

Jon Stewart

Hegel und Kierkegaard: Die Frage von Glauben und Wissen

Es ist allgemein bekannt, dass Kierkegaard in vielen Zusammenhängen schreibt, dass Hegels Philosophie auf das Christentum eine negative Wirkung gehabt habe. Kierkegaard hat Hegel z.B. vorgeworfen, dass er die Bereiche der Logik und der Religion miteinander verwechselt und die individuellen und absolut persönlichen oder subjektiven Aspekte des Glaubens vernachlässigt hätte; dass er die Fähigkeit, die endgültige Wahrheit oder das absolute Wissen erreichen zu können, auf arrogante Weise der Philosophie zugeschrieben hätte; dass er keinen Platz für etwas Höheres als das Allgemeine oder den Staat übriggelassen hätte, sowie dass Hegel seine eigenen Gedankenabstraktionen verdinglicht und den Bereich der Wirklichkeit und Existenz verfehlt hätte.

Kierkegaards wichtigster Kritikpunkt ist in diesem Zusammenhang Hegels Behauptung, dass Philosophie und Religion gleichartig in dem Sinne seien, dass sie beide – gleichwohl auf unterschiedlichen Ebenen – ein *Wissen* repräsentierten. Hegel ist allgemein bekannt für seine Auffassung, dass Philosophie und Religion in manchen wesentlichen Hinsichten denselben Gegenstand hätten. Tatsächlich schreibt Hegel am Anfang seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* Folgendes: die Philosophie „hat zwar ihre Gegenstände zunächst mit der Religion gemeinschaftlich. Beide haben die *Wahrheit* zu ihrem Gegenstande.“¹ Am Anfang seiner *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* drückt Hegel diesen Gedanken noch radikaler aus, wenn er schreibt, dass Philosophie und Religion eine Einheit seien.² In diesem Zusammenhang behauptet Hegel schließlich auch, dass Religion eine Form von Wissen und in diesem Sinne mit der Philosophie zusammenhängend sei. Ähnlich kritisiert Hegel folglich die Versuche,

¹ Hegel, *Jub.*, Band 8, § 1, S. 41. *Jub.*, Band 2, S. 602. *Jub.*, Band 7, § 270, S. 349. *Jub.*, Band 8, § 45, Zusatz, S. 135-136. Siehe *Jub.*, Band 2, S. 614.

² Hegel, *Jub.*, Band 15, S. 37. *Jub.*, Band 10, § 573, S. 458-474.

die Religion von der Philosophie trennen und ihr einen selbständigen Bereich zuschreiben zu wollen.

Im Gegensatz dazu ging Kierkegaard von ganz anderen Voraussetzungen aus, und es war ihm sehr wichtig, Religion im Allgemeinen und Christentum insbesondere von allen Formen des Wissens zu trennen. Kierkegaard warf Hegel vor allem vor, dass er in seiner Philosophie die Natur der Religion missverstanden und der Religion und den verschiedenen Wissenschafts- und Wissensformen denselben Wert beigemessen hätte. In seinen pseudonymen Werken beharrt Kierkegaard darauf, dass Glauben und Wissen und insbesondere Christentum und spekulative Philosophie grundlegend unterschiedlich seien. Kierkegaards berühmte Worte aus seinem frühen *Journal AA*, geschrieben um 1835, klingen wie eine Art Kampfruf, der vieles seiner späteren Polemik vorahnen lässt: „*Philosophie und Christentum lassen sich doch niemals vereinen*“.³ Alle Versuche, eine solche Vereinheitlichung zustande zu bringen, resultieren Kierkegaards Meinung nach in einer gefährlichen Verzerrung und Verfälschung des Christentums.

Hier möchte ich nun ausführlicher darlegen, was die leitende Idee hinter Hegels Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen gewesen ist und warum er dafür argumentiert hat, dass diese beiden Bereiche miteinander vergleichbar sind. Das Ziel meiner Ausführungen wird dabei sein, eine möglichst klare Einschätzung darüber abzugeben, wie Hegel wohl Kierkegaards Auffassung vom Christentum beurteilt hätte, wenn er die Möglichkeit einer Lektüre Kierkegaards gehabt hätte. Zuerst werde ich eine kurze Zusammenfassung von Hegels Religionsphilosophie geben, wobei der Schwerpunkt auf der genannten Problemstellung liegen wird. Danach werde ich einen Überblick über die Kritik der Hegelschen Religionsphilosophie geben, wie sie in Kierkegaards pseudonym veröffentlichten Werken zu finden ist. Abschließend werde ich den Versuch einer skizzenhaften Antwort

³ SKS, Band 17, S. 30, AA:13 / DSKE, Bind 1, S. 31. Siehe auch SKS, Band 17, S. 34, AA:17 / DSKE, Bind 1, S. 36. SKS, Band 17, S. 34-36, AA:18 / DSKE, Bind 1, S. 36-39. Siehe Deuser, 2003, 1-19.

wagen, die Hegel auf Kierkegaards Kritik möglicherweise gegeben hätte.

I. Hegels Auffassung von Glauben

A. Der Begriff des Glaubens und sein Verhältnis zu Wissen

Hegel behauptet, dass das Denken der Mittelpunkt der verschiedenen Sphären der menschlichen Aktivitäten ist. Der Mensch ist gekennzeichnet durch den „Geist“. Jede Sphäre des menschlichen Lebens ist davon durchdrungen: „Wodurch der Mensch Mensch ist, ist der Gedanke überhaupt, der concrete Gedanke, näher dieß, daß er Geist ist; von ihm als Geist gehen dann die vielfachen Gebilde der Wissenschaften, Künste, Interesses seines politischen Lebens, Verhältnisse, die sich auf seine Freiheit, auf seinen Willen beziehen, aus.“⁴ Aus diesem Grund lehnt Hegel die Auffassung ab, dass Religion mit einigen speziellen Vermögen, wie z.B. Gefühl oder unmittelbares Wissen zu tun hätte, während Philosophie das Denken betreffen würde. In der *Enzyklopädie* weist er dabei auf das

„Vorurtheil jetziger Zeit, welche Gefühl und Denken so von einander trennt, dass sie sich entgegengesetzt, selbst so feindselig seyn sollen, dass das Gefühl, insbesondere das religiöse, durch das Denken verunreinigt, verkehrt, ja etwa gar vernichtet werde, und die Religion und Religiosität wesentlich nicht im Denken ihre Wurzel und Stelle habe.“⁵

Hegel versucht diese Auffassung zu widerlegen, indem er schreibt:

„Bei solcher Trennung wird vergessen, dass nur der Mensch der Religion fähig ist, das Thier aber keine Religion hat, so wenig als ihm Recht und Moralität zukommt ... Indem nur dem Menschen Religion, Recht und Sittlichkeit zukommt, und zwar nur deswegen, weil er denkendes Wesen ist, so ist in dem Religiösen, Rechtlichen und Sittlichen ... das *Denken* überhaupt nicht unthätig gewesen; die Thä-

⁴ Hegel, *Jub.*, Band 15, S. 19.

⁵ Hegel, *Jub.*, Band 8, § 2, S. 42.

tigkeit und die Productionen desselben sind darin *gegenwärtig* und *enthalten*.⁶

Hegel argumentiert dafür, dass das Missverständnis oft daraus entsteht, wenn man denkt, dass das reflexive Denken auch in der religiösen, rechtlichen und sittlichen Sphäre immer tätig sei. Stattdessen behauptet Hegel, dass es dabei vielmehr um das notwendige Wirken vom *logos* oder der Vernunft geht, ungeachtet wie reflektiert der einzelne Mensch sein sollte.

Damit das Christentum eine bestimmte Religion sein kann, muss es einen bestimmten Inhalt haben. Wenn dieser Inhalt fehlt, kann das vermeintliche Glauben im Christentum ein Glauben an was auch immer sein. Ohne einen bestimmten Inhalt kann man genau so gut glauben, „dass der Dalailama, der Stier, der Affe u. s. f. Gott ist.“⁷ Diese Beispiele zeigen, dass der Inhalt keineswegs ein unwesentlicher Teil der Religion ist. Der Inhalt ist genau das, was die einzelnen Religionen definiert und sie von anderen Religionen unterscheidet. Mit der bloßen Behauptung: „ich glaube“, hat man noch nicht die Religion definiert, noch nicht bestimmt, *woran* man glaubt. Die Tatsache, dass Religion einen Inhalt hat, beweist gerade, dass das Glauben mit Wissen zu tun hat. Man muss den Inhalt der Religion kennen, um diese Religion von anderen Religionen unterscheiden zu können, und sagen zu können, woran man eigentlich glaubt.

B. Der christliche Glaube als Offenbarung

Da Religion eine Art Wissen ist, folgt sie derselben strukturellen Form, die andere Wissensformen auf anderen Gebieten haben. In Hegels idealistischer Metaphysik macht der Begriff die Grundstruktur der Welt und des menschlichen Geistes aus. Der Begriff besteht aus der dialektischen Bewegung von *Allgemeinheit* zu *Besonderheit* und dann zur Einheit dieser zwei: zur *Einzelheit*.⁸ Das menschliche Denken funktioniert auf allen Gebieten so, d.h. auch wenn es darum geht,

⁶ Hegel, *Jub.*, Band 8, § 2, S. 42f.

⁷ Hegel, *Jub.*, Band 8, § 63, S. 168.

⁸ Hegel, *Jub.*, Band 8, § 163, S. 358-361.

wie man das Göttliche denkt. Im Unterschied zu anderen Religionen ist es in Hegels Augen allein das Christentum, das die spekulative Triade verkörpert. Die Dreieinigkeit repräsentiert eine dialektische Triade des Denkens und ist deswegen kein Gegenstand der Wahrnehmung oder des Gefühls. Die christliche Dreieinigkeit verkörpert den spekulativen Begriff in einer seiner höchsten Formen.⁹

(A) Der allgemeine Aspekt ist Gott der Vater, der sich im Jenseits aufhält. (B) Diese Allgemeinheit muss zum Besonderen werden, indem sie mit Christus, dem Sohn, heraus in die Wirklichkeit tritt. (C) Schließlich wird, mit dem Tod des Einzelnen, der Sohn mit dem Vater in der Einigkeit des Heiligen Geistes vereinigt. Wenn es richtig verstanden wird, findet man also in der Dreieinigkeit des Christentums die notwendigen Merkmale des spekulativen Begriffes.

A. Gott in seiner Allgemeinheit: der Vater.¹⁰ Gott ist ursprünglich als eine abstrakte Idee im Jenseits vorgestellt. Das menschliche Bewusstsein abstrahiert von sich selbst und platziert sich selbst gegenüber einem anderen. Das Selbstbewusstsein wird auf diese Weise entäußert und in eine Sphäre platziert, die jenseits des gekannten Gebietes der Wirklichkeit liegt. Diese Auffassung von Gott ist völlig abstrakt und das Göttliche wird lediglich als das selbstbewusste Andere im Jenseits aufgefasst. Aufgrund seiner abstrakten Natur stellt dieser erste Schritt die Phase der Allgemeinheit dar, denn wäre das Göttliche auf irgendeine Art und Weise konkret, dann wäre die Allgemeinheit vom Besonderen abgelöst worden, d.h. die Allgemeinheit wäre zur Besonderheit übergegangen. Hegel deutet an, dass es geschichtlich gesehen das Judentum ist, das diesem Stadium entspricht.

Nach Hegel kann diese rein allgemeine Auffassung nicht lange abstrakt und statisch bleiben. Die Natur des Begriffes ist, dass er sich entwickelt und dass er Teil eines dynamischen Prozesses ist: „Der Geist ... ist Bewegung, Leben, dieses ist, sich zu unterscheiden, [und zu] bestimmen“.¹¹ Das Allgemeine strebt danach, sich zu bestimmen und zur Besonderheit zu machen. Die ursprüngliche Idee Gottes ist die

⁹ Hegel, *Jub.*, Band 10, § 566, S. 455.

¹⁰ Hegel, *Jub.*, Band 16, S. 223-247. *Jub.*, Band 2, S. 586-590.

¹¹ Hegel, *Jub.*, Band 16, S. 226.

Idee des Geistes „vor oder ausser Erschaffung der Welt“.¹² Hier ist Gott unbestimmt, denn es gibt keinen anderen, von dem er sich unterscheiden könnte. Er hält sich sozusagen in der Allgemeinheit auf und hat nur einen Gegenstand, nämlich sich selbst. Aus diesem Grund bleibt er abstrakt. Der erste Versuch, sich zu entäußern und zum Besonderen zu machen, geschieht im Akt der Schöpfung. Durch die Schöpfung schafft Gott einen Gegensatz zu sich selbst, d.h. die Welt. Aber in diesem Gegensatz wird Gottes Natur nicht adäquat widergespiegelt. Das Problem ist, dass Gott Geist ist, aber sein Geist sich nicht in der Welt widerspiegelt, die er geschaffen hat. In der Dialektik des Erkennens und der gegenseitigen Bestimmung steht Gott also einem Ding und nicht einem anderen Geist gegenüber. Die Welt an sich ist ‚gottlos‘, ein steriles Ding. Es wird daher eine neue Form der Entäußerung erforderlich, eine Entäußerung zum Besonderen, durch die Gott ein authentischer Geist werden kann.

B. Gott in seiner Besonderheit: der Sohn.¹³ Das Telos ist also, dass sich Gott als Geist und nicht als Gegenstand entäußert. Im zweiten Schritt macht sich also Gott zur Besonderheit in der Form seines Sohnes: Jesus Christus. Durch den Sohn tritt Gott in die Welt der Wirklichkeit in *der* Form ein, die ihm am meisten entspricht, nämlich in der Form des Geistes. Auf diese Weise entsteht ein Gegensatz zwischen Vater und Sohn, die sich einander gegenseitig widerspiegeln und ergänzen. Auf dieser Stufe wird Gott durch Jesus Christus der „sich Entgegengesetzte oder Andere“.¹⁴ Das Allgemeine steht also im Gegensatz zur Besonderheit, das Abstrakte gegenüber dem Konkreten.

In Hegels Augen ist Gottes Offenbarung in Christus eines der wichtigsten Hauptmerkmale des Christentums. Er sagt deshalb, dass das Christentum „die geoffenbarte Religion“ ist. Im Moment der Offenbarung zeigt sich Gott der Welt, und er gibt sich selbst dem Menschen zu erkennen. Hegel hat in seinen Untersuchungen über das Göttliche gezeigt, dass es in der langen Entwicklungsgeschichte der Auffassungen des Göttlichen eine Entwicklung von der Unklarheit zur

¹² Hegel, *Jub.*, Band 16, S. 223.

¹³ Hegel, *Jub.*, Band 16, S. 247-308. *Jub.*, Band 2, S. 590-592.

¹⁴ Hegel, *Jub.*, Band 2, S. 587.

Klarheit stattfindet. Es ist nämlich nur für die frühen Religionen charakteristisch, dass es in ihnen zu einer Entfremdung von der Natur kommt und, dass die Welt des Göttlichen als etwas Unbekanntes, Dunkles und Undurchschaubares dargestellt wird. Im Gegensatz dazu ist das Göttliche im Christentum offenbar, und der Mensch kann sich deswegen damit versöhnen.

Die andere wichtige Dimension von Gottes Offenbarung ist, dass sich Gott als ein Mensch, d.h. als Geist entäußert. Da Gott auf diese Weise menschlich geworden ist, kann der Mensch in eine unmittelbare Beziehung zu ihm treten. Die frühen Religionsformen sind damit überwunden worden. Im Gegensatz zum Hinduismus z.B., wo sich das Göttliche in unterschiedlichen Tierarten zeigt, offenbart sich Gott als Mensch im Christentum und wird dadurch zum Höhepunkt der verschiedenen Offenbarungsformen. Nur in der christlichen Form der Offenbarung verschwindet das fremde Element des Göttlichen: „[Der Geist] wird gewusst als Selbstbewußtseyn und ist diesem unmittelbar offenbar, denn er ist dieses selbst; die göttliche Natur ist dasselbe, was die menschliche ist und diese Einheit ist es, die angeschaut wird“.¹⁵

In Übereinstimmung mit der Entwicklung des Begriffs entspricht Christus dem Besonderen, das aus dem Allgemeinen hervorgegangen ist. Als das konkrete Besondere hat Christus so das abstrakte Göttliche der vorherigen Stufe überwunden. Aber das Besondere, obwohl es ein Fortschritt in der Entwicklung des Begriffes repräsentiert, ist immer noch unzulänglich. Das Besondere ist empirisch und vorübergehend. Christus als das Besondere ist für die Menschheit nicht für immer da. Es zeigt sich daher als ein Missverständnis, wenn man seinen Glauben auf das konkrete Besondere *festlegen* wollte. Das führt zu der Art von Fetischismus, bei dem der Gläubige auf das Konkrete und Empirische fixiert ist: man sammelt Knochen eines Heiligen oder Bruchstücke des Kreuzes; man sucht nach dem Heiligen Gral oder dem Totenhemd Jesu. Für Hegel ist es ein Missverständnis, Christus allein als das Besondere auf diese Weise aufzufassen. Christus tadelt diejenigen, die nur glauben, weil sie Wunder gesehen haben. Das Besondere weist auf

¹⁵ Hegel, *Jub.*, Band 2, S. 578.

etwas Höheres, über es selbst Hinausgehendes hin. Aber um das zu erreichen, muss das Besondere untergehen. Erst wenn das Besondere verschwunden ist, kann das neue Prinzip hervortreten.

C. Gott in seiner Einzelheit: der Heilige Geist.¹⁶ Der dritte Schritt in der Entwicklung des christlichen Begriffs ist der Heilige Geist, in dem der allgemeine Gott des Jenseits und der besondere, geoffenbarte Gott vereinigt sind. Der Heilige Geist ist der Geist des Göttlichen, wie er in der Gemeinschaft der Gläubigen fortlebt. Hegel schreibt: „Der Geist ist also in dem dritten Elemente, im *allgemeinen Selbstbewußt-seyn* gesetzt; er ist seine *Gemeinde*“.¹⁷ Die Wichtigkeit dieses dritten und letzten Schrittes besteht darin, dass die Mängel der abstrakten Allgemeinheit und der konkreten Besonderheit beseitigt sind. Mit dem Tod Jesu ist es nicht mehr möglich, am Besonderen starr festzuhalten. Man ist jetzt gezwungen, die allgemeine Natur der Botschaft in Erwägung zu ziehen, die nicht etwas Empirisches, sondern eine Idee ist. Aber es ist nicht mehr nur eine abstrakte oder leere Idee wie im ersten Schritt der reinen Allgemeinheit. Kraft Christi Leben und Lehre hat die christliche Idee im Heiligen Geist den vollen Inhalt erhalten. Die christliche Lehre ist im Geist der christlichen Gemeinschaften verkörpert.

Das Besondere, d.h. Christus muss entschwinden, um der religiösen Gemeinschaft eine andauernde Form der Wahrheit zu geben. Auf diese Weise ist die Sphäre der Natur überwunden und die Offenbarung als Idee vollendet. Erst in seinem Tod ist die Idee Christi wahrhaftig verwirklicht. Im Heiligen Geist ist der abstrakte Gott vom Jenseits mit dem besonderen, offenbarten Gott vereinigt und der Dualismus hört damit auf. Das Allgemeine und das Besondere ist in der Einzelheit aufgehoben worden. Der einzelne Gläubige ist mit dem Geist vereinigt. Hegel betrachtet den Heiligen Geist als das Versöhnungsmoment etlicher Dualismen und Entfremdungsformen in früheren Religionen. Die Menschheit ist mit der Welt und dem wahren Wissen daher allein im Christentum versöhnt.

¹⁶ Hegel, *Jub.*, Band 16, S. 308-356. *Jub.*, Band 2, S. 592-601.

¹⁷ Hegel, *Jub.*, Band 2, S. 594.

Die christliche Auffassung einer Bewegung von einem abstrakten Gott hin zum konkreten, geoffenbarten und letztlich auferstandenen Gott im Heiligen Geist verkörpert nach Hegel die spekulative Wahrheit des Begriffes auf dem Gebiet der Religion. Wie am Anfang erwähnt, ist Hegels entscheidende Annahme hierbei, dass Philosophie und Religion dieselbe Wahrheit oder denselben Inhalt haben. Der Unterschied zwischen Philosophie und Religion besteht lediglich darin, *wie* dieser Inhalt oder diese Wahrheit zum Ausdruck kommt. Philosophisches Wissen ist – in gewisser Hinsicht – dasselbe wie religiöses Wissen.¹⁸ Die spekulative Philosophie versucht die Notwendigkeit des Begriffes in unterschiedlichen Bereichen des Denkens zu zeigen. Es wird dabei zu zeigen versucht, dass gewisse Erscheinungen, die ursprünglich als voneinander getrennt und verschieden gedacht worden sind, notwendigerweise miteinander in Verbindung stehen und dadurch eine begriffliche Einheit bilden. Auf diese Weise überwindet die Philosophie die verschiedenen Formen von Dualismen, die auf den niedrigeren Stufen des Wissens stehengeblieben sind. Hegels spekulative Geschichte der verschiedenen Religionen dient demselben Zweck. Darin zeigt Hegel den Begriff des Göttlichen als eine Entwicklung, in der der Dualismus zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen und die Entfremdung, die der Mensch dem Göttlichen gegenüber fühlt, überwunden werden. Dieser Dualismus ist nur einer der vielen Dualismen, die die spekulative Philosophie aufzuheben versucht.

Trotz dieser Ähnlichkeiten zwischen dem philosophischen und dem religiösen Denken gibt es aber auch einen entscheidenden Unterschied zwischen beiden, nämlich wie sie ihren Gegenstand verstehen. Religiöses Denken betrachtet die Geschichte der Offenbarung und der Auferstehung als etwas Zufälliges. Diese Ereignisse haben so stattgefunden, aber sie hätten auch anders stattfinden können. Im Gegensatz dazu erkennt das spekulative philosophische Denken die Notwendigkeit dieser religiösen Entwicklung, denn diese verkörpert die Entwicklung des Begriffes. Wenn es das Allgemeine gibt, dann muss es

¹⁸ Siehe *Jub.*, Band 15, S. 36-52. Siehe Lauer, 1970, 261-278.

notwendigerweise auch das Besondere geben. Wenn es sowohl das Allgemeine und das Besondere gibt, dann müssen sie sich notwendigerweise in der Einzelheit vereinigen. Das ist die unerlässliche Bewegung des Denkens. Es ist kein bloßer Zufall, sondern die notwendige ontologische Bewegung, die in allen Bereichen des menschlichen Denkens zu finden ist. Der christliche Glaube spiegelt so die drei Elemente des spekulativen Begriffs wider. Aber der christliche Gläubige kann die notwendige, der Dreieinigkeit zu Grunde liegende begriffliche Struktur nicht erkennen. Das ist der grundlegende Unterschied zwischen dem religiösen und dem philosophischen Denken. Der spekulative Philosoph kann den Begriff als Begriff sehen, d.h. ihn in seiner reinen begrifflichen Form betrachten, während der Gläubige den Begriff nur in seinen spezifischen religiösen Formen sehen kann. Die Entäußerung des Allgemeinen in das Besondere wird als die Geburt des Sohnes in die Welt verstanden. Statt die Begriffe des Allgemeinen und des Besonderen zu verwenden, spricht der Gläubige von dem Vater und dem Sohn. In Hegels Hierarchie des Denkens repräsentiert das religiöse Denken die zweithöchste Form des Denkens, und es geht unmittelbar dem philosophischen Denken voraus. Im religiösen Erkennen sind die verschiedenen Vorstellungen des Göttlichen getrennt aufgefasst und in ihrem Wesen ohne Verbindung. Ihr Verhältnis ist nur zufällig. Die Vorstellung ist deswegen begrenzt und ist keine vollkommen ausreichende und befriedigende Form von Wissen.¹⁹ Man benötigt daher der Philosophie, um die begriffliche Wahrheit der Religion zu erkennen und sie von Zufälligkeiten zu unterscheiden.

¹⁹ Hegel, *Jub.*, Band 2, S. 520.

II. Kierkegaards Kritik: Die Trennung von Glauben und Wissen

Am Anfang der *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift* lässt Kierkegaard seinen pseudonymen Verfasser eine grundlegende Unterscheidung aufstellen. Diese regelt dann sowohl den Inhalt als auch die Struktur des ganzen Werkes. Der Ausdruck „das objektive Problem“ bedeutet für Johannes Climacus das Problem der „Wahrheit des Christentums“.²⁰ Im Gegensatz hierzu sagt er vom subjektiven Problem, dass dieses das Problem „von dem Verhältnis des Individuums zum Christentum“²¹ ist. Die *Nachschrift* ist in zwei Teile gegliedert und spiegelt dadurch gerade diese Unterscheidung wider. Bereits hier wird also über den Zwiespalt zwischen Wissen und Glauben reflektiert. Das objektive Problem hat damit zu tun, was man über das Christentum wissen kann. Dagegen geht es bei dem subjektiven Problem um den individuellen Glauben des einzelnen Menschen. Climacus ordnet Hegels Philosophie eindeutig der objektiven Kategorie zu. Ein Beweis dafür liefert die Tatsache, dass Hegels Philosophie im zweiten Hauptkapitel des Ersten Teils der *Nachschrift* behandelt wird. Dieser Erste Teil ist ansonsten den verschieden Formen der objektiven Annäherung an das Christentum gewidmet. In dem kurzen Abschnitt mit dem Titel „Die spekulative Betrachtungsweise“ beginnt Climacus seine Polemik gegen diejenigen, welche die objektive und die subjektive Annäherung miteinander verwechseln. Er versucht dann zu zeigen, dass der objektive Zugang nichts mit dem christlichen Glauben zu tun hat. Seine Polemik beschränkt sich aber keineswegs auf diesen Abschnitt. Die Kritik wird noch mehrmals im zweiten Teil des Buches wiederholt, dessen Thema „das subjektive Problem“ ist und in dem Climacus seine Auffassung über die subjektive Annäherung an das Christentum darlegt. Diese Auffassung ist oft skizziert und definiert worden als etwas, was in einem ausgesprochenen Gegensatz zur objektiven Auffassung steht.

²⁰ Kierkegaard, *SKS*, Band 7, S. 26 / *GW1*, Band 10, S. 15.

²¹ Kierkegaard, *SKS*, Band 7, S. 26 / *GW1*, Band 10, S. 15.

In der Einleitung skizziert Kierkegaards Pseudonym vorläufig die Unterscheidung zwischen der objektiven und der subjektiven Annäherung an Christentum, die er dann im Laufe der nächsten mehreren hundert Seiten ausführlich behandelt. Er erklärt, dass „das Problem nicht die Frage nach der Wahrheit des Christentums ist, sondern die Frage nach dem Verhältnis des Individuums zum Christentum, dass es sich also nicht um den systematischen Eifer des gleichgültigen Individuums handelt, die Wahrheiten des Christentums in §§ zu arrangieren, sondern um die Sorge des unendlich interessierten Individuums, in betreff seines Verhältnisses zu einer solchen Lehre“. ²² Unter der subjektiven Annäherung versteht er als individueller Mensch dabei Folgendes:

„Ich, Johannes Climacus, hier in der Stadt geboren, nun 30 Jahre alt, und recht und schlecht ein Mensch, so wie die meisten Leute, nehme ich an, dass mir sowohl wie einem Dienstmädchen und einem Professor ein höchstes Gut in Aussicht steht, das ewige Seligkeit genannt wird; ich habe gehört, dass einem das Christentum dieses Gut bedingt: nun frage ich: Wie komme ich in ein Verhältnis zu dieser Lehre?“ ²³

Mit dem Ausdruck „ewige Seligkeit“ macht Climacus eine klare Referenz auf die christliche Lehre von der Unsterblichkeit und der Auferstehung der Seele. Dies ist das leitende Motiv für Climacus und in seinen Augen auch für alle Menschen, da, wie er sagt, jeder Mensch ein unendlich persönliches Interesse am eigenen ewigen Glück habe.

Das gerade Skizzierte ist also Climacus' Auffassung von dem wesentlichen Unterschied zwischen der objektiven und der subjektiven Annäherung an Christentum. Daran angeknüpft ist die erkenntnistheoretische Frage nach dem Grad der Sicherheit, die durch die objektive Annäherung erreicht werden kann. Was die Sicherheit betrifft, werden laut Climacus sogar die am strengsten durchgeführten wissenschaftlichen Annäherungen zum Christentum – ob sie nun historisch, philologisch oder philosophisch sind – zu kurz kommen. Es wird immer

²² Kierkegaard, *SKS*, Band 7, S. 24f. / *GW1*, Band 10, S. 14.

²³ Kierkegaard, *SKS*, Band 7, S. 25 / *GW1*, Band 10, S. 14.

etwas übrigbleiben, woran man zweifeln kann. Für die objektive Annäherung bedeutet das kein Problem, denn es liegt in der Natur der Wissenschaft, dass es mit dem Erwerb neuer Informationen und Methoden immer wieder versucht werden muss, der Wahrheit näher zu kommen. Auf diese Weise kommt man aber nur in die Nähe der Wahrheit („Approximation“) und man erreicht nie eine absolute Sicherheit.²⁴ Für den subjektiven Zugang ist dies aber gerade ein entscheidender Mangel. Auf dem Spiel steht hier nämlich das eigene ewige Glück, bei dem man sich nur mit einer absoluten Sicherheit zufriedengeben kann. Sogar die allerbesten objektiven wissenschaftlichen Resultate werden daher nicht die für das eigene ewige Glück erforderliche Sicherheit geben können.

Von diesem Ausgangspunkt ausgehend gibt Climacus schließlich eine Reihe von Kennzeichen des subjektiven Zuganges zur Religion: Leidenschaft, Freiheit und Entschluss, Werden und Streben, Subjektivität, Innerlichkeit, Absurdität und Paradox, sowie indirekte Mitteilung.

(A) Leidenschaft. Der wahre christliche Glaube enthält Leidenschaft, weil es dabei um das eigene ewige Glück geht. Im Gegensatz dazu mag der Historiker oder der Philologe in ihren objektiven Annäherungen zum Christentum eine gewisse, aus ihrer intellektuellen Neugier resultierende, Leidenschaft haben, aber diese lässt sich keineswegs mit der unendlichen Leidenschaft des christlichen Glaubens vergleichen.

(B) Freiheit und Entschluss. Laut Climacus macht der christliche Glaube eine freie Entscheidung des Gläubigen erforderlich. Im Gegensatz dazu ist es das Ziel der Wissenschaft, diskursive Theorien und Beweise auf die Art und Weise zu konstruieren, dass keine Lücken übrigbleiben und dass sich jede Schlussfolgerung aus den vorangegangenen Prämissen notwendigerweise ergibt. Die objektive Annäherung funktioniert also mit Hilfe der Notwendigkeit und bedarf keines Entschlusses als solchem. Man muss nur den nächsten notwendigen Schritt auf dem Weg der Argumentation gehen, um zur Konklusion zu

²⁴ Kierkegaard, *SKS*, Band 7, S. 36 / *GWJ*, Band 10, S. 25f.

kommen. Im Gegensatz dazu gibt es keinen solchen argumentativen Weg zum christlichen Glauben. Der Gläubige muss sich bewusst und frei für den Glauben entscheiden, wobei die Notwendigkeit hierbei keine Rolle spielt.

(C) Werden und Streben. Der subjektive Denker befindet sich immer im Prozess des Werdens und kann deshalb niemals zu einer endgültigen Lösung gelangen. Glauben ist kein Ruheplatz, sondern eine fließende Bewegung.²⁵ Der subjektive Denker strebt immer nach dem Ziel, ohne es je erreichen zu können.²⁶

(D) Subjektivität und Innerlichkeit. Während der objektive Denker etwas *außer* ihm Liegendes untersucht, richtet der subjektive Denker den Blick auf etwas *in* ihm Liegendes, d.h. auf seine eigene subjektive Beziehung zum Göttlichen:

„Während das objektive Denken gegen das denkende Subjekt und dessen Existenz gleichgültig ist, ist der subjektive Denker als existierender wesentlich an seinem eigenen Denken interessiert und existiert in ihm“.²⁷

(E) Absurdität und Paradox. Kierkegaards Pseudonym Johannes Climacus beruft sich auf Tertullians berühmten Satz: „*credo, quia absurdum est*“. Er argumentiert, dass es allein das objektive Denken ist, das auf Ursachen, Beweise und mögliche Argumente basiert. Im Gegensatz dazu erfordert der christliche Glaube, dass man „kraft des Absurden“ glaubt. Hier geht es Kierkegaard vor allem um den Widerspruch, der in der Inkarnation liegt, nämlich dass Gott, der Ewige, zeitlich wurde. Mit diesem Widerspruch kann keine Argumentation oder Beweisführung fertig werden. Das ist „des Denkens höchstes Paradox: etwas entdecken wollen, das es selbst nicht denken kann“.²⁸

Mittels dieser verschiedenen Charakteristika stellt Kierkegaard den Glauben als etwas vom Wissen grundlegend Unterschiedenes dar.

²⁵ Kierkegaard, *SKS*, Band 7, S. 73 / *GW1*, Band 10, S. 65.

²⁶ Kierkegaard, *SKS*, Band 7, S. 90 / *GW1*, Band 10, S. 84.

²⁷ Kierkegaard, *SKS*, Band 7, S. 73 / *GW1*, Band 10, S. 65.

²⁸ Kierkegaard, *SKS*, Band 4, S. 243 / *GW1*, Band 6, S. 35.

III. Hegels mögliche Antwort

Was wäre wohl Hegels Antwort auf diese radikale Kritik an einer Vereinigung von Wissen und Glauben gewesen, und was hätte er wohl zu *dem* Modell des christlichen Glaubens gesagt, wie es Kierkegaards Pseudonym in der *Nachschrift* dargestellt hat? Hegel hätte höchstwahrscheinlich einen Einwand gegen den Formalismus des Kierkegaardschen Glaubensmodells gehabt. Keines der von Kierkegaard skizzierten Kennzeichen des Glaubens, d.h. weder die Leidenschaft noch die Freiheit oder der Entschluss noch das Werden, das Streben oder die Innerlichkeit usw. legt einen bestimmten Inhalt des Christentums fest. Man kann ein leidenschaftlicher Moslem oder ein Buddhist mit großer Innerlichkeit sein, oder man kann frei und mit festem Entschluss einem modernen Kult folgen. Keine dieser Eigenschaften ist also notwendigerweise allein dem Christentum zu eigen.

In Kierkegaards Texten gibt es in der Tat viele Passagen, die Hegels möglichen Einwand gegen das rein formelle und deswegen inhaltslose Glaubensmodell zu bestätigen scheinen. Ein gutes Beispiel hierfür ist Johannes Climacus' berühmte Unterscheidung zwischen dem, „*was* gesagt wird“, was die objektive Annäherung charakterisiert, und dem, „*wie* es [etwas] gesagt wird“, was für den subjektiven Zugang kennzeichnend ist.²⁹ Das bedeutet, dass der Schlüssel zum Glauben nicht der Gegenstand oder Inhalt des Glaubens ist, sondern vielmehr die Frage, *wie* man glaubt. Diese Auffassung scheint durch die sehr treffende Passage bewiesen zu werden, an der Climacus den angeblich christlichen Gläubigen mit dem Anbeter eines Abgottes vergleicht:

„Wenn einer, der mitten im Christentum lebt, in Gottes Haus, in des wahren Gottes Haus hinaufgeht, mit der wahren Vorstellung über Gott in seinem Wissen, und nun betet, aber in der Unwahrheit betet; und wenn einer in einem Abgötterei treibenden Lande lebt, aber mit der ganzen Leidenschaft der Unendlichkeit betet, obwohl sein Auge auf dem Bilde eines Götzen ruht: Wo ist dann am meisten Wahr-

²⁹ Kierkegaard, *SKS*, Band 7, S. 185 / *GW1*, Band 10, S. 193.

heit? Der eine betet in Wahrheit zu Gott, obgleich er einen Götzen anbetet; der andere betet in Unwahrheit zu dem wahren Gott, und betet daher in Wahrheit einen Götzen an.³⁰

Obwohl Climacus keine Antwort hier gibt, ist die Implikation klar: sogar wenn man einen Abgott anbetet, kann man immerhin ein Christ sein. Voraussetzung ist nur, dass man diesen Abgott *richtig* verehrt. So eine Auslegung des christlichen Glaubens hätte für Hegel eine völlige Verkrümmung, sogar Zerstörung des Christentums bedeutet. Für Hegel hat Christentum einen bestimmten Inhalt und ohne diesen Inhalt kann Christentum nicht bestehen. Die Leere und Inhaltslosigkeit des christlichen Glaubens tritt bei Kierkegaard noch deutlicher in den *Philosophischen Brocken* hervor. Hier lässt sich Climacus sogar zur Behauptung hinreißen, dass es allein reiche um ein Christ zu sein, dass einige an der Existenz Christi geglaubt haben:

„Selbst wenn die gleichzeitige Generation nichts anderes hinterlassen hätte als die Worte: ‚Wir haben geglaubt dass der Gott anno so und so sich gezeigt hat in der geringen Gestalt eines Knechts, unter uns gelebt und gelehrt hat, und alsdann gestorben ist‘ — das ist mehr als genug. Das gleichzeitige Geschlecht hat getan, was nötig war: denn diese kleine Anzeige, dies weltgeschichtliche N.[ota] B.[ene] reicht zu, um Veranlassung zu werden für den Späteren; und der umständlichste Bericht kann doch in alle Ewigkeit kein Mehr für den Späteren werden.“³¹

Wenn von dem Gläubigen aber nur so wenig gefordert wird, dann bleibt nicht viel davon übrig, was man unter dem christlichen Lehrbegriff und den christlichen Dogmen normalerweise versteht. Das, was aus dem Inhalt des Glaubens übriggeblieben ist, ist in Wirklichkeit allein die Inkarnation oder die Offenbarung davon, dass Gott Mensch wurde.

In Kierkegaards Namen könnte man dafür argumentieren, dass er von der unendlichen Leidenschaft in der Tat behauptet, dass diese nur

³⁰ Kierkegaard, *SKS*, Band 7, S. 184 / *GW1*, Band 10, S. 192.

³¹ Kierkegaard, *SKS*, Band 4, S. 300 / *GW1*, Band 6, S. 101.

Gott als ihren richtigen Gegenstand haben kann. Man kann keine unendliche Leidenschaft für endliche Dinge haben. Aber dieser Einwand würde Hegel nicht befriedigen, da es in den anderen Religionen auch viele andere Götter gibt und man so nichts hätte, was den christlichen Gott vor den anderen Göttern als den einzig wahren (oder höchsten) Gott auszeichnen würde. Obwohl Kierkegaard immer wieder zu der Anforderung zurückkehrt, die das Christentum jedem Gläubigen auferlegt, dass er oder sie die Entscheidung zum Glauben treffen muss, scheint Kierkegaard die Tatsache zu ignorieren, dass auch andere Religionen ähnliche Forderungen geltend machen. Wie kann man dann aber zwischen dem „richtigen“ und dem „nicht (so) richtigen“ Glauben unterscheiden, wenn es keinen inhaltlichen Unterschied gibt? Was wären dann die Vergleichskriterien?

Es folgen aus diesen Überlegungen einige – vielleicht etwas überraschende und nicht gerade offensichtliche – Schlüsse: (1) Es gibt eine gewisse Ironie in Kierkegaards wiederholter Kritik der Abstraktion des Hegelschen philosophischen Systems. Durch seine pseudonymen Verfasser wirft Kierkegaard Hegel immer wieder vor, dass er sich ohne jegliche Verbindung zur Wirklichkeit und Existenz in faden Abstraktionen verliert. Hegel ist angeblich nicht interessiert an den brennenden existentiellen Wahrheiten des Einzelnen. Aber der Fall scheint hier gerade umgekehrt zu sein. Man kann sagen, dass *Kierkegaards* Auffassung von Glauben diejenige ist, die zu abstrakt und ohne wirklichen Inhalt ist, während Hegel eine klare Auffassung vom Inhalt des Christentums hat. Dieser Inhalt ermöglicht es, das Christentum gegenüber anderen Religionen zu definieren und abzugrenzen.

(2) Ein zweiter – vielleicht nicht selbstverständlicher – Punkt ist der Folgende: Es gibt mindestens eine Richtung in der Kierkegaardforschung, die Kierkegaard als einen großen christlichen Apologeten betrachtet. Man sieht in ihm den großen Befürworter der christlichen Religion in einer ansonsten säkularen Welt und jemanden, der den christlichen Glauben gegen dessen Verleumder verteidigt hat. Dieselbe Forschungsrichtung sieht in Kierkegaard auch beständig den großen Kritiker der Hegelschen Philosophie. Laut dieser Auffassung steht Hegels Philosophie in Opposition zum Christentum und ist der

Inbegriff des modernen säkularen Vernunftdenkens. Wenn man aber diesen Sachverhalt näher betrachtet, dann zeigt es sich, dass Kierkegaards Verständnis des Christentums keineswegs als eine Empfehlung an Nichtgläubige gelten kann, den christlichen Glauben anzunehmen. Kierkegaards unerreichbar hohe Anforderungen an den Glaubenden können tatsächlich geradezu abschreckend für potentielle neue Gläubige und für diejenigen wirken, die sich bereits als Gläubige verstehen. Ironischerweise scheint der christliche Apologet in diesem Fall vielmehr Hegel zu sein. Er verteidigt das Christentum explizit als die einzige wahre Religion und er tut es manchmal sogar auf eine Weise, dass es unserer modernen Empfindlichkeit für religiöse Toleranz doch ziemlich nahe kommen dürfte.

Übersetzt von Katalin Nun

Literaturverzeichnis

Deuser (2003): Hermann Deuser, „„Philosophie und Christentum lassen sich doch niemals vereinen – Kierkegaards theologische Ambivalenzen im *Journal AA/BB* (1835-37)“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2003, 1-19.

Lauer (1970): Quentin Lauer, „Hegel on the Identity of Content in Religion and Philosophy“, in: *Hegel and the Philosophy of Religion*. Darrel E. Christensen (Hg.), Den Hague 1970, 261-278.

Siglenverzeichnis

DSKE = *Deutsche Søren Kierkegaard Edition*. Heinrich Anz, Niels Jørgen Cappelørn, Hermann Deuser, Joachim Grage und Heiko Schulz (Hg.), Bd. 1-11, Berlin und New York/Boston 2005ff.

GW1 = *Gesammelte Werke*. Emanuel Hirsch, Hayo Gerdes und Hans-Martin Junghans (Hg.), 36 Abtlg. in 26 Bdn. und Registerbd., Düsseldorf und Köln 1950-69.

Jub. = *Sämtliche Werke*. Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart 1928-41.

SKS = *Søren Kierkegaards Skrifter*, Band 1-28, K1-K28, Niels Jørgen, et al. (Hg.), København 1997-2013.

It originally appeared in „Kierkegaard im Kontext des deutschen Idealismus,“ ed. by Axel Hutter and Anders Moe Rasmussen, Berlin and Boston: De Gruyter 2014, pp. 121-134.