

Søren Kierkegaard und die Kenosis-Lehre

von H. ROOS

1

Immer wieder versucht man, im gigantischen Schrifttum Søren Kierkegaards den »geheimen Punkt« zu finden, von dem aus das Ganze seiner literarischen Produktion verständlich wird. Diesen Punkt zu finden ist schwierig, weil das geistige Erbe des grossen Dänen so verschiedene, zum Teil weit auseinander liegende Gebiete umfasst. Vielleicht gibt es auch nicht nur *einen* Punkt, sondern man ist genötigt, deren mehrere zugleich anzunehmen. Was die theologischen Probleme betrifft, kann man wohl sagen, dass Kierkegaards Christologie ein solcher Schlüssel ist, der das Verständnis vieler seiner Begriffe aufschliesst. Begriffe wie »Paradox, Glaube, Ärgernis, Augenblick« u. a. werden von ihr aus verständlich. Und doch hat man diese Christologie Kierkegaards bis jetzt kaum zum Gegenstand einer eingehenderen Untersuchung gemacht. Das soll auch nicht in den folgenden Ausführungen geschehen, da man zu diesem Zwecke alle christologischen Aussagen Kierkegaards sammeln und sie mit der von ihm benutzten theologischen Literatur vergleichen müsste. Es soll nur auf einen Punkt hingewiesen werden, der bislang im Dunkeln lag, nämlich die Kenosis-Lehre im Denken Søren Kierkegaards.

2

In den »Philosophischen Brocken« beschäftigt Kierkegaard sich ausführlich mit der Frage der Menschwerdung. In dem berühmten »dichterischen Versuch« des zweiten Kapitels beschreibt er die Menschwerdung unter dem Bilde eines Königs, der ein einfaches Mädchen liebt und es zur Ehe nimmt. Da alle Liebe Gleichheit will, kann die Ungleichheit des Standes durch eine doppelte Bewegung ausgeglichen werden: entweder kann der König das

Mädchen zu sich emporziehen, oder der König kann zu dem geliebten Mädchen hinabsteigen, indem er seine königliche Würde vor ihm verbirgt. Der König des »dichterischen Versuches« wählt den zweiten Weg. Im Bilde des Königs, der aus Liebe zu dem Mädchen herabsteigt, ist die Menschwerdung Christi ausgedrückt: es ist der Gott, der »sich selbst entäusserte, Knechtsgestalt annahm, den Menschen gleich und im Äusseren als ein Mensch befunden wurde« (Phil. 2, 7). Auf diese Weise gelang es ihm, seine Braut, die Menschheit zu gewinnen. Aus dem Bilde geht zur Genüge hervor, dass Kierkegaard an die göttliche Präexistenz Christi glaubt. Die Gottheit Christi steht für ihn ausser Frage. Das Bild von der Hochzeit zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Christi ist biblischen Ursprungs und wird von den Kirchenvätern und Mystikern immer wieder gebraucht. Bis hierher ist im Bilde Kierkegaards alles traditionell und orthodox. Nun kommt aber ein wesentlicher Unterschied. Die Knechtsgestalt des Königs ist nur eine Maske, »ein Mantel, der los um die Schultern des Königs flatterte und ihn verriet«. Die Knechtsgestalt Christi dagegen ist »seine wahre Gestalt; denn das ist die Unergründlichkeit der Liebe: dem Geliebten gleich zu sein – nicht im Scherz, sondern im Ernst und in der Wahrheit«. Das vermochte weder der König (des dichterischen Versuches) noch Sokrates, weswegen »auch ihre angenommene Gestalt eine Art Betrug war«.

Worin besteht nun der Unterschied zwischen der »angenommenen Gestalt« des Königs und der »wahren Gestalt« des Gottes? Im vierten Kapitel der »Philosophischen Brocken« gibt Kierkegaard eine Antwort auf diese Frage. Der Unterschied besteht nach ihm in einem doppelten Element. Erstens ist die Knechtsgestalt des menschengewordenen Gottes keine »angenommene«; er hat, wie Kierkegaard sagt, keinen »parastatischen« Leib, sondern einen wirklichen. Mit diesem ersten Element will Kierkegaard den Doketismus von sich weisen. Christus besass keinen Scheinleib; er war wirklicher Mensch, hatte eine wahre Menschennatur. Auch mit dieser Feststellung befindet er sich ganz auf der Linie sowohl der altkirchlichen, als auch der protestantisch orthodoxen Theologie. Aber dann kommt das zweite Element: »der Gott hatte von der Stunde, da er durch den allmächtigen Beschluss seiner allmächtigen Liebe Knecht wurde, sich so zu sagen

in seinem eigenen Beschluss gefangen, und er muss darin verbleiben – wir drücken uns schlecht aus – ob er will oder nicht. Er kann nun nicht sich selbst verraten; er hat nicht – wie jener edle König – die Möglichkeit, plötzlich zu zeigen, dass er doch der König ist«. ¹ Hier ist ein ganz neues Element eingeführt. Emanuel Hirsch hat darum mit Recht gesagt: »Der dichterische Versuch des zweiten Kapitels drückt, im Bilde vom König und dem Bettelmädchen und ohne Bild, den Gedanken aus, dass der menschengewordene Gott der in seiner Gottheit *unkennliche Gott* ist.« ² »Unkennlich« besagt wiederum ein doppeltes: er ist von den Menschen her gesehen in seiner Knechtsgestalt unerkennbar als Gott, und er kann sich auch nicht selbst als Gott zu erkennen geben, da er in seinem eigenen Beschluss gefangen ist. Er muss selbst die Erkenntnismöglichkeit geben: sein Wort, das im Glauben angenommen wird. Dieser Glaube steht aber immer im Zeichen des möglichen Ärgernisses. Er ist im strengen Sinne ein Paradox, d. h. Glaube an die Gottheit trotz der menschlichen Knechtsgestalt. Da der menschengewordene Gott sich in seinem eigenen Beschluss gefangen hat, besteht für ihn keine Möglichkeit – wie für jenen edlen König, – seine wahre Gottesgestalt erkenntlich zu machen. Der menschengewordene Gott ist der »unkennliche« Gott. Gerade von diesem Moment des in seiner Menschheit unkennlichen Gottes lassen sich die folgenden Ausführungen Kierkegaards und seine ganze theologische Dialektik verstehen. Hier scheint nun auch der »geheime Punkt« vorzuliegen, von dem aus der theologische Kierkegaard verstanden werden muss. Es ist die Kenosis-Lehre. ³

3

Wenn man von der altkirchlichen Lehre, wie sie z. B. im Katholizismus weiterlebt, zu diesem »geheimen Punkt« Kierkegaards geführt wird, fällt es sehr schwer, diese Position zu begreifen. Man steht hier vor einem ganz

¹ »Guden har fra den Time, da han ved sin almægtige Kjærligheds almægtige Beslutning blev Tjener, saa at sige fanger sig selv i sin Beslutning, og maa nu vedblive (at vi skulle tale daarligen) enten han vil eller ei. Han kan da ikke forraade sig selv; han har ikke den mulighed, som hiin ædle Konge, pludseligen at vise, at han dog er Kongen . . .«

² Em. Hirsch: Kierkegaard-Studien III, 1933, (705). Sperrung vom Verfasser.

³ »Kenosis«: der Name geht zurück auf Phil. 2, 7, wo es im griechischen Text heisst: „*ἑαυτὸν ἐκένωσε*“.

ungewohnten Gedanken, in den man sich erst allmählich hineinleben muss. Noch schwieriger wird es dann, die Konsequenzen dieser Anfangsposition zu erfassen, wenn man diese selbst nicht verstanden hat. Auf dem Konzil von Chalkedon hat die alte Kirche das Dogma der Menschwerdung in folgende klassische Formel gebracht: der Erlöser ist »wahrer Gott und wahrer Mensch, einer und derselbe Christus, Herr und Eingeborener in zwei Naturen, ohne Vermischung, ohne Verwandlung, ohne Teilung und ohne Sonderung«. Christus ist *eine* Person, die in zwei Naturen existiert. Er ist wahrer Gott und wahrer Mensch in der Einheit der *einen* Person. Er ist wahrer Mensch, der einen wirklichen Leib und eine wahrhaft menschliche Seele hat und darum auch menschliche Akte setzen kann. Damit ist der Doketismus abgelehnt. Er ist aber auch wahrer Gott, der in seiner irdischen Knechtsgestalt göttliche Akte setzen kann und setzt, in denen die göttliche Existenz blitzartig durchschimmert wie in der Verklärung oder den göttlichen Machterweisen der Wunder Jesu, die aus den Evangelien nicht wegzudenken sind.

Luther hat im Wesentlichen die Position des Konzils von Chalkedon beibehalten. Auch für ihn ist Christus »wahrhaftiger Gott und wahrhaftiger Mensch«. Doch verschiebt sich das Gewicht der Christologie durch die ihm eigentümliche Lehre der »communicatio idiomatum« (der Übertragung der göttlichen Eigenschaften an die menschlichen) bei ihm leicht nach der monophysitischen Richtung. »Er hat darin (in der Lehre von der communicatio idiomatum) die eigentlichen menschlichen Züge der Person Jesu, die er früher selbst wiederholt ausdrücklich hervorgehoben hatte und die er auch jetzt nicht etwa zu leugnen gesonnen war, doch so sehr hinter dessen göttlicher Machtfülle zurücktreten lassen, dass Christi Menschheit von seiner Gottheit geradezu absorbiert erscheint.«⁴ Auf Grund dieser monophysitischen Tendenz dürfte sich die Christologie Kierkegaards kaum auf Luther berufen dürfen, obwohl Em. Hirsch meint, dass Kierkegaards Christologie »näher als sonst eine an die Christologie Luthers herankommt«.⁵

Macht sich so bei Luther eine gewisse Tendenz geltend, die Menschheit

⁴ O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus, Bd. 3 (Göttingen 1926) 112.

⁵ 1. c. III. (707) Anm. 1.

Christi zu vergöttlichen, so zeigt sich im älteren Kenosis-Streit im Zeitalter der altprotestantischen Orthodoxie (17. Jahrhundert) ein Bestreben, die Göttlichkeit Christi zu vermenschlichen. Auf der einen Seite standen »die Giessener Theologen als Verfechter einer Kenosis-Lehre, derzufolge Christus im Stande der Erniedrigung objektiv mitgeteilte Gott-Eigenschaften zwar besass, sich jedoch ihres Gebrauches völlig enthielt«⁶: *κένωσις τῆς χρήσεως*. Auf der anderen Seite standen die Tübinger Theologen, »Kryptiker« genannt, denenzufolge Christus die Gott-Eigenschaften zwar besass, aber davon nur im »Verborgenen« Gebrauch machte: *κρύψις τῆς χρήσεως*.

Em. Hirsch ist der Auffassung, »dass Kierkegaard die *κρύψις χρήσεως* bejaht, also gerade eine nichtorthodoxe Form der Christologie vertritt«.⁷ Bei näherem Zusehen dürfte sich aber ergeben, dass der Kierkegaard des vierten Kapitels der »Philosophischen Brocken« weder den Giessener noch den Tübinger Theologen zugesellt werden darf. Sicher ist Kierkegaard nicht »Kryptiker«; dagegen stehen seine klaren Worte: »Guden har fra den Time, da han ved sin almægtige Kjærligheds almægtige Beslutning blev Tjener, saa at sige fanget sig selv i sin Beslutning, og maa nu vedblive (at vi skulle tale daarligen) enten han vil eller ei«. Wäre er Kryptiker, dann könnte – um in seinem Bilde zu bleiben – das arme Mädchen den König bei seiner im Verborgenen ausgeübten königlichen Machtfülle überraschen. Dieser Gedankengang liegt ganz und gar nicht in der Richtung der theologischen Dialektik Kierkegaards. Er kann aber auch nicht der Giessener Schule zugerechnet werden; sagt Kierkegaard doch ausdrücklich: »Han (Guden) kan da ikke forraade sig selv, han har ikke den Mulighed, som hiin ædle Konge, pludseligen at vise, at han dog er Konge«.

4

Der Kenosis-Streit des 17. Jahrhunderts lebt dann im 19. Jahrhundert wieder auf. Um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert machten sich in der protestantischen Theologie Bestrebungen geltend, die die alte Zwei-Naturen-Lehre einer mehr psychologischen Jesus-Auffassung anpassen

⁶ J. Ternus S. J., Chalkedon und die Entwicklung der protestantischen Theologie (Grillmeier-Bacht, Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart II, 539).

⁷ 1. c. III, (707) Anm. 1.

wollten. »Es ging diesmal nicht mehr um die Streitfrage, ob ein Verzicht oder eine Verbergung oder ein nur geheimer Gebrauch von Prärogativen de genere maiestatico für die Menschheit Jesu anzunehmen sei. In Frage stand allein eine heilsökonomisch beabsichtigte Selbstentäußerung des Logos, nicht nach seinem unveräusserlichen und unveränderlichen immanenten Sein, sondern nach seiner Offenbarungs- und Wirkweise zur Welt hin über das Organ der von ihm angenommenen Menschheit in Christus. Diese Christologie ist entwickelt aus dem Prinzip einer Selbstentäußerung des Logos, zunächst des Präexistenten (vor der Menschwerdung), dann aber auch des inexistenten (nach der Menschwerdung)«. ⁸ Die Vertreter dieser Richtung reden von einer »Selbstbeschränkung« des menschengewordenen Logos (G. Thomasius) – »han har . . . saa at sigte fanget sig selv ved sin Beslutning«, – von einer »Selbstdepotenzierung« des vorirdischen Logos-Sohnes in der Menschwerdung. »G. Thomasius, der Begründer der Erlanger Schule und ein Hauptvertreter der neuen Kenosis-Lehre, sieht in der Entäußerung des Logos eine »Verinnerlichung« der Gottheit im liebend freien Dienst eines menschlich-geschichtlichen Daseins und Lebens in Christus, dessen Prinzip der Logos bleibt, auch und gerade indem er es freigibt«. ⁹ Diese Kenosis-Auffassung des beginnenden 19. Jahrhunderts scheint aber nun der Deutung des Königsgleichnisses und seiner Übertragung zu Grunde zu liegen. In der so verstandenen Kenosis hat der Logos seine göttlichen Eigenschaften – wenigstens die relativen oder transzendenten – in das menschliche Dasein hinein freigegeben, sich selbst entäussert, »ent-leert«. Und er ist in diesem seinem Entschluss gefangen: ob er will oder nicht, er kann ihn nicht mehr rückgängig machen. Damit ist aber auch sofort die »Unkenntlichkeit« des Gottes in der Zeit gegeben. Seinen Jüngern wird er »nur« als Menschensohn, in seiner Knechtgestalt erscheinen. Seine Gottheit können sie nur als Paradox erfassen: auf sein Wort hin müssen sie im Glauben »allein« in der erscheinenden Knechtsgestalt gegen den Augenschein die göttliche Wirklichkeit erfassen, womit die Möglichkeit des Ärgernisses gegeben und jede »credibilitas« der Offenbarung abgewehrt ist. Darum ist auch die Frage nach der Geschichtlichkeit Jesu überflüssig

⁸ J. Ternus 1. c. 546.

⁹ J. Ternus 1. c. 547.

geworden. Seine eigentliche Wirklichkeit erschliesst sich nur in der Autopsie des Glaubens, d. h. in der Gleichzeitigkeit mit ihm. Der historische Gang durch die Jahrhunderte zurück zu ihm erübrigt sich. Im Paradox des Glaubens ist jeder unmittelbar zu ihm. Die »praeambula fidei« der klassischen, mittelalterlichen Theologie fallen fort, da Christus in seiner Knechtsgestalt als Gott prinzipiell »unkenntlich« ist, ja sich nicht einmal zu erkennen geben kann, weil er ewig in seinem Beschlus gefangen ist. Während die Christologie Luthers sich in monophysitische Richtung bewegt, liegt hier ein Monophysitismus mit umgekehrten Vorzeichen vor: Christi Gottheit scheint von seiner Menschheit geradezu absorbiert zu sein. Jedenfalls ist die klassische Formel des Konzils von Chalkedon aufgegeben.

5

Thomasius ist nicht der erste gewesen, der diese Theorie aufgestellt hat. Sartorius in seiner »Lehre von der heiligen Liebe« und König in seinem Werk »Die Menschwerdung Gottes als eine in Christo geschehene und in der christlichen Kirche noch geschehende« (Mainz 1844) haben sie vor ihm gelehrt. Thomasius hat seine Anschauung zum ersten Male in den Erlanger Beiträgen zur kirchlichen Theologie 1845 vorgetragen. Es müsste im einzelnen noch untersucht werden, ob Kierkegaard diese und andere Autoren derselben Richtung gekannt hat. Aber selbst wenn sich dieses nicht nachweisen liesse, müsste man annehmen, dass er mit diesen Gedankengängen vertraut war, da sie die geistige Atmosphäre der Theologie seiner Zeit darstellten. Sie lagen so zu sagen in der Luft. Neben der hegelianisierenden Theologie waren sie das eigentlich Neue in der versteinerten Orthodoxie seiner Zeit. Ein so feinnerviger Erahner alles Neuen wird sicher mit diesen Ideen vertraut gewesen sein, wenngleich er sie vielleicht auch nicht in den angeführten Quellschriften studiert haben dürfte. Jedenfalls dürfte die Kenosis-Lehre¹⁰ des beginnenden 19. Jahrhunderts einer der Schlüsselbegriffe von Kierkegaards Christologie wenigstens in den »Philosophischen Brocken« sein.

¹⁰ Vgl. den Artikel »Kénose« im »Dictionnaire de Théologie Catholique« VIII, 2, 2339 ff. »Kenosis« in der »Realencyclopädie für protest. Theologie« X, 246 ff., XXIII, 752. Kirke-Leksikon for Norden II, 760. Nordisk Teologisk Leksikon II, 467 f.