

Paradox und Dialektik

Bemerkungen zu Kierkegaards Christologie

Joachim Ringleben

Ich werde mein großes Thema allein in Beschränkung auf die Christologie behandeln und kann auch das nur schlaglichtartig. Von der Christologie her bekommt es aber Kontur und inhaltliche Bestimmtheit. Es liegt nahe, dabei von Kierkegaards “Philosophischen Brocken” auszugehen.¹

I. Das Paradox von Zeit und Ewigkeit

a. Paradox als “Denkprojekt”

Zweifellos ist für das christologische Thema die Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit entscheidend. In dieser Perspektive diskutiere ich 1. das “Denkprojekt” der “Philosophischen Brocken” und 2. den Paradox-Begriff.

1. Mir scheint, das von Climacus exponierte “Denkprojekt” läßt wesentliche Sachfragen offen. Schon die Charakterisierung des Sokratischen Ausgangspunktes ist nicht eindeutig. Wenn es dazu heißt: “jeglicher Ausgangspunkt in der Zeit (ist) eo ipso ein Zufälliges, ein Verschwindendes, eine Veranlassung” (9), so ist nicht klar, ob das heißen soll, der Ausgangspunkt sei nur ein für sich gleichgültiger Darstellungsort der an ihm sich manifestierenden ewigen Wahrheit, und wenn diese – durch ihn nur veranlaßt – selber auf dem Plan ist, ist er überflüssig und bleibt gleichgültig zurück, wie eine Leiter nach Erreichung des Zieles entbehrlich wird.² Dann wäre dieser “Ausgangspunkt” nur die zufällige Veranschaulichung einer selber zeitlosen Idee. Denkbar wäre prinzipiell auch eine andere Möglichkeit: der zeitliche Ausgangspunkt ist zwar ein in die Wahrheit hinein Aufgehobenes, aber darin als ewiges Moment

Aufbewahrtes;³ es wird gleichsam mitgenommen und gehört zu der sich an ihm konstituierenden und mit sich zusammengehenden Ewigkeit selber hinzu. Diese ewige Wahrheit ist dann sie selbst und ihr anderes, weil sie es von diesem her ist, sich in ihm voraussetzt und von ihm her zu sich kommt.⁴ Offensichtlich ist ein solcher Gedanke für die Christologie höchst bedeutsam.

Weil diese Alternative offen bleibt, geraten einige Formulierungen des Climacus in das Zwielflicht, ob sie "objektiv" (im Sinne der zweiten Möglichkeit) von einer Selbstvermittlung des Ewigen oder ob sie bloß von der subjektiven Wichtigkeit des Augenblicks in der Zeit reden. So, wenn es heißt, "daß der Augenblick wirklich die Entscheidung der Ewigkeit ist" (55). Daß der Augenblick trotz seiner Vergänglichkeit entscheidend ist, bedeutet, er ist "erfüllt von dem Ewigen" (16), weil das Ewige in die Zeit kommt (als Fülle der Zeit, Gal. 4, 4). Zwar muß der Entschluß des Gottes "von Ewigkeit her sein, ob er gleich, vollbracht in der Zeit, richtig der Augenblick *wird*" (22); hier wäre aber zu fragen, was dies Werden (d. h. die Menschwerdung) für Gott selber bedeutet.⁵ Am stärksten fühlbar ist diese Zweideutigkeit wohl in dem Satz: "Das Auftreten des Gottes ... ist das Ewige, der Ewigkeit Anfang" (55).

Diese Ungeklärtheit haftet, so gesehen, schon der Titelfrage der "Philosophischen Brocken" an. *Daß* es einen geschichtlichen Ausgangspunkt für ein ewiges Bewußtsein geben kann; *daß* ein solcher mehr als bloß geschichtlich zu interessieren vermag, *daß* man eine ewige Seligkeit auf ein geschichtliches Wissen gründen kann (cf. 1) – das ist, wie es später heißt, darin begründet, daß "das Ewige, das zuvor nicht war, in diesem Augenblick entstanden ist" (11). Hier bleibt die Frage offen, wie sich das *in* diesem Augenblick entstandene Ewige selber zu dem Augenblick verhält, d. h. ob er für es selber von Bedeutung ist oder nur für mich, der ich es in ihm angetroffen und kennengelernt habe? Gilt also, daß "der Augenblick in der Zeit entscheidende Bedeutung haben" muß (ebd.), nur subjektiv, für mich, so daß nur *ich* "keinen Augenblick weder in Zeit noch in Ewigkeit ihn werde vergessen können" (ebd.)? Oder erinnert sich der ewige Gott selber in Ewigkeit des zeitlichen Augenblicks?

Da Climacus genau dies nicht zur Sprache bringt, ist schon die Grundfrage des ganzen Projekts auf dem Titelblatt mit dem Schein behaftet, eine *bleibende* Diastase von Geschichte und Ewigkeit vorauszusetzen.

Der Autor behauptet dies zwar auch als Eigentümlichkeit des Denkens: "kein Erkennen kann zum Gegenstand haben dies Absurde,

daß das Ewige das Geschichtliche ist” (59).⁶ Aber er hat die beiden ausdrücklichen Prämissen: 1. “Alles, was geworden ist, ist eo ipso geschichtlich” (72) und 2. “es (ist) des Ewigen Vollkommenheit ..., keine Geschichte zu haben” (72).⁷ Hier schlägt sich Kierkegaards Vorurteil über die Logik nieder, die nicht dialektisch sein darf, wie wir aus dem “Begriff Angst” wissen: “In der Logik darf keine Bewegung *werden*, denn die Logik *ist*, und alles Logische *ist* bloß” (9f.; S.V. IV 285, Fn.)⁸ und: “Das Wort Übergang ist und bleibt in der Logik eine Geistreichigkeit” (aaO. 83). Das Ewige hat für Climacus dieselbe Unveränderlichkeit wie die Notwendigkeit.⁹ Wenn sich aber “Bewegung ... nicht sub specie aeterni denken (läßt)”,¹⁰ kann das Ewige selbst nicht derart bewegt oder Selbstbewegung sein, daß es das Geschichtliche in sich selber hätte.¹¹

2. Damit sind wir beim Paradox; es besteht darin, “daß der Gott *gewesen*” ist (83), was – als geschichtliche Tatsache – eine Tatsache ist, “die in einem Selbstwiderspruch sich gründet” (ebd.). Nur für den Glauben soll diese paradoxe Tatsache Gegenstand sein, nämlich “das Geschichtliche, daß der Gott *geworden* ist” (84). Das aber heißt, dies Paradox ist ein solches nur für den Verstand; für einen Begriff der Ewigkeit Gottes selber ist es überhaupt nicht relevant.

Das Paradox ist nur σημεῖον ἀντιλεγόμενον, signum cui contradicetur: “Zeichen des Widerspruchs” (Lk. 2, 34),¹² weil es “gerade das widersprechende eins (macht), ... die Ewigsetzung des Geschichtlichen und die Geschichtlichsetzung des Ewigen (ist)” (58). Aber diese Formel bleibt unexpliziert und formell, weil die Art dieser Einheit im “Übergehen” des Einen ins Andere nicht denkend entfaltet wird. “Geschichtlichsetzung des Ewigen” ist gedanklich nicht vermittelt mit der geschichtslosen Vollkommenheit des Ewigen (72), und daher bleibt auch die Formel von der “Ewigsetzung des Geschichtlichen” leer.

Wegen dieser Abstraktheit bleibt es bei der formellen Behauptung, daß das Widersprechende eins, daß der Gott Mensch sei bzw. geworden sei, eine Behauptung, von der das Denken nur abprallen kann. Das Paradox soll uns unablässig mit dem Sachverhalt konfrontieren: “daß jenes Faktum in einem Widerspruch gegründet sei” (89 u.ö.) – ein “absolutes Faktum” (96), aber zugleich geschichtlich (97), weil keine “ewige Tatsache” (96), “das absolute Paradox” (91).

Zumal als christologisches verstanden, ist dies Paradox völlig abstrakt, weil geschichts- und ortlos (54, 67); daß der Menschensohn gera-

de in Israel auftrat und daß die Trinitätslehre den Jahweglauben voraussetzt, spielt keine Rolle. Das Paradox *soll* aber gerade abstrakt sein und bleiben; denn nur als abstraktes kann es seine Funktion, im Glauben bloß hingenommen zu werden, erfüllen: der Lernende soll "nicht ... das Paradox verstehen, sondern nur ... verstehen, daß dies das Paradox ist" (55).

Es geht beim Paradox nicht so sehr um denkende Erkenntnis der Wahrheit, als vielmehr um die Zustimmung zu ihm als Paradox: "Es ist hier nicht die Frage um die Wahrheit davon, sondern ob man dem zustimmen will, *daß* der Gott geworden ist, etwas, dadurch des Gottes ewiges Wesen in die dialektischen Bestimmungen des Werdens hineinkonjugiert wird" (84). Hier ist evident, daß das Paradox die programmatische Vermeidung von Dialektik ist,¹³ weil das abstrakte Vorurteil einer Geschichtslosigkeit des Ewigen (72) dasjenige geschichtliche Werden ausschließt, das christologisch gerade behauptet werden muß.

b. Paradox und Dogma

Kierkegaards Begriff des Paradoxes stellt den Gegensatz von Gott und Mensch nur unvermittelt nebeneinander, um genau so unmittelbar seine Einheit zu behaupten. Durch diese abstrakte Einheitsbehauptung wird der Widerspruch aber stillgestellt, hypostasiert und absolut gesetzt, der christologisch gerade als überwunden gilt.

Das Paradox ist abstrakt, weil ihm jegliche genetische Dimension fehlt. Ist es von der schon in der Konkordienformel verworfenen Vorstellung der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in Christus als zweier "zusammengeleiteter Bretter"¹⁴ konkret zu unterscheiden? Betont nicht das NT selber einen genetischen Aspekt (Phil. 2)? Ist das Paradox mehr als eine bloße Parathesis, die schon Cyrill von Alexandrien kritisierte? Ist das Resultat nicht zusammen mit seinem Werden erst das *wirkliche* Ganze?¹⁵

Man muß feststellen, daß schon das christologische Dogma von Chalcedon (451) die Gott-Mensch-Einheit konkreter bestimmt, so sehr es zugleich falsche Genetisierungen abwehrt. Zwar scheint es, daß das Dogma sich nur negativ artikuliert, indem es falsche Simplifikationen ausschließt, das positive Mysterium aber unausgesprochen läßt und so als Mysterium hütet. Aber die Logik seiner Negationen enthält indirekt eine konkretere Bestimmung des Sachproblems, als sie der abstrakte Paradox-Begriff leisten kann. Denn evidentermaßen dienen die beiden ersten

Aussagen des Dogmas:¹⁶ ἀσυγχύτως (inconfuse) und ἀτρέπτως (immutabiliter) der Abwehr einer falschen Einheit; sie sind gegen eine äußerlich partikuläre Einheit (“unvermischt”) und gegen Einheit im Sinne totaler Transformation (“unverwandelt”) gerichtet. Ihr gemeinsames Thema ist die Bewahrung der *Differenz* der Naturen am “einen und selben Christus” (ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν; unum eundemque Christum).¹⁷ Die folgenden negativen Aussagen: ἀδιαιρέτως (indivise) und ἀχωπίστως (inseparabiliter) wehren eine falsche Unterscheidung ab; sind gegen äußerliche Zusammensetzung (“unzerteilt”) und gegen interne Auflösbarkeit (“ungeschieden, unzertrennbar”) gerichtet. Ihr Thema ist die Bewahrung der *Einheit* in den beiden Naturen Christi (ἐν δύο φύσεσιν; in duabus naturis).¹⁸

Man könnte sagen, das Dogma formuliert in einer Art negativer Dialektik die positive Aufgabe, Einheit und Differenz in ihrem unlöslichen Zusammenhang und ihrer unaufhebbaren Verschiedenheit zu denken – ohne freilich mehr zu tun, als die Grenzen einer möglichen Lösung differenziert zu benennen.

Geht angesichts des als bloßes Faktum positivistisch behaupteten Paradoxes das Denken abstrakt nur aus, so wird vom artikulierten Dogma her wenigstens der Umriß einer konkreten Aufgabe erkennbar: die Einheit als durch Differenz sich herstellende zu denken, so daß gerade die Differenz der Einheit dient und umgekehrt die Einheit nur als prozessuale Einigung der Differenz ist. Dann wären Resultat und sein Werden wirklich vermittelt. Jedes Setzen der Unterschiede artikuliert nur die eodem actu werdende Einheit. Die Einheit ist andererseits als wirkliche nur von den unterschiedenen Momenten her zu denken, die sie in sich aufhebt, indem sie so sich herstellt. Dies im Sinne Luthers: “neque illa distinctio, quicquam impediatur, sed potius confirmat unitatem”.¹⁹ In solcher Genesis wäre absolute Einheit vernünftig gedacht, d. h. dialektisch.

c. Paradox und Vernunft

Kierkegaard bestimmt das Paradox als “des Gedankens Leidenschaft” (35).²⁰ Da aber jede Leidenschaft die Tendenz in sich trägt, “ihren eigenen Untergang zu wollen” (ebd.), um sich darin zu vollenden (cf. “höchste Potenz”, ebd.), bezieht sich des Verstandes höchste Leidenschaft auf das Paradox: “Das ist denn des Denkens höchstes Paradox: etwas entdecken zu wollen, das es selbst nicht denken kann” (ebd.).

1. Zunächst wäre zu fragen: Ist das nicht gerade das Wesen des Denkens (sc. "etwas entdecken ... das es selbst nicht denken kann") derart, daß es immer sein Denken von etwas (bzw. sein Gedachtes) von dem (darin) zu Denkenden unterscheidet? So gehört zum Denken immer das Wissen, daß, indem es etwas *denkt* (d. h. als Gedachtes im Denken sein läßt), es dies gerade nicht *als* es *selber* (als Ungedachtes) sein läßt. D. h. gerade indem das Denken unmittelbar etwas *denkt*, denkt es nicht dies *Etwas* (als solches), jedenfalls nicht ohne weiteres. Denn andererseits besteht das Wesen des Denkens eben darin, bei sich nicht nur bei sich zu sein; etwas *als* es selbst ist *der* Gedanke schlechthin! Indem also das Denken denkt, entdeckt es *eo ipso*, daß es das Gedachte (nicht) wirklich als es selbst, d. h. als Nicht-Gedachtes, denken kann. Denken ist so das aktuelle Unterscheiden des von ihm Gedachten (als bloß einem solchen) vom zu Denkenden an sich selbst. Indem das Denken in sich diese Unterscheidung von sich, Selbstunterscheidung angesichts seines Andern ist, gibt es kein Denken ohne Selbstbezüglichkeit.²¹ Sowie das menschliche Gehen ein (ständig) aufgehobenes "Fallen" ist (35), ist Denken nur als ständiges Setzen und Aufheben des Anderseins des Etwas, das es denkt.

2. Die von Kierkegaard erwähnte "Leidenschaft" des Verstandes kann sonach nicht eine zufällige Stimmung oder irrationale Laune sein, sondern muß das ihm wesentliche Zusichkommen des denkenden Verstandes als Verstand meinen, d. h. die Leidenschaft des Denkens zu sich selber.²² Insofern ist die paradoxe Leidenschaft des Verstandes zum Paradox immer *auch* der Trieb der Vernunft zum Verstehen ihrer selbst.²³

Insofern begegnet im Paradox das Wesen des Denkens sich selber,²⁴ sofern jenes ihm als seine *Grenze* begegnet, d. h. als Grenze seines unmittelbaren, sich nicht zugleich auch selber erkennenden Selbstvollzugs.

Leidenschaft und Grenze sind wesentlich aufeinander bezogen, insofern Leidenschaft des Denkens sich an der ihm immanenten Grenze immer neu entzündet: "Grenze ist eben der Leidenschaft Marter, wenn auch zugleich ihr Anreiz".²⁵ Diese Grenze, "zu welcher man beständig kommt", ist für das Denken das von ihm "Verschiedene, das schlechthin Verschiedene" (42). Kierkegaard meint nun: "die schlechthinige Verschiedenheit kann der Verstand nicht einmal denken; denn schlechthin kann er sich selbst nicht verneinen, sondern er bemüht sich selber dabei und denkt mithin die Verschiedenheit *an sich* selbst, die er *mit sich* selbst denkt" (42).²⁶ Dazu ist zu sagen, eine *schlechthinige* Verschiedenheit ist

der Gedanke, in dem das Denken sich radikal verneint; aber auch um dies zu tun, muß es dabei sein. Denken ist eben, was sich “mit sich selbst” selber verneinen kann: Selbstvollzug in Selbstunterscheidung von sich. Es ist als Gedanke der Verschiedenheit eben die Verschiedenheit von sich, als die es gerade mit sich selbst eins, Denken ist. Als ein sich von sich Unterscheidendes ist das Denken eben selber die Verschiedenheit, die es nach Kierkegaard nicht einmal denken können soll. Folgt Kierkegaard aus seiner Meinung vom Denken des Verstandes: “schlechthin kann er nicht über sich selbst hinausgehen” (42f.),²⁷ so liegt darin nur die Unmöglichkeit für das Denken, über das Hinausgehen (das es selber ist) hinauszugehen, also die Wesensunmöglichkeit, denkend bei sich zu sein, ohne zugleich beim Andern seiner selbst zu sein (und umgekehrt).

3. Aus dem Gesagten folgt: das “Paradox” ist *vernünftig* auf den Verstand bezogen! Die Leidenschaft des Denkens, seinen eigenen “Untergang” zu wollen, ist die Leidenschaft des Denkens, außerhalb seiner (im Unterschied zu sich) bei sich zu sein, bzw. es ist die Leidenschaft des Denkens, sein eigentliches Ziel zu erreichen, indem es mehr ist als (bloßes) Denken. Es wäre, was es sein will – nämlich beim Zu-Denkenden –, wenn es nicht mehr nur Verstandes-Denken, sondern Vernunft ist. So ist der “Untergang” des Verstandes Gelangen in seine Wahrheit als denkende Vernunft: sein Untergehen ist gerade seine Erfüllung.²⁸

Das bloße Aufprallen des Verstandes auf ein abstrakt behauptetes “Paradox” macht freilich seinen Untergang irrational bzw. dessen Anerkennung zu einem Akt blinder Dezision. So bleibt der Vernunftgehalt des Paradoxes einem Verstande vorenthalten, der darin nicht seinen Übergang zur eigenen Wahrheit (durch Selbstüberschreitung seiner an seiner eigenen Grenze zur Vernunft) erfahren kann. Inhaltlich ist der logische Vernunftgehalt des Paradoxes die Aufhebung des abstrakten Gegensatzes von Identität und Nichtidentität bzw. die Aufklärung des Verstandes über die – von ihm undurchschaute – Dialektik seines abstrakten Identitätsprinzips²⁹ – im Rahmen des formellen Denkprojektes von Climacus gesprochen!

4. Zusammenfassend ist zu sagen: die “Leidenschaft des Denkens” (sc. zum Paradox) ist offensichtlich die Stimme der Ganzheit des Menschen als Vernunft, die die strukturelle Einseitigkeit des Verstandes korrigiert, und ist als tendenzielle Selbstüberschreitung des Verstandes sein Vernunftinstinkt.³⁰

Man darf also diese Leidenschaft des Denkens nicht nur gegenständlich verstehen, sondern zugleich als Selbstartikulation der Vernunft selber, die die Leidenschaft der Vernunft ist, sie selbst zu sein, indem sie ganz bei ihrer Sache ist – was sie als Vernunft ausmacht.

Indem die Vernunft derart ganz sie selbst ist, indem sie sich auf ihr Anderes hin überschreitet, ist ihre Leidenschaft zum Paradox ihre Leidenschaft zu sich selber. Indem sie an ihrer Grenze und von ihr her zu sich selber kommt, *ist* die Vernunft nur Vernunft als Bezug auf ihre Grenze, deren sie, sich selber überschreitend, inne ist als demjenigen Unterschied von ihr, den sie in sich selber hat. *Mit* ihrer Grenze ist Vernunft erst Vernunft: als *docta ignorantia*, Begreifen ihrer Grenze als Begreifen ihrer selbst.

II. Dialektik bei Kierkegaard?

Ich gebe ein paar beispielhafte Hinweise zur Dialektik bei Kierkegaard.

1. Bekanntermaßen redet Kierkegaard sehr häufig von “dialektisch” und “Dialektik”. Dabei handelt es sich um einen – dem spekulativen Denkklima seiner Zeit entsprechenden – Sprachgebrauch, der eher als geistreich pointierter Redestil der Erhellung spannungsreicher ambivalenter Phänomene im Psychologischen, Ästhetischen, Existenziellen dient, als einer wirklichen logisch-spekulativen Durchdringung. So ist z. B. in der “Krankheit zum Tode”³¹ das vieldeutig schillernde, sich oft unter dem eigenen Gegenteil versteckende und schwer faßbare Wesen der Verzweiflung, deren “Kennzeichen alle dialektisch sind” (22), ein fruchtbares Gebiet derartiger “dialektischer” Rede. Freilich hängt dies hier mit den besonderen Verhältnissen von Selbstsein zusammen, die sich der normalen Logik entziehen und deren klare Unterscheidungen (z. B. die von Möglichkeit und Wirklichkeit) konfundieren: “Im Leben des Geistes ist alles dialektisch” (118 Fn). Ich kann dies weite Feld hier nicht weiter behandeln. Klar ist aber, daß Kierkegaard dabei keinen wirklichen *Begriff* von Dialektik als solcher formuliert.

2. Spekulativer Dialektik wirklich nahe ist Kierkegaard, wenn er das Sichsetzen des Geistes als Setzen einer Synthesis beschreibt, d. h. das Sichherstellen von Einheit gerade als Ausarbeiten einer Unterscheidung, das zugleich ein Sichzurücknehmen aus ihr ist. So z. B. “Begriff Angst”: “In dem Augenblick, da der Geist sich selbst setzt, setzt er die Synthesis, um

aber die Synthesis zu setzen, muß er sie zuerst unterscheidend durchdringen" (47; S.V. IV 319). Hier wird auch die Vermittlung des Widerspruchs als Synthesis gefaßt: "ist da kein Drittes, so ist da eigentlich keine Synthesis, denn eine Synthesis, welche ein Widerspruch ist, kann als Synthesis nicht vollzogen werden außer in einem Dritten; denn daß die Synthesis ein Widerspruch ist, besagt ja eben, daß sie nicht ist" (86, S.V. IV 355). Ein letztes solcher Beispiele, die vermehrt werden könnten: "... ist die Synthesis gesetzt als Widerspruch, aber zugleich wie jeder Widerspruch als Aufgabe, deren Geschichte im gleichen Augenblick beginnt" (47; S.V. IV 320). Auch eine Versöhnung des Widerspruchs ist hier denkbar, wenn die Ewigkeit in die Zeit kommt: "In der Ewigkeit ... ist aller Widerspruch behoben, ist die Zeitlichkeit von der Ewigkeit durchdrungen und in ihr bewahrt" (160; S.V. IV 420). Einen Begriff der so in Anspruch genommenen Dialektik von Widerspruch und Synthesis gibt Kierkegaard allerdings auch hier nicht.

3. Mir ist freilich eine einzige Formulierung bekannt, die genuin an Hegels spekulative Dialektik erinnert; sie findet sich nur zweimal in der "Krankheit zum Tode". Kierkegaard spricht da von "dem Dialektischen, daß das Selbst eine Synthesis ist, weshalb denn das Eine stets das sich Entgegengesetzte ist" (26; S.V. XI 143; cf. 29; S.V. XI 146). Darum müsse man, um einen Sachverhalt wie die Verzweiflung zu bestimmen, immer auch das Entgegengesetzte reflektieren (cf. aaO.). Das ist wohl noch keine Selbstexplikation im eigenen Gegenteil wie bei Hegel,³² aber es ist doch eine bemerkenswerte Formulierung, wenn sie nicht nur eine Reflexionstechnik des subjektiven Denkens meint, sondern ein Sein des Einen als an sich das Andere seiner. Wenn das Eine es selbst nur ist *als* auch sein Anderes, dann steckt in diesem "Als" eine dialektische Genesis. Jedes ist es selbst auch am Ort des jeweils Anderen; d. h. es hat die eigene Identität nur in konstitutivem Zusammenhang mit der Nichtidentität bzw. es ist es selbst nur im Widerspruch zu sich selbst. Das "Als" gibt eine Einheit zu denken (sc. von Zweien), die sich in wechselseitigem Übergreifen, d. h. als Artikulation einer Zweiheit, darstellt. So erzeugt sich die Zweiheit in ihrem Übergang in die Einheit stets wieder neu, und die Einheit arbeitet sich als solche aus im Auf-sich-zurück-Kommen aus Zweiheit.

Leider hat Kierkegaard diesen Gedanken nicht herangezogen, um das Paradox des Gottmenschen zu denken. Aber von Kierkegaards präzisiertem Wahrnehmen und Formulieren dieses dialektischen Sachverhalts

(gleichsam als eines Faktums, einer deskriptiv erhebaren Verfassung von Selbstsein) ist es nur noch ein Schritt zu seiner logischen Durchdringung.

III. Hegels Dialektik des Übergangs

Dieser Schritt ist der jetzt unvermeidlich gewordene Schritt zum dialektischen Denken Hegels. Freilich werde ich mich in diesem Rahmen weder auf Hegels eigene Christologie einlassen, noch kann ich jetzt grundsätzlich sein Konzept von spekulativer Dialektik überhaupt behandeln. Allein möglich ist der Versuch, exemplarisch zu zeigen, in wiefern nach Hegel das Eine an ihm selbst sein Anderes ist. Mögliche christologische Konsequenzen daraus können hier nicht mehr gezogen werden.

Ich versuche, einen exemplarischen Zugang zum Thema Dialektik über den Anfang von Hegels "Wissenschaft der Logik",³³ die bekannte dialektische Einheit von Sein und Nichts. Hegel zeigt hier nämlich (anstatt diese Identität abstrakt als paradoxes Einssein zu behaupten), wie jeder dieser Gedanken an ihm selber schon sein Gegenteil ist, ihre Einheit also der sich bewegende Widerspruch von Sein und Nichts.

Zunächst ein kurzer Überblick vorweg: sowohl vom Gedanken des reinen Seins wie von dem des Nichts ausgehend, ergibt sich für Hegel, daß keiner von beiden für sich gedacht und festgehalten werden kann, ohne nicht schon in den jeweils anderen Gedanken überzugehen. Denn wäre das "Nichts" gegen das Sein unterschieden, wäre es selber als Sein bestimmt und nicht Nichts. Wäre umgekehrt "das Sein" vom Nichts unterschieden, d. h. *nicht* das Nichts, wäre es nicht mehr das "reine" Sein, sondern bestimmt und hätte das Nichts an ihm selber als zu ihm gehörig. D. h. aber, im Vollzug des Denkens von Sein und Nichts als unterschiedenen erweisen sich beide, gerade nicht bleibend unterscheidbar, sondern (immer schon) dasselbe zu sein. Jedes wird, von seinem Gegenteil unterschieden, eben dies Andere, so daß die Unterscheidung nicht festgehalten werden kann.

Hegel formuliert als Resultat die Einheit von reinem Sein und reinem Nichts als "Werden": "Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein, noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts, und das Nichts in Sein – nicht übergeht, – sondern übergegangen ist" (L I, 67). Ich halte diese Präzisierung "nicht übergeht – sondern übergegangen ist" für den dialektischen Kern von Hegels spekulativer Logik und erkenne ihm eine

Schlüsselfunktion für das ganze Werk zu. Mit dieser dialektischen Wendung will ich mich im folgenden genauer befassen, denn sie enthält in nuce die “Bewegung des Begriffs”.

Für Hegel ist *Dialektik* “die höhere vernünftige Bewegung, in welche solche schlechthin getrennt Scheinende durch sich selbst, durch das, was sie sind, ineinander übergehen, die Voraussetzung [sc. ihres Getrenntseins] sich aufhebt” (aaO. 92). Durch die zitierte Präzisierung wird klar, daß solches “Übergehen” nicht etwas Einfaches ist, wie etwa eine unmittelbare Verwandlung von einem in ein anderes. Sondern es handelt sich um ein Übergehen, das zugleich Übergegangensein ist, d. h. ein Übergang, der auch kein Übergang ist. Genauer: es handelt sich um ein “Übergehen als Aufheben des Übergehens” (L II, 14) oder auch eine “Vermittlung ..., welche zugleich Aufhebung ihrer selbst ist” (L I, 54).

Daß das Übergehen nicht so sehr (bloßes) Übergehen, sondern (zugleich) Übergegangensein ist, das besagt, das Schon-Übergegangensein ist inneres Moment des einfachen Übergehens selber. Übergehen – in diesem dialektischen Sinn – ist eine Selbstentzweiung: das Sein des Übergehens ist ein sich von sich abstoßendes Sein, Übergehen ist Sichvoraussetzen als Nicht-Übergehen, Sein als Sichvoraussetzen des eigenen Schon-Seins; das Übergehen ist nur das Zusichkommen seines Seins als eines schon Gewesenseins, als “Werden”, d. h. Vermittlung eines Unmittelbaren zu sich. Auch von der Unmittelbarkeit des Übergehens gilt: “die Unmittelbarkeit ist eine Bestimmtheit, deren Aufgehobensein sie selbst ist” (aaO. 194).

Das Übergegangensein ist nicht etwas zeitlich Zurückliegendes (als vergangenes und abgeschlossenes Ereignis), sondern es ist die Selbstentzweiung des Übergangs selber: ein Sein im Übergehen als zugleich Schon-nicht-mehr-darin-Sein. Also gilt: “insofern dies Übergehen vorkommt, so hebt es sich ebenso sehr wieder auf” (aaO. 56).³⁴

Übergehen ist die Negativität eines Anderswerdens und so *in sich* negativ: ein Sichanderswerden. Selbstentzweiung ist dies Übergehen: als Übergehen auch zum Andern des Übergehens, d. h. als Übergegangensein. Die Unmittelbarkeit auch noch des Übergehens ist immer schon vermittelt, ihr eigenes Gegenteil: “nicht übergeht, sondern übergegangen ist”. Diese Entzweiung des einfachen Übergehens ist aber seine lebendige Wahrheit, nämlich die “sich wieder herstellende Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst”.³⁵

Diesen Gegenstoß in sich selber – vom Übergehen ins Übergegangensein³⁶ – nennt Hegel “Reflexion” (L II, 14). Er ist die eigentliche

Bewegung des Begriffs, das lebendige Zugleich von Übergehen und Übergegensein. Daher ist die Wahrheit des Übergehens von Sein und Nichts ineinander ihr immer schon – im Übergehen – Übergegensein; Übergang ist “das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein”, das Hegel “Wesen” nennt (L II, 3). Danach kann man beim Sein (denkend) nur so sein, daß man zugleich auch nicht mehr beim Sein ist, sondern beim Nichts; d. h. beim Sein sein, indem man bei ihm nur “gewesen” ist.

Die Logik der sich aufhebenden Vermittlung – des Übergehens als Übergegensein – ist, wie ich hier nur andeute, die Logik der Voraussetzung als Rückkehr zu sich, wie Hegel sie in der sogenannten “Wesenslogik” subtil entfaltet hat. Zu einem vollen Begriff von dialektischer Bewegung wäre diese Reflexionslogik, als das zu sich zurückkehrende Voraussetzen seiner selbst, zu entfalten, was jetzt nicht versucht werden kann (cf. L II, 186!). Jedenfalls denkt Hegel “die Bewegung, die, indem sie die Rückkehr ist, erst darin das ist, das anfängt oder das zurückkehrt” (aaO. 15) und dies als “Selbstbewegung” schlechthin (aaO. 16).

Es dürfte einleuchten, daß hier der Versuch vorliegt, wirklich zu denken, daß “das Eine stets das sich Entgegengesetzte” ist. Dialektisches Denken ist so der spekulative Mitvollzug des Sichaufhebens und Ineinander-Übergehens der Denkbestimmungen, das heißt, Denken der Bewegung des einander Widersprechenden. In solcher Bewegung des Widerspruches selbst kann auch das starre Paradox Kierkegaards dialektisch genetisiert und d. h. vernünftig gedacht werden.

Kierkegaard denkt die Logik der Entzweigung im Sich-Voraussetzen nicht ausdrücklich; vielleicht ist er der Sache nach mit seinem Begriff der “Wiederholung” nahe daran. Für Hegel dagegen ist die Dialektik des Sich-Voraussetzens und In-sich-Zurückkehrens – als “das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein” – auch temporal von Bedeutung, nämlich für das Begreifen des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit.

Es scheint mir mindestens aussichtsreicher, von dieser Dialektik her das Dogma von Chalcedon zu entfalten, als das Denken nur bei der abstrakten Behauptung eines Paradoxes auflaufen zu lassen. Denn die Zentralfrage der Christologie ist die Frage, ob es eine Dialektik von Zeit und Ewigkeit gibt.

Anmerkungen

1. Ich zitiere nach der Ausgabe: Gesammelte Werke (E. Hirsch), 10. Abteilung (1960).
2. cf. 11: "Ein Nichts, in Ewigkeit verborgen, ... und darin aufgenommen (indoptaget)" bzw. 23: "Erinnerung trinkt ihn in ihre Ewigkeit hinein" (cf. ähnlich auch 29, 60 u. 66).
3. Der Sache nach kennt Kierkegaard diesen Begriff der Aufhebung im Falle der Liebe, in der die Selbstliebe "zugrundegegangen, aber trotzdem ... nicht zunichte gemacht, sondern gefangen genommen" ist (46). Ähnlich wird in der Liebe (Gottes) das Ungleiche zu Gleichem gemacht (23) – ohne das Andersartige zu vernichten (ebd.; cf. 28 u.).
4. Beide Denkmöglichkeiten des Verhältnisses lassen sich auf des Climacus Alternative: (Ewigkeit) nach rückwärts (8,11) bzw. nach vorne (17; cf. Phil 3,13 f) beziehen.
5. Bzw. wie "Allmacht" gedacht werden muß, soll das sein können.
6. Das Erkennen des Verstandes trennt Ewigkeit und Geschichte und erkennt sie überhaupt nur als Getrennte, cf. 58 u.
7. Das Ewige ist "das Einzige, das da ist und dennoch keine Geschichte hat" (72).
8. Anders schon Aristoteles, cf. aaO. 83 Fn; S.V. IV 352.
9. Notwendigkeit ist unveränderlich gleiches Sichverhalten zu sich selbst (cf. 70); andererseits ist sie das sich selbst Voraussetzende (cf. 76).
10. Kierkegaard bringt dies mit der berüchtigten "Aufhebung des Satzes vom Widerspruch" zusammen (ebd.; cf. Philosophische Brocken, 106).
11. Das Postulat: der Gott "muß sich selbst dazu bewegen", nämlich hervorzutreten (cf. 22) bzw. sich zum Menschen herunterzulassen, wird nicht in sein Sein selber – als so erst wahrhaft "lebendig" – zurückreflektiert. Kierkegaard bezieht sich hier auch auf den "unbewegten Bewegter" des Aristoteles (ebd.); cf. aber das in Anmerkung 59 (S. 172) mitgeteilte kritische Zitat der Papirer!
12. cf. "Einübung im Christentum", aaO. 26. Abt. (1962), 118-121.
13. Zu Kierkegaards Begriff von einem guten "Dialektiker" cf. 106.
14. cf. Epitome VIII, 5 und Solida Declaratio VIII, 14, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (1930), Göttingen 1967⁶, 806, 10 f u. 1021, 29 f.
15. cf. Hegel, Phänomenologie des Geistes (Hoffmeister), 11.
16. cf. BSLK, aaO. 1105, 6 f u. 22.
17. aaO. 1105, 5 f u. 21.
18. aaO. 1105, 6 u. 21 f.
19. WA 39/II, 97, 13 f.
20. cf. 16, 152 Anm. 1.
21. Darin ähnelt das Denken der Liebe: Selbstverhältnis im Verhältnis zu einem Anderen zu sein (cf. 36).
22. Leidenschaft und Vernunft, die noch bei Kant in Opposition zueinander stehen (Liebe als etwas Pathologisches), werden bereits beim jungen Hegel als verwandt gedacht, cf. Theologische Jugendschriften (Nohl), 18.
23. Dies erklärt auch die "Leidenschaft der begrifflichen Unterscheidung" (87), die für Kierkegaard den "Dialektiker" kennzeichnet (106).
24. Es geht – auch in Kierkegaards Text – auch um eine Paradoxie des Verstandes *selber* (cf. 35 u. 42); er *muß* sich mit dem Unbekannten beschäftigen (42).
25. Für diese Grenze steht Gott als das "Unbekannte, an dem der Verstand in seiner paradoxen Leidenschaft sich stößt" (37 u. 42). Gott ist insofern die Grenze des Verstandes, als er als dies Unbekannte "wohl da ist, aber auch unbekannt, und insofern nicht da ist" (42).
26. (Sperrung J. R.). Dies erinnert an Hegels Beschreibung der Aporie einer Untersuchung

- der Wahrheit unabhängig vom Wissen, d. h. des Ansich: "Alleine in dieser Untersuchung ist es *unser* Gegenstand, es ist *für uns*; und das *Ansich* desselben, welches sich ergäbe, wäre so vielmehr sein Sein *für uns*" (Phänomenologie, aaO. 71).
27. Daher bleibt "das Unbekannte (der Gott) ... bloß Grenze", 43!
 28. Bei Hegel gilt vom methodischen "Weg der Verzweiflung" für das bloß unmittelbare, "natürliche Bewußtsein": "so hat dieser Weg für es negative Bedeutung, und ihm gilt das vielmehr für Verlust seiner selbst, was die Realisierung des Begriffs ist" (und so seine Wahrheit), cf. Phänomenologie, aaO. 67.
 29. Daher gilt, daß Kierkegaard den "Dialektiker" – als abstrakt am Satz vom Widerspruch orientiert und Unterscheidungen abstrakt fixierend (cf. 106) – noch undialektisch bestimmt.
 30. Daß diese notwendig mitzudenkenden Bezüge von Kierkegaard nicht ausgeführt werden, fällt zusammen mit seinem Verzicht auf Explikation der internen Struktur des Paradoxes. Zum instruktiven Vergleich sei J. König zitiert: "Solche widersprechenden Begriffe wie Relativ–Absolutes konstruiert kein Verstand; er würde sich ja damit nur sein eigenes Grab graben, und diese Bewegung ist ihm nicht eigentümlich. Der Verstand beharrt auf sich selbst; er kann sich nicht hingeben ... Die Welt der Vernunft ... ist für den Verstand paradox, kann von ihm nicht betreten und durchschritten werden." (Der Begriff der Intuition, 1926, 209 u. 211).
 31. Im folgenden zitiert nach: Gesammelte Werke (Hirsch), 24./25. Abt. (1957).
 32. cf. M. Theunissen, Der Begriff Verzweiflung (1993, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1062), 144 Anm. 9.
 33. Zitiert nach der Ausgabe von G. Lasson (2 Bände, Hamburg 1963, Philosophische Bibliothek 56 und 57).
 34. Auch Platon kennt einen "Übergang" μεταβολή "aus dem Sein in das Nicht-Sein" (Parm. 162 c 6), d.h. einen sich (als Übergang) aufhebenden Übergang.
 35. Phänomenologie, aaO. 20.
 36. Eine ähnliche Figur benennt Platon – in an Hegels Formulierung erinnernder Weise – für den Fall, daß das Älter-Werden auf das Jetzt τὸ νῦν trifft: dann "wird es nicht, sondern ist schon (älter)": οὐ γίγνεται, ἀλλ' ἔστι τὸτ' ἤδη πρεσβύτερον (Parm. 152 c 2). Der Übergang besteht darin, daß es dann "mit dem Werden innehält und alsdann (älter) ist" (aaO. 152 d 1), d.h. vom Übergehen zum Sein übergeht bzw. vom Werden zum Nichtgewordensein. Kierkegaard kommt in seinen Erörterungen zum Übergang und Augenblick auf diese Stelle kurz zu sprechen; cf. Gesammelte Werke (Hirsch), 11./12. Abt., Der Begriff Angst (1958), S.85 Fn (S.V. 354).