

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 13 (1957)
Heft: 3

Artikel: Kierkegaards Verhältnis zu Hegel
Autor: Thulstrup, Niels
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878951>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Kierkegaards Verhältnis zu Hegel.

In einer in dieser Zeitschrift erschienenen Studie von Dietrich Ritschl, «Kierkegaards Kritik an Hegels Logik»¹, wird (S. 437) gesagt: «Kierkegaard hätte niemals der Kritik und Opposition gegen Hegel ein solches Gewicht beigemessen, wenn er nicht bei ihm seine eigenen Fragestellungen und ähnliche Zielsetzungen erkannt hätte.» Dann heißt es (ibid.): «Wohl war die dänische Kirche fast ganz hegelsch gestimmt, und dies Moment ist nicht zu gering zu achten, aber es war H. selber, den K. im Auge hatte, den er schon früh gelesen und sehr gut gekannt hatte.» Während nun die Beweise für die Richtigkeit der ersten Behauptung in der Abhandlung selbst zu finden sind, wird der Versuch gemacht, die Gültigkeit der letzteren in den Anmerkungen 1, 2 und 3 festzustellen. Der Autor schreibt u. a.: «Es ist eindeutig, daß die dänische Kirche zur Zeit K.s so stark von H. beeinflußt war, daß es letztlich unwesentlich blieb, ob K. gegen die Kirche oder H. polemisiert.» Und durch eine Parallelisierung von Hegel und der *Dogmatik* Martensens sucht er diese Aussage zu berechtigen, während Hinweise auf Verfasser wie Hirsch und Reuter als Beweise für die beiden letzten Momente der zum Schluß vorgetragenen Behauptung, die hier unten zuerst behandelt wird, gelten sollen.

I.

Der obenerwähnte Verfasser hat aus trüben Quellen geschöpft, wenn er sich derart über die Verhältnisse in Dänemark zur Zeit Kierkegaards äußert.

Die dänische Kirche, wie sie kurz genannt wird, war eben zur Zeit Kierkegaards durchschnittlich gar nicht von Hegel, sondern von ganz anderen geistigen Strömungen und Richtungen geprägt. Nur für eine kleine Gruppe von Pastoren und Theologen, speziell in Kopenhagen, spielten das hegelsche System und — im weiteren Sinne — die spekulative Philosophie und Theologie eine positive Rolle von nennenswertem Umfange.

¹ D. Ritschl, Kierkegaards Kritik an Hegels Logik. Zu Sören Kierkegaards 100. Todestag am 11. November 1955: Theol. Zeitschr. 11 (1955), S. 437—465.

Denkt man an den gesamten Priesterstand, an die Bischöfe mit J. P. Mynster als führender Persönlichkeit, an die damals einzige theologische Fakultät des Landes (in Kopenhagen), an den originellen Denker N. F. S. Grundtvig (1783—1872) und den Kreis von jungen, oft tüchtigen, aber streitbaren Theologen, die ihn umgaben, oder will man auch die in diesem Zusammenhange bedeutungsvolle philosophische Fakultät berücksichtigen, oder sogar die dänischen Dichter und Schöngeister aus den dreißiger und vierziger Jahren des Jahrhunderts: man wird doch stets zu dem Ergebnis kommen, daß man den Hegelianismus im strengen Sinne nur von einem einzigen repräsentativen Fürsprecher vertreten findet — von den gewöhnlichen Parteigängern und unselbständigen Epigonen natürlich abgesehen —, und der ist J. L. Heiberg.²

Betrachten wir zuerst den dänischen *Priesterstand* und die Bischöfe, so können wir feststellen, daß der vorherrschende Standpunkt ein vermittlungstheologischer war. Die scharf markierten Anschauungen vertreten reine Ausnahmen. Freilich gab es noch in den dreißiger Jahren des Jahrhunderts einzelne ausgeprägte Rationalisten, wie den Stiftspropst H. G. Clausen (1759—1840) an der Domkirche in Kopenhagen, und ebenso ausgeprägte Supranaturalisten (damals meistens Orthodoxe genannt). Aber man fand nur ausnahmsweise Typen von der Art Hengstenbergs in Deutschland — A. G. Rudelbach (1792

² Es ist zu bedauern, daß es in keiner der Hauptsprachen eine befriedigende Darstellung des dänischen Geisteslebens zur Zeit Kierkegaards gibt. Sowohl die primären Quellen als auch die sekundäre Literatur sind in jeder wesentlichen Beziehung nur auf dänisch zugänglich. Man muß aber Dänisch lernen, um Kierkegaard selbst in seiner Muttersprache zu lesen, wie man Griechisch lernt, um Plato, Englisch, um Shakespeare zu lesen. Deshalb mögen hier einige dänisch geschriebene Werke angeführt werden, die einen Einblick in die Geistesgeschichte der Zeit Kierkegaards vermitteln können: Hal Koch, *Den danske Kirkes Historie 1800—1848* (1954); H. Høffding, *Danske Filosofer* (1909); Vilh. Andersen, *Illustreret dansk Litteraturhistorie*, 3 (1924 f.); Vald. Vedel, *Guldalderen* (auch eine Literaturgeschichte), 2. Ausg. (1948); und Monographien über hervorragende Persönlichkeiten der Zeit: über Mynster von N. M. Plum (1938); Martensen von Sk. Arildsen (1932); H. N. Clausen von J. Larsen (1945); Poul Møller von Vilh. Andersen (1944); Sibbern von J. Himmelstrup (1934); J. L. Heiberg von M. Borup (1947—49). Die genannten Werke sind auch hier benutzt worden, selbst wenn der Kürze halber nur ausnahmsweise detaillierte Hinweise gegeben werden.

bis 1862), der eine Zeitlang in Glaucha in Sachsen Superintendent war, ist fast der einzige, den man hier nennen könnte —; solche Theologen hatten überhaupt begrenzte Möglichkeiten, sich im Kirchenleben und in den theologischen Debatten geltend zu machen. Überall im Lande gab es aber gebildete Pastoren, und diese nahmen oft an der Diskussion teil, die in den vielen theologischen, philosophischen und literarischen Zeitschriften stattfand. In Kopenhagen stand die höhere Geistlichkeit auf dem Gipfel der zeitgenössischen Bildung, d. h. sie war von der Romantik, allerdings in einer milden, spezifisch dänischen Form, geprägt. Man kannte Denker wie Schelling, Baader und den jüngeren Fichte, man kannte auch Schleiermacher, aber irgendwelche durchgreifende Bedeutung erhielt doch keiner von ihnen in Dänemark. Der romantische Idealismus wurde hier zu einer bürgerlichen, soliden Nationalromantik, in der Friede und Verständigung zwischen dem kirchlichen und dem weltlichen Geistesleben vorherrschte. Typisch ist in dieser Beziehung Mynster, dessen Bedeutung für die gebildeten Kreise der Hauptstadt — nicht zuletzt infolge der Achtung, die seine gerade, reserviert-vornehme, konservativ eingestellte Persönlichkeit einflößte — sehr viel höher eingeschätzt werden muß als die des Emporkömmlings Martensen.

J. P. Mynster (1775—1854) war der Exponent der evangelisch-lutherischen Staatskirche in Dänemark, und diese war wiederum — und ist es bis in unsere Zeit geblieben — das natürliche Fundament und die Heimstätte der Christen. Er wollte eine supranaturalistische Christentumsauffassung vertreten, aber während er bis zur Mitte des Jahrhunderts dem immer noch recht verbreiteten Rationalismus unpolemisch gegenüberstand, wandte er sich mit großer Stärke gegen die Grundtvigianer und die Erweckungskreise. Für Mynster war das Christentum vor allem eine Frage nach der inneren Begegnung der einzelnen Seele mit Gott. Die Innigkeit und das Kontemplative waren seine natürlichen Lebensformen.

Nicht ohne Grund heißt Mynsters bekannteste und am weitesten verbreitete Schrift *Betragtninger over de christelige Troeslærdomme* (Betrachtungen über die christlichen Glaubenslehren), ein Buch von fast 800 Seiten aus dem Jahre 1833, das in mehreren Auflagen erschien. Die erste Frage, die das Buch einleitet, lautet: «Wo soll mein müdes Herz den Frieden finden?», und die nächste: «Wo soll mein bewegtes Herz den Frieden

finden?» Es gibt in der Menschenseele sowohl eine Sehnsucht nach dem Erhabenen und Edlen, als einen Drang nach Lebesentfaltung und Tätigkeit; aber auf der anderen Seite ist der Tod da: «eine ungeheure Macht, der Feind des Lebens und stärker als das Leben selbst; wie oft hat er nicht auch in den engen Kreis derer eingegriffen, die ich die Meinen nannte; er riß sogar den zärtlichsten Freund, dessen Wesen mit dem meinigen zusammengewachsen war, aus den vergeblich widerstrebenden Armen, fort von dem blutenden Herzen; und ich beherrschte die Thräne in meinem Auge, ich schaute mit unverwandtem Blick, bis ich so weit sah, wie das Auge reichte, sah das Schicksal meines Freundes, sah mein eigenes letztes und unvermeidliches Schicksal, sah die Verwesung und danach die Vernichtung, die keine Spuren zurückläßt; weiter konnte mein sinnliches Auge nicht schauen — gibt es denn nichts in mir, das weiter blickt? Gibt es kein Licht in der dunklen Nacht? Gibt es keine Stimme vom Himmel, wenn die Erde schweigt?» «Alle diese Betrachtungen führen mich zur Religion; dennoch kann ich nicht behaupten, es wäre dies gewesen, das mich zuerst zur Religion führte; nirgends kann ich sagen, daß es dies gewesen sei, das mich vom ersten Anfang an zu ihr führte; sondern daß sie mich gesucht habe.»³ Die Religion entspricht der idealen Sehnsucht des Menschen, seinem Gewissen und seiner Vernunft und schafft Harmonie: «Wenn das, was ich meine eigene Vernunft nenne, mir genügte, hätte ich keinen Unterricht nötig; aber soll ich Unterricht empfangen, dann soll er mir nützlich sein, dann soll er mit meinem Wesen zusammenschmelzen, womit sollte ich ihn denn aufnehmen, wenn nicht mit der Vernunft? Er wendet sich ja nicht an die Unvernünftigen, und wenn er sich an mich wendet, dann geschieht es, weil ich seine Stärke vernehme, weil ich verstehe, was er mich lehrt, weil Das in mir ist, was hell werden kann, wenn das Licht dort hinein leuchtet.»⁴

Es ist also im Einklange damit, wenn Mynster damit fortfährt, daß er von dem Glauben nicht nur als der Pflicht des Menschen — denn indem er an die christliche Wahrheit glaubt, erfüllt er seine Bestimmung —, sondern auch als einer göttlichen Gabe spricht. So wie Mynster das christliche Leben von unten gesehen als das Streben des Menschen nach dem Göttlichen betrachtet, sieht er es auch als Gottes Geschenk an die sehnsüchtige Seele des Menschen. Mynster gibt einen psychologischen Beweis für die Wahrheit des Christentums, indem er behauptet, sie allein wäre imstande, den Drang des Menschen zu befriedigen; und diesem Beweis spricht er eine weit entscheidendere Bedeutung zu als allen äußeren Kriterien für die Heilige Schrift oder für die Wahrheit des Bekenntnisses. Das Werk selbst ist, nach den einleitenden prinzipiellen Betrachtungen, als eine eindringliche Gesamtdarstellung der Lehrpunkte der traditionellen, klassischen Dogmatik ausgearbeitet. Für Mynster gibt es keinen Bruch, sondern um-

³ Betragtninger over de christelige Troeslærdomme, 1, 3. Aufl. (1846), 4.—5. T. Schorn hat das Werk ins Deutsche übersetzt: Betrachtungen über die christlichen Glaubenslehren, 1—2 (1835; 2. Aufl., 1840). Die Übersetzung hier ist nach dem dänischen Text vorgenommen.

⁴ Ibid., p. 7.

gekehrt eine vollkommene Harmonie zwischen der eigenen, idealistischen Religiosität des Menschen und dem Christentum, so wie er dieses auffaßt; hier ist von einem ausgeprägten Einzel-Christentum die Rede, das seinen Grund und seinen Sinn in dem Erlebnis des Einzelnen mit Gott in tiefer Innigkeit hat. Der Kirche, der Gemeinde, den Sakramenten wird keine sonderliche Bedeutung beigelegt. Aber auf der anderen Seite betrachtete Mynster die bestehende, offizielle Staatskirche als den besten Schutz der persönlichen Freiheit und Innerlichkeit, für das Leben in Gottes Frieden, das ihm den Zweck des Daseins bedeutete. Es war seine Überzeugung, daß die Persönlichkeit eben innerhalb der festen Rahmen der Staatskirche am besten gegen neue und wechselnde Gegenströmungen gesichert sei. Deswegen war er auch nicht imstande, die verschiedenen äußeren Reformbestrebungen — wie z. B. auf den Gebieten der Liturgie und des Gesangbuches — mit besonderer Sympathie zu bewerten. Im übrigen nahm er gar nicht selten sowohl an der theologischen als auch an der philosophischen Debatte mit gut fundierten und klar formulierten Einlagen teil.

Auch die Einstellung der damaligen theologischen Fakultät der Universität Kopenhagen war überwiegend vermittlungstheologisch. Man hielt fest an der traditionellen Dogmatik und einem nicht besonders markanten Supranaturalismus, aber zur selben Zeit behauptete man die prinzipielle Berechtigung einer historischen Kritik dem Ererbten und Festgestellten gegenüber. Auf das Bibelstudium wurde großes Gewicht gelegt, doch machte man geltend, daß die Schriften der Bibel an Bedeutung niemals verlieren, sondern nur gewinnen könnten, wenn man sie einer vernünftigen historischen Kritik unterwürfe. Wenn man das Recht der Vernunft abwies, müßte man in geistiger Verfinsterung, in Fanatismus und Barbarei enden. Die Fakultät war bestrebt, die Studenten ein gesundes, biblisches und vernünftiges Christentum zu lehren, und man wandte sich — wie Mynster — sowohl gegen die Erweckungsbewegungen als gegen die theologischen Anschauungen Grundtvigs, die als eine Art fanatischer Neu-Orthodoxie betrachtet wurden. Man entzog sich überhaupt allen radikalen Gesichtspunkten, und weder F. C. Baur, D. F. Strauß noch Ludw. Feuerbach spielten in Dänemark eine besondere Rolle. H. N. Clausen (1793—1877) war von den zwanziger Jahren ab und bis in sein hohes Alter der tüchtigste Mann und der sammelnde Mittelpunkt der theologischen Fakultät. Sein Fachgebiet war die systematische Theologie — damals im wesentlichen dasselbe wie Dogmatik — und das Neue Testament. Eine Zeitlang stand

er unter dem Einfluß Schleiermachers. Im Laufe der Zeit näherte sein dogmatischer Standpunkt sich aber mehr und mehr einer milden Orthodoxie. Hegel und der spekulativen Theologie gegenüber verhielt er sich entschieden ablehnend.

Etwas Neues tauchte erst im Wintersemester 1837—38 auf. Damals kehrte H. L. Martensen (1808—1884) von einer langen Auslandsreise zurück und wurde als Lektor der systematischen Theologie an der Universität berufen. Eine Zeitlang — es war am Anfang der dreißiger Jahre des Jahrhunderts — hatte er dem engeren Kreise Grundtvigs recht nahe gestanden; später liebte er es nicht, daran erinnert zu werden, und in seinen Memoiren geht er leicht darüber hinweg. Der gewissermaßen von Schleiermacher beeinflusste Professor der Philosophie F. C. Sibbern hatte ihn ebenfalls beeinflusst. Auf seiner Auslandsreise begegnete er Denkern wie Steffens, Marheinecke, Daub und Strauß, und auch ein Dichter wie Lenau bekam eine gewisse Bedeutung für ihn. Aber noch mehr haben Schelling und vor allem Baader auf ihn eingewirkt. Er lernte allerdings auch das System Hegels gründlich kennen und studierte ebenfalls die Schriften des jüngeren Fichte. Baader ist jedoch derjenige Denker, der für Martensen am meisten bedeutet hat. Seine Dissertation *De autonomia conscientiae sui humanae in theologiam nostri temporis introducta* (1837) bezeichnete rein prinzipiell einen Bruch mit Hegel, ohne jedoch seine dauernde Bewunderung für diesen Philosophen aufzuheben.

In dieser Abhandlung suchte Martensen, indem er dem Prinzip Anselms «credo ut intelligam» huldigte, das autonome Prinzip abzulehnen, das seiner Ansicht nach die neuere Philosophie von Descartes bis Hegel beherrscht hatte. Die einzige Ausnahme schien ihm Leibniz zu sein. Das menschliche Gewissen — das Selbstbewußtsein, wie er es nannte — ist seinem Wesen nach ein Mit-wissen mit Gott, ein Mit-wissen (*conscientia*), in dem der Mensch vor allem von Gott gewußt wird. Hier sieht man die Übereinstimmung mit Baader. Aus eigener Kraft kann der Mensch nicht die Wahrheit erkennen, die nur von einem theozentrischen Standpunkt aus zu erfassen ist. Aber auf diesen Standpunkt vermag sich der Mensch — weil er ein Geschöpf und weil er mit der Sünde behaftet ist — nicht durch eigene Kraft zu stellen. Jede Erkenntnis hat folglich die Offenbarung und den Glauben als Voraussetzung. Wo diese Voraussetzung vorhanden ist, ist es dann nach Martensen erst möglich, eine wirkliche, spekulative Erkenntnis zu erreichen.

Im Winter 1837—38 begann Martensen, Vorlesungen über

die neuere Philosophie von Kant bis Hegel zu halten, und übernahm dann auch die Vorlesungen über Moralphilosophie. Diese gab er schon 1841 unter dem Titel *Grundrids til Moralphilosophiens System* heraus. Von allen seinen Arbeiten zeugt diese Schrift am stärksten von einer Anknüpfung an Hegel. Er hielt ebenfalls Vorlesungen, die als *Prolegomena til den speculative Dogmatik* angekündigt wurden; später wurde der Titel in *Den christelige Dogmatik* geändert. Aus diesen Vorlesungen und ihrer Fortsetzung wuchs sein bekanntes dogmatisches Hauptwerk hervor, das im Juli 1849 erschien. Selbst wenn man auch hier eine bedeutsame Beeinflussung von Hegel, vor allem in der Methode, spürt, wäre es dennoch nicht richtig, das Werk als ein rein hegelisches Echo zu bezeichnen. Baader bedeutete noch immer sehr viel für Martensen, und man darf hier auch nicht das Charakteristische und Bedeutungsvolle übersehen, daß er in seiner Jugend ein Buch über Meister Eckart und in seinem hohen Alter eines über Jacob Böhme schrieb.

In einer relativ kurzen Reihe von Jahren — nämlich, bis er im April 1854 der Nachfolger Mynsters als Bischof von Seeland wurde — setzte Martensen sein Gepräge auf die theologischen Studenten, die sich zahlreich unter seinem Katheder versammelten. Es waren jedoch nur verhältnismäßig wenige, für die seine spekulative Theologie dauernde Bedeutung erhielt. Auf ihre Umgebung übten sie nur einen sehr begrenzten Einfluß aus, und selbst den Kirchenhistorikern und Philosophiehistorikern unserer Tage sind ihre Namen unbekannt. Man könnte sonst etwa den späteren Professor der Philosophie Rasmus Nielsen (1809—84) nennen, der gegen Ende der vierziger Jahre Anschluß an Kierkegaard suchte, obwohl sein unvollendetes Hauptwerk *Grundideernes Logik* erst ein Jahrzehnt nach dem Tode Kierkegaards erschien. Ebenfalls könnte man seinen jüngeren Kollegen Hans Bröchner (1820—75) erwähnen, der Linkshegelianer wurde (und u. a. Strauß' Glaubenslehre übersetzte), ferner A. F. Beck (1816—61), P. M. Stilling (1812—69) und A. P. Adler (1812—69).⁵

⁵ Über Adler, diese eigentümliche Gestalt, als zeittypische Erscheinung schrieb Kierkegaard sein posthum erschienenenes Bogen om Adler, das in deutscher Übersetzung durch Th. Haecker unter dem Titel *Das Buch Adler*

Obschon Kierkegaard auf Martensen und diese anderen immer achtete, sich über sie ärgerte und seinen Spott trieb, ist es also doch nicht korrekt, die dänische Kirche zur Zeit Kierkegaards «fast ganz hegelisch» zu nennen. Das System Hegels war schon bekannt und spielte innerhalb eines engeren Kreises eine gewisse Rolle; aber die Ablehnung des Systems von seiten der leitenden Kirchenmänner und Theologen ist jedoch mindestens ebenso beachtenswert. Bei einer besonderen Gelegenheit, die nachher kurz erwähnt werden soll, wurden die verschiedenen Standpunkte besonders deutlich gekennzeichnet.

Wendet man sich nun von den Theologen zu den *Philosophen* Dänemarks jener Zeit — einige von ihnen sind bereits oben genannt worden —, so erhält man einen ähnlichen Eindruck; auch fällt ja ihre enge Zugehörigkeit zur Theologie auf. Es handelt sich vor allem um die Philosophieprofessoren F. C. Sibbern und Poul Møller; man könnte auch Rasmus Nielsen (1809—84) erwähnen, dessen Bedeutung doch wesentlich in eine spätere Periode fällt.

F. C. Sibbern (1785—1872) wurde Professor an der Universität Kopenhagen im selben Jahre, in dem Kierkegaard geboren wurde. Abschied nahm er erst fünfzehn Jahre nach dem Tode desselben, also 1870. Während dieser langen Periode verfolgte er fleißig beinahe alles, was auf den Gebieten der Philosophie, der Theologie und der Literatur geschah, und entfaltete selbst eine sehr umfangreiche schriftstellerische Tätigkeit. Allmählich gelang es ihm, seine eigenen Darstellungen von fast allen Disziplinen der Philosophie zu geben. Die Nachwelt hat ihn als Psychologen am höchsten geschätzt.

In seiner Jugend wurde Sibbern vom Geiste der Romantik sowohl in philosophischer als in religiöser und poetischer Beziehung tief ergriffen, aber es gelang ihm, bis in sein hohes Alter hinein seinen Geist offen und empfänglich zu erhalten, und er setzte seine Entwicklung unermüdlich fort. Statt der romantischen Spekulation versuchte er, besonders seit dem Anfang der vierziger Jahre, eine Weltanschauung auf die Erfahrungspsychologie und die Naturwissenschaft zu gründen, in die er sich mit viel Ausdauer einzuleben bemühte, und anstelle einer überwiegend orthodoxen, christlichen Anschauung entwickelte er allmählich eine freireligiöse Lebenseinstellung. Je älter er wurde, je selbständiger er sich als Philosoph

im Band *Einübung im Christentum und Anderes* (1951) mit meinen Kommentaren erschienen ist.

machte, um so mehr verlor er aber an Einfluß, und in seinen letzten Jahren wurde er von vielen als eine Kuriosität betrachtet, die sich seit langem überlebt hatte. Es ist schon erwähnt worden, daß seine Vorlesungen über christliche Philosophie — die nie in Buchform veröffentlicht wurden — eine positive Bedeutung für Martensen erhielten, aber dieser stellt nur ein Beispiel dar. Es ist kaum zu viel gesagt, wenn man behauptet, Sibbern habe in einer bestimmten Periode mehr für die theologischen Studenten bedeutet als ihre eigenen Professoren.

Hier sollen nur zwei Momente im Denken Sibberns kurz berührt werden, nämlich zunächst seine Christentumsphilosophie und dann auch seine Stellungnahme zur Philosophie Hegels.

In den Vorlesungen Sibberns über Christentumsphilosophie, die Kierkegaard im Wintersemester 1833–34 hörte, findet man einen Versuch, Religion und Spekulation zu vereinen.⁶ Sibbern meinte hier, daß es möglich sei, eine wahre christliche Philosophie zu entwickeln, die, von jeder Autorität abgesehen, die Wahrheit des Christentums feststellen könne, ja er war sogar der Ansicht, daß jede echte Spekulation zu dem führen müsse, was in der christlichen Lehre enthalten ist.

Die Voraussetzung einer christlichen Philosophie sei — objektiv gesehen — die Wahrheit und Vernunftmäßigkeit des Christentums, und — subjektiv betrachtet —, daß die christliche Philosophie vom Geiste und der Lehre des Christentums durchdrungen wäre. Die Christentumsphilosophie nehme ihren Ausgangspunkt im Glauben als dem Zentralen und Primären in der christlichen Existenz, und im Vergleich zu diesem sei der Gedanke ein sekundäres, aber nicht unwesentliches Grundmoment. Der Glaube sei nur wahr, wenn er ein lebendiges, alles-bestimmendes Prinzip des geistigen Lebens darstelle, und nur seligmachend, wenn die Wahrheit des Christentums sich durch das innere Zeugnis als die Wahrheit für den Menschen darstelle. Mit diesem inneren Zeugnis verglichen (vgl. Mynster) treten alle äußeren Beweise in den Hintergrund, weil sie lediglich autoritativer Art seien; das innere Zeugnis könne aber nach Sibberns Meinung zu einer solchen, vernunftmäßigen Erkenntnis entwickelt werden. Man sei also imstande, auf dem Wege der Philosophie ein Verständnis der Heilsoffenbarung des dreieinigen Gottes in Christus zu erreichen. Christentum und Philosophie sollen also nach seiner Ansicht vereinigt werden. Das universelle Prinzip im Leben und in der Philosophie sei Christus; aber es könne nicht die Absicht der Christentumsphilosophie sein, sich an die Stelle der Offenbarung zu setzen. Die Offenbarung sei ein geschichtliches Faktum, von dem in den biblischen Schriften berichtet werde, und keines dieser beiden Elemente könne durch philosophisches Erkennen ersetzt werden, das ja auch nicht den Glauben aufheben wolle, der Ausgangspunkt und Abschluß der Erkenntnis selbst darstelle.

Es ist bereits bemerkt worden, daß Sibbern sein ganzes Leben hindurch sein Wissensgebiet erweiterte und vertiefte.

⁶ S. Arildsen, H. L. Martensen (1932), S. 42 ff.

Das galt auch seinem Verhältnis zu den Naturwissenschaften. Er hatte Mathematik, Physik, Kristallographie, Zoologie und Physiologie studiert und betonte stets die Bedeutung der Erfahrung für das Denken. Schon aus diesem Grunde mußte ihm das System Hegels unbefriedigend vorkommen. Und eine große Untersuchung darüber, die in *Maanedsskrift for Litteratur* 1838 unter dem Titel *Bemærkninger og Undersøgelser fornemmelig betræffende Hegels Philosophie, betraget i Forhold til vor Tid* erschien, ist auch überwiegend kritisch.⁷

In der angeführten Abhandlung wirft Sibbern Hegel seine Geringschätzung der Erfahrung vor. Viel zu viel verstehe sich bei Hegel von selber: «Daß es ein Bewußtsein gebe, daß es ein Gewissen gebe, daß es eine Moral gebe, daß es eine Menschenseele gebe, daß es eine Erkenntnis, ein Wollen gebe, daß es eine Philosophie gebe usw., verstehe sich bei ihm allzusehr von selbst, und der Zweifel habe wahrlich nicht den Vorsitz gehabt, als seine Philosophie sich bildete.»⁸ Die Naturphilosophie Hegels mache die «partie honteuse, obgleich durchaus nicht partie modeste» seines Systems aus und sei «ebenso barock wie affreux... und bietet nicht wenige und nicht unbedeutende Mißverhältnisse zu Allem dar, was die Physik und die Physiologie lehren».

Ebenso bemerkenswert sind die kritischen Aussagen Sibberns mit Bezug auf die dialektische Methode Hegels: «Obgleich man nicht leugnen kann, daß es interessant und aufklärend sein könne, auf eine solche, wenn auch einseitige Weise durch das Gebiet der gesamten Philosophie geführt zu werden», sei die Methode selbst bereits in ihrem Ausgangspunkt ein logischer Fehler. Ihre logische Grundlage, das Bestreiten der Allgemeingeltung des Kontradiktionsprinzips, müßte — so meint Sibbern — «consequent zu einer Bestreitung dieser Bestreitung selbst führen und sich damit in seiner Allgemeingeltung retablieren.»

Und wenn Hegels «reines Seyn» als «Nichts» bezeichnet werde, «sey dies doch eigentlich nur eine Reflexbemerkung zur Beleuchtung des ersteren Begriffes, den man aufgestellt hat, könne aber dann doch nicht gleichzeitig das andere sein, als Seyn, durch welches das reine Seyn bestimmt werden solle». Ein dritter Begriff, das Werden, könne hieraus nicht hervorgehen; Sibbern fügt nun hinzu: «Im übrigen spielen diese haltlosen ersten Bestimmungen bei Hegel keine größere Rolle, und man kann deshalb bei ihm — um festen Boden unter die Füße zu bekommen, wo Sicherheit und Platz genug ist,

⁷ Dieser Arbeit sind die folgenden Zitate entnommen; vgl. auch J. Himmelstrup, Sibbern (1934), S. 82 ff.

⁸ F. C. Sibbern, *Bemærkninger* (s. Anm. 7), S. 10.

sich zu bewegen — ohne weiteres vom Begriff Seyn zum Begriff Andersseyn und Daseyn übergehen und jenes Dazwischentretende, teils Nichtssagende, teils Grundlose überspringen, das für Hegel nur insoweit Bedeutung hat, als es verhinderte, daß der Begriff des Werdens zu der Diskussion und der Erwägung gekommen ist, für die dieser an sich reiche Begriff doch hätte Gegenstand werden sollen.»

Sibbern kritisiert auch die Religionsphilosophie Hegels, besonders die Placierung des Christentums und der Lehre von der Dreieinigkeit, mit den folgenden Worten: «Hegel schließt nämlich sein ganzes System unter der Rubrik ‚Der absolute Geist‘ mit der Dreieinigkeit: Kunst, geoffenbarte Religion, Philosophie ab. Und wenn es hier bereits auffallen muß, daß die offenbarte Religion ihren Platz zwischen Kunst und Philosophie erhalten habe, müsse es im höchsten Maße frappieren, daß die gesamte Dreieinigkeit in das mitterste Glied dieser Trilogie angebracht worden ist. Man denke: die gesamte Dreieinigkeit, also eben dasjenige, das von der allerhöchsten und am umfassendsten Weltbedeutung ist, die gesamte Grundlage der Trilogie, als das *mitterste* Glied einer hegelschen Trilogie aufgeführt.» Es verdient auch erwähnt zu werden, daß Sibbern die Tendenzen bei Hegel, auf die die Linkshegelianer weiter bauen konnten, ausgezeichnet verstanden hat.

Im Gegensatz zu Sibbern stand Poul Møller (1794—1838) noch am Anfang der dreißiger Jahre unter starkem Einfluß der spekulativen Philosophie. Aber in den letzten Jahren seines Lebens wandte er sich von ihr ab.

Hier ist vor allem seine große Abhandlung aus dem letzten Lebensjahre zu erwähnen: Om Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed, die in Maanedsskrift for Litteratur 1837 erschien. Die reichen Auskünfte über die Unsterblichkeitsdebatte unter den Linkshegelianern in Deutschland, die Møller in dieser Studie gibt, haben Kierkegaard sehr interessiert. Der Verfasser erwähnt auch Hegel mit Respekt als einen, der etwas Großes gewollt habe, lehnte ihn aber im übrigen mit dem Humor ab, den Kierkegaard in so hohem Maße beim unvergeßlichen Lehrer seiner Jugend bewunderte.

Alle diese zeitgenössischen Denker, Theologen und Philosophen standen also mit Ausnahme von Martensen, dem Jüng-

sten unter ihnen, im Grunde Hegel fern. Mynster, Clausen, Sibbern und in seiner späteren Entwicklung auch Møller waren Gegner des «Systems». Martensen wollte auch nicht bei Hegel bleiben, sondern — um Kierkegaards Ausdruck zu verwenden — «weiter gehen».

In der Tat gab es damals nur einen einzigen dezidierten Anhänger Hegels in Dänemark, nämlich J. L. Heiberg (1791 bis 1860). Heiberg ist auch derjenige, der Hegels Philosophie in Dänemark eingeführt hat. Er hatte selbst beim Meister in Berlin studiert, und auf der Rückreise von dort erlebte er — was er selbst mitgeteilt hat —, wie die Grundgedanken des Systems mit einemmal in voller Klarheit und innerem Zusammenhang vor ihm dastanden. Nach seiner Heimkehr verfaßte er im Laufe der Jahre eine bedeutende Anzahl von Schriften und Abhandlungen, in denen er als der dänische Fürsprecher des Systems auftrat, u. a. Om Philosophiens Betydelse for den nærværende Tid (1833). Es verdient hervorgehoben zu werden, daß er eine Ästhetik nach hegelschen Gesichtspunkten bereits vor der Veröffentlichung von Hegels Vorlesungen über Ästhetik formulierte.

Nur ein einzelner Punkt seiner Anschauung sei hier berührt.

Als treuer Hegelianer meinte Heiberg, daß Philosophie und Religion denselben Inhalt, jedoch eine verschiedene Form haben. Nach seiner «apokalyptischen Comedie», der Gesellschaftssatire *En Sjæl efter Døden* (Eine Seele nach dem Tode), kann ein Mensch in zweierlei Weise selig werden, nämlich entweder indem er sich in die geschichtliche Gestalt Christi vertiefe oder aber indem er spekulativ Gott in sich habe. Nur diese letztere Form sei vollkommen, und auf sie müsse man sich immer und immer wieder stützen und zu ihr zurückkommen, wenn die Religion Geltung haben solle, da nur dasjenige gültig sei, was die Gestalt des Gedankens annehmen könne. Die Philosophie sei nicht imstande, Gottes Dasein zu beweisen, denn dieses könne an sich nicht bewiesen werden, wenn man es nicht prinzipiell voraussetzt; was die Philosophie aber könne, sei: die Gottesvorstellung in einen Gottesbegriff umzusetzen, Gott als das Absolute zu denken, das keinen Gegensatz sich gegenüber habe, sondern selbst diejenige Einheit sei, die alle Gegensätze und jede höhere Einheit von Gegensätzen möglich mache. In der christlichen Dreieinigkeit findet Heiberg eine Übereinstimmung mit der Philosophie Hegels. Er sagt: «Die durch das hegelsche System gehende, ständige Trilogie ist der Abglanz der Dreieinigkeit selbst in den Reichen des Gedankens, der Natur und des Geistes und die absolute Bedingung aller Philosophie.»

Soll Gott als unendlich gedacht werden, dürfe man mit dem Worte Unendlichkeit nicht an eine unbegrenzte Ausbreitung in Raum und Zeit denken, die lediglich ein ständiger Übergang von etwas Endlichem in etwas anderes Endliches sei, also in das, was Hegel die schlechte Unendlichkeit nennt. Das wahre Unendliche sei dasjenige, das in sich selbst eine Fülle habe, deren Elemente in einem inneren notwendigen Verhältnis zueinander stehen. In dieser Weise bestehe im Selbstbewußtsein ein inneres Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt. Es sei hier ein in sich selbst zurücklaufender Kreis, in dem nichts fest oder unveränderlich wäre, kein Zuerst und Zuletzt, keine Ursache oder Wirkung. Aber das wahre Unendliche könne nicht in einem äußeren und folglich endlichen Verhältnis zur Endlichkeit stehen, die sich in die Zeit und in den Raum erstrecke. Wenn das Unendliche nicht seine Schranken im Endlichen haben, durch dieses begrenzt werden solle, wodurch es ja aufhören würde, unendlich zu sein, dann müsse es sich selbst in der Endlichkeit offenbaren, so daß diese eine unentbehrliche Form sei, durch die es zur vollen Bestimmtheit gelange. Und dieses sei — so meint Heiberg — eben, was das Christentum lehre: durch die Inkarnationen trete Gott selbst in die Endlichkeit. Die zweite Person innerhalb der Dreieinigkeit bezeichne eben die Differenz und die Endlichkeit, insoweit sie für Gott Platz habe. Die dritte Person, der Geist, sei der Ausdruck der vollkommenen Harmonie des Unendlichen mit dem Endlichen.

Durch diese Auffassung meinte Heiberg, sich über den Streit zwischen Rationalisten und Supranaturalisten erhoben zu haben. Die Rationalisten setzten seiner Ansicht nach das Unendliche außerhalb des Endlichen, die Supranaturalisten das Endliche außerhalb des Unendlichen. Beides bedeute einen Selbstwiderspruch. Es geht hieraus hervor, daß man Heiberg als Rechtshegelianer betrachten muß.

Wie oben angedeutet, wurden die verschiedenen theologischen und philosophischen Standpunkte, die im Dänemark der damaligen Zeit vertreten waren, bei einer bestimmten Gelegenheit besonders scharf markiert. Das geschah im *Streit um die logischen Prinzipien*, der gegen den Schluß der dreißiger und am Anfang der vierziger Jahre geführt wurde.

Den äußeren Anlaß gab eine an sich harmlose Bemerkung von einem guten Freunde und Gesinnungsgenossen Martensens. In einer längeren Rezension der obengenannten Dissertation Martensens schrieb der Respondent bei der mündlichen Disputatshandlung, J. A. Bornemann (1813—90), u. a.: «In der Theologie sind [nach dem Erscheinen der Abhandlung Martensens!] sowohl Rationalismus als auch Supranaturalismus veraltete Standpunkte, die einer vergangenen Zeit angehören.»⁹

⁹ In Tidsskrift for Litteratur og Kritik, 1 (1839), S. 3 ff.

Diese Bemerkung rief einen Protest Mynsters hervor, nämlich in der Abhandlung Rationalisme, Supranaturalisme.¹⁰ Sowohl der Rationalismus als auch der Supranaturalismus muften nach ihm als historische Erscheinungen noch immer bestehen, und das gegensätzliche Verhältnis zwischen ihnen sei nicht nur ein konträres, sondern ein kontradiktorisches. Mynster behauptete also das Kontradiktionsprinzip, und zwar mit einer deutlichen Spitze gegen Hegel selbst und gegen Heiberg, wobei er jedoch das Hauptgewicht auf die Behauptung des Exklusionsprinzips legte. Auf derselben Seite in diesem Streit standen Sibbern und Kierkegaard, der jedoch erst später seinen Standpunkt präzierte (in Enten-Eller: Saml. Verk., dn. Ausg., I, 15; und besonders in Pap. V A, 68).

Hier sei die Aufzeichnung Kierkegaards in Papirer zitiert:

«Daß das Identitätsprinzip in einem gewissen Sinne höher als das Contradictionsprinzip, ja das für dieses zugrundeliegende sei, ist nicht schwierig einzusehen. Aber das Identitätsprinzip ist nur die Grenze des m[en]schlichen Denkens, das wie die blauen Berge ist, wie jene Linie, die der Zeichner den Grund nennt — die Zeichnung selbst ist die Hauptsache. So lange ich in der Zeit lebe, ist das Identitäts-Prinz. nur eine Abstraktion. Nichts ist leichter, als sich selbst und Anderen einzubilden, daß man die Identität von Allem denke, indem man die Verschiedenheit fahren läßt. Man muhte jedoch einen solchen M[en]sch[en] fragen, wie er verfhrt, um leben zu können, denn in der Identität bin ich außerhalb der Zeit. Ein Selbstmord ist folglich die einzige ethische Konsequenz des Identittsprinzips, wenn es in der Zeit festgehalten wird. Die Verwirrung entsteht nur, wenn man in anderen Kategorien lebt, als in jenen, in denen man Bücher schreibt — oh, elendes Bcherschreiben. — So lange ich lebe, lebe ich im Widerspruch, denn das Leben stellt selbst einen Widerspruch dar. Auf der einen Seite habe ich die ewige Wahrheit, auf der anderen das vielfältige Dasein, das der M[en]sch als solches nicht durchdringen kann, denn dann muhte er allwissend sein. — Das Verbindungsglied ist deshalb der Glaube. — [Und in einem späteren Zusatz zu dieser Aufzeichnung heißt es:] Die Identität kann nie terminus a quo werden, sondern bleibt terminus ad quem, zu dem man stets nur kommt, nämlich durch Abstraktion.»

Sowohl Heiberg selbst als auch Martensen wandten sich sofort gegen Mynster.

Heiberg reduzierte das Exklusionsprinzip und das Kontradiktionsprinzip zur ausschließlichen Geltung innerhalb der Sphäre der Reflexion, was

¹⁰ Ebd., S. 249 ff.

¹¹ Heiberg mit En logisk Bemrkning i Anledning af H. H. Hr. Biskop Dr. Mynsters Afhandling; Martensen mit Rationalisme, Supranaturalisme og principium exclusi medii.

eo ipso heißt, daß beide in der höheren Sphäre der Spekulation überwunden (aufgehoben) sein sollten. Er wollte dabei nur das logische Problem diskutieren. Martensen aber ging auf das historische ein, nämlich auf den behaupteten Widerspruch zwischen Rationalismus und Supranaturalismus. Er räumte allerdings ein, daß die Gegensätze hier aufrechterhalten werden könnten; aber im Anschluß an die hegelsche Auffassung der Begriffe als gegensatz-erfüllte Groen betonte er gegen Mynster, daß eine höhere, vermittelte Anschauung sich aus diesen beiden geschichtlichen Erscheinungen entwickeln könne. Konkret gesprochen ist dies Ausdruck für die Annahme einer prinzipiellen Harmonie zwischen einer rationalen (spekulativen) Philosophie und dem Offenbarungsglauben. Weder für Heiberg noch für Martensen hatte das Kontradiktionsprinzip oder das Exklusionsprinzip (so wenig wie das Identitätsprinzip) eine absolute Gültigkeit — und zwar weder reallogisch noch historisch. Die Gültigkeit sollte nur innerhalb der Sphären des formalen Denkens und den niederen, unvollkommenen des Lebens herrschen.

Mit Hegel, Heiberg und Martensen kann Kierkegaard zugeben, daß das Kontradiktionsprinzip nur innerhalb bestimmter Sphären Geltung hat. Die drei Erstgenannten behaupten aber, es sei dem Menschen im Leben und im Denken (die identisch werden) möglich, über diese Sphären hinauszukommen, sich in eine höhere Sphäre emporzuheben, nämlich in die der Spekulation. Kierkegaard behauptet dagegen (und zwar in Anknüpfung an Mynster und in Übereinstimmung mit Sibbern), daß es nicht menschenmöglich sei, einen Standpunkt zu erreichen, wo die logischen Prinzipien (das Kontradiktionsprinzip, das Exklusionsprinzip und das Identitätsprinzip) aufgehoben wären. Vielmehr hätten die logischen Prinzipien sowohl realiter als formaliter, innerhalb des Denkens und in dem Sein, die für Menschen in der Existenz allein möglich sind, im irdischen Dasein unbedingte Geltung.¹²

Durch diesen Streit um die logischen Prinzipien werden wir zur Frage nach der Anthropologie bei Hegel (und seinen Anhängern) und bei Kierkegaard geführt.

¹² V. Kuhr, *Modsigelsens Grundstning* (1912); J. Himmelstrup, *S. K.'s Opfattelse af Sokrates* (1924); S. 218 f.; P. P. Jrgensen, H. P. Kofoed-Hansen (1920); S. Arildsen, H. L. Martensen (1932), S. 142 ff.; H. Hirup, *Grundtvigs Syn paa Tro og Erkendelse* (1949).

II.

Selbstverständlich kannte Kierkegaard etwas von Hegel schon durch dänische Theologen und Philosophen, bevor er dessen eigene Werke in Angriff nahm. Er hatte auch Vorlesungen über den größten Denker des deutschen Idealismus gehört, bevor er das System zu studieren begann. Das ist nicht merkwürdig, sondern in dieser Weise werden Kontakte mit führenden Geistern sehr oft hergestellt. Die Frage ist aber die, ob nicht Kierkegaards prinzipielle *Totalauffassung* der Intention und der Methode im System Hegels einigermaßen fest und abgegrenzt war, *bevor* er die eigenen Schriften Hegels zu studieren begann. Diese Auffassung war in so hohem Maße von derjenigen der Hegelianer und Antihegelianer bedingt, daß sie — wenn sie auch später vertieft wurde — den wesentlichen Charakter nicht mehr ändern konnte. Das so gewonnene Verständnis bildet aber den Hintergrund der Kritik.

Damit kommen wir zur zweiten Behauptung D. Ritschls (die eigentlich seine erste ist), nämlich die: «Kierkegaard hätte nie der Kritik und der Opposition gegen Hegel ein solches Gewicht beigemessen, wenn er nicht bei ihm seine eigenen Fragestellungen gefunden und ähnliche Zielsetzungen erkannt hätte» (S. 437).

In einem gewissen Sinne hat Ritschl hier sicher recht. Man sollte aber zwischen dem *historischen* und dem *prinzipiellen* Verhältnis schärfer trennen (besonders wenn man die Rolle in Betracht zieht, die jene hervorragende Deutung Hegels, die I. Iljin uns gegeben hat, in der Abhandlung Ritschls gespielt habe). Ritschl hat sich und dem Leser nicht klargemacht, daß sowohl die Intention als auch die Methode und das Ergebnis bei Hegel und Kierkegaard *toto coelo* verschieden sind. Die transzendente Kritik Kierkegaards der Logik Hegels erhält — wie die von den übrigen Teilen des Systems — nur dann einen Sinn, wenn anerkannt wird, daß sie von der für einen christlichen Denker allein möglichen Position aus geschrieben ist. Und nach meiner Ansicht ist eine solche Anerkennung unvermeidlich. Etwas ganz anderes ist Kierkegaards immanente Kritik der Inkonsequenzen und Mängel bei Hegel; diese Form der Kritik darf nicht mit der transzendenten verwechselt werden.

Der Ausgangspunkt für Kierkegaards Kritik der Logik Hegels ist sein Verständnis nicht nur der Logik, sondern auch des Systems als Totalität. Man kann deshalb die Frage rein historisch stellen, wie Kierkegaards Verständnis gewesen ist. Hat nicht — worauf vieles hinweist — Kierkegaard im Grunde gemeint, wenigstens teilweise dieselbe Problematik wie Hegel zu haben, obwohl die Problemlösungen in vielen Beziehungen verschieden ausfallen mußten? Damit hängt die Frage zusammen, ob Kierkegaard seine Leser mit genügender Klarheit auf den Unterschied zwischen immanenter und transzendenter Kritik aufmerksam gemacht hat.

Das Verhältnis kann durch zentrale Texte beider Denker kurz beleuchtet werden.

Wie auch Ritschl (S. 44) bemerkt, schreibt Kierkegaard in *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* (Saml. Verk. VII, 97): «Es kann ein logisches System geben, aber es kann kein System des Daseins geben.» Er geht weiter, indem er sagt: «Soll ein logisches System indessen konstruiert werden, muß vornehmlich darauf geachtet werden, daß nichts aufgenommen wird, was der Dialektik des Daseins unterworfen ist, was also nur im Begriff ist zu sein oder, indem es gewesen ist, nicht im Begriff ist zu sein. Hieraus folgt ganz einfach, daß jene unvergleichliche und unvergleichlich bewunderte Entdeckung Hegels, die Bewegung in die Logik einzuführen . . . eben heißt, die Logik zu verwirren. Es ist ja auch sonderbar, die Bewegung innerhalb einer Sphäre zugrunde zu legen, in der die Bewegung undenkbar ist . . .»

Hier haben wir den Kernpunkt erreicht. In diesen Aussagen liegt — wenn auch mehr implizite als explizite —, was Kierkegaard unter Logik, logischem System und Dasein versteht. Stellt man nun diese Begriffe neben die Hegels, so tritt eine totale Verschiedenheit der beiden Denker zutage. Man kann das historische Verhältnis Kierkegaards zu Hegel untersuchen; aber eine Analyse des prinzipiellen Verhältnisses zwischen

¹³ Etwas auffällig wirkt es, daß der Autor nicht auf so bedeutende Werke hingewiesen hat wie G. R. G. Mure, *A Study of Hegel's Logic* (1950); Th. Litt, *Hegel* (1953); B. Lakebrink, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik* (1955); oder E. Gilson, *Being and some Philosophers* (2nd ed. 1952).

ihnen wird bestätigen müssen, daß ihre Symbolwelten — wie die Monaden Leibnizens — ohne Kontakt sind.¹⁴

H e g e l versteht nicht — ebensowenig wie Aristoteles — mit Logik nur formale, sondern reale Logik. Aus seinen beiden Hauptwerken, nämlich *Wissenschaft der Logik* und *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, geht mit aller Deutlichkeit hervor, daß Logik für ihn sensu eminenti die Lehre von der göttlichen Vernunft, dem Logos und dem inner-trinitarischen Leben vor der Schöpfung der Welt bedeutet. Dieses Leben, dieser dynamische Prozeß, wird in *Wissenschaft der Logik* dargestellt, während das Hinaustreten der göttlichen Idee aus seiner eigentlichen Sphäre in der Naturphilosophie erläutert wird. Und ihr Bestreben, in die eigene Sphäre wieder zurückzukehren — nach dem Versuch, die Fülle der empirisch-konkreten Welt in sich aufzunehmen —, wird dem staunenden Leser in der Philosophie des Geistes präsentiert.¹⁵

Die Logik selbst umfaßt, wie bekannt, drei Teile, nämlich Die Lehre vom Seyn, Die Lehre vom Wesen und Die Lehre vom Begriff. Sie wird folgendermaßen definiert:¹⁶ «Die Logik ist die Wissenschaft der reinen Idee, das ist, der Idee im abstrakten Elemente des Denkens.» Was dies bedeutet, geht klar aus einer Aussage in *Wissenschaft der Logik*¹⁷ hervor: «Die Logik ist... als das System der reinen Vernunft als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen so ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.» Und das Wesen Gottes entfaltet sich dann nach Hegel in dieser Weise: Seyn ist in seiner Reinheit identisch mit Nichts, und beide Begriffe werden im Werden mit Daseyn als Ergebnis mediiert. Damit ist eine Grenze des Seyns angegeben, indem die dialektische Entwicklung von Denken und Seyn (die identisch sind) das Etwas erreicht haben, das eben, indem es ist, sich im Verhältnis zu den Anderen abgrenzt. Mit dieser Begrenzung ist die Endlichkeit erreicht, und diese ist wiederum als Gegensatz zu dem Endlosen, der schlechten Unendlichkeit, aufzufassen. Wir erhalten jetzt eine Reihe von Quali-

¹⁴ Im folgenden halte ich mich an die Quellen, die die beiden Autoren selbst publiziert haben, und berücksichtige also weder die posthum herausgegebenen Vorlesungen Hegels noch Kierkegaards Papirer. — Hegel wird nach Glockners Jubiläums-Ausgabe angeführt, die den Text wiedergeben, den Kierkegaard gekannt hat; und zwar mit Angabe von Band und Seite.

¹⁵ Vgl. *Encyclopädie* § 18 (Jub.-Ausg. VIII, 64).

¹⁶ *Enc.* § 19.

¹⁷ Jub.-Ausg. IV, 45—46.

tätsbestimmungen von selbständigen Einheiten, den Einern. Durch die Quantitätsbestimmung dieser Einer geht die Entwicklung weiter vorwärts zum Begriff der Größe, der wiederum zu den Begriffen Maß, Einheit, Qualität und Quantität weiterleitet. Jedes Quantum kann so groß werden, daß es seine Qualität sprengt¹⁸, und das eine Maß kann als Maß des Anderen verwendet werden. Dadurch wird die Entwicklung dann zur Lehre von Wesen, dem zweiten Teil der Logik, weitergesponnen. Hier behandelt Hegel die Wesensbestimmungen — oder Reflexionsbestimmungen —, zu denen das Kontradiktionsprinzip und das principium exclusi medii gehören, wo die Kritik seit den Tagen Trendelenburgs und Kierkegaards stets eingesetzt hat.

Sein ist das Unmittelbare, Wesen das Mittelbare. Wenn darauf reflektiert wird, bewegt der Gedanke sich vom unmittelbaren Sein zum aufgehobenen Sein, zum Wesen, und das Ergebnis wird — kurz gesagt —, daß während man auf der Stufe des unmittelbaren Seins vom einen Begriff zum anderen schreiten kann, der Gedanke auf diesem Stadium notwendigerweise vom einen Begriffspaar zum anderen gehe. Der Begriff des Wesens wird als eine Einheit aufgefaßt, nämlich im Gegensatz zu dem zusammengesetzten Sein; er wird aber gleichzeitig als etwas Verschiedenes aufgefaßt. Ein Gegensatz setzt etwas voraus, was im voraus gesetzt, poniert ist, und deshalb kann das Vorausgesetzte das Positive und das Gesetzte das Negative genannt werden. Die Negativität liegt also im Wesen. Die Logik begründet die beiden Widersprüche, das Positive und das Negative, einander gegenüber als Grund und Folge. Dasselbe gilt den Begriffen Stoff und Form, die ebenfalls wesensmäßige Reflexionsbestimmungen sind, und wiederum dasselbe gilt dem Begriffspaar der Kraft und seiner Äußerung, dem Inneren und dem Äußeren. Wenn diese beiden Letztgenannten einander decken, haben wir die Wirklichkeit, die adäquate Äußerung des Wesens, und dann sind wir aus der Sphäre der Reflexion (des Verstandes) zu derjenigen der Vernunft gekommen. Das Innere, der Gedanke, und das Äußere, das Sein, sind hier identisch geworden, und damit befinden wir uns — immer noch laut Hegel — in der Sphäre des Begriffes, im dritten Teil der Logik.

Charakteristisch für den Begriff, wie Hegel ihn auffaßt, ist es indessen, daß er nicht — wie in der klassischen Logik und übrigens auch z. B. von Kierkegaard gefordert wird — widerspruchsfrei und eindeutig, sondern eben widerspruchsvoll und mehrdeutig ist. Die Widersprüche darin werden aber bei Hegel nie als kontradiktorisch, sondern bloß als konträr empfunden, und die in jedem Begriff enthaltenen Widersprüche, das negative Element, treiben den Prozeß sowohl des Seins als des Denkens vorwärts. In dieser Weise geschieht es, daß die Bewegung — wie Kierkegaard sagt — in die Logik eindringt, wo sie — nach seiner Auffassung der Logik als statisch, nicht dynamisch — ausgeschlossen sein müßte. Hegels spekulativer, widerspruchserfüllter Begriff ist, wie bereits erwähnt, in seiner sprachlichen Symbolwelt mit der lebenden, schaffenden Gottheit identisch, und

¹⁸ Vgl. hierzu S. K.s Erörterung der Anekdote von der Diskussion zwischen Chrysippos und Carneades über den Abschluß eines Sorites, in *Philosophische Smuler* (1955), mit meinem Kommentar, S. 172 f.

diese wird wiederum mit der Wissenschaft identifiziert, die nun ihrerseits dasselbe ist wie die spekulative Philosophie, mit Hegels eigenem System.

Von der Lehre vom subjektiven Begriff, der selbst das Prinzip der in ihm enthaltenen Widersprüche vertritt, die in «Das Urtheil» bestimmt werden, und zum Abschluß kommt Hegel, durch die Lehre vom subjektiven Begriff, in eine teleologische Weltanschauung mündend, zur Lehre von der Idee, die alles Vorhergehende umfaßt.

Dies stellt — in kurzem Auszuge — die Logik Hegels dar, und sie ist ihrerseits identisch mit seiner spekulativen Theologie. Innerhalb deren Rahmen behandelt er, wie schon angedeutet, auch die traditionelle formale Logik und ihre Axiome, deren Geltung auf eine bestimmte, untergeordnete Sphäre begrenzt und in der eigentlichen, spekulativen Logik verneint wird.

Stellt man nun die Frage, was Hegel mit einem logischen System meint, könnte man auf eine bekannte Definition Kants hinweisen¹⁹ und dazu noch folgende Erklärung Hegels anführen:²⁰ «Der freie und wahrhafte Gedanke ist in sich konkret, und so ist er Idee, und in seiner ganzen Allgemeinheit die Idee oder das Absolute. Die Wissenschaft desselben ist wesentlich System, weil das Wahre als konkret mehr als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und haltend, d. i. als Totalität ist, und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Nothwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen seyn kann.» Im folgenden Paragraphen heißt es weiter: «Jeder der Theile der Philosophie ist ein philosophisches Ganzes, ein in sich selbst schließender Kreis, aber die philosophische Idee ist darin in einer besonderen Bestimmtheit oder Element. Der einzelne Kreis durchbricht darum, weil er in sich eine Totalität ist, auch die Schranke seines Elementes und begründet eine weitere Sphäre; das Ganze stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein nothwendiges Moment ist, so daß das System ihrer eigenthümlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem Einzelnen erscheint.»

¹⁹ Kritik der reinen Vernunft (Werke, hrsg. von E. Cassirer, 3, 1922), S. 557 f.

²⁰ Encyclopädie, § 14—15; vgl. Phänomenologie des Geistes (Jub.-Ausg. II, 14).

Es geht allerdings nicht explizite aus dieser Aussage hervor, daß bei Hegel ausschließlich von einem logischen System die Rede ist; da aber logisch für ihn überhaupt spekulativ-logisch bedeutet und die absolute Idee sich seiner Ansicht nach in Übereinstimmung mit den Regeln der spekulativen Logik unbedingt entwickeln kann und es mit metaphysischer Notwendigkeit auch muß, kann und muß dasjenige System, von dem Hegel hier spricht, nur ein (spekulativ-logisches) System sein.

Beachten wir schließlich, was Hegel mit Dasein meint, so ist zunächst folgendes zu bemerken: Daseyn hat ja bei Hegel seinen Ort innerhalb desjenigen Kreises des philosophischen Systems, der von der Wissenschaft der Logik gebildet wird. Alles, was darüber ausgesagt wird, ist folglich eine Aussage über die Gottheit vor der Schöpfung der Welt und kann, streng genommen, auch nur eine Aussage darüber sein. Wenn man das vergißt, tritt sehr leicht jene gewöhnliche Konfusion ein, daß Hegel hier von einer Erscheinung spreche, die ihren Platz in der irdischen, geschaffenen Welt habe.

Die Lehre vom Daseyn gehört also in die erste Abteilung der *Logik*, in die Lehre vom Seyn; in der ersten Triade (von der Qualität) macht sie die Negation aus, jene Negation, die die spekulativ-dialektische Entwicklung zum Fürsichseyn vorwärtsleitet. Der Begriff Daseyn wird dann folgendermaßen definiert: «Das Seyn im Werden, als eins mit dem Nichts [vgl. oben], so das Nichts eins mit dem Seyn, sind nur verschwindende; das Werden fällt durch seinen Widerspruch in sich in die Einheit, in der beide aufgehoben sind, zusammen; sein Resultat ist somit das Daseyn» (Enc. § 89). Dies wird in den folgenden Paragraphen näher ausgeführt. Erstens ist Daseyn «Seyn mit einer Bestimmtheit», das «in sich reflektiert ist Daseyendes, Etwas» (§ 90), und dies «Etwas ist durch seine Qualität erstlich endlich, und zweitens veränderlich, so daß die Endlichkeit und Veränderlichkeit seinem Seyn angehört» (§ 92). Das Etwas wird — mit metaphysischer Notwendigkeit — «ein Anderes, aber das Andere ist selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein Anderes und sofort ins Unendliche (§ 93), «und diese Unendlichkeit ist die schlechte oder negative Unendlichkeit, die nur eine Negation der Endlichkeit ist; aber «was in der That vorhanden ist, ist, daß Etwas zu Anderem, und das Andere überhaupt zu Anderem wird», und geht in der Weise vor sich, daß «Etwas ist im Verhältnis zu einem Anderen, selbst schon ein Anderes gegen dasselbe; somit daß das, in welches es übergeht, ganz dasselbe ist, was das, welches übergeht, — beide haben keine weitere, als eine und dieselbe Bestimmung, ein Anderes zu seyn —, so geht hiermit Etwas in seinem Übergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammen, und diese Beziehung im Übergehen und im Anderen auf sich selbst ist die wahrhafte Unendlichkeit. Oder negativ betrachtet: was verändert wird, ist das Andere,

es wird das Andere des Anderen. So ist das Seyn, aber als Negation der Negation wieder hergestellt und ist das Fürsichseyn» (§ 95).

Hiermit ist angegeben, was Hegel mit Logik meint, nämlich spekulative, widerspruchserfüllte Logik (= Theologie = Hegels Philosophie), und ebenso, was er mit einem logischen System und mit Daseyn meint. Es ist gleichzeitig klargemacht worden, daß Daseyn lediglich ein höchst begrenztes Moment in der dialektischen Entwicklung der absoluten Vernunft, der Idee, der Gottheit darstellt, daß dies System nach Hegel total umfassend sein und folglich viel mehr als Daseyn includieren, und daß es unter allen Umständen ein logisches System — nach seiner Auffassung der Logik — darstellen müsse.

Stellen wir nun Aussagen von K i e r k e g a a r d dieser Auffassung gegenüber, werden die Verschiedenheiten und die Übereinstimmungen sowohl in der Terminologie und der Form als auch im Inhalt deutlich. Gleichzeitig wird hier in entscheidender Weise seine Stellungnahme zur Hegelschen Logik und damit zum gesamten System, dessen entscheidender Teil die Logik ist, beleuchtet.

Kierkegaard räumt ein, daß es — wie die Tatsachen ausweisen — ein logisches System geben könne, d. h. ein philosophisches System in dem Sinne, wie sich Kant es vorgestellt hatte; mit einem logischen System meint er aber nicht wie Hegel ein widerspruchsvolles, sondern ein widerspruchsfreies System von sprachlich formulierten Aussagen, also das, was hier oben ein sprachlicher Symbolkosmos genannt wurde. Logik ist für Kierkegaard — und hier wird nur von seinem elementaren Verständnis der Logik und nicht von der weiteren Bedeutung des Wortes gesprochen — gleichbedeutend mit der klassischen, formalen Logik, gegen deren Axiome kein Gedankengebäude im Widerspruch stehen darf. In Übereinstimmung mit dem Identitätsprinzip folgt daraus, daß die Begriffe, die bei Hegel gleichzeitig die Werkzeuge und das Ziel sind, nach Kierkegaard eindeutig sein müssen und also keine negativen Elemente enthalten dürfen, die den Prozeß vorwärtstreiben. Dadurch wird die Bewegung, wie Kierkegaard auch sagt, aus der Logik ausgeschlossen. Kierkegaard ist also durchaus imstande, die Möglichkeit eines logischen Systems einzuräumen. Aber mit Logik versteht er primär keine spekulative

Logik im hegelschen Sinne; und deshalb protestiert er gegen die Berechtigung des hegelschen Systems, indem er sich realiter der Auffassung der Logik anschließt, für die seine dänischen Zeitgenossen Sibbern und Mynster Fürsprecher gegen Heiberg und Martensen waren — selbst wenn er mit Heiberg darin einig war, daß die Axiome der klassischen Logik nur innerhalb einer bestimmten Sphäre, nämlich derjenigen des Daseins, Geltung haben.

Und hiermit haben wir den Kernpunkt und gleichzeitig den Schluß dieser Studie erreicht. Kierkegaard versteht das Dasein (Daseyn) anders als Hegel, und im Zusammenhang damit sind Intention, Methode und Ergebnis von denen Hegels total verschieden. Folglich ist eine Kritik von Hegels Logik von seinem Gesichtswinkel aus berechtigt und zutreffend, während sie vom Standpunkt Hegels aus uninteressant erscheinen muß. Kierkegaard setzt, wie bekannt, in *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* (Saml. Verk. VII, 106) mit der folgenden Aussage fort: «Ein System des Daseins kann es nicht geben. Gibt es deshalb kein solches? Gewiß. Anderes liegt auch nicht in dem, was ich gesagt habe. Das Dasein ist selbst ein System — für Gott, kann es aber nicht für irgendwelchen lebenden Geist sein [einen Menschen, der in dem Dasein lebt und nicht über ihm]. System und Abgeschlossenheit entsprechen einander, aber das Dasein ist eben das Entgegengesetzte. Abstrakt gesehen, lassen System und Dasein sich nicht zusammendenken, weil der systematische Gedanke, um das Dasein denken zu können, dieses als aufgehoben betrachten muß, also als nicht daseiend.» Und hier weist Kierkegaard selbst auf die Stelle seiner Schriften hin, wo die entscheidenden Worte gesagt sind, nämlich «Mellemspil» («Zwischenspiel») in *Philosophiske Smuler*.²¹

²¹ Im Zusammenhang hiermit stehen Themen, die hier nur kurz berührt werden können, nämlich die Dialektik der Freiheit und die Anthropologie, die als ein Teil der Existenztheologie Kierkegaards aufgefaßt werden kann. Diese ist wiederum für sein Verständnis der Logik, ihres Charakters und ihres Gebietes prinzipiell entscheidend. Vgl. für das Folgende die Einleitung (S. XXIX, f.) und den Kommentar (S. 183 f.) zu meiner Ausgabe der *Philosophiske Smuler*; G. Malantschuk, *Frihedens Dialektik hos S. K.: Dansk teol. Tidsskr.* 12 (1949); K. E. Løgstrup, *Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse* (1950); R. Prenter, *L'homme, synthèse du temps et de l'éternité d'après S. K.: Studia theol.* 2 (1949), S. 5—20; und J. Sløk, *Die Anthropologie S. K.s* (1954).

Seine Absicht mit dem «Mellemspil» ist primär die ganz einfache festzustellen, daß Gott frei handle und sich dann und wann offenbare, wo er wolle. In direkter Polemik gegen Hegels spekulativen Determinismus und mit freier Verwendung von Elementen, die er von Aristoteles, von der antiken skeptischen Philosophie und von Leibniz entlehnt hat, arbeitet Kierkegaard nun prinzipielle philosophische Bemerkungen über den Charakter historischer Erscheinungen und über die einzige mögliche Auffassung aus, die der Mensch davon haben kann. Kierkegaard nimmt seinen formalen Ausgangspunkt in der platonischen, idealistischen Philosophie, und die Argumentation findet teilweise mit aristotelischen Wendungen statt. Die Frage, mit der Kierkegaard beginnt, ist, was geschehe, wenn etwas werde, d. h. in das irdische Dasein trete, also — theologisch ausgedrückt — in die geschaffene Welt, welche Änderung, die damit eintrete. Bevor etwas wird, muß vorausgesetzt werden, daß es eine andere Daseinsform gehabt haben müsse, daß es in der Gestalt des Planes, der Möglichkeit gewesen sei. Indem es wird, erhält es die Form der Wirklichkeit; die Frage aber, was dabei geschieht, kann nur unter der Voraussetzung gestellt werden, daß es derselbe Plan sei, von dem stets die Rede ist. Kierkegaards Antwort geht nun dahin, daß alles durch eine Freiheitshandlung werde, und diese Antwort setze voraus, daß — wie er sagt — «jede Ursache in eine freie Ursache ende». Diese Voraussetzung ist das Postulat Kierkegaards und kann als Voraussetzung nicht bewiesen werden, da sie selbst die Voraussetzung der ganzen Beweisführung ist. Diese freiwirkende Ursache ist Gott.²² Da jede Ursache in dieser freiwirkenden Ursache ihren Abschluß findet, kann man nur in der Distraction, durch Betrachtung der dazwischenliegenden Ursachen, die gestellte Frage so beantworten: die Änderung des Werdens geschieht mit Notwendigkeit. Die Notwendigkeit wird hier als eine rein logische, nicht als eine geschichtliche oder metaphysische reserviert, genau wie Möglichkeit und Wirklichkeit hier zwei Daseinsformen des Faktischen, nämlich die potentielle und die aktuelle, bezeichnen.

Indem Etwas — und zwar stets durch eine Freiheitshandlung — geworden ist, ist es damit historisch geworden, es gehört der empirischen Wirklichkeit, aber einer vor-zeitigen an. Das Notwendige ist dagegen zeitlos, gehört zur kategorialen Sphäre der Ewigkeit. Indem Etwas historische Wirklichkeit geworden ist, kann es nicht mehr geändert werden, und es entsteht dadurch die Frage, ob diese Unveränderlichkeit den Charakter der Notwendigkeit habe. Die Antwort Kierkegaards ist verneinend, und hieraus folgt, daß man ebensowenig das Künftige voraussagen, wie man den bisherigen Begebenheitsverlauf als mit Notwendigkeit geschehen auffassen könne. Alle vor-zeitigen, jetzt-zeitigen und künftigen Begebenheiten gehen von der Daseinsform der Möglichkeit in die der Wirklichkeit durch Freiheitshandlung.

²² Von einem philosophischen Gesichtswinkel aus wäre es interessant, hier die Auffassung S. K.s mit der Thomas' zu vergleichen; vgl. beispielsweise die Darstellung, die Gallus M. Manser O. P. in *Das Wesen des Thomismus* (3. Aufl. 1949) gegeben hat, und die Bedenken, die von Johannes Hessen: *Thomas von Aquin und wir* (1955) vorgetragen sind.

gen über. Wenn dieses Postulat Geltung hat, hat Hegel seinerseits unrecht, wenn er den Versuch macht, logische, metaphysische und historische Kategorien in seinem System mit dem Ergebnis zu vereinen, daß geschichtliche Begebenheiten von ihm als der Kategorie der Notwendigkeit zugehörig aufgefaßt werden. In *Mellemspillet* wird schließlich die Frage nach der Auffassung des Vergangenen gestellt. Hier unterscheidet Kierkegaard zwischen den Erscheinungen der Natur, die der Kategorie des Raumes untergeordnet sind, und den historischen Phänomenen, die der Kategorie der Zeit angehören. Da sie aber nicht aus Notwendigkeit geschehen sind, dürfen sie nicht so aufgefaßt werden, als ob sie zur Kategorie der Notwendigkeit und damit auch derjenigen der Zeitlosigkeit (und der Logik) gehörten, während sie tatsächlich der Kategorie der Freiheit untergeordnet sind. In dieser Sphäre ist das Dasein, während das menschliche Dasein, die Existenz, gleichzeitig andere Kennzeichen hat.

Ein System des Daseins ist somit nach Kierkegaard eine reine Unmöglichkeit, denn Dasein ist alles, was geworden ist, und — wie es in der betreffenden, bereits zitierten Stelle der *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* ausgedrückt wird — in ein logisches (und damit zeitloses) System darf «nichts aufgenommen werden, was der Dialektik des Daseins unterworfen ist und das folglich nur im Begriff ist, zu sein oder gewesen zu sein, nicht aber seiend ist» (*Saml. Verk.* VII, 97). Und der Mensch befindet sich im Dasein, nicht darüber.

Während die Logik bei Hegel — also als spekulative Logik verstanden — in der zeitlosen Sphäre souverän herrscht (das innertrinitarische Leben Gottes) und die Erscheinungen sowohl des Raumes als der Zeit beherrschen soll (in der Naturphilosophie und der Geistesphilosophie), ist das Gebiet der Logik laut Kierkegaard auf das Zeitlose begrenzt. Dabei ist allerdings zu bemerken, daß bei Hegel Raum und Zeit nur als spekulative Bestimmungen zu der Idee korrekt zu verstehen sind.

Hegel spricht nicht von einem System des Daseins im Kierkegaardschen Sinn, sondern von einem spekulativ-logischen. Kierkegaard lehnt die Möglichkeit eines Systems des Daseins ab, räumt aber die eines logischen Systems ein, wobei er doch mit dem Begriff Logik etwas anderes meint als Hegel.

Kierkegaard kann in seiner Kritik von Hegel recht haben, aber nur unter der Voraussetzung, daß seine theologisch begründeten anthropologischen Bestimmungen unangreifbar sind und daß auch die Axiome der klassischen Logik ihre Geltung be-

halten. Würde aber jemand die Gültigkeit dieser Axiome verneinen, müßte er andere Prinzipien aufstellen und von ihnen aus rasonieren.

Es wurde oben als Postulat gesagt, daß Intention, Methode und Ergebnis bei Hegel und Kierkegaard total verschieden sind und daß diese Verschiedenheit der bestimmende Faktor auch bei der Erörterung und Wertung der Kritik Kierkegaards von Hegels Logik sein muß. Dieses näher zu erläutern, würde ein umfassendes Buch erfordern. Es ist hier nur möglich, ein paar Einzelheiten anzudeuten.

Hegel ist Mystiker, spekulativer, weltoffener Mystiker, und alle seine komplizierten Gedankengänge, die seiner Ansicht nach mit den Axiomen und Regeln der klassischen Logik weder stimmen können noch sollen, werden nur unter der Voraussetzung der Mystik adäquat erfaßt. Sowohl die Phänomenologie des Geistes, die Wissenschaft der Logik als auch die Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, die von ihm selbst herausgegebenen Hauptwerke, sollen die tatsächliche Einheit von dem Geiste Gottes und dem Geiste des Menschen zeigen. Dies ist die Intention; die Methode aber ist die spekulative, dialektische Begriffsentwicklung durch relative Gegensätze vom reinen Sein (Seyn, das mit Nichts identisch ist) bis zur absoluten Idee in ihrer ganzen Fülle. Und das Ergebnis ist ein reines Gedankengebäude geworden, eine Schöpfung der schaffenden Intelligenz Hegels, und zwar in einzelnen Punkten mit einer zufälligen Relation zu und Ähnlichkeit mit dem tatsächlichen, historischen Daseinsinhalt. Da Denken und Sein für Hegel identisch und ferner spekulative — anders ausgedrückt: idealistische — Begriffe sind, gibt es seiner Ansicht nach nur einen einzigen Formal- und Realmaßstab seiner Totalanschauung gegenüber, nämlich seine eigenen logischen Prinzipien.

Kierkegaard ist nicht Mystiker. Und sein Schrifttum ist nur unter der Voraussetzung zweier biblischer Faktoren zu verstehen. Erstens wird mit dem neutestamentlichen Zeugnis behauptet, daß in der Christusoffenbarung die absolute, gleichzeitig urteilende und heilbringende Wahrheit für jeden einzelnen existierenden Menschen gegeben sei. Zweitens stehe der einzelne Mensch in jeder konkreten Lage vor der gefährlichen

Aufgabe, für oder gegen diese Wahrheit Stellung zu nehmen. Jedes einzelne Werk und jede Textgruppe der schriftstellerischen Tätigkeit Kierkegaards hat eine relative Intention, die von ihren verschiedenen, konkreten, polemischen Situationen bestimmt wird, während die Intention der schriftstellerischen Tätigkeit als Ganzheit die ist: die möglichen Positionen des Menschen (Stadien) im Verhältnis zur offenbarten Wahrheit klarzustellen. Damit hängt seine Auffassung von dem Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zu den Mitmenschen, zur Welt, zur Kunst, Philosophie und Religion zusammen. Diese Erläuterung der menschlichen Existenz und ihrer Möglichkeiten enthält auch seine Auffassung von den Grenzen der Logik und der Erkenntnis, wo der absolute, qualitative Unterschied zwischen dem heiligen, schaffenden und erlösenden Gott und dem sündhaften Menschen nie ausgelöscht oder, wie bei Hegel, ignoriert wird. Bei Kierkegaard ist die Methode keine einzelne und bestimmte, wie bei Hegel — sie wird vielmehr in jedem Falle von dem konkreten Zweck selbst diktiert. Damit hängt auch seine Verwendung verschiedener literarischer Genren ab. Das Ergebnis ist eine Erläuterung der menschlichen Existenzmöglichkeiten, stets aber im Verhältnis zur absoluten, offenbarten Wahrheit bestimmt, deren Inhalt nur innerhalb der sprachlichen Möglichkeiten formuliert werden kann, die die konkrete Situation enthält. Deshalb spricht Kierkegaard auch die philosophisch-theologische Sprache seiner Zeit; aber selbst wenn die Wörter dieselben sind wie bei den Hegelianern, ist ihr Inhalt es nicht.²³

Kierkegaard gegenüber gibt es im Grunde nur einen Realmaßstab, nämlich die Autorität, auf die er sich selbst berief, *die Bibel*; und es gibt ebenfalls nur einen einzigen Formalmaßstab, nämlich die klassischen *logischen Prinzipien*. Selbstverständlich kann man dann, wenn man die Werke Kierkegaards liest, außerdem rein historische Fragen stellen, wie jedem anderen Schriftsteller gegenüber, z. B. ob er einen anderen Denker — in casu Hegel — nach dessen Intention verstanden habe, und wie man danach seine Haltung diesem gegenüber betrachten müsse.

Kopenhagen.

Niels Thulstrup.

²³ Vgl. zu diesem Punkt F. J. Billeskov Jansen, *Essay sur l'Art de K.*: Symposium Kierkegaardianum (1955), S. 18 ff.