

Paradoxie und Dialektik. Theorie oder Mitteilungsform

Vagn Andersen

Das Absolute

Daß “das Christentum nicht, wie der Pastor flennend und Unwahr es in die Gesellschaft einführt, als ein Prachtstück von milden Trostgründen in die Welt gekommen ist – sondern als das Unbedingte [dänisch: das Absolute]” (Ges. Werke, Übers. Hirsch u.a. [im folgenden GW] 26,61 = *Samlede Værker*³ [im folgenden SV³] 16,69) – daran hat Kierkegaard nie gezweifelt. Mit dieser These hat er in einer gleichgültigen und geistlosen Zeit die Leidenschaft des Glaubens wiedererwecken, die neutestamentliche Verkündigung in aller urchristlicher Strenge und Anstößigkeit wiedergewinnen wollen. Daß er aber damit – wie beabsichtigt – “die 18 Jahrhunderte beiseite geschaffen” und sich mit dem Neuen Testament “gleichzeitig” gemacht haben sollte, darf man wohl als historische Illusion betrachten. Davon abgesehen, daß es nicht eben neutestamentlicher Sprachgebrauch ist, daß Gott das Unbedingte oder das Christentum das Absolute sei, ist mit diesen Wörtern selbst ja nicht viel gesagt. Die Frage ist, was sie *bedeuten*. Und die Frage ist ganz besonders, was *Kierkegaard* unter ihnen versteht. Eine nähere Klärung dieser Fragen scheint mir von grundlegender Bedeutung zu sein.

Man kann nämlich Kierkegaard nicht vorwerfen, keine exakte Definition des Absoluten gegeben zu haben. Die Definition ist dem Ethiker Assessor Wilhelm zugefallen, man kann sie aber – das soll meine Behauptung sein – als repräsentativ für das Gesamtwerk betrachten. Zu den notwendigen Modifikationen kehre ich später zurück. In der Abhandlung “Das Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit” in *Entweder-Oder II* (GW 2/3,227 = SV³ 3,198) heißt es:

“Indem ich also absolut wähle, wähle ich die Verzweiflung, und in der Verzweiflung wähle ich das Absolute, denn ich bin selbst das Absolute, ich setze das Absolute und ich bin selbst das Absolute; aber als damit schlechthin gleichsin-
nig muß ich es sagen: ich wähle das Absolute, welches mich wählt, ich setze das Absolute, das mich setzt; denn erinnere ich mich nicht daran, daß dieser andre Ausdruck ebenso unbedingt gilt, so ist meine Kategorie des Wählens unwahr; denn sie ist eben die Identität von beidem. Was ich wähle, das setze ich nicht, denn wo es nicht gesetzt wäre, könnte ich es nicht wählen, und doch, wo ich es nicht dadurch setzte, daß ich es wähle, wählte ich es nicht. Es ist, denn wäre es nicht, so könnte ich es nicht wählen; es ist nicht, denn es wird erst dadurch, daß ich es wähle, und ansonst wäre meine Wahl eine Illusion.

Indes, was ist es denn, das ich da wähle, ist es dies oder jenes? Nein, denn ich wähle absolut, und absolut wähle ich ja eben dadurch, daß ich gewählt habe, nicht dieses oder jenes zu wählen. Ich wähle das Absolute, und was ist das Absolute? Es ist ich selbst in meiner ewigen Giltigkeit. Etwas anderes als mich selbst kann ich nie als das Absolute wählen, denn wähle ich etwas anderes, so wähle ich es als eine Endlichkeit, und wähle es mithin nicht absolut. Selbst der Jude, der da Gott wählte, wählte nicht absolut, denn er wählte zwar das Absolute, aber er wählte es nicht absolut, und dadurch hörte es auf, das Absolute zu sein und ward eine Endlichkeit.”

Eine Seite zuvor (GW 2/3,226 = SV³ 3,198) heißt es mit der kürzest möglichen Formulierung:

“Denn das Absolute kann für das Absolute lediglich als das Absolute sein”.

Es ist besonders diese konzentrierte Formel, die ich hervorheben möchte, da sie eine Definition des Absoluten enthält, die Kierkegaard – was die formelle Struktur betrifft – mit seiner philosophischen Umwelt, dem deutschen Idealismus, teilt – *die* Definition nämlich, daß das Absolute nur als *Selbstverhältnis*, als *Subjektivität* oder *Selbstbewußtsein* gedacht werden kann. Die Formulierung, daß das Absolute *als* das Absolute nur *für* das Absolute sein kann (und das ist eine genauere Wiedergabe des

dänischen Textes), ist – was die formelle Struktur betrifft – völlig identisch mit dem, was Hegel über das Absolute als Geist sagt, nämlich daß das Für-sich-sein zum Wesen des Geistes gehört, daß der Geist überhaupt nur in einem *Wissen* oder *Bewußtsein* von sich selbst *als* Geist existiert. Der Geist ist keine vorzeigbare Größe, keine gegebene Substanz oder fixierbare Entität, kein bloßes “an sich”; er *ist* überhaupt nur als Bewußtsein, als Wissen: “für sich”. Zu seinem “an sich” gehört gerade sein “für sich”, worüber Hegel sich in endlosen Variationen und Erläuterungen der Formel “an und für sich” ergehen kann.

Das philosophie- und geistesgeschichtlich Interessante am deutschen Idealismus und damit auch das theologiegeschichtlich Interessante an Kierkegaard ist der epochale Umbruch, der damit eintritt, daß das Absolute sich von einem äußeren Gottesbegriff ins Innere der menschlichen Subjektivität verlagert. Was sagte nicht der Assessor:

“Selbst der Jude, der da Gott wählte, wählte nicht absolut, denn er wählte zwar das Absolute, aber er wählte es nicht absolut, und dadurch hörte es auf, das Absolute zu sein und ward eine Endlichkeit.”

Die Absolutheit Gottes ist hier von der Absolutheit *der* Leidenschaft abhängig gemacht, mit der er gewählt wird. Abgesehen davon ist er nur eine “Endlichkeit”, das heißt: eine fixierte und tote Entität ohne irgendeinen religiösen Anspruch, ein *Ding* unter anderen Dingen.

Von Substanzmetaphysik zu Subjektivitätsmetaphysik

Dies klingt vielleicht alles noch relativ bekannt und wenig bemerkenswert, ist aber doch eine Pointe von höchst weitreichender Konsequenz. Was in einer solchen Äußerung zum Ausdruck kommt, ist nämlich letzten Endes der philosophiegeschichtliche Übergang von Substanzmetaphysik zur Subjektivitätsmetaphysik, und das ist eine weit radikalere Angelegenheit, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Diesen Übergang werde ich nun etwas näher verdeutlichen, indem ich ein Synonym für das Absolute erläutere, den Begriff des *Unbedingten*.

Ein anderer von den großen Idealisten, *Schelling*, gibt in

einer frühen Schrift eine interessante Definition des Unbedingten. Sie bedient sich eines Wortspiels und lautet etwa so: Das Unbedingte ist das, was kein Ding ist und nie zu einem Ding gemacht werden kann.

Die Voraussetzung für eine solche Bestimmung – wie für den deutschen Idealismus im ganzen – ist die Philosophie *Kants*. In der *Kritik der reinen Vernunft* hat Kant die menschliche Erkenntnis auf die in Raum und Zeit gegebenen Gegenstände der Erfahrung begrenzt. Was darüber hinausgeht, kann zwar *gedacht* werden, aber Sätze darüber können nicht beanspruchen, *Erkenntnis* im strengen Sinne zu sein. Stark vereinfacht könnte man das so formulieren, daß Kant hiermit den Geltungsbereich der menschlichen Erkenntnis auf die Welt der *Dinge* beschränkt hat, und zwar eben auf *die Dinge in ihrer Bedingtheit*, in ihrer raumzeitlichen Eingebundenheit in die Kausalzusammenhänge der Erfahrungswelt. *Das Unbedingte* dagegen – bei Kant selbst wesentlich als *Totalität* der Bedingungen verstanden – liegt außerhalb der an endliche raumzeitliche Zusammenhänge gebundenen menschlichen Erfahrung und ist damit der Erkenntnis im strengen Sinne entzogen. Ein technisches Detail in der Auffassung Kants ist, daß der Begriff der *Substanz* (der im Vokabular der *Kritik der reinen Vernunft* eine Kategorie des Verstandes ist) nur auf Gegenstände der Erfahrung angewendet werden kann. Es ist somit Kant zufolge ausgeschlossen, *das Unbedingte* als Substanz zu begreifen.

Philosophiegeschichtlich ist das eine Revolution, ein epochaler Einschnitt. Denn was bedeutete *das Unbedingte* in der Zeit vor Kant? Ja, da wurde das Unbedingte *gerade* als *Substanz* begriffen.

Ich kann das am schnellsten durch einen Hinweis auf einen der klassischen Gottesbeweise demonstrieren, durch einen Hinweis auf das berühmte *argumentum e contingentia mundi*, eine bloße Variante einer der fünf Beweise des Hl. Thomas. Der Gedankengang ist in aller Kürze: Alles in der Welt – ja, die Welt selbst – ist kontingent, d.h. besteht nur zufällig oder als etwas Bedingtes. Um die Existenz des Kontingenten oder Bedingten zu erklären, muß man deshalb eine nicht-kontingente und nicht-bedingte Grundlage, eine nicht-kontingente und nicht-bedingte Ursache dieser Existenz annehmen. Dieser *unbedingte* Grund ist – um es mit Thomas zu sagen – “was alle Gott nennen”.

Im philosophischen Rationalismus – bei Descartes und Spinoza – wird dieser Gedankengang nun mit einem anderen

klassischen Gottesbeweis kombiniert, und zwar mit dem von Anselm von Canterbury herrührenden sogenannten "ontologischen Argument". Das ist bekanntlich der Beweis, der besagt, daß sich die Existenz Gottes aus seinem bloßen Begriffe ergibt: Gott ist das, über das hinaus nichts Höheres gedacht werden kann. Also kann Gott nicht nicht-existierend gedacht werden. Denn in dem Fall *könnte* ja etwas Höheres gedacht werden, nämlich daß Gott außer bloß gedacht zu sein zugleich existierend wäre. Die Rationalisten interpretieren diese Pointe, daß die Existenz Gottes *mit Notwendigkeit* aus seinem Begriffe folgt, daß Gott überhaupt nicht gedacht werden kann, ohne schon immer als existierend gedacht zu werden, so daß Gott seine eigene Ursache, *causa sui*, das absolute und von allem anderen unbedingte Auf-sich-selbst-Beruhende ist. Als solcher ist er der nicht-kontingente Grund hinter all dem Kontingenten, die *unbedingte* Notwendigkeit, die all das Bedingte und Zufällige trägt – mit dem Worte Spinozas: eben die eine auf-sich-beruhende und alles-tragende *Substanz*.

Es ist wie gesagt dieser Gedankengang, den Kant unterminiert. Kant hat an einer berühmten Stelle in der *Kritik der reinen Vernunft* (B 641) den oben erwähnten substanzmetaphysischen Gottesbegriff – den Begriff von Gott als *causa sui*, als Weltgrund im Sinne einer in-sich-ruhenden unbedingten Notwendigkeit – direkt kommentiert. Die Stelle ist so eindrucksvoll, daß ich nicht umhin kann, sie zu zitieren. Sie lautet:

“Die unbedingte Notwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauerhaft erhaben sie auch ein *Haller* schildern mag, macht lange den schwindlichen Eindruck nicht auf das Gemüt; denn sie *mißt* nur die Dauer der Dinge, aber *trägt* sie nicht. Man kann sich des Gedanken nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selber sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; *aber woher bin ich denn?* Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung bloß vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so

wie die andere ohne die mindeste Hindernis verschwinden zu lassen”.

Wir können es nicht vermeiden, den Gedanken von einer absolut auf sich selbst beruhenden Substanz als Weltgrund, den Gedanken von einer un-bedingten Notwendigkeit hinter allem Kontingenten und Bedingten zu denken, sagt Kant. Dieser Gedanke ist einfach mit dem gegeben, was Kant anderswo die “Naturanlage” des Menschen zur Metaphysik nennt. *Aber* – und das ist das Entscheidende – in dem Augenblick, wo wir diesen Gedanken denken, *löst* er sich für uns *auf*. Das demonstriert Kant ganz einfach dadurch, daß er einem solchen Wesen die Frage unterschiebt: “Aber woher bin ich denn?” – eine Frage, die für den konsequenten Gedanken ein ebenso unabweisbarer Gedankenschritt ist wie der erste. *Das* – sagt Kant – ist ein *Abgrund* für die Vernunft: “Hier sinkt alles unter uns...”. Man kann gar nicht genügend betonen, daß dies eine philosophische Weltrevolution ist. Der feste Grund, auf dem die Welt bisher beruht hatte, tut sich hier als einen Abgrund für das Denken auf. Was früher *Substanz* war, ist hier zu *Schwindlichkeit* geworden. Das Unbedingte löst sich in einem unendlichen Regreß in der blauen Luft auf. Insofern erweist es sich – in einem sehr buchstäblichen Verständnis der schellingschen Aussage – als *kein Ding*.

Ich habe hier die Radikalität einer Reflexion zeigen wollen, die Kant gerade eben eröffnet. Ich kann das nicht tun, ohne hinzuzufügen, daß die Konsequenz, die Kant selbst daraus zieht, in gewissem Sinne moderat ist. Seine Kur gegen die Schwindlichkeit ist eigentlich, in eine andere Richtung zu blicken und sich so wieder zu beruhigen. Für diesen Ausweg argumentiert er auf folgende Weise: Es ist die spekulative Vernunft, die nicht unterlassen kann, den Gedanken von der unbedingten Notwendigkeit zu denken. Es ist aber auch die spekulative Vernunft, die – im selben Augenblick, in dem sie diesen Gedanken gedacht hat – ihn wieder auflöst. Die spekulative Vernunft befindet sich insofern mit sich selbst im Widerspruch, und das macht sie in den Augen Kants *verdächtig*. Das Heilmittel ist deshalb der Verzicht darauf, die Hirngespinnste der spekulativen Vernunft für Erkenntnis auszugeben und das sichere *Wissen* des Menschen auf die für die Anschauung in Raum und Zeit gegebenen und mit dem endlichen Verstande begreifbaren Gegenstände der Erfahrung zu beschränken. Das bedeutet *nicht*, daß Kant meint, der Mensch

könne das Spekulieren *unterlassen*. Das betrachtet er wie gesagt als eine "Naturanlage". Es bedeutet aber, daß er der spekulativen Vernunft *die* Demut auferlegt, ihre eigene Ohnmacht einzusehen, *die* Demut, das *Problematische* aller Spekulationen einzugestehen.

Für den deutschen Idealismus – von Fichte über Schelling bis Hegel – ist diese kantische Lösung nicht überzeugend. Die Idealisten sind der Meinung, Kant rette sich viel zu leicht aus der Schwindlichkeit, insofern seine Kur nicht viel mehr als das Aufstellen eines Denkverbots ist. Für die Idealisten besteht die Lösung darin, die Schwindlichkeit zu Ende zu denken, nicht darin, ihr zu entfliehen. Mit Hegel gesagt macht es keineswegs die Vernunft verdächtig, daß sie sich selbst widerspricht, daß sie "dialektisch" ist. Es diffamiert das Denken nicht, im selben Atemzug das Unbedingte als Substanz *setzen* und *aufheben* zu müssen. Das zeigt lediglich, daß das Unbedingte *weder* Substanz *noch* Negation der Substanz ist, *sondern* die Denkbewegung selbst, in der dies geschieht. Gerade in *dem* Sinne ist – mit dem Ausdruck Schellings – das Unbedingte kein Ding: es ist keine Substanz, sondern eine Bewegung – und wohlgermerkt eine *Denkbewegung*, eine Bewegung der denkenden *Subjektivität*. Nicht umsonst geschieht es ja in dem zitierten Kanttext selbst kraft unbedingten Denkens, daß Gott als unbedingte Notwendigkeit seine eigene Substantialität aufhebt. Damit ist – und das ist ja der ganze Witz des historischen Prozesses, den ich hier zu schildern versuche – der Begriff *des Unbedingten* selbst von Substanz in Subjektivität verwandelt, *das Absolute* aus der Außenwelt in die Subjektivität verlegt worden. Bei Hegel erhält all dies die bekannte Formulierung, daß der innere Widerspruch der spekulativen Vernunft (die sogenannte Antinomie) keineswegs – wie Kant meint – ein Ausdruck der *Ohnmacht* der Vernunft ist, sondern ganz im Gegenteil ein Ausdruck ihrer *Allmacht*, ein Ausdruck ihrer Macht, sich durch ihre eigene Negation zu behaupten. Wichtig ist nun, daß diese Allmacht des Denkens – Hegel zufolge – gerade nur in und durch *Negation* besteht. Insofern muß die absolute Subjektivität damit beginnen, sich selbst zu *negieren*, indem sie sich als *Substanz* setzt – um *dann* in der Negation dieser Substantialität sich als *Subjektivität* wiederzugewinnen. Das *Absolute* oder *Unbedingte* ist in diesem Sinne die dialektische Doppelbewegung der Negation selbst, keiner der unmittelbaren Pole, könnte man auch sagen. Aber als *solche*, als *doppelte* Negation, ist sie im selben Atemzug ihre strenge Identi-

tät, die schwindelnde Bewegung, in welcher die beiden Pole gerade dadurch *bestehen*, daß sie in einander *verschwinden*.

Damit kann ich wieder zu Kierkegaard zurückkehren. Denn ich möchte behaupten, daß Kierkegaard überhaupt nur auf dem Hintergrunde des geschilderten philosophiegeschichtlichen Ablaufs verständlich ist. Seine theologiegeschichtliche Größe besteht darin, daß er auf der Höhe der oben gegebenen Bestimmungen denkt, sie aber sozusagen in ein anderes Medium transformiert. Wo das Unbedingte oder Absolute bei den Idealisten wesentlich als Subjektivität im Sinne von *Denken* gedacht ist, ist es bei Kierkegaard eher als Subjektivität im Sinne von *Tat, Wahl, Entschluß* oder *Leidenschaft* gedacht. Das schließt aber nicht aus, daß die *logischen* Strukturen, in denen gedacht wird, grundlegend dieselben sind. Man höre noch einmal die Worte des Assessor Wilhelm:

“Indem ich also absolut wähle, [...] wähle ich das Absolute, denn ich bin selbst das Absolute, ich setze das Absolute und ich bin selbst das Absolute; aber als damit schlechthin gleichsinnig muß ich es sagen: ich wähle das Absolute, welches mich wählt, ich setze das Absolute, das mich setzt; denn erinnere ich mich nicht daran, daß dieser andre Ausdruck ebenso unbedingt gilt, so ist meine Kategorie des Wählens unwahr; denn sie ist eben die Identität von beidem. Was ich wähle, das setze ich nicht, denn wo es nicht gesetzt wäre, könnte ich es nicht wählen, und doch, wo ich es nicht dadurch setzte, daß ich es wähle, wählte ich es nicht. Es ist, denn wäre es nicht, so könnte ich es nicht wählen; es ist nicht, denn es wird erst dadurch, daß ich es wähle, und ansonst wäre meine Wahl eine Illusion.”

Das Absolute *ist*, sagt der Assessor, denn sonst könnte ich es nicht wählen. Es *ist nicht*, denn eigentlich entsteht es erst *in* der Wahlhandlung selbst, *dadurch*, daß ich es wähle. Diese Doppelbestimmung “*es ist*”/“*es ist nicht*” ist letztlich genau dieselbe wie die Schwindlichkeit der kantischen Antinomie. Und genau wie Hegel flieht Kierkegaard nicht vor der Schwindlichkeit, sondern begreift und bewältigt ihn als den *notwendigen Ausdruck der Sache selbst* – als den notwendigen Ausdruck dafür, daß *die Sache selbst* gerade die *Subjektivität selbst* ist, die *Bewegung* der Subjektivität oder die Subjektivität *als* Bewegung. Als *die Bewe-*

gung, in der die Subjektivität im selben Atemzug sich selbst als Substanz *setzen* und *aufheben* muß. Als *die* Bewegung, in der die Subjektivität im selben Atemzug sich selbst als etwas einfach Gegebenes *voraussetzen* und *aufheben* muß.

Ich habe hiermit Kierkegaard so nahe an den deutschen Idealismus gebracht, wie es wohl überhaupt möglich und zulässig ist. Das ist – jedenfalls in der dänischen Forschung – nicht die vorherrschende Tendenz des letzten halben Jahrhunderts gewesen. Normalerweise hat man hervorgehoben, daß Kierkegaard ein Anti-Idealist sei. Das werde ich in gewissem Sinne gar nicht leugnen. Das Folgende wird aber zeigen, daß dies in sich selbst eine sehr “dialektische” Sache ist.

Kierkegaard – Idealist oder Anti-Idealist?

Nun werden zwei naheliegende Einwände gegen die vorhergehende Darstellung erhoben werden können: Teils daß ein isoliertes Zitat vom Ethiker Assessor Wilhelm nicht als repräsentativ für die ganze Schriftstellerei Kierkegaards verstanden werden dürfe. Teils daß das Zitat selbst sich wesentlich anders akzentuieren ließe, als ich es getan habe.

Ich nehme den letzten Einwand erst, weil seine Diskussion direkt in die Beantwortung des ersten Einwands überleiten wird.

Wo ich im vorhergehenden geltend gemacht habe, daß das Absolute erst im Akt der Wahl selbst vorliegt, könnte man einwenden, der Text selbst sage doch klar, daß die Subjektivität sich gerade als etwas schon Gegebenes vorfinde, das nicht auf ihrem eigenen Setzen beruhe. Eben insofern der Ausgangspunkt die Verzweiflung sei, finde sich die Subjektivität durch eben diese Negativität als etwas schon “Gesetztes” vor, erfahre sie sich – mit einem Ausdruck aus der *Krankheit zum Tode* – als “genagelt zu sich selbst durch ein göttliches Servitut”, als davon gefangen, was nicht ihre eigene Schöpfung ist, als von einer Macht gesetzt, die sie selbst transzendiere. So lautete der Anfang des Textes doch:

“Indem ich also absolut wähle, wähle ich die *Verzweiflung*, und in der *Verzweiflung* wähle ich das Absolute, [...] ich

wähle *das* Absolute, welches *mich* wählt, ich setze *das* Absolute, das *mich* setzt; denn erinnere ich mich nicht daran, daß dieser andre Ausdruck ebenso unbedingt gilt, so ist meine Kategorie des Wählens unwahr; denn sie ist eben die Identität von beidem. Was ich *wähle*, das *setze* ich nicht, denn wo es nicht gesetzt *wäre*, könnte ich es nicht wählen [...]”.

Und das wäre es dann, was der Ethiker B den Ästhetiker A zu *wählen* auffordert: *die* Verzweiflung, in deren Gewalt er schon *ist*.

Das alles ist sehr wahr. *Besteht* man aber auf diesem Aspekt, so ist es durchaus fraglich, ob man damit nicht schon über die Position des Ethikers hinausgegangen ist. Denn es ist in der Tat sehr fraglich, ob der wirklich Verzweifelte überhaupt die Wahlfreiheit hat, die der Ethiker ihm abfordert oder zuschreibt, ob die Radikalität oder Absolutheit der Verzweiflung nicht gerade darin besteht, daß diese Freiheit als schon verloren erfahren wird. Insofern kann man sagen, daß der Ästhetiker schon in einem seiner “Diapsalmata” dem Ethiker sehr treffend erwidert habe:

“Mir ist zumute wie es einer Figur im Schachspiel sein muß, wenn der Gegenspieler von ihr sagt: diese Figur darf nicht bewegt werden.” (GW 1,22 = SV³ 2,25).

Das ist zutiefst die Lage des ästhetisch Verzweifelten: Er ist schachmatt, er hat die Bewegungsfreiheit schon verloren, an die der Ethiker appelliert. *Insofern* kann man sagen, daß das *religiöse* Stadium gerade darin bestehe, daß das *ästhetische* Stadium auf höherer Ebene zurückkehrt, *jenseits* des Ethischen – jenseits des beherzten Appells des Assessors an den Ästhetiker A, “verantwortlicher Redakteur seines eigenen Lebens” zu sein, eine souveräne Entscheidung in bezug auf sich selbst auszuüben, über die er nicht mehr verfügt. So hat *Walter Schulz* Kierkegaard ausgelegt.

In einem einfühlsamen Kierkegaard-Exkurs des Buches *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (1955) hat *Walter Schulz* auf 6 Seiten einige entscheidende interpretatorische Hinweise zur Kierkegaardinterpretation gegeben, die wichtiger sind als viele Monographien über Kierkegaard. Der Ansatz der Interpretation von *Walter*

Schulz besteht – was in diesem Zusammenhang nicht verwundern kann – darin, auf eine Parallelität zwischen der Denkbewegung der kierkegaardschen Stadienlehre und der Reflexionsbewegung der schellingschen Spätphilosophie hinzuweisen.

Die Spätphilosophie Schellings setzt bekanntlich da ein, wo Hegel meinte, ans Ende gekommen zu sein: Beim Sich-Begreifen der Vernunft, bei der Kontemplation ihrer eigenen vollendeten Selbstvermittlung im absoluten Wissen. Schelling meint Hegel durch einen weiteren Reflexionsschritt überbieten zu können. Ist die Pointe des absoluten Wissens die identitätsphilosophische These, daß Sein und Denken dadurch zu Deckung gebracht sind, daß die Vernunft ihren eigenen Weg zu sich selbst durch die Seinstotalität erkennt und genießt, dann muß die Vernunft schließlich sich selbst die Frage stellen: "Warum *ist* überhaupt vernünftiges Sein?" Schelling behauptet also, daß eben *die* Vernunft, die auf dem Höhepunkt des Idealismus jedes Sein in sich verschlungen hat, schließlich ihre eigene Endlichkeit darin erkennen müsse, daß sie ihr eigenes Sein nicht begreifen und begründen kann, sondern als bloßes Faktum hinzunehmen hat. Das Entscheidende an diesem Argument ist aber, daß es seine Stärke gerade daraus holt, daß Schelling absoluter Idealist auf dem Niveau und unter den Bedingungen Hegels bleibt. Es ist eben die reflektierende Vernunft, die erkennt, daß sie das "Daß" ihrer eigenen Faktizität nicht einholen kann, es ist eben das Denken, das seine eigene "Unvordenkbarkeit" erkennen muß, es ist eben die absolute Selbstvermittlung, die sich als schon vermittelte erkennen muß.

Unter Hinweis auf diese Denkstruktur (Stichwort: "vermittelte Selbstvermittlung") kann Walter Schulz in wenigen einleuchtenden Schritten die Logik der Stadienlehre Kierkegaards begrifflich machen. Der *Ästhetiker* lebt in der Unmittelbarkeit, verloren in der diskontinuierlichen "Mannigfaltigkeit". Von ihm fordert der *Ethiker* nun *die* Selbstvermittlung, daß er als "verantwortlicher Redakteur seines eigenen Lebens" in der Wahl seine Unmittelbarkeit aufhebe und sich selbst "in seiner ewigen Gültigkeit" übernehme. Kierkegaard zufolge scheitert aber das ethische Stadium. Warum? Weil die ästhetische Unmittelbarkeit sozusagen gerade *mit*ten in der Selbstvermittlung wiederkehrt, die der Ethiker fordert, und sie hinter ihrem eigenen Rücken problematisiert. Damit ist *die* Problematik eingeführt, die das *religiöse* Stadium setzt. Ich zitiere den entscheidenden Abschnitt der Argumentation von Walter Schulz:

“Kierkegaard behauptet, daß das Ethische scheitere. Dieses Scheitern ist radikal, so radikal und eindeutig, daß es den Menschen vom Ethischen befreit, ihn, wie Kierkegaard sagt, von diesem *“suspendiert”*. Was ist damit gemeint? Die Suspension vom Ethischen heißt nicht etwa, daß der ethische Forderungscharakter aufgehoben würde. Nichterfüllung einer Pflicht befreit nicht von der Verpflichtung. Nicht in der Mangelhaftigkeit der Erfüllung gründet die Aufhebung des Ethischen, sondern in der *Unmöglichkeit* der Erfüllung, und diese ist nicht so etwas wie eine quantitative Unvollkommenheit, die als solche stückweise zu beheben wäre, sie ist überhaupt keine Qualität an der Existenz, sondern eine *vor* jeder einzelnen Tat liegenden *Grundbestimmung* der Existenz selbst.

Wir verstehen diesen Charakter der Unmöglichkeit so gleich, wenn wir auf die Definition des Ethischen zurückgreifen: das Ethische bedeutet *unbedingte* Selbstvermittlung als *Aufhebung* der ästhetischen Unmittelbarkeit. Diese Selbstvermittlung aber ist *wesenhaft* unmöglich angesichts der Struktur der Existenz selbst. Sich selbst vermitteln gegen *jede* Unmittelbarkeit kann der Existierende nicht, weil er schon immer unmittelbar *ist*. Sein unmittelbares Schon-sein geht jeder Vermittlung voraus. Jede Handlung läßt diese innere Widersprüchlichkeit, die die Existenz an sich selbst darstellt, ichtbar werden: sich immer erneut vermitteln zu müssen – denn die Forderung bleibt ja bestehen, sie gehört zur Bestimmung der Existenz selbst – und sich doch nie rein und unbedingt vermitteln zu können, weil das Vermitteln selbst schon in einer Unmittelbarkeit des Seins gründet. “Das Ethische ist da mit seiner unendlichen Forderung in jedem Augenblick zur Stelle, aber das Individuum vermag es nicht zu realisieren. Diese Ohnmacht des Individuums darf nicht von der Unvollkommenheit des fortgesetzten Strebens nach dem Ideal verstanden werden, denn da gibt es keine Suspension, so wenig wie der Mann, der sein Amt mittelmäßig besorgt, suspendiert wird. Die Suspension liegt darin, daß sich das Individuum gerade in dem entgegengesetzten Zustand befindet, als was das Ethische fordert, so daß es, anstatt beginnen zu können, jeden Augenblick, den es in diesem Zustand verbleibt, immer mehr verhindert wird, zu beginnen, es verhält sich nicht wie Möglichkeit zur Wirklichkeit, sondern wie Unmöglich-

keit" (Ges. Werke Hersg. von Schrempf Bd. 6,338f.). Diese Suspension aber, die eine "entsetzliche Befreiung" ist, das ist die *Sünde*: "Die entsetzliche Befreiung von der Ausübung des Ethischen, die Ungleichartigkeit des Individuums mit dem Ethischen, diese Suspension vom Ethischen ist die *Sünde* als der Zustand eines Menschen" (6,339). Als Existenz kann der Mensch also nicht gelegentlich sündigen oder auch nicht sündigen, sondern ist wesenhaft Sünder, d.h. er ist – Schuld im üblichen Sinne verstanden – schuldlos, weil ja dies, die ethische Forderung nicht zu erfüllen, nicht anzurechnende Unbestrebtheit ist, sondern die *in der Struktur der Existenz liegende wesenhafte Unfreiheit, sich als unmittelbares Wesen aufheben zu können*" (op. cit., 2. Aufl. 1975, S. 274f.).

Die Sünde besteht darin, daß der Mensch gerade *in* seiner ethischen Selbstvermittlung (gerade *in* "der Wahl") seiner ästhetischen Unmittelbarkeit nicht entkommen kann, sondern von ihr gebunden und begrenzt bleibt. Die Unmittelbarkeit ist sozusagen in jedem Augenblick schon dagewesen und hat die Vermittlung anonym vollzogen, ehe es dem Individuum in höchst eigener Person gelingt, die Vermittlung als *Selbstvermittlung* im reinen und strengen Sinne zu leisten. Gerade *in* der Mittelbarkeit der Wahl bleibt das Individuum ein Gefangener der Unmittelbarkeit. Die Freiheit wird – wie es im *Begriff der Angst* heißt – dadurch gesetzt, daß sie – in jedem Augenblick, wo sie gesetzt wird – als schon verlorene gesetzt wird.

Das bedeutet kurz gesagt, daß die Sünde ein unaufhebbarer ontologischer struktureller Zug des menschlichen Seins ist. Und das bedeutet weiter – um die Wiedergabe der Interpretation von Walter Schulz in aller Kürze zusammenzufassen – daß das Evangelium Kierkegaard zufolge nicht die Umschaffung des Menschen beinhaltet, sondern in der Inkarnation besteht: Daß Gott Mensch geworden ist, selbst die Zwiespältigkeit der Existenz auf sich genommen hat und sie so gerechtfertigt hat. In diesem Sinne verkündigt die Paradoxchristologie Kierkegaards das "simul justus et peccator" Luthers.

Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Interpretation sicheren Beleg im kierkegaardschen Text hat, auch nicht, daß sie sich leicht unter Hinweis auf andere Textzusammenhänge ausbauen und untermauern ließe. Es läßt sich auch

nicht leugnen, daß diese Interpretation – was auch ihre Absicht ist – deutlich demonstriert, daß Kierkegaard an der allgemeinen Wende vom Idealismus zum Nach-Idealismus partizipiert, an der “Vollendung des deutschen Idealismus” teilhat, die nach Schulz in der Spätphilosophie Schellings ihren paradigmatischen Ausdruck findet. Daß Kierkegaard – auch nach eigenem Selbstverständnis – ein Anti-Idealist ist, ist in einem gewissem Sinne jeder Diskussion entzogen. Wenn ich das hegelsche Begriffspaar *Substanz* und *Subjekt* benutzen darf, so ist die Grunderfahrung, auf die Walter Schulz die oben erwähnte Deutung basiert, die Erfahrung einer Substantialität, die sich nicht in Subjektivität auflösen läßt, die Erfahrung einer Faktizität, in der das Individuum schon gefangen ist, die Erfahrung einer schon gesetzten Wirklichkeit, die jeder menschlichen Freiheit zuvorkommt und die der Mensch nie zu einem bloßen Erzeugnis seiner eigenen Wahl machen kann. In der Hervorhebung gerade dieser *Gegebenheit*, dieser “Poniertheit” als etwas “Unvordenkbares” ist Kierkegaard ein klarer Schelling-Schüler, ist er mit der Intention der “positiven” Philosophie klar einverstanden, durch die Schelling die bloß “negative” Philosophie Hegels ergänzen und korrigieren wollte. Aus der einen begeisterten Tagebuchnotiz während des Berliner Aufenthalts wissen wir ja auch:

“Als [Schelling] das Wort “Wirklichkeit” nannte [...], da hüpfte die Gedankenfrucht in mir vor Freude wie in Elisabeth” (Pap. III,A 179).

Wir wissen auch, daß die Begeisterung sich schnell abgekühlt hat. Das will ich nun nicht unmittelbar *systematisch* überinterpretieren. Aber vorgreifend darf ich vielleicht doch den Verdacht andeuten, daß sich die “negative” Philosophie Hegels – auch für Kierkegaard – langfristig widerspenstiger gezeigt haben könnte.

Denn alles Vorhergehende ist ja nur die halbe Wahrheit über Kierkegaard. Das kommt vielleicht darin am deutlichsten zum Ausdruck, daß Walter Schulz – mit philosophischer Konsequenz – dazu kommt, den Begriff der Sünde zu ontologisieren, was Kierkegaard – aus einleuchtenden dogmatischen Gründen – nie akzeptiert hätte. Mag es auch wahr sein, daß der Assessor Wilhelm zunächst einen zu billigen Sieg über A gewinnt und daß das Religiöse sich in gewissem Sinne als die Wiederkehr des Ästhetischen in vertiefter und vergrößerter Gestalt bestimmen

läßt, so ist Kierkegaard dennoch der Auffassung, daß der Freiheitsappell des Ethikers sein unaufgebbares Recht behalte. Auch Walter Schulz hielt ja im oben zitierten Abschnitt daran fest, daß die ethische Forderung bestehen bleibt. Bleibt auch eine Unmittelbarkeit, die aller Vermittlung zuvorkommt, eine Art Rest von Substantialität, die über die Subjektivität Macht behält, so ist es dennoch auch in der Wiedergabe von Walter Schulz entscheidend, daß von dem, was er die Aufgabe der Selbstvermittlung nennt, nicht dispensiert werden kann. Insofern ist es auch bedeutsam, daß Walter Schulz nicht ohne weiteres – oder jedenfalls nur gelegentlich – die Begriffe *Unmittelbarkeit* und *Vermittlung* einander gegenüberstellt, sondern zumeist die Formel “vermittelte Selbstvermittlung” bevorzugt. Denn damit ist auch gesagt, daß das, was der expliziten ethischen Wahl oder der Selbstvermittlung der Subjektivität zuvorkommt, nicht so sehr substantielle Unmittelbarkeit ist als vielmehr eine schon anonym geschehene Vermittlung. Und als solche, als *Vermittlung*, ist sie nicht blindes äußeres Geschehen, sondern – obwohl anonym und nicht explizit – schon eigenes Werk der Subjektivität.

Kehren wir nun zu dem zurück, was unser Ausgangspunkt war, nämlich zur *Verzweiflung*. Es dürfte zweifellos auch eine anthropologische Voraussetzung der ganzen Ausführungen Kierkegaards sein, daß Verzweiflung kein Naturereignis, sondern schon ein Akt menschlicher *Freiheit* ist. In diesem Sinne läßt sich auch ihre unmittelbare und scheinbare Substantialität in Subjektivität auflösen. Nicht in *dem* Sinne, daß der Ästhetiker in bezug auf *die* Unfreiheit der Verzweiflung, in der er schon gefangen ist, souverän werden sollte, sondern in *dem* Sinne, daß es ihm möglich wird, sie in Selbstverantwortlichkeit zu übernehmen, sie – mit dem direkten Ausdruck des Ethikers – in der Reue als eigene Schuld zu wählen.

Haben wir zunächst das religiöse Stadium in gewissem Sinne als den unerwarteten Sieg des Ästhetischen über das Ethische beschrieben, dann können wir es jetzt in einem weiteren Schritt als den erneuten Sieg des Ethischen über das Ästhetische deuten. Eben diese Pendelbewegung ist, so weit ich sehe, die treffendste Beschreibung dessen, was sich bei Kierkegaard tatsächlich vollzieht. *In* diesem unablässigen Pendeln selbst *besteht* das religiöse Stadium. *In* diesem dialektischen Schweben selbst, wo – um einmal wieder ‘hegelisch’ zu reden – Substantialität und Subjektivität sich ständig gegenseitig negieren, liegt –

das soll meine Behauptung sein – alles, was Kierkegaard unter “Dialektik” versteht. In dem unaufhörlichen Umschlagen selbst, in dem fortwährenden dialektischen Wechsel, wo eingebildete Freiheit ständig entlarvt und als Gebundenheit aufgedeckt wird und wo eingebildete Gebundenheit ständig entlarvt und als Freiheit aufgedeckt wird, besteht – behaupte ich wiederum – eben das kierkegaardsche *Paradox*.

Habe ich darin recht, dann muß eine andere und der Deutung von Walter Schulz geradezu entgegengesetzte Kierkegaard-Interpretation als gleichwertig betrachtet werden. Ich denke an die Kierkegaard-Interpretation von *Wilhelm Anz*, wie sie besonders in der Abhandlung “Philosophie und Glaube bei S. Kierkegaard. Über die Bedeutung der Existenzdialektik für die Theologie” (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 51/1954, S. 50-105) und in dem Buche *Kierkegaard und der deutsche Idealismus* (1956) ausgeführt ist. Während Walter Schulz *grosso modo* Kierkegaard als einen nach-idealistischen Denker betrachtet, ist es das Anliegen von Wilhelm Anz, zu zeigen, in wie zweideutiger Nähe zu Hegels absolutem Idealismus Kierkegaard – allem intendierten Anti-Idealismus zum Trotz – bleibt.

Ich kann hier kein ausführliches Referat der Deutung von Anz geben. Ich muß mich damit begnügen, zu sagen, daß sie zweifellos auf einer weit intimeren Textkenntnis und einer weit größeren detailanalytischen Sensitivität beruht als der in gewissem Sinne weit äußerlichere schellingsche Globalblick auf das Werk Kierkegaards bei Walter Schulz. Und ich muß mich darauf beschränken – mit großer Vereinfachung – auf eigene Rechnung das Hauptanliegen der Deutung von Wilhelm Anz durch einen kurzen Hinweis auf die zwei Climacus-Schriften *Philosophische Brocken* und *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift* zu verdeutlichen.

Kann man nämlich sagen, daß die *Brocken* den Begriff des Paradox dadurch einführen, daß sie mit einer außerordentlich undialektischen und dogmatischen Sicherheit eine offenbarungstheologische Position geltend machen, dann besteht die ganze Leistung der *Nachschrift* darin, diese Sicherheit wieder in die Schwebel zu bringen. Insofern leistet die *Nachschrift* zu den *Brocken* viel mehr als bloß “dem Problem historisches Kostüm anzulegen”. Tatsächlich macht sie die ganze Problematik dialektisch, indem sie gewissermaßen die unmittelbare dogmatische “Positivität” der *Brocken* abermals in humoristische Ungewiß-

heit zurücknimmt. Das geschieht dadurch, daß die *Nachschrift* das Problem der *Aneignung* in den Mittelpunkt rückt und daß eben diese Problematik im Laufe der Schrift in dem Maße die Macht gewinnt, daß sich jeder Inhalt letzten Endes im spezifischen Modus der Aneignung aufhebt. Mit den eigenen Worten des Johannes Climacus:

“Selbst das Allergewisseste: die Offenbarung wird eo ipso dialektisch, wenn ich sie mir aneignen soll. [...] Sobald ich das Dialektische wegnehme, bin ich abergläubisch und betrüge Gott um das jeden Augenblick nötige anstrengende Erwerben des einmal Erworbenen.” (GW 16,I,31 = SV³ 9,34).

Oder wenige Seiten später:

“... wer ein objektives Christentum und nichts anderes hat, ist eo ipso ein Heide; denn das Christentum ist gerade Sache des Geistes, der Subjektivität und der Innerlichkeit.” (GW 16,I,39 = SV³ 9,41).

Für diese *Innerlichkeit* ist die ganze *Nachschrift* hindurch die Religiosität A, die sokratische Position, der paradigmatische Ausdruck – *die* Position, die in dem Satze: “Die Subjektivität ist die Wahrheit” ihre prägnanteste Formulierung gefunden hat. Daß es in äußerlichem und oberflächlichem Sinne das ganze Anliegen des Textes ist, *dieser Position* die Religiosität B, das christliche Paradox, daß “die Subjektivität die Unwahrheit ist”, entgegenzustellen, steht nicht zur Debatte. Es dürfte aber jedem unvoreingenommenen Leser der *Nachschrift* deutlich sein, daß der Text nur bedingt einlöst, was er verspricht. Der Eindruck ist nicht von der Hand zu weisen, daß Abschnitt B als ein angehefteter Anhang in seinem formelhaften Eigensinn es an argumentativer Plausibilität mit dem weit ausführlicheren Abschnitt A keineswegs aufnehmen kann. Es ist, als habe der Stoff Kierkegaard überwältigt, als habe der Enthusiasmus für “den existierenden subjektiven Denker” das eigentlich Christliche verdrängt, so daß es fast stiefmütterlich behandelt wird. Diese Disproportionalität im Aufbau der *Nachschrift* als Auswirkung literarischer Zufälligkeit oder gar literarischen Unvermögens zu betrachten, wäre ein sehr dürftiger Ausweg. Sie hat klare sachliche Gründe, nämlich darin, daß das Problem der Aneignung – einmal eingeführt – die Oberhand gewinnt. Wohl will die

Nachschrift die Religiosität B als paradoxen Gegenzug gegen die Religiosität A geltend machen, indem sie der These: "Die Subjektivität ist die Wahrheit" die dialektische Gegenthese: "Die Subjektivität ist die Unwahrheit" entgegenstellt, aber sobald *dies* geschehen ist, "verhält sich" – mit den eigenen Worten des Textes – "alles wieder sokratisch". Das heißt: Sobald *dies* geschehen ist, wird alles wieder eine Frage der pathetischen Aneignung eben dieses Satzes: "Die Subjektivität ist die Unwahrheit", und *in diesem Punkt* wird der Satz: "Die Subjektivität ist die Wahrheit" wieder das einzig mögliche Kriterium. Insofern kann man mit Anz sagen, daß die "fides quae" (das "Was" des Glaubens) sich bei Kierkegaard in die "fides qua" (das "Wie" des Glaubens) auflöse und daß die Konsequenz des Ganzen die erschütternde Ungewißheit, die entsetzliche Möglichkeit sei, die Johannes Climacus schon in den *Brocken* parenthetisch in der Bemerkung geäußert hatte:

"Zutiefst in der Gottesfurcht lauert auf wahnwitzige Weise die launenhafte Willkür, welche weiß, daß sie selbst den Gott hervorgebracht hat." (GW 10,43 = SV³ 6,45).

Wilhelm Anz bemerkt trocken, daß es schließlich Kierkegaard wie Hegel ergehe: Er könne letzten Endes nicht zwischen sich selbst und Gott unterscheiden. In dieser Konsequenz wird Kierkegaard Anz theologisch verdächtig, und Anz hat auch keine Schwierigkeiten, den Grund der Irreführung zu benennen, nämlich daß Hegel und Kierkegaard jeder nach seiner Art radikale Vertreter der modernen Subjektivitätsmetaphysik bleiben, jeder in seiner Art extreme Vertreter dessen bleiben, was Anz – unter deutlichem Einfluß Heideggers – "das cartesianische Selbstbewußtsein" nennt. Die theologischen Bedenken von Anz lasse ich hier auf sich beruhen; sie müßten wohl etwas nuancierter gesehen werden, wenn heute in bezug auf Heideggers globale Verwerfung der europäischen Modernität Skepsis angebracht wäre. Was mich hier interessiert, ist nur dies, daß Anz mit außerordentlicher Klarheit eine Tendenz aufgedeckt hat, die ganz unbestreitbar im kierkegaardschen Text enthalten ist.

Form und Inhalt

Ich habe hier zwei zeitgenössische Kierkegaard-Interpretationen einander gegenübergestellt, die jede für sich eine eigene illustrative Deutlichkeit haben dürften. Gleichzeitig sollte ihr Gegensatz zu einander klar sein: *Walter Schulz*, der in Kierkegaard in allem wesentlichen einen dem Nach-Idealismus vorgreifenden Denker sieht, und *Wilhelm Anz*, der – deutlicher als gewöhnlich – die fortfahrende Nähe Kierkegaards zum absoluten Idealismus nachweist. Meine These ist nun, daß *beide* Deutungen jede für sich Tendenzen isoliert aufzeigen, die es nicht nur im kierkegaardschen Text gibt, sondern die sogar für den kierkegaardschen Text zentral sind. Gleichzeitig schließen die beiden Positionen – als stringente und kohärente Denkkonzeptionen genommen – einander in strengem Sinne aus. Schon aus diesem Grunde wäre es meiner Auffassung nach verlorene Mühe, eine konsistente Theorie im Text Kierkegaards suchen zu wollen. Der Witz des kierkegaardschen Textes ist eben, daß er – in klarem Bewußtsein von der theoretischen Unvereinbarkeit der beiden Momente – sie ständig in der Schwebelage hält, indem er sie andauernd einander negieren läßt. Insofern möchte ich es – im Verhältnis zur meisten bisherigen Kierkegaardforschung – als ein ergiebiges methodisches Prinzip für das Lesen Kierkegaards empfehlen, sich nicht so sehr für das zu interessieren, was im Text *gesagt* wird, als für das, was im Text *geschieht* – kurz: den Text eher als literarische *Praxis* denn als philosophisch-theologische *Theorie* zu betrachten. Ich werde darauf zurückkommen, daß diese methodische Empfehlung nicht an sich Ausdruck prinzipiellen Theorie-Verzichts ist.

Daß die oben erwähnte Empfehlung dabei ferner im kierkegaardschen Text selbst Rückhalt hat, kann wohl nicht gerade gegen sie sprechen. Kierkegaard hat bekanntlich der Form der Mitteilung selbst viel Aufmerksamkeit gewidmet. Er hat nicht nur in der *Nachschrift* zentrale theoretische Reflexionen über “die Dialektik der Mitteilung” angestellt, sondern sie auch in der spezifischen Form der Schriftstellerei (Pseudonymität etc.) konkret praktiziert. Besonders schlagend wird das, wenn man sich als Gedankenexperiment vorstellt, daß das Werk dort abgeschlossen wäre, wo es seiner *Intention* nach ursprünglich abgeschlossen sein sollte, nämlich mit der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift*. Denn in *diesem* Fall praktiziert das Werk vom Anfang bis zum Ende, redupliziert sozusagen in der Form selbst, seine eigene Lehre von der indirekten Mitteilung.

Unter dem idealen Gesichtspunkt gesehen, daß das Werk Kierkegaards – seiner eigenen ursprünglichen Intention zufolge – die Reduplikation seines eigenen Inhalts in der Form ist, ist die *inhaltliche* Substanz des kierkegaardschen Werkes von der Form unlösbar, in der sie mitgeteilt wird. Insofern verstehe ich gut – ohne auf der post-modernistischen Welle mitzureiten und zu behaupten, daß gar kein Inhalt da sei – das Interesse, welches das spezifisch Literarische und Ästhetische in der Kierkegaard-Forschung der letzten Jahre auf sich gezogen hat.

Mein Interesse an der These, daß die inhaltliche Substanz selbst des kierkegaardschen Werkes grundsätzlich unlösbar von der Form ist, in der sie mitgeteilt wird, ist gegenwärtig ein anderes. Durchdenkt man nämlich diese These, halte ich es – für eine heutige Theologie in den Fußstapfen Kierkegaards – für notwendig, zwei systematische Konsequenzen zu ziehen:

1. Theologie ist heute in einem gewissen prinzipiellen Sinne nur als Predigt möglich.
2. Hegel behält in einem gewissen prinzipiellen Sinne Recht.

Die Kategorie der Verkündigung

Kierkegaard hat nichts anderes gewollt als das alte Christentum zu verkündigen, er wollte – mit der bekannten Formulierung am Ende der *Nachschrift* – “aus einem Abstand, der die Ferne der Doppelreflexion ist, solo die Urschrift der individuellen, humanen Existenzverhältnisse, das Alte, Bekannte und von den Vätern Überlieferte, noch einmal, womöglich auf eine innerlichere Weise, durchlesen” (GW 16,II,344 = SV³ 10,289). Aber also doch: “aus einem Abstand, der die Ferne der Doppelreflexion ist”. Das heißt: Die überlieferte Substanz als in der Subjektivität notwendig reflektierte (1. Reflexion), und dann diese erste Reflexion als in der Form der Mitteilung notwendig reflektierte (2. Reflexion). Paradoxerweise: Nur in dieser Doppelreflexion ist gerade die *Substanz* der Tradition für die Modernität bewahrt. Das heißt aber im strengsten Sinne, daß die Substanz in der Form der Mitteilung selbst aufgelöst ist, daß sie überhaupt nur existiert *in der Form* eines neckischen Diskurses wie *dem* Diskurs Kierkegaards. Ich meine einen polemischen Diskurs, der – gemäß der Formel, “daß das Positive ständig das Negative ist” – den Zuhörer in Ungewißheit über sich selbst hinhält, indem sei-

ne Unfreiheit ständig paradox für Freiheit und seine Freiheit ständig paradox für Unfreiheit erklärt wird. Ein solcher Diskurs – ein Wort, das ständig den Gefangenen befreit und den Freien fängt, ohne daß zu sagen wäre, wer im gegebenen Augenblick der eine oder der andere ist – ist *die Predigt*. Und ich behaupte, daß *nur* eine Predigt, die die Form eines *solchen* Diskurses hat, heute irgendeine Autorität hat.

Kierkegaard hat mit seiner eigenen fehlenden Ordination viel kokettiert und unaufhörlich unterstrichen, er spreche ohne Befugnis oder Autorität (“uden Myndighed”). Ich habe keine Bedenken, das als Koketterie zu erklären, und betrachte es als einfache Konsequenz der oben angeführten Reflexionen über die Doppelreflexion, daß er zuinnerst gewußt und gemeint hat, *nur so* – “ohne Autorität” – lasse sich heute mit *wirklicher* Autorität reden. Was sollte eine Äußerlichkeit wie die Ordination doch – für einen Kierkegaard – für die Frage bedeuten, ob eine Predigt Autorität habe oder nicht? Entsprechend der Problematik von dem Verhältnis zwischen einem Genie und einem Apostel sind das zweifellos Verlegenheiten, in die Kierkegaard gerät, als er die Konsequenzen seiner eigenen Theorie – oder vielleicht besser: die theoretischen Konsequenzen seiner eigenen Praxis – sieht. Aus Gründen, in die ich mich hier nicht vertiefen kann – die aber mit der bestimmten Definition des Ästhetischen bei Kierkegaard selbst und bei seinen Zeitgenossen zusammenhängen – hat Kierkegaard durchaus die Kategorie der Predigt von einem ästhetischen Diskurs unterscheiden wollen. Ich behaupte aber, daß es eine einfache Folge der Modernität ist, daß die Predigt heute – insofern sie überhaupt irgendeine Autorität haben soll – sich *philosophisch* nur als ein ästhetischer Diskurs einordnen und begreifen läßt. Was sie paradox zu etwas mehr und anderem machen kann, ist allein der Heilige Geist, und das ist ein Begriff, der selbst inhaltlich in diesem spezifischen Diskurs gehört.

Die Predigt, wie ich sie hier begreife und wie ich sie – was das Prinzipielle betrifft – in gewissem Sinne in dem literarischen Diskurs des kierkegaardschen Werkes selbst paradigmatisch ausgeführt sehe, ist so allein *eine sprachliche Operation mit dem Paradox als stilistischer Figur*. Keine *Lehre* vom Paradox, sondern ein *Praktizieren* des Paradox als sprachlicher Form. In diesem Sinne ist sie – mit einer Formulierung des anderen großen Dänen Grundtvig – “ein Wort, das schafft, was es nennt”, eine nicht-referentielle Rede, die allein durch ihren Vollzug – als

Sprachereignis – ihre eigene Wirklichkeit setzt, allein durch ihre Form für ihre eigene Verständlichkeit und Autorität einsteht.

Ich leugne nicht, daß ich hiermit große Forderungen an die Prediger stelle. Aber warum sollte das denn nicht erlaubt sein? Als Beispiel möchte ich anführen, daß einige der besten Predigten des dänischen Pfarrers und Kierkegaard-Forschers Kristoffer Olesen Larsen die Norm erfüllt haben, die ich hier aufstelle – und zwar gerade dadurch, daß sie bis in die Doppeldeutigkeit von Gericht und Zusage des Einzelsatzes die Paradoxalität als Sprachform praktizieren. Ohne zu behaupten, daß es konsequent durchgeführt oder erschöpfend ausgeführt ist, meine ich auch, daß die mehr theoretische Reflexionen Olesen Larsens Ansätze enthalten, die in die von mir angeführte Richtung zeigen oder sich ausbauen ließen, was ich nur mit folgendem Zitat belegen möchte:

“Das Paradox ist nur der Inhalt des Paradox; es ist nur, was es sagt. Es ist nicht das Göttliche, die Ideenwelt Platons, in menschlicher Gestalt, sondern es ist das Göttliche für den, wem es bedeutet, was es bedeuten will, was es in sich selbst ist. Es bedarf nicht der Autorität Gottes, sondern es hat Autorität in sich selbst, und *das* ist die Autorität Gottes. Die Autorität ist nicht etwas, das hinzukommt, sondern das Wort hat Autorität, und diese Autorität kennzeichnet es als das Wort Gottes. Es ist nicht Gott, der dem Worte Autorität verschafft, sondern es ist das Wort, das Gott Autorität verschafft. Wir sollen nicht in dem Paradoxe Gott hören, sondern wir sollen das Paradox hören, *das* hören, was uns verständlich, hörbar gesagt wird, und dann ist es Gott, der es sagt.” (Søren Kierkegaard læst af K. Olesen Larsen, Bd. II, 1966, S. 236f., deutsch: K. Olesen Larsen: Søren Kierkegaard. Ausgewählte Aufsätze, Gütersloh 1973, S. 162, hier meine Übersetzung).

Hegel noch einmal

Was Olesen Larsen dagegen nie zugegeben hätte, ist meine zweite These, daß Hegel damit in gewissem Sinne recht behält. Das hängt damit zusammen, daß Olesen Larsen – nach

meinem Geschmack – noch von dem kierkegaardschen Text in seiner Inhaltlichkeit allzu gebunden ist und damit auch das polemische und – um es deutlich zu sagen – zuweilen ziemlich vulgäre Hegelbild Kierkegaards unkritisch übernimmt. Macht man sich aber klar, daß die Konsequenz des Vorhergehenden das ist, was ich der Kürze und Bequemlichkeit halber *theoretischen Atheismus* nennen möchte, dann wird Hegel wieder gegenwärtig.

Das Wort Gott ist den Betrachtungen zufolge, die hier ange stellt sind, ein Wort, das in den Diskurs der Predigt gehört, ein Wort, das in der Operation mit dem Paradox als sprachlicher *Praxis* seinen Platz hat. In der *theoretischen Reflexion* über diese Praxis selbst, in Reflexionen der oben angeführten Art über Status und Form des Predigtdiskurses selbst, hat es dagegen keinen Platz. Will man die Predigt als sprachliche Praxis *Verkündigung* nennen, und will man theoretische Reflexion über diese Praxis *Theologie* nennen, dann ist meine provozierende Behauptung also, daß die Theologie *als Theorie* in sich selbst gottlos ist. Sollte dieser Sprachgebrauch lästig sein, schlage ich vor, daß wir gemäß der Tradition die Theologie – im Sinne von theoretischer Reflexion über die Verkündigung – in die zwei Disziplinen Dogmatik und Religionsphilosophie teilen. Dogmatik würde ich dann – mit einer Anspielung auf Wittgenstein – als theoretische Reflexion über die grammatischen Regeln des Sprachspiels der Predigt und Religionsphilosophie als theoretische Reflexion über den philosophischen Status dieses Sprachspiels selbst definieren. Und ich würde dann die Provokation der These darauf einschränken, daß *Religionsphilosophie*, wie ich sie verstehe und treibe – und im Vorhergehenden exemplifiziert habe – im Sinne von Philosophie schlechthin eine theoretisch atheistische Disziplin ist. Als solche besitzt sie aber – nach meinen Begriffen – in hohem Grade theologische Relevanz. Sie beschäftigt sich – jedenfalls nach meinem hermeneutischen Verständnis von Philosophie – ganz einfach damit, was im Laufe der Geschichte aus der religiösen Substanz der Tradition wurde. Und das Ergebnis ist – das meine ich, im Vorhergehenden deutlich gemacht zu haben – , daß diese *Substanz* sich in *Form* aufgelöst hat. Damit bin ich wieder bei Hegel. Sowohl in der Hauptthese, daß Substantialität sich überhaupt für ein modernes Bewußtsein in Form aufgehoben hat, als in der bestimmten Auffassung, daß der geschilderte Prozeß sich durch eine zwingende, irreversible und nicht-ignorierbare historische Logik auszeichnet.

Ich habe eben – wie Hegel es selber tun kann – das früher benutzte Begriffspaar *Substanz/Subjekt* gegen das Begriffspaar *Substanz/Form* ausgetauscht. Die Absicht war natürlich, damit eine Parallele Kierkegaards zu Hegel deutlich zu machen, die darin besteht, daß die religiöse Substanz der Tradition sich bei ihm in der Mitteilungsform der Paradoxalität aufgehoben hat. Halten wir nun fest, daß die Mitteilungsform der Paradoxalität schon Doppelreflexion ist, insofern es *die* Mitteilungsform ist, in der die Subjektivität in *Verdoppelung des Bewußtseins* ihre eigene unmittelbare paradoxe Einheit von Subjektivität und Substantialität, von Freiheit und Notwendigkeit wiedergibt, dann wird die Parallelität zu Hegel noch deutlicher. Das Entscheidende ist hier gerade die Verdoppelung des Bewußtseins, wobei ich ohne weiteres voraussetze, daß eine so subtile Form der Mitteilung wie die kierkegaardsche nichts anderes sein kann als extremer Ausdruck von Bewußtsein. Als solches aber, als Bewußtsein der schon bestehenden Dialektik zwischen Substantialität und Subjektivität, stellt die Form der Mitteilung bei Kierkegaard eine unmittelbare Parallele zu der Sphäre des absoluten Geistes bei Hegel dar. Es ist auch nicht schwierig, eine gewisse geistige Verwandtschaft zu beobachten: Eine gewisse säkulare Entspannung in bezug auf die Tradition, ein gewisses Hinaus-sein über jegliche religiöse Naivität, die beiden gemeinsam sind. Wo sich bei Hegel die religiöse Vorstellung im Begriff aufhebt, läßt Kierkegaard den Humoristen Climacus ohne irgendeine positive dogmatische Garantie das Christliche experimentieren. Der Unterschied zwischen ihnen – könnte man sagen – ist nur dieser: Während bei Hegel die Religion zu *Philosophie* wird, wird sie bei Kierkegaard in – nun ja – *Kunst* verwandelt.

Nun hat Hegel ja selbst die Kunst der Sphäre des absoluten Geistes zugerechnet, allerdings als ihre unterste Stufe. Daran gemessen könnte die Position Kierkegaards beinahe als Rückfall in die schellingsche Position des *Systems des transzendentalen Idealismus* erscheinen. Aber dieser Eindruck täuscht. Kierkegaard ist – wenn ich mich so ausdrücken darf – bereits ein Kind der hegelschen Ästhetik, weit entfernt von dem Klassizismus, dem noch der junge Schelling huldigte und dem auch Hegel treu bleibt, wenn er im Augenblick des Abschieds ausruft: “Die Kunst ist für uns etwas Vergangenes”. Kierkegaard gehört – auch nach seinem eigenem Selbstverständnis – ganz und gar der Epoche, die Hegel die romantische Kunst nennt, das heißt im weitesten Sinne die nach-christliche Kunst, die Kunst der Subjektivität

und der Reflexion. Gegen *ihre* Möglichkeiten als authentische und große Kunst hat Hegel erhebliche Vorbehalte gehabt. Die große Frage ist, ob die Geschichte ihm in diesem Punkt Recht gegeben hat. Es muß ihm aber dann zugute gehalten werden, daß es auch nicht ohne weiteres *sie* (die romantische Kunst) war, die er für "etwas Vergangenes" erklärte, *so wie* es der kierkegaardschen Kunst der Mitteilung zugute gehalten werden muß, daß sie in ihrer *Bewegungsform* dem hegelschen *Begriff* weit näher steht, als sie es der Oberfläche des Textes nach wahrhaben will.