. So ist beispielsweise die Frage, ob der Quirinalshügel höher ist als das Kapitol kein subjektives, sondern ein objektives Problem. Nichtsdestoweniger kann «objektiv» hier durchaus Verschiedenes bedeuten. Erstens könnte gemeint sein, dass die Höhe der beiden römischen Hügel nicht vom Willen irgendeines endlichen Subjekts abhängt. «Objektiv» könnte zweitens auch heißen, dass der Sachverhalt für jeden beobachtbar ist. Nicht in allen Fällen stimmt die erste mit der zweiten Bedeutung überein. Meine Träume etwa sind etwas Objektives im ersten Sinn (ich kann sie nicht willentlich beeinflussen), aber nicht im zweiten (außer mir ist sich niemand ihrer bewusst). Das führt zu einer dritten Verwendung des Begriffs. «Objektiv» könnte nämlich weiterhin besagen, dass der betreffende Sachverhalt außerhalb des Bewusstseins von jemandem besteht. In dem letzten Sinn sind die Hügel Roms etwas Objektives, meine Träume dagegen nicht.

Was folgt daraus für das Christentum? Der christliche Glaube ist gewiss nichts Objektives in dem zuerst genannten Sinn, denn ob jemand an Jesus als den Gottmenschen glaubt, hängt von seiner freien Entscheidung ab. Allerdings wäre es unsinnig zu unterstellen, damit sei die Objektivität des Christentums überhaupt geleugnet. Denn ob Gott tatsächlich Mensch geworden ist oder nicht, hängt weder vom Willen des Gläubigen noch von den Inhalten seines Bewusstseins ab. Wenn Kierkegaard die Verobjektivierung des Christentums bei Hegel kritisiert, geht es ihm daher entweder um die Wahrung der Freiheit der Annahme des Glaubens oder um die Art, wie das Ereignis der Menschwerdung erkannt werden soll. Beides hängt für den Dänen eng miteinander zusammen. In seinen Augen gibt es kein objektives, allgemein anerkanntes Verfahren, mittels dessen sich der Einzelne von der Wahrheit des Gegläubten überzeugen könnte. Weder die historischen Wissenschaften noch die philosophische Spekulation vermögen einem die Entscheidung abzunehmen, ein Christ zu werden.

Im ersten Teil der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* begründet Kierkegaard seine These zunächst mit der Unmöglichkeit, das Christentum aus den biblischen Zeugnissen historisch zu beweisen. In dem kurzen Kapitel über «Die spekulative Betrachtung» kritisiert er hauptsächlich den distanzierten Standpunkt des «Spekulanten». Erst im zweiten Teil der *Nachschrift* trägt er einige Argumente gegen das spekulative Denken nach. Dabei spielt meines Erachtens die erste der genannten Bedeutungen des Ausdrucks «objektiv» die entscheidende Rolle. Die philosophische und theologische Spekulation birgt

die Gefahr in sich, das Christentum in dem Sinn zu verobjektivieren, dass die Freiheit des Offenbarungsgeschehens verloren geht. Das Auftreten Jesu wird so dargestellt, als sei Gott gleichsam aufgrund logischer Notwendigkeit Mensch geworden. Bildet die Menschwerdung jedoch ein geschichtliches Ereignis, zu dem sich Gott aus freien Stücken entschließt, widerspricht jeder Versuch eines spekulativen Beweises dem Offenbarungsgedanken. Dann gilt nicht nur Lessings Axiom, sondern auch dessen Umkehrung: Notwendige Vernunftwahrheiten können nie der Beweis von zufälligen Geschichtswahrheiten werden. Etwas, dessen Notwendigkeit die Vernunft a priori einsieht, kann nicht zugleich als zufällig eingetreten oder von jemandes freiem Willen abhängig gedacht werden.

Mit dieser Überlegung bringt Kierkegaard Bewegung in die hergebrachte Ordnung der Modalbestimmungen Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit. Nach gängiger Auffassung wird nichts Unmögliches wirklich und ist nichts Zufälliges notwendig. Eine Ausnahme bilden so genannte hypothetisch notwendige Begebenheiten, das heißt Sachverhalte, die beim Vorliegen bestimmter Bedingungen nach dem Prinzip vom zureichenden Grund mit Notwendigkeit eintreten. Obwohl zum Beispiel weder Blitz noch Donner als solche etwas Notwendiges sind (beide könnten auch nicht existieren), besteht zwischen ihnen ein notwendiger Zusammenhang (immer wenn es blitzt, donnert es danach). In einem berühmten «Zwischenspiel» zu den *Philosophischen Brocken* bestreitet Kierkegaard jede Verbindung der Modalität der Notwendigkeit mit dem Begriff des Werdens²⁰. Das Kontingente schließt seinem Wesen nach alle Notwendigkeit von sich aus. Auf die Frage: «Ist das Mögliche, indem es wirklich geworden ist, dadurch notwendiger geworden, als es war?» antwortet Kierkegaard: «Das Wirkliche ist nicht notwendiger als das Mögliche, denn das Notwendige ist von beidem absolut verschieden» (PS 274; PB 89).

Der Gegensatz zwischen Werden und Notwendigkeit betrifft zumal den Bereich der Geschichte. Freie Handlungen können nach Ansicht Kierkegaards weder absolut noch hypothetisch notwendig sein. Anders als die Natur ist die Geschichte durch das Wirken freier Ursachen bestimmt. «Das Werden ist die Veränderung der Wirklichkeit durch die Freiheit» (PS 277; PB 93). Kierkegaards Antwort auf die Frage: «Ist das Vergangene notwendiger als das Zukünftige?» lautet deshalb: Weil das Vergangene zu irgendeinem Zeitpunkt geworden bzw. geschehen ist, kann es sich nicht um etwas Notwendiges handeln. Die Geschichtsphilosophie darf historische Tatsachen nicht in notwendige Wahrheiten verwandeln. Genau das macht Kierkegaard den

²⁰ Im Hintergrund steht vermutlich die Position Trendelenburgs. Vgl. A. COME, *Trendelenburg's Influence on Kierkegaard's Modal Categories*, Montreal 1991; W. DIETZ, «Trendelenburg und Kierkegaard. Ihr Verhältnis im Blick auf die Modalkategorien», *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 34 (1992) 30-46.

Hegelianern offenbar zum Vorwurf, wenn er im zweiten Teil der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* die Verwirrung beklagt, die angerichtet worden sei, weil «die neuere Spekulation es geschafft hat, die Notwendigkeit mit der Auffassung der Weltgeschichte zusammenzubringen» (AE 314; UN 509-510).

Ich halte es indes für fraglich, ob die zitierte Feststellung in ihrer Allgemeinheit auf die hegelsche Geschichtsphilosophie zutrifft. Vorsicht ist schon deshalb geboten, weil die Notwendigkeit für Hegel eine wesenslogische Bestimmung darstellt, die am Beginn der Begriffslogik in die der Freiheit übergeht. Für Hegel sind die Verhältnisse zwischen den Momenten der absoluten Substanz durch Notwendigkeit, die zwischen den Momenten des Begriffs durch Freiheit gekennzeichnet. «[Die] Wahrheit der Notwendigkeit ist somit die Freiheit, und die Wahrheit der Substanz ist der Begriff»²¹. Auch wenn Hegels Diktum, die Freiheit sei die Wahrheit der Notwendigkeit, seinerseits der Interpretation bedarf, widerspricht es jedenfalls dem Wortlaut seines Textes zu meinen, das System schließe Freiheit grundsätzlich aus²². Die Philosophie des Geistes handelt im Gegenteil von den vielfältigen Erscheinungsformen der Freiheit. Als die höchsten Weisen ihrer Verwirklichung betrachtet Hegel den Staat und die Weltgeschichte. Die Aufgabe des Philosophen ist es, in den verschiedenen Gestalten des Geistes eine vernünftige Ordnung zu erkennen. Je besser er die Entwicklung der Freiheit begreift, umso mehr verschwindet der Anschein der Beliebigkeit und des Zufalls²³. In diesem Sinn kann Hegel schließlich erklären, die Weltgeschichte sei «die aus dem Begriff nur seiner Freiheit [gemeint ist die Freiheit des Geistes, G.S.] notwendige Entwicklung der Momente der Vernunft»²⁴.

Die einfache Entgegensetzung von geschichtlichem Werden und logischer Notwendigkeit wird der Komplexität der begrifflichen Verhältnisse bei Hegel ebenso wenig gerecht wie die vorschnelle Identifizierung beider. Kierkegaards Kritik an der angeblichen Verobjektivierung des Christentums stünde auf wackligen Füßen, könnte er sich nicht auf ein zweites Argument berufen. Es findet sich in dem Kapitel über «Das Subjektivwerden», wo der Autor den weltgeschichtlichen mit dem ethischen Standpunkt vergleicht. Während es in

²¹ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg 1830³, § 158 (Gesammelte Werke, Bd. 20, Hamburg 1992, 174).

²² Einen vorläufigen Überblick über das begriffliche Wirrwarr gibt S. HOULGATE, «Necessity and Contingency in Hegel's Science of Logic», *The Owl of Minerva* 27 (1995) 37-49. Zum Thema insgesamt vgl. E. ANGEHRN, *Freiheit und System bei Hegel*, Berlin – New York 1977.

²³ «Die philosophische Geschichte hat nur den Zweck, die Betrachtung alles Zufälligen zu entfernen und alles als aus dem Begriff geschaffen zu erkennen». G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 12, Hamburg 1996, 40.

²⁴ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1821, § 342 (Gesammelte Werke, Bd. 14/1, Hamburg 2009, 274).

der Ethik um die Entscheidung des Einzelnen für das Gute gehe, zähle in der Weltgeschichte vor allem «das Große, das Bedeutungsvolle». Durch diesen einseitigen Blick auf die Quantität werde der Unterschied zwischen Gut und Böse neutralisiert. «Im Weltgeschichtlichen spielt eine andere Art von Faktoren, die nicht ethisch-dialektisch sind, eine wesentliche Rolle: Zufälle, besondere Umstände, jenes Spiel von Kräften, worein die Totalität des geschichtlichen Daseins die Handlung des Einzelnen umbildend aufnimmt» (AE 126; UN 266). Für eine solche Lesart könnte sich Kierkegaard auf die Rede Hegels von der «List der Vernunft» berufen. Im Teleologie-Kapitel der *Wissenschaft der Logik* spricht dieser von einer mittelbaren Beziehung zwischen Zweck und Objekt, und zwar dergestalt, dass der Zweck «zwischen sich und dasselbe ein anderes Objekt einschiebt»²⁵. In den von Hegels Sohn herausgegebenen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* heißt es: «Das ist die List der Vernunft zu nennen, dass sie die Leidenschaften für sich wirken lässt, wobei das, durch was sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet»²⁶.

Die «List», die Hegel überall in der Natur und in der Geschichte am Werk sieht, besteht darin, dass die Vernunft das Vernunftlose zu ihren Zwecken einsetzt und so gleichzeitig an dessen Überwindung mitwirkt. Dem hält Kierkegaard entgegen, dass die weltgeschichtliche Bedeutung einer guten Entscheidung nicht von ihrem ethischen Wert abhängt, sondern allein von dem Spiel natürlicher Kräfte bzw. von der Weisheit einer übergeordneten Vernunft, die jene geschickt für sich einzusetzen weiß. Wer sich zur Rechtfertigung des Christentums auf den weltgeschichtlichen Einfluss beruft, den das Auftreten des Gottmenschen im Lauf der Jahrhunderte zweifellos gezeitigt hat, der kann die Offenbarung nicht zugleich nach ethischen Maßstäben beurteilen wollen. Wer andererseits das Christwerden als freie Entscheidung des Einzelnen ansieht, dem muss es letztlich egal sein, unter welchen äußeren Umständen der Glaube entsteht. Da Kierkegaard der ethischen Betrachtungsweise den Vorzug gibt, sieht er die weltgeschichtliche Spekulation als der Aufgabe des Subjektivwerdens abträglich an. Er wendet sich gegen den seines Erachtens schädlichen Versuch, aus der Erfolgsgeschichte des Christentums Kapital zur Rechtfertigung des Glaubens zu schlagen.

Nach Kierkegaards Verständnis wäre es gleichermaßen widersinnig, die historische Wirklichkeit als aus Vernunftgründen notwendig abzuleiten (erste Variante des Einwands), und den weltgeschichtlichen Erfolg als Beleg für die ethische Überlegenheit des Christentums anzuführen (zweite Variante des

²⁵ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Gesammelte Werke, Bd. 12, Hamburg 1981, 166.

²⁶ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlin 1840², 41 (Werke, Bd. 12, Frankfurt 1970, 49).

Einwands)²⁷. Sein Bedenken, der Hegelianismus verobjektiviere in unzulässiger Weise den Glauben, sollte nunmehr deutlich sein. Das hegelsche System unterwirft die geschichtliche Wirklichkeit einer falschen Art von Notwendigkeit, und sei es auch bloß dadurch, dass die Taten der Menschen an welthistorischen statt an ethischen Maßstäben gemessen werden. Dagegen betont Kierkegaard die Wichtigkeit der Aufgabe jedes Einzelnen, ein Subjekt zu werden, damit er sich zum Christentum bekehren und die ewige Seligkeit gewinnen kann. Ich halte es allerdings erneut für fraglich, ob Kierkegaards Argument Hegel wirklich treffen kann. Die Kritik bestünde nur dann zu Recht, wenn der moralische Wert einer Handlung durch den Übergang zur Weltgeschichte seine Bedeutung verlöre. Davon kann aber keine Rede sein. Die These, dass böse Taten nicht selten eine große historische Wirkung entfalten und bisweilen sogar zum Auslöser für viel Gutes werden, beinhaltet keineswegs, dass die Taten dadurch aufhören böse zu sein. Zu behaupten, etwas moralisch Böses könne von einem weltgeschichtlichen Standpunkt aus gesehen überaus heilsame Folgen zeitigen, heißt nicht, die sittliche Verantwortung des Täters zu leugnen.

Wie das Gute bisweilen in die Katastrophe führt, trägt das Böse mitunter zum Glück der Menschen bei. In der Liturgie der Osternacht wird dieses Phänomen als *felix culpa* besungen. Ein Tun, das Sünde war und bleibt, bildet in heilsgeschichtlicher Perspektive die Grundlage für die Seligkeit des Menschen. Insofern Hegel außer mit natürlichen Faktoren auch mit dem Bösen als treibender Kraft rechnet, und die Menschheit trotzdem auf dem Weg zur Verwirklichung der absoluten Idee sieht, kann er seine Philosophie der Geschichte ohne Übertreibung «eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes» nennen²⁸. Ganz allgemein gesprochen lässt sich von Hegel lernen, dass das Ernstnehmen von Kontingenz und Freiheit nicht daran hindern muss, die empirische Wirklichkeit auf vernünftige Begriffe zu bringen. Kierkegaards Einwand, das spekulative Denken widerspreche der Aufgabe des Subjektivwerdens, hat sich nicht bestätigt.

III. GLAUBE UND FREIHEIT

Gegen das Bestreben, die Wahrheit des Christentums zu verobjektivieren, richtet sich Kierkegaards Slogan «Die Wahrheit ist die Subjektivität» (AE

²⁷ Ein weiterer Einwand gegen die Philosophie der Weltgeschichte beklagt die «göttliche Verschwendung», dass die Vernunft ihre Zwecke mittels einer so großen Zahl von Individuen erreicht (AE 147; UN 294).

²⁸ G.W.F. HEGEL, «Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1830/31», in *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, Gesammelte Werke, Bd. 18, Hamburg 1995, 150. Vgl. dazu P. HODGSON, *Shapes of Freedom. Hegel's Philosophy of World History in Theological Perspective*, Oxford – New York 2012, 167-175.

173; UN 328). Die Pointe des Satzes wäre einigermaßen banal, wenn damit lediglich gesagt sein sollte, dass die spekulative Betrachtung der Wirklichkeit, geschehe sie auch mit dem Anspruch größtmöglicher Objektivität, das Subjekt niemals aus seiner ethischen Verantwortung entlassen kann. Es geht Kierkegaard nicht darum, philosophisches Denken oder Orthodoxie gegen ethisches Handeln oder Orthopraxie auszuspielen. In welchem Sinn ist die Subjektivität also die Wahrheit? Leider ist der Ausdruck «subjektiv» wenigstens ebenso vieldeutig wie der Begriff der Objektivität. Wenn mit «objektiv» etwas gemeint ist, das unabhängig vom erkennenden Subjekt besteht, dann müsste «subjektiv» ein Sachverhalt heißen, der vom Subjekt abhängt, sei es, dass er im Willen des Subjekts seinen Ursprung hat, sei es, dass über ihn nur nach subjektiven Maßstäben entschieden werden kann, sei es, dass er nur im Bewusstsein überhaupt Bestand hat. In allen drei Fällen ergibt sich der Sinn von Subjektivität aus dem Gegensatz zu dem jeweiligen Begriff der Objektivität. Glücklicherweise liefert Kierkegaard in dem gleichnamigen Kapitel eine Beschreibung, was er unter «subjektiver Wahrheit» versteht.

Wird objektiv nach der Wahrheit gefragt, dann wird objektiv auf die Wahrheit als einen Gegenstand reflektiert, zu dem der Erkennende sich verhält. Es wird nicht auf das Verhältnis reflektiert, sondern darauf, dass es die Wahrheit ist, das Wahre, zu dem er sich verhält; wenn das, wozu er sich verhält, nur die Wahrheit, das Wahre ist, dann ist das Subjekt in der Wahrheit. Wird subjektiv nach der Wahrheit gefragt, dann wird subjektiv auf das Verhältnis des Individuums reflektiert; wenn nur das Wie dieses Verhältnisses in Wahrheit ist, dann ist das Individuum in Wahrheit, selbst wenn es sich so zur Unwahrheit verhielte (AE 182; UN 340)²⁹.

Kierkegaard unterscheidet zwischen der Wahrheit als einem Gegenstand des Erkennens und dem Verhältnis, in dem der Erkennende zu diesem Gegenstand steht. Das eine Mal ist der Gegenstand das (objektiv) Wahre oder Falsche, das andere Mal ist das Verhältnis (subjektiv) wahr oder falsch. Keine der beiden Bedeutungen stimmt freilich mit dem gewöhnlichen Gebrauch des Wahrheitsprädikats überein. Wenn ich sage: «Es ist wahr, dass Rom die Hauptstadt Italiens ist», dann bezieht sich das Wort «wahr» weder auf einen Gegenstand — die Stadt Rom als die italienische Hauptstadt — noch auf mein Verhältnis zu dem Gegenstand, sondern auf einen Satz oder eine Proposition. Selbst wenn man den Sachverhalt, dass Rom die Hauptstadt der Republik Italien ist, als Gegenstand gelten lässt, ist immer noch unklar, inwiefern das erkennende Subjekt in einem wahren oder falschen Verhältnis zu diesem Gegenstand stehen können sollte.

Nehmen wir hingegen an, es gebe eine der Art jedes Gegenstands angemessene Art des Auffassens oder Erkennens. So wird zum Beispiel einen Ton

²⁹ Zum Kapitel insgesamt vgl. M. WESTPHAL, *Becoming a Self. A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*, West Lafayette (Ind.) 1996, 114-133.

nur jemand wahrnehmen, der hören kann. Kierkegaard dürfte dann in etwa Folgendes sagen wollen: Nur ein Individuum, das überhaupt hört, ist es im Verhältnis der subjektiven Wahrheit zu dem Ton, gleichviel ob es ihn als Teil einer Melodie erkennt oder nicht. Wer meint, den Duft einer Rose hören, die Farben des Regenbogens riechen, den Geschmack des Honigs spekulativ ableiten oder sich heute an das Wetter von morgen erinnern zu können, der steht selbst dann in keinem wahren Verhältnis zu dem Gegenstand, wenn er eine zutreffende Meinung über ihn hat. Damit ist der Ansatz gewonnen, wie Kierkegaards rätselhafte Redeweise zu verstehen ist. Das Problem der Wahrheit des Christentums bzw. des Christwerdens ist in dem Sinn subjektiv, dass es einer besonderen Einstellung bedarf, um sich zu dem Gegenstand in das rechte Verhältnis zu setzen. Wie der Duft dem Geruchssinn und die Töne dem Gehör, so erschließt sich das Christentum nur dem Glauben. Die ewige Seligkeit erlangt nicht, wer etwas Bestimmtes weiß oder ersehnt, sondern wer an Jesus Christus glaubt.

Nun kann diese Einsicht für sich genommen wenig Originalität beanspruchen. Die Frage nach dem epistemischen Status des christlichen Glaubens durchzieht wie ein roter Faden die Philosophiegeschichte des Mittelalters und der Neuzeit. Ging es dabei ursprünglich um das Verhältnis zur Theologie, wurde am Ende der Aufklärung, wie Hegel in seinem Aufsatz aus dem Jahr 1802 bemerkt, der Gegensatz von Glauben und Wissen «innerhalb der Philosophie selbst verlegt»³⁰. So machte Kant die Existenz Gottes zum Gegenstand eines praktischen Vernunftglaubens. Bereits vor ihm hatte Jacobi alle epistemische Gewissheit auf einen freiwilligen Sprung in den Glauben gegründet. Fichte war nach der gegen seine Wissenschaftslehre erhobenen Anklage des Atheismus Jacobi gefolgt und forderte ebenfalls einen philosophischen Glauben als Grund alles Wissens. Hegel sieht darin die Abdankung der Vernunft, die «das Bessere, als sie ist, da sie nur Verstand ist, als ein Jenseits in einem Glauben außer und über sich setzt»³¹. Hegel antwortet mit der Konzeption eines spekulativen Wissens des Absoluten. Kierkegaard wiederum polemisiert gegen das Eindringen des Hegelianismus in die Theologie, weil die Spekulation den Entscheidungscharakter des Glaubens bedrohe.

Es wäre gleichwohl verkehrt, den Glauben bei Kierkegaard als etwas willkürlich Angenommenes anzusehen. Der Däne kritisiert zwar das spekulative Wissen, aber er redet nicht einem blinden Dezisionismus das Wort. Kierke-

³⁰ G.W.F. HEGEL, «Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als kantische, jacobische und fichtesche Philosophie», in *Jenaer kritische Schriften*, (Gesammelte Werke, Bd. 4), Hamburg 1968, 315.

³¹ *Ebd.* Vgl. dazu H. VERWEYEN, «In der Falle zwischen Jacobi und Hegel. Fichtes Bestimmung des Menschen (1800)», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 48 (2001) 381-400; G. ZÖLLER, «“Das Element aller Gewissheit” — Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben», in *Fichte und Jacobi*, hrsg. von K. Hammacher, Amsterdam – Atlanta 1998, 21-41.

gaard flieht nicht in den Irrationalismus, sondern versucht, dem Geheimnis der Menschwerdung und dem Wesen des christlichen Glaubens denkerisch gerecht zu werden. Er verbindet die Reflexion auf das Verhältnis des einzelnen Gläubigen zu Gott mit dem Nachdenken über die Geschichtlichkeit der Offenbarung. Dass es dabei dialektisch zugeht, zeigt die dem oben zitierten Slogan scheinbar entgegengesetzte Behauptung: «Die Subjektivität ist die Unwahrheit» (AE 189; UN 350)³². Die gleiche Paradoxalität, aufgrund derer sich der gesunde Menschenverstand gegen den Glauben an die Einheit der beiden Naturen in Christus sträubt, erschwert auch die Entscheidung, ein Christ zu werden. Wenn der Einzelne, wie in den *Philosophischen Brocken* dargelegt, nicht kraft eigener Überlegung zum Glauben gelangt, sondern der Belehrung durch den Gottmenschen wirklich bedarf, dann muss der Inhalt der Belehrung die Fassungskraft der menschlichen Vernunft übersteigen.

Wäre die Einstellung zur Wahrheit des Christentums rein objektiv, könnte man folgern, Kierkegaard mache die Widervernünftigkeit als solche zum Kriterium der Glaubwürdigkeit. Dann wäre seine Position offensichtlich abwegig, denn nicht jede paradoxe Behauptung ist deshalb schon eine religiöse Wahrheit. Fasst man die Wahrheit hingegen subjektiv auf und fragt nach dem Verhältnis, in welchem der Einzelne zu dem geglaubten Gegenstand steht, wird deutlich, dass der Widerspruch zugleich existentieller Natur ist. Kierkegaard beschreibt die für das Christwerden erforderliche epistemische Einstellung mit den beiden Ausdrücken «Schuldbewusstsein» und «Pathos». Der Glaube beruht auf der Einsicht, sich durch eigene Schuld von Gott entfernt zu haben und ohne göttliche Hilfe keinen Ausweg zu kennen. Ein derartiges Eingeständnis des eigenen Versagens setzt Freiheit in einem zweifachen Sinn voraus, nämlich erstens als Freiheit dessen, der willentlich gegen Gottes Gebot gehandelt hat, und zweitens als Freiheit desjenigen, der für sein böses Tun die Verantwortung übernimmt. Das Bewusstsein, schuldig geworden und auf die Hilfe Gottes angewiesen zu sein, lässt sich niemandem andemonstrieren, sondern es muss der freien Einsicht entspringen³³. Wem diese Haltung fehlt, der kann so wenig zum Glauben gelangen, wie ein Tauber Töne hören oder ein Blinder Farben sehen.

Da das Schuldbewusstsein dem Selbstbehauptungswillen des Subjekts zuwiderläuft, ist es mit dem Gefühl der Leidenschaft verbunden. Dem Pathetischen widmet Kierkegaard den mit Abstand längsten Abschnitt der *Unwissenschaftlichen Nachschrift*. Dort unterscheidet er ein bloß ästhetisches von dem existentiellen Pathos. Während sich das erste mit der Betrachtung der

³² Vgl. dazu A. GRØN, «Subjektivität und Un-Wahrheit», in *Schleiermacher und Kierkegaard. Subjektivität und Wahrheit*, hrsg. von N. Cappelørn, Berlin – New York 2006, 13-28.

³³ Die Freiheit des Willens steht im Mittelpunkt der jüngeren Diskussion um das Problem der Theodizee. Beispielsweise verteidigt P. VAN INWAGEN, *The Problem of Evil*, Oxford 2006, 90-111, den Theismus mit dem Argument, Gott habe eine große Menge von Übeln möglicherweise deshalb zugelassen, damit der Mensch seine Erlösungsbedürftigkeit selbst erkennt.

Wirklichkeit zufrieden gibt, ist das zweite mit der Umbildung der Existenz des Individuums verbunden. Kierkegaard spielt hier mit der Doppeldeutigkeit des Ausdrucks «Leiden» (*Lidelse*; lateinisch *passio*), der sowohl einen Anstoß von außen (Erleiden) als auch ein Gefühl (Leidenschaft) bezeichnet. Er beschreibt das existentielle Pathos mit dem wiederum paradox klingenden Satz: «Das Handeln der Innerlichkeit ist Leiden, denn das Individuum vermag nicht, sich selbst umzubilden» (AE 394; UN 614). Das bleibende Bewusstsein der Schuld lässt nur die Hoffnung auf einen höheren Beistand übrig, dem gegenüber der Einzelne weniger handelt als sich empfangend verhält. Eine bessere Beschreibung der Abhängigkeit von der Gnade Gottes wird sich kaum geben lassen. Die Vernunft gelangt einmal mehr an ihre Grenzen, denn ein Handeln, das eigentlich ein Erleiden ist, scheint dem Gedanken der Freiheit zu widersprechen. Eine weitere Schwierigkeit für die Vernunft ergibt sich aus dem Umstand, dass der Christ zwar auf das Ziel einer ewigen Seligkeit hin lebt und allem Zeitlichen entsagen soll, dass er aber nichtsdestoweniger in der endlichen Wirklichkeit verbleibt und sich daher neben dem absoluten auch relative Zwecke setzt, die er ihrer relativen Bedeutung gemäß verfolgt³⁴.

Die Paradoxalität des Schuldbewusstseins erfährt eine letzte Seigerung durch das Paradox der Menschwerdung. Es ist nicht das einzelne Subjekt, das seine Schuld von sich aus einsieht, sondern der Christ lässt sich von Gott über seine Sünde belehren und zur Umkehr auffordern.

Das Schuldbewusstsein ist eine Veränderung des Subjekts innerhalb des Subjekts selbst; das Sündenbewusstsein dagegen ist die Veränderung des Subjekts selbst, und dies zeigt, dass es außerhalb des Individuums eine Macht geben muss, die es darüber aufklärt, dass es, dadurch dass es geworden ist, zu einem anderen, als es war, geworden ist, zu einem Sünder geworden ist. Diese Macht ist der Gott in der Zeit (AE 531; UN 793).

IV. VERSTAND UND VERNUNFT

Wie die Abhandlung über das Pathetische zeigt, ist Kierkegaards Begriff des Glaubens weit entfernt von Beliebigkeit oder Dezisionismus. Der Däne bemüht sich, das Christwerden als Tat der Freiheit erscheinen zu lassen, ohne die Gnade Gottes aus den Augen zu verlieren. Statt nun zu fragen, ob Kierkegaards Versuch einer kritischen Rechtfertigung des Christentums gelungen ist, möchte ich auf das Verhältnis zu Hegel zurückkommen. Wir haben bereits gesehen, dass Hegel die Geschichtlichkeit der Offenbarung durchaus

³⁴ Der Abschnitt über das Pathetische enthält vielfältige Bezüge auf die verschiedenen Formen christlicher Existenz, insbesondere das mittelalterliche Klosterleben und das neuzeitliche Bürgertum. Aus Platzgründen sehe ich von alledem hier ab.

ernst nimmt und dass der Vorwurf, er verobjektiviere das Christentum, indem er ihm das Korsett seiner spekulativen Begrifflichkeit überstülpe, an der Pointe der *Wissenschaft der Logik* vorbeigeht. Ein Blick in Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* belehrt außerdem, dass er genauso wie Kierkegaard die Sünde als den Schlüssel zum Verständnis der Menschwerdung Gottes und der Versöhnung durch Christus ansieht³⁵.

Dass Hegel und Kierkegaard trotz aller unleugbaren Gemeinsamkeiten dennoch als Antipoden erscheinen, hängt meines Erachtens mit dem unterschiedlichen Gebrauch zusammen, den die beiden Denker vom Begriff der Vernunft machen. Bereits in seiner Jenaer Antrittsschrift bemerkt Hegel, dass Kant zwar gut daran getan habe, die Vernunft vom Verstand abzugrenzen, dass er aber die Vernunft so beschreibe, als sei die Vernunft eine Art von Verstand und habe es lediglich mit einem anderen Gebiet von Objekten zu tun. Während sich die Begriffe und Grundsätze des reinen Verstandes auf die Gegenstände der sinnlichen Erfahrung beziehen, zielen die Ideen und Prinzipien der reinen Vernunft auf die Erkenntnis des Übersinnlichen. Insofern Kant die Möglichkeit einer Metaphysik rundweg bestreite, habe er, wie Hegel ironisch bemerkt, «die Vernunft mit Verstand behandelt»³⁶. Später bezeichnet Hegel die Art von Widersprüchen, bei denen die Transzendente Dialektik stehen bleibt, als «negativ-vernünftige» Seite der Logik und stellt ihr die «positiv-vernünftige» gegenüber. Diese fasse «die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung» auf³⁷.

Die wahre Dialektik oder besser gesagt das Spekulative besteht für Hegel darin, Einheit und Verschiedenheit, Identität und Differenz zusammen zu denken. Das zeigt sich deutlich am Begriff der Idee, worunter Hegel «die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen» versteht³⁸. Da er die Widersprüchlichkeit der entgegengesetzten Bestimmungen der Idee gewiss nicht übersehen, sondern bewusst in Kauf genommen hat, kann man ohne Übertreibung sagen, Hegel strebe danach, etwas zu begreifen, wovon er genau weiß, dass es die Ordnung des Verstandes sprengt. Es scheint nicht, dass Kierkegaard diese Überlegungen Hegels zur Kenntnis genommen hätte. In der Regel verwendet der Däne den Ausdruck «Verstand» (*Forstand*) und gebraucht nur selten das Wort «Vernunft» (*Fornuft*). Die Unterscheidung zwischen einem bloß «verständigen» und einem «vernünftigen» Denken ist in Kierkegaards Texten nirgends zu finden. Weil er den Verstand nicht von der Vernunft unterscheidet, muss ihm alles Widersprüchliche als widervernünftig

³⁵ Siehe dazu J. RINGLEBEN, *Hegels Theorie der Sünde. Die subjektivitäts-logische Konstruktion eines theologischen Begriffs*, Berlin – New York 1977.

³⁶ G.W.F. HEGEL, «Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie», in *Jenaer kritische Schriften*, Gesammelte Werke, Bd. 4, Hamburg 1968, 6.

³⁷ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie* (vgl. Anm. 21), § 79 und 82 (118 und 120).

³⁸ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie* (vgl. Anm. 21), § 214 (216).

vorkommen. Hegels spekulative Begrifflichkeit lehnt er als eine unzulässige Rationalisierung des Paradoxes ab.

Das führt zum Kern des Problems. Für Kierkegaard schließen vernünftiges Begreifen und Glauben einander aus³⁹. Ließe sich das Paradox der Menschwerdung verstehen, würde nicht nur der unendliche Gott in ein Schema unseres Denkens gepresst, sondern könnte auch die Entscheidung für den Glauben nicht mehr als frei gelten. Deshalb ist das Christwerden für Kierkegaard stets an die Möglichkeit gebunden, Ärgernis zu nehmen (vgl. AE 532; UN 794 f.). Der Gläubige hält nicht aus vernünftiger Einsicht, sondern aus Leidenschaft an seiner Beziehung zum Unendlichen fest. Glauben bedeutet für Kierkegaard «die objektive Ungewissheit mit dem Abgestoßenwerden durch das Absurde, in der Leidenschaft der Innerlichkeit festgehalten» (AE 554; UN 824). Das Pathetische und das Dialektische sind die beiden Seiten einer Medaille.

Gegen Kierkegaards Beschreibung erheben sich wenigstens zwei Bedenken. Das erste richtet sich gegen die offenbar stillschweigend vorgenommene Gleichsetzung der Freiheit mit Leidenschaftlichkeit. Dagegen ließe sich einwenden, dass wahre Freiheit die Unabhängigkeit von zumindest denjenigen Leidenschaften einschließt, die dem frei gewählten Zweck entgegenstehen. Wer ein Christ werden will und seine Hoffnung auf eine ewige Seligkeit setzt, der muss sich beispielsweise von allen falschen Anhänglichkeiten an das Irdische befreien. Der Glaube verträgt sich also keineswegs mit jeder beliebigen Art von Leidenschaft. Das zweite Bedenken besagt, dass die Vernunftwidrigkeit einer bestimmten Option keinen Wert an sich darstellt. Angenommen, jemand glaube, alle Menschen, die vor ihrem dreiunddreißigsten Geburtstag sterben, seien von Gott verdammt: Es wäre ausgesprochen unvernünftig, an einer solchen Annahme mit Leidenschaft festzuhalten, und niemand wird dem Verfasser der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* unterstellen wollen, er habe mit seiner Rede von der Subjektivität der Wahrheit etwas Vergleichbares gemeint. Es bedarf also eines Kriteriums, um das Absurde der christlichen Religion von barem Unsinn zu unterscheiden.

Sowohl das Pathetische als auch das Dialektische können dahingehend erläutert werden, dass es sich nicht um irgendeine, sondern um eine der Besonderheit unseres Verhältnisses zum Absoluten geschuldete Form der Leidenschaft und des Widerspruchs handelt. Der einzelne Mensch befindet sich in einem spekulativ nicht aufzulösenden, nur durch die freie Entscheidung zum Glauben existentiell einzuholenden Spannungsverhältnis zu Gott. In eben diesem Sinn ist die Subjektivität für Kierkegaard die Wahrheit. Bemerkenswerterweise hätte Hegel an der Aussage «Die Subjektivität ist die

³⁹ R. MCCOMBS spricht deshalb von einer paradoxen Rationalität. Kierkegaard erscheine absichtlich als unvernünftig, um seine Leser sozusagen zur Vernunft zu führen. *The Paradoxical Rationality of Søren Kierkegaard*, Bloomington 2013, 2 f.

Wahrheit» nichts auszusetzen, sondern sie lediglich in einem völlig anderen Sinn verstanden wissen wollen. Hegel spricht vom Absoluten selbst als einer Subjektivität, die ihr Entgegengesetztes in sich begreift. In der Einheit der Idee «greift das Unendliche über das Endliche hinüber, das Denken über das Sein, die Subjektivität über die Objektivität»⁴⁰.

Hegels Rede von einer übergreifenden Subjektivität besagt nicht, dass er keinen Unterschied zwischen Gott und dem einzelnen Gläubigen gemacht oder das Geschehen der Menschwerdung einer nach mechanischen Gesetzen ablaufenden Notwendigkeit unterworfen hätte. Die Unterstellung, er leugne die Freiheit des Glaubens und der Offenbarung, beruht auf einem Missverständnis seiner Lehre vom Begriff. Im spekulativen Begriff herrscht für Hegel kein Zwang, sondern in ihm eröffnet sich «das Reich der Freiheit»⁴¹. Genau darin liegt die bleibende denkerische Herausforderung durch Hegel einerseits und Kierkegaard andererseits. Sollen wir sagen, dass sich Vernunft und Freiheit als Einheit entgegengesetzter Bestimmungen begreifen lassen (Hegel), oder sollen wir annehmen, dass die Freiheit in ihrem ureigenen Vollzug alles vernünftig Denkbare übersteigt (Kierkegaard)? Und sollen wir das Christentum demzufolge als etwas letztlich Vernunftgemäßes auffassen (Hegel) oder sollen wir den Glauben als zu allem historischen und spekulativen Wissen in einem bleibenden Gegensatz stehend ansehen (Kierkegaard)?

Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4
00187 Roma (Italia)

Georg SANS, S.I.

⁴⁰ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie* (vgl. Anm. 21), § 215 Anm. (218).

⁴¹ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (vgl. Anm. 25), 15.

ZUSAMMENFASSUNG

Entgegen dem Anschein der Irrationalität findet in Kierkegaards Bestimmung des Christentums ein abgewogener Ausgleich zwischen den Momenten der Geschichtlichkeit, der Vernunft und des Glaubens statt. Mit den Philosophen der Aufklärung erachtet er eine Begründung der Religion allein aus historischen Tatsachen für ungenügend. Gegen die Philosophie von Lessing bis Hegel hält er außerdem daran fest, dass die göttliche Offenbarung die Fassungskraft der menschlichen Vernunft übersteigt. Beides zusammengenommen erlaubt ihm, die Möglichkeit des Glaubens eng an die Person Jesu Christi zu binden und zugleich den Entscheidungscharakter des Christwerdens zu betonen. Bei dem Versuch, die Wahrheit des Christentums zu begreifen, verstrickt sich das Denken in Widersprüche, aus denen sich der Einzelne nur durch den Sprung in den Glauben befreien kann. Eine Quelle möglicher Missverständnisse zwischen Kierkegaard und Hegel liegt in dem Umstand, dass beide etwas Verschiedenes unter Vernunft verstehen.

Stichwörter: Geschichtlichkeit, Glaube, Offenbarung, Vernunft.

RIASSUNTO

La descrizione kierkegaardiana del cristianesimo, nonostante l'apparente irrazionalità, combina in modo equilibrato i momenti della storicità, della ragione e della fede. Con gli illuministi, Kierkegaard considera insufficiente la fondazione della religione su meri fatti storici; contro i filosofi, da Lessing fino a Hegel, sostiene che la rivelazione divina supera le capacità della ragione umana. Su queste basi, egli sviluppa una riflessione capace di legare la possibilità della fede alla persona di Gesù Cristo e di ribadire, allo stesso tempo, la libertà della decisione di diventare cristiani. Nel tentativo di comprendere la verità del cristianesimo, il pensiero si ritrova stretto nella morsa di contraddizioni da cui il singolo riesce a liberarsi soltanto mediante il salto nella fede. Una causa dei possibili fraintendimenti tra Kierkegaard e Hegel sta nel fatto che essi concepiscono la ragione in modo differente.

Parole chiave: fede, ragione, rivelazione, storicità.