



**HAL**  
open science

# Das Inkognito Christi bei Kierkegaard und Bonhoeffer

Viktor Martens

► **To cite this version:**

Viktor Martens. Das Inkognito Christi bei Kierkegaard und Bonhoeffer. Religions. Université de Strasbourg, 2022. German. NNT : 2022STRAK015 . tel-04532995

**HAL Id: tel-04532995**

**<https://theses.hal.science/tel-04532995>**

Submitted on 5 Apr 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

*ÉCOLE DOCTORALE 270*

Unité de recherche de théologie protestante [UR 4378]

**THÈSE** présentée par :

**Viktor MARTENS**

soutenue le : **16 décembre 2022**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : **Théologie systématique**

<p><b>Das Inkognito Christi bei Kierkegaard und Bonhoeffer</b></p>
--

**THÈSE dirigée par :**

**M. Karsten Lehmkuhler**

Prof. Dr., université de Strasbourg

**RAPPORTEURS :**

**M. Matthieu Arnold**

Prof. Dr., université de Strasbourg

**M. Ralf K. Wüstenberg**

Prof. Dr., université de Flensburg

**M. Heiko Schulz**

Prof. Dr., université de Francfort



*für Lianne*



## *Danksagung*

Dass dieses Werk begonnen und fertiggestellt werden konnte, ist nur der Hilfe vieler Einzelner zu verdanken, die sich in verschiedenster Weise um mich, um das Thema und um die vielen organisatorischen Aspekte einer solchen Arbeit bemüht haben.

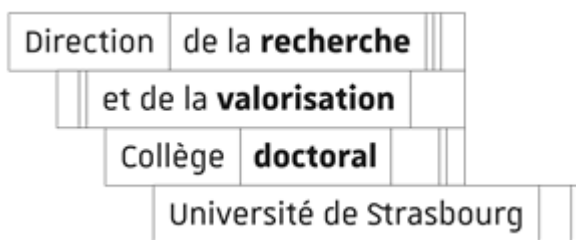
Ein erster Dank gilt der Universität Straßburg, die mich vor vielen Jahren als Doktorand angenommen und betreut hat. Auch der Doktorandenschule gebührt Dank für viele fachliche und soziale Angebote. Ganz besonders möchte ich Frau Hassani danken, die sich in unendlicher Geduld und großer Toleranz gegenüber meinen unzureichenden Französischkenntnissen um alle meine Anliegen gekümmert hat.

Danken möchte ich den Mitgliedern der überaus kompetenten Jury, Prof. Arnold aus Straßburg, Prof. Schulz aus Frankfurt und Prof. Wüstenberg aus Flensburg. Ihre Bereitschaft, sich durch Gutachten an dem Promotionsprozess zu beteiligen, ermöglicht mir die langersehnte Fertigstellung.

Ein besonderes Dankeschön gilt meinem Betreuer, Prof. Lehmkuhler, der mir von Beginn an die angenehmste Mischung aus Freiheit bei der Forschung und einer sicheren inhaltlich-theologischen Anleitung schenken konnte. Mit Ihrer ehrlichen und immer konstruktiven Kritik haben Sie wesentlich Anteil an allem, was in dieser Arbeit gelungen ist.

Die größte menschliche Hilfe kam schließlich von meiner Frau. Den Abschluss dieser Arbeit darfst du als Geschenk an dich und an unsere Kinder verstehen.





## Déclaration sur l'honneur

### *Declaration of Honour*

J'affirme être informé que le plagiat est une faute grave susceptible de mener à des sanctions administratives et disciplinaires pouvant aller jusqu'au renvoi de l'Université de Strasbourg et passible de poursuites devant les tribunaux de la République Française.

Je suis conscient(e) que l'absence de citation claire et transparente d'une source empruntée à un tiers (texte, idée, raisonnement ou autre création) est constitutive de plagiat.

Au vu de ce qui précède, **j'atteste sur l'honneur que le travail décrit dans mon manuscrit de thèse est un travail original et que je n'ai pas eu recours au plagiat ou à toute autre forme de fraude.**

*I affirm that I am aware that plagiarism is a serious misconduct that may lead to administrative and disciplinary sanctions up to dismissal from the University of Strasbourg and liable to prosecution in the courts of the French Republic.*

*I am aware that the absence of a clear and transparent citation of a source borrowed from a third party (text, idea, reasoning or other creation) is constitutive of plagiarism.*

***In view of the foregoing, I hereby certify that the work described in my thesis manuscript is original work and that I have not resorted to plagiarism or any other form of fraud.***

**Martens, Viktor**

**Ecolé Doctorale de Théologie et Sciences Religieuses ED 270**

**30.08.2022**

**Signature** \_\_\_\_\_





# Inhalt

Einleitung	1
<i>1. Das Problem</i>	<i>1</i>
1.1. Wahrheit und Verborgenheit	1
1.2. Problemstellung	6
<i>2. Ziel der Untersuchung</i>	<i>8</i>
2.1. Inkarnationsglaube und Geschichte	8
2.2. Verborgenheit Christi – Verborgenheit der Glaubensinhalte	10
2.3. Zielsetzung	12
<i>3. Anlage und Denkweg der Untersuchung</i>	<i>13</i>
I. Das Inkognito Christi bei Kierkegaard	17
<i>0. Vorbemerkungen</i>	<i>17</i>
0.1. Forschungsüberblick	17
0.2. Der hermeneutische Zugang zur Inkognitothematik bei Kierkegaard	22
0.2.1. Kierkegaard und die Stimmen seiner Pseudonyme	23
0.2.2. Theologische Reflexion und Existenz	27
0.2.3. Kierkegaards Christologie im Licht seiner Biografie	30
0.3. Die Vorgehensweise	31
<i>1. Grundlegung: Kierkegaard und die Aufgabe des Existierens</i>	<i>32</i>
1.1. Kierkegaards pseudonyme Schriftstellerei	34
1.2. Entwicklung der Existenz in drei Stadien	37
1.3. Existenz und Paradoxie	40
1.4. Die Wahrheit in der Existenz	46
1.5. Die Vermittlung christlicher Wahrheit	48
1.6. Zusammenfassung	53
<i>2. Das Inkognito als anthropologischer Kernbegriff</i>	<i>54</i>
2.1. Das Inkognito in literarischer Verarbeitung	55
2.1.1. Die Entlobungsgeschichten	56
2.1.2. Kennzeichen des Inkognitomotives	65

EXKURS I: Kierkegaard im Inkognito der eigenen Entlobung	68
2.2. Das Inkognito und das menschliche Existieren	71
EXKURS II: Kierkegaard im Inkognito der Pseudonyme	77
2.3. Zusammenfassung	80
<i>3. Das Inkognito als christologischer Kernbegriff</i>	<i>81</i>
3.1. Ort und Wesen der Christologie bei Kierkegaard	82
3.2. Das Inkognito im Rahmen einer Christologie der Begegnung	88
3.3. Das christologische Inkognito in seinem Wesen	95
3.3.1. Das Inkognito aufgrund des Paradoxes	95
3.3.2. Das Inkognito aufgrund der niedrigen Knechtsgestalt	101
3.3.3. Nachbemerkung	105
3.4. Das christologische Inkognito in seiner Funktion	106
3.4.1. Das Inkognito bedingt die Möglichkeit des Ärgernisses	106
3.4.2. Das Inkognito bedingt die indirekte Mitteilung	111
3.4.3. Das Inkognito bedingt das Leiden Christi	114
3.4.4. Das Inkognito bedingt die Forderung des Glaubens	117
3.5. Das Inkognito als Bestimmung der christlichen Existenz	126
3.5.1. Die Erhöhung Christi	127
3.5.2. Die Teilhabe am christologischen Inkognito	129
EXKURS III: Kierkegaard im Inkognito des Leidens	133
3.6. Zusammenfassung	136
<i>4. Das Inkognito zwischen Anthropologie und Christologie</i>	<i>137</i>
4.1. Das Inkognito als Bestimmung der Notwendigkeit	137
4.2. Das Inkognito als Bestimmung der freien Wahl	140
4.3. Inkognito und Identität: Schlussfolgerungen	144
II. Das Inkognito Christi bei Bonhoeffer	147
<i>0. Vorbemerkungen</i>	<i>147</i>
0.1. Forschungsüberblick	147
0.2. Die Kierkegaard-Rezeption Bonhoeffers	152
0.2.1. Die bisherige Forschung	153
0.2.2. Kierkegaards Einfluss auf Bonhoeffer	155

0.2.3. Eine typologische Orientierung	157
0.3. Die Vorgehensweise	159
<i>1. Relevante Grundzüge der Theologie Bonhoeffers</i>	<i>160</i>
1.1. Bonhoeffers Konzept von Wirklichkeit	161
1.1.1. Die empirisch erfasste Wirklichkeit	162
1.1.2. Die theologisch erfasste Wirklichkeit	165
1.1.3. Die mündige Welt	168
1.2. Jesus Christus im Zentrum der Wirklichkeit	174
1.3. Das Leben in der Wirklichkeit	178
1.3.1. Der gehorsame Glaube als Heiligkeit	181
1.3.2. Der gehorsame Glaube als Weltlichkeit	184
1.3.3. Das christliche als das natürliche Leben	188
1.4. Zusammenfassung	194
<i>2. Das christologische Inkognito bei Bonhoeffer</i>	<i>195</i>
2.1. Das Inkognito Christi als expliziter dogmatischer Begriff	197
2.1.1. Das Wesen des Inkognito Christi	198
2.1.2. Die Funktion des Inkognito Christi	202
2.1.3. Die Relevanz des Inkognito Christi	204
2.2. Der Ort des verborgenen Christus	206
2.2.1. Der verborgene Christus als Mitte der Welt	207
2.2.2. Der verborgene Christus in der Mitte des Lebens	211
2.3. Das Inkognito Christi in der christlichen Existenz	218
2.3.1. Die Kirche als Christus inkognito	218
2.3.2. Das Leben der Christen in der Welt „etsi deus non daretur“	225
EXKURS IV: Bonhoeffer im Inkognito	231
2.4. Zusammenfassung	235
<i>3. Unterschiede zu Kierkegaard</i>	<i>237</i>
3.1. Differenzen in der Inkognitovorstellung	238
3.1.1. Das Paradox und das Inkognito Christi	238
3.1.2. Der authentische Ausdruck christlicher Wahrheit	242
3.2. Der erweiterte Blick auf das Inkognito Christi	251
3.2.1. Die über-individuelle Perspektive	252
3.2.2. Das Inkognito als geistesgeschichtlich erzwungene Einsicht	256

3.3. Zusammenfassung	258
III. Das Inkognito Christi als dogmatisches Thema der Gegenwart	261
1. <i>Dogmatische Grundlinien des Inkognito Christi</i>	261
1.1. Der verborgene Christus	264
1.1.1. Das Inkognito: Der Begriff und seine Anwendung	265
1.1.2. Die Knechtsgestalt als Inhalt des Inkognito	268
1.1.3. Das Paradox als Modus des Inkognito	276
1.1.4. Der authentische Ausdruck christlicher Wahrheit	280
1.1.5. Die Gegenwart des auferstandenen Christus	284
1.2. Die verborgene Kirche	287
1.2.1. Das Inkognito der Kirche in christologischer Ableitung	287
1.2.2. Die Verborgenheit des Heilszuspruches	288
1.2.3. Die Verborgenheit der Niedrigkeit	291
1.2.4. Der authentische Ausdruck der Kirche	293
1.3. Der Mensch und der verborgene Christus	297
1.3.1. Die Begegnung mit Christus	298
1.3.2. Das Recht der Subjektivität	300
1.3.3. Ärgernis und Glaube	302
1.3.4. Christsein vor dem Inkognito	307
2. <i>Ausblick</i>	311
2.1. Das Inkognito und die Frage nach der Religion	311
2.2. Die theologische Grenze des christologischen Inkognito	314
Anhang	317
<i>Abkürzungen</i>	317
<i>Literatur</i>	318
1. Schriften von Kierkegaard und Bonhoeffer	318
1.1. Kierkegaard	318
1.2. Bonhoeffer	318
2. Quellen	320
3. Sekundärliteratur	321

# EINLEITUNG

## 1. Das Problem

### 1.1. Wahrheit und Verborgenheit

Das Verhältnis von Wahrheit und Verborgenheit ist in der westlichen Geistesgeschichte schon sehr früh Gegenstand des Nachdenkens gewesen. Der griechische Begriff ἀλήθεια zeigt bereits selbst eine Verhältnisbestimmung an: Die Wahrheit ist als das Seiende das Nicht-Verborgene, denn im vorsokratischen Denken bestand die Unwahrheit aus dem Nichtseienden. Das Lehrgedicht des Parmenides stellt fest, „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι“.<sup>1</sup> Das Seiende ist demnach mit dem identisch, was erkennbar ist, das Nichtseiende hingegen ist dasjenige, worüber nicht ausgesagt werden kann. Es ist ein Weg „πανταπευθεῖα“, also ein Weg, der nicht zu erforschen ist – *ein Weg der Verborgenheit*.<sup>2</sup> Plato formte diesen Gedanken durch seine Ideenlehre aus, indem er die Wahrheit des Seienden durch das Licht selbst darstellte, in dem alles offengelegt wird. Der Wahrheit wurde der λόγος zugeordnet, der der Idee entsprechen will und die Wahrheit somit entweder entdeckend (ἀληθής) oder aber verstellend (ψευδής) erfasst und aussagt.<sup>3</sup> Aristoteles ergänzte Platos Ausführungen dadurch, dass er den Blick des νοῦς forderte, aufgrund dessen allein die Wahrheit erfasst werden könnte. Anknüpfend an diese Denktradition führte Plotin das Verhältnis von Vernunft, Aussage, Entdeckung und Wahrheit zusammen: In seinem Konzept ist es der göttliche νοῦς, der die Wahrheit denkt und so selbst die Ideen beinhaltet, aus denen die Realität der Welt besteht.<sup>4</sup> Dieser höchste Geist ist demnach selbst die Wahrheit.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> PARMENIDES, Περὶ φύσεως, B3. Es wäre allerdings ein Missverständnis, den Satz dahingehend auszulegen, dass für Parmenides das Sein durch das Denken bestimmt wäre.

<sup>2</sup> Ebd. B2. Andere Übersetzungen für das griechische Wort wären etwa „unerkundbar“ oder „unerfahrbar“. Siehe etwa die Übersetzung durch Jaap Mansfeld: „Dies jedoch ist, wie ich dir zeigen werde, ein völlig unerfahrbarer Pfad [...]“, v. STEUBEN, Parmenides, 7. Hier liest der Text allerdings die Form „παναπευθεῖα“. Vgl. auch KRAUS, Parmenides, 465, der auf die Problematik hinweist, dass in der Rede der Göttin doch gerade über das Nichtseiende gesprochen werde.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu die Ausführungen von SCHÜBLER, Wahrheit/Wahrhaftigkeit IV, 349.

<sup>4</sup> Ebd., 351f.

<sup>5</sup> „...ὥστε καὶ ἡ ὄντως ἀλήθεια“, PLOTIN, enn. V, 5 2.

Dieser Satz gilt auch für das christliche Denken, das den Westen im Anschluss an die griechisch-römische Philosophie bestimmte: Gott ist die Wahrheit.<sup>6</sup> Einerseits ist hier der Rückgriff auf die antike Philosophie und somit eine bestehende Kontinuität zu sehen, andererseits erhielten die Denkbemühungen der christlichen Philosophie in den Schriften des Alten und Neuen Testaments eine völlig neue Grundlage. Auch die Verbindung von christlicher Theologie und antiker Philosophie zeigte sich nun unter der Vorrangstellung der Schrift. Dies wird deutlich an dem Ringen der christlichen Theologie mit der Aufgabe, ihr *credo* in der rechten Weise an das *intelligere* anzubinden oder, wenn die Schrift als den philosophischen Traditionen entgegengesetzt verstanden wurde, es sogar als *absurdum* zu verstehen. Darin zeigt sich ihr ambivalentes Verhältnis zur Philosophie.

Diese Ambivalenz reicht in das christliche Denken selbst hinein. Dies wird deutlich an dem christlichen Begriff der Offenbarung. Als etwas, wodurch Wahrheit erst offengelegt und erkennbar gemacht wird, entspricht dieser christliche Begriff der philosophischen Vorstellung von der Wahrheit als ἀ-λήθεια. Offenbarung als geschichtliches und biblisch bezeugtes Geschehen hat den Anspruch, Gottes Wahrheit zu vermitteln. Das Kerngeschehen jedoch, in dem die Offenbarung stattfindet, ist das Leben, Sterben und die Auferstehung Christi. Hier sprengt das neutestamentliche Zeugnis die herkömmlichen Kategorien. In diesem Offenbarungsgeschehen soll schließlich nicht nur ein Teil der Wahrheit Gottes geoffenbart werden, sondern die Ganzheit und Fülle Gottes.<sup>7</sup> Es scheint mit der dargestellten Denktradition unvereinbar, und doch steckt hier die Pointe des christlichen Glaubens: Gott ist Wahrheit, und die Menschheit soll die Fülle der göttlichen Wahrheit finden – in einem Menschen. Das geschichtliche Zeugnis über den Menschen Jesus von Nazareth wird hierbei allen abstrakten Bestimmungen über Wahrheit oder Gott vorgeordnet. Das bedeutet nichts anderes als die Betrachtung des menschlichen Lebens des Jesus von Nazareth mit dem Verständnis, dass hier

---

<sup>6</sup> Wie zum Beispiel sehr pointiert von THOMAS V. AQUIN in der Summe gegen die Heiden, 224f (*SCG*, lib. 1, cap. 60 n. 1, 2) gesagt wird: „Ex praemissis autem apparet quod ipse Deus est veritas. Veritas enim quaedam perfectio est intelligentiae, sive intellectualis operationis, ut dictum est. Intelligere autem Dei est sua substantia. Ipsum etiam intelligere, cum sit divinum esse, ut ostensum est, non supervenienti aliqua perfectione perfectum est, sed est per seipsum perfectum: sicut et de divino esse supra ostensum est. Relinquitur igitur quod divina substantia sit ipsa veritas.” Thomas baut damit auf AUGUSTINUS auf: “Si enim est aliquid excellentius, ille potius deus est; si autem non est, iam ipsa veritas deus est.“, *De lib. arb.* 263f (*De lib. arb.* II, XV. 39. 153).

Dass Gott die Wahrheit selbst ist, stellt im Anschluss an diese katholische Tradition auch PANNENBERG fest, siehe PANNENBERG, *Systematische Theologie I*, 63; es ist dabei aber auch festzuhalten, dass „alles menschliche Reden von Gott unvermeidlich [...] hinter einer vollen und endgültigen Erkenntnis der Wahrheit Gottes [zurückbleibt]“, ebd., 65.

<sup>7</sup> Biblisch wird dieser Anspruch vor allem durch das πλήρωμα des Epheser- und des Kolosserbriefes (Eph 1, 23; 3, 19; Kol 1, 19; 2, 9) formuliert. Der Sache nach ist der Gedanke der Fülle Gottes in Christus aber auch etwa in 1 Kor 8, 6 vorhanden. Zu weiteren Informationen siehe v.a. LANGKAMMER, *Einwohnung*, v.a. aber auch STETTLER, *Kolosserhymnus*, 250ff.

*Selbstoffenbarung Gottes* stattfindet, dass hier also die göttliche Wahrheit im Rahmen menschlicher Existenz erscheint und somit aller Zweideutigkeit immanenter und menschlicher Geschichte ausgesetzt ist. Unter dieser Voraussetzung muss dann von einer *verborgenen* Wahrheit die Rede sein. Zweideutigkeit oder Verwechselbarkeit aber scheint gerade das Gegenteil von reiner Wahrheit zu sein. Hier kann die christliche Theologie also nicht auf die Ergebnisse der griechischen Reflexion zurückgreifen, sondern muss sich mit einer neuen Frage auseinandersetzen: Wie sieht das Verhältnis der Wahrheit zu dieser Verborgenheit aus, die durch die Inkarnation behauptet wird?

Hierbei geht es nicht nur darum, wie denn dieser *Mensch* aussah, in dem die Wahrheit zu finden ist und von dem das Neue Testament redet. Es geht auch darum, wie eine solche *Wahrheit* aussieht, die trotz ihrer Verborgenheit Wahrheit bleibt. Inwiefern fügt sich hier der Wahrheit ein fremdes Element hinzu, durch das die Wahrheit in die Verborgenheit gerät, und müsste dann nicht sogar die Rede sein von einer Unwahrheit, mit der sich die Wahrheit verbindet? Und außerdem: Worin besteht der Unterschied zwischen einer willentlich verborgenen Wahrheit zur Unwahrhaftigkeit, zur Lüge? Diese Fragen müssen gestellt werden, wenn das  $\acute{\omicron}$   $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$   $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\alpha}$   $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$  tatsächlich geglaubt wird.<sup>8</sup>

Ein Weg, der in der christlichen Theologie konsequent ausgeschlossen wurde, besteht darin, die göttliche Wahrheit scharf von einem menschlichen Gewand zu trennen und somit das Menschsein Jesu als bloßen Schein zu charakterisieren – was letztlich bedeuten würde, den oben gestellten Fragen aus dem Weg zu gehen. Die Aufgabe hieße dann, an der menschlichen Wirklichkeit vorbei nach den Zeichen der Göttlichkeit zu suchen, und diese vielleicht in Wundern oder dem Supranaturalen generell zu finden. Der Grundgedanke dabei lautet, dass die göttliche Herrlichkeit die menschlichen Verhältnisse Lügen straft, indem sie sie durchbricht. Damit wäre auch die Verborgenheit der Wahrheit aufgehoben und stattdessen ihre Eindeutigkeit – man könnte sagen: eine griechische Reinheit der Wahrheit – proklamiert. Wo man jedoch auf diese Weise nach der Eindeutigkeit der Göttlichkeit sucht und sie auch zu finden meint, da wird auch die Bedeutung des Glaubens neu bestimmt. Sollte Glaube denn

---

<sup>8</sup> Siehe Joh 1, 14. Das klassische Verständnis dieses Ausdrucks wird durch LUTHER folgendermaßen ausgedrückt: „In theologia verum est, verbum esse carnem factum, In philosophia simpliciter impossibile et absurdum.“, siehe WA 39 II, 3.

Der genaueren Unterscheidung wegen muss hier darauf hingewiesen werden, dass es nicht um einen platonischen Materie-Geist-Dualismus gehen kann, sondern um die prinzipielle biblische Unterschiedenheit zwischen Gott und Mensch, als die Zuspitzung der Unterschiedenheit zwischen Gott und Schöpfung. Der Satz „ $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$   $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\alpha}$   $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$ “ ist dabei wesentlich zu verstehen als „ $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$   $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$   $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$ “. Siehe dazu auch HAUDEL, Gotteslehre 111f.



nichts anderes sein als die Anerkennung einer eindeutigen Göttlichkeit? Die gesuchte Herrlichkeit Gottes müsste dann von der menschlichen Situation Jesu abstrahiert werden. Sie wäre ihr „verborgener“ Kern, der ihr jedoch wesensfremd bleibt. Wir erkennen in einem solchen Ansatz die Nähe zum Dokerismus, da hier nur noch sehr bedingt, wenn überhaupt, von der Menschheit Jesu gesprochen werden kann.

Die theologische Alternative dazu lautet, dass die Unkenntlichkeit und Verwechselbarkeit und damit sogar die Anstößigkeit der Wahrheit aus theologischen Gründen festzuhalten ist. Die Verborgenheit meint dann mehr als nur einen wesensfremden Überwurf über einem göttlichen Kern. Die Fülle der Gottheit wird behauptet gerade in der Fülle (und Tiefe) der speziellen menschlichen Zustände des Jesus von Nazareth, wobei das Kreuz den Höhe- und Brennpunkt dieser Zustände darstellt. Diese Position, die wir im Rahmen dieses Themas der obigen Ausführung entgegenstellen, wurde pointiert durch die „*theologia crucis*“ Luthers gegeben.<sup>9</sup> Es handelt sich hier um die Überzeugung, dass Gottes Herrlichkeit dem Menschen gerade in der Niedrigkeit des Kreuzes begegnet. Die Verborgenheit ist als konstitutiver Bestandteil der Offenbarung zu verstehen.<sup>10</sup> Der Glaube an Christus entspringt dann nicht einer Kenntlichkeit der Wahrheit, er lässt sich somit auch nicht aus genauen Beobachtungen ableiten. Ebenso wenig kann er dann als Ergebnis eingehender empirischer Untersuchungen gelten. Der Glaube behauptet vielmehr Gottes Herrlichkeit angesichts des menschlichen Leidens Jesu. Es ist dann gerade die menschliche Wirklichkeit Jesu, in der seine Herrlichkeit erkannt und geglaubt wird. Der Glaube an diesen Jesus verliert dann jedoch seinen Anspruch auf die objektive Vergewisserung, denn die göttliche Wahrheit kann in diesem Fall nicht mehr unabhängig von den menschlichen Umständen gesehen werden.

---

<sup>9</sup> „Ita, ut nulli iam satis sit ac prosit, qui cognoscit Deum in gloria et maiestate, nisi cognoscat eundem in humilitate et ignominia crucis.“, WA 1,362. Bei diesem kurzen Hinweis auf die *theologia crucis* Luthers wollen wir nicht die Tatsache übergehen, dass es eine angeregte Diskussion über die Bedeutung und die Relevanz dieser Gedanken für das Gesamtwerk Luthers gibt. Dabei besteht vor allem die Frage, ob die *theologia crucis* nicht eine vorreformatorische Position des jungen Luther zu verstehen ist, oder ob hier ein größeres theologisches Programm zu verstehen ist. Eben in diesem Sinne wollen wir die *theologia crucis* auch verstehen und sie auf die epistemologische Frage nach der Offenbarung Gottes anwenden. Siehe zu einer kurzen Darstellung dieser Diskussion v.a. KIM, Crux, 9. Es gilt jedoch insbesondere für Bonhoeffer, dass Luthers *theologia crucis* bereits ausdrücklich in einen Zusammenhang mit Bonhoeffers Vorstellungen vom Inkognito Christi gestellt wurden. Siehe dazu etwa LEHMKÜHLER, Christologie, 74 oder BARKER, Cross, 236f.

Dabei soll beachtet werden, dass von einer Kreuzestheologie auch bereits bei Athanasius die Rede sein kann, siehe HAUDEL, Gotteslehre, 71.

<sup>10</sup> Vgl. dazu JÜNGEL, Wertlose Wahrheit, 167:

„Erkennbar ist der im Licht seines Seins *verborgene* Gott als solcher allerdings nicht. Daß Gott im Licht seines Seins verborgen ist, das ist vielmehr allererst aufgrund von Offenbarung erkennbar. Es ist von entscheidender Bedeutung für die ganze Dogmatik, daß dieser Nagel sitzt. Denn damit wird die Erkenntnis der Verborgenheit Gottes ihrerseits als eine Folge der Offenbarungserkenntnis qualifiziert.“

Es lässt sich erkennen, dass der grundlegende Unterschied der beiden Positionen darin liegt, inwieweit Gott und Mensch oder Gott und Welt zusammengedacht werden können. Gerade eine Position, die auf der doketischen Trennung von menschlichem Überwurf und göttlichem Kern beruht und die in diesem Sinne ein Durchbrechen der göttlichen Herrlichkeit annimmt,<sup>11</sup> bringt unseres Erachtens Menschliches und Göttliches in falscher Weise zusammen. Aus dem Bestreben, Gott und Welt nicht zu vermischen, entsteht ein problematisches Nebeneinander. Die Voraussetzung lautet dann nämlich, dass sich hier die Herrlichkeit Gottes und die Niedrigkeit der menschlichen Zustände *auf einer Ebene* befinden – die Göttlichkeit *muss* sich von aller Menschlichkeit abheben, sich ihr gegenüber im Rahmen der menschlichen Erfahrungswelt, also *im weltlichen Rahmen als eindeutig ungleich* erweisen.<sup>12</sup> Die Position der „theologia crucis“ hingegen vermeidet diese unausgesprochene Akkomodation Gottes an die Welt, indem hier der *ganz andere Gott* seine Wahrheit in der Weltwirklichkeit zur Entfaltung bringt. Nur im Rahmen einer solchen dialektischen Trennung zwischen Gott und Welt<sup>13</sup> ist es jedoch möglich, von einer Offenbarung Gottes im Verborgenen zu reden in dem Sinne, dass die Verborgene einen unverzichtbaren Bestandteil der Offenbarung darstellt.

Könnte von einer eindeutigen Kenntlichkeit des Göttlichen im Christusgeschehen die Rede sein, dann wäre jede Verborgene nur akzidentiell, ein lediglich zufälliges Hindernis. Nun allerdings verhält sich die Verborgene zur Offenbarung in Christus konstitutiv. Damit wird die göttliche Wahrheit aus der Sicht des einzelnen Menschen wesentlich mehrdeutig und

---

<sup>11</sup> So ein Durchbruch der Göttlichkeit könnte etwa in Wundertaten oder besonders kraftvoller Rede Jesu gesehen werden. Wir wollen darauf hinweisen, dass ein solcher Durchbruch des Göttlichen nicht durch den Dokerismus behauptet wird. Eine solche Behauptung beinhaltet aber durchaus doketische Elemente.

<sup>12</sup> Siehe dazu VON HEYDEN, *Dokerismus und Inkarnation*, v.a. 464ff.

<sup>13</sup> Luther verwendet hierfür die biblische Unterscheidung von der Torheit Gottes, die höher ist als alle menschliche Weisheit, siehe WA 1,362. Das dialektische Prinzip gilt allgemein als eine Einsicht der dialektischen Theologie des 20. Jhdts., muss jedoch als Grundgedanke auch für die lutherische theologia crucis angenommen werden.

Worin besteht also der Unterschied zwischen der Trennung, die der Dokerismus zwischen Gott und Mensch vornimmt, und der Trennung, von der in unserer Arbeit die Rede sein muss? Der Dokerismus trennt, indem er die Ungleichheit von Gott und Mensch behauptet und dadurch eine echte Menschwerdung verneint. Die theologia crucis Luthers hingegen dialektisiert diese Trennung, indem sich in ihr der Mensch seiner Perspektive bewusst wird: die Ungleichheit von Gott und Mensch kann aus der Sicht des Menschen nicht eindeutig sein, denn auch sein Erkenntnisvermögen ist in dieser Ungleichheit mit begriffen. Erst dann kann die Herrlichkeit Gottes im Kreuz, also im menschlichen Leiden Jesu, gesehen werden. Nach Luther ist Erkenntnis in Bezug auf die Menschwerdung Gottes negativ zu verstehen, nämlich als Erkenntnis einer Erkenntnisgrenze.

Entsteht hier nicht eine weitere, ganz anders geartete Gefahr? Wie kann die theologia crucis, die ja Gottes Wahrheit und Herrlichkeit im Kreuz, also im menschlichen Leiden Jesu, erblickt, dem Vorwurf des Pantheismus entgegen? Dies ist nur möglich, wenn sie zugleich an dem grundlegenden Bekenntnis der Unterschiedenheit von Gott und Schöpfung festhält. Auf diese Weise spricht auch Luther von einer philosophischen Absurdität in Bezug auf die Inkarnation (siehe oben das Zitat aus WA 39 II, 3). Wir sehen an dieser Stelle bereits die Rede Kierkegaards durch Luther vorbereitet.

verwechselbar. Mithilfe der Gegenüberstellung von Dokerismus und „theologia crucis“ wollen wir das Element der Verborgenheit als festen Bestandteil der unüberbietbaren Offenbarung Gottes in Jesus Christus festhalten.<sup>14</sup>

## 1.2. Problemstellung

An dieser Stelle setzt unsere Untersuchung mit dem Denken Søren Kierkegaards (1813 – 1855) ein. Von ihm nämlich wurde die Verborgenheit durch das Konzept des christologischen „Inkognito“<sup>15</sup> erfasst, das er in seinen „Philosophischen Brocken“ einführte und das in weiteren Werken vertieft wurde. Es wurde von Dietrich Bonhoeffer (1906 – 1945) aufgegriffen und in seine eigene Christologie eingebunden. Damit ergibt sich

*Die erste Problemstellung der vorliegenden Untersuchung: Wie gestaltet sich das Thema des Inkognito Christi in der Theologie Kierkegaards bzw. in der Theologie Bonhoeffers?*

Es gilt hier mehrere Fragen zu beantworten. Zuerst geht es um die Gestalt des Themas in der jeweiligen Theologie, also die Frage nach seiner *inhaltlichen Ausformung*. Darüber hinaus aber fragen wir, inwiefern das Thema im jeweiligen Gesamtwerk eingebunden ist. Wir fragen nach seiner *internen logischen Vernetzung*. Wir müssen zusätzlich beachten, dass zwischen Bonhoeffer und Kierkegaard ein Rezeptionsverhältnis vorliegt. Insofern es sich dabei um ein positives Verhältnis handelt, weil Bonhoeffer das Grundanliegen Kierkegaards aufnahm und auf seine Weise weiterführte, wird es darum gehen, Übereinstimmungen und Differenzen in Bezug auf das Thema festzuhalten.

Von allen möglichen Gründen, wieso eine solche Untersuchung aus theologischer, philosophischer oder historischer Sicht interessant sein könnte, muss an dieser Stelle vor allem eine Motivation genannt werden. Christus, der sich mit dem ungeheuren Anspruch dem Men-

---

<sup>14</sup> Damit ist auch festgelegt, dass hier nicht vom *deus absconditus* die Rede ist. Dieser Begriff Luthers aus „De servo arbitrio“ bezeichnet die unverständliche Seite Gottes, die auch nicht durch Offenbarung Verständlichkeit beansprucht: „Quatenus igitur Deus sese abscondit et ignorari a nobis vult, nihil ad nos.“, WA 18, 685. Dazu auch BAYER, Luthers Theologie, 178f. Worum es uns geht, ist vielmehr *die Verborgenheit des deus revelatus*. Bei dieser Unterscheidung ist uns bewusst, dass sie in der Theologiegeschichte nicht immer streng durchgehalten wurde. So behauptet etwa Karl Barth die grundsätzliche Verborgenheit Gottes gerade in seiner Offenbarung und erkennt hier den *deus absconditus*, siehe BARTH, KD I/1, 338. Für unsere Untersuchung soll damit jedoch eine erste grundlegende Weiche gestellt werden, um den theologischen Geltungsbereich der Thematik abzugrenzen.

<sup>15</sup> Sowohl Kierkegaard als auch Bonhoeffer haben vom „*incognito*“ gesprochen und damit die lateinische Version des Begriffes gebraucht. In der theologischen Literatur danach tauchte der Begriff in beiden Fassungen immer wieder auf. Wir haben uns entschieden, in dieser Arbeit durchgehend die deutsche Version des Wortes „*inkognito*“ verwenden, wobei Zitate natürlich ausgenommen sind.

schen entgegenstellt, dass er die Wahrheit sei (Joh 14, 6), muss den redlichen und leidenschaftlichen Ausruf herausfordern: „Bis wann hältst du unsere Seele hin? Wenn du der Christus bist, so sage es uns frei heraus“ (Joh 10, 24). Das εἰπὲ ἡμῖν παρησίῳ ist hier nicht zu verstehen im Sinne eines Verlangens nach einer bloßen bestätigenden Aussage (die immerhin erfolgt).<sup>16</sup> Der die Wahrheit selbst ist, der wird sich wohl auch *unmissverständlich* als die Wahrheit ausweisen können. Es ist also – ganz in Kierkegaards und Bonhoeffers Sinne – nicht zuerst wissenschaftliches Interesse, das einen an die Frage nach dem Inkognito Christi herantreten lässt. Es ist eine durchaus persönliche und leidenschaftliche Frage, denn an der Antwort hängt das eigene existenzielle Verhältnis zur Wahrheit. Wie diese Frage mit dem Glauben im christlichen Sinne zusammenhängt, wird ebenfalls noch zu bestimmen sein. Es kann jedoch kein Zweifel daran bestehen, dass das Thema des Inkognito Christi eine besondere Herausforderung bedeutet, wenn es die Verwechselbarkeit und Zweideutigkeit der Wahrheit behauptet. Die Herausforderung besteht dabei durchaus für die wissenschaftliche Untersuchung – die Behauptung einer zweideutigen Wahrheit ist immerhin sehr missverständlich und nötigt zu einer genauen inhaltlichen Darstellung. Sie besteht jedoch in noch tieferer Weise für den Menschen, der sich zu dieser Wahrheit bekennt. Es sind ja schlussendlich vor allem die christliche Glaubensgemeinschaft und damit auch der einzelne Christ, die durch das Inkognito Christi zu der besonderen Bereitschaft herausgefordert werden, sich zu einer zweideutigen Wahrheit zu bekennen. Dass es sich dabei nicht um eine selbstverschuldete Zweideutigkeit handeln darf, die aufgrund theologischer Unklarheit entstanden ist, muss selbstverständlich sein. Es muss die Wahrheit Christi selbst sein, die sich in dieser zweideutigen Form darstellt. Nur so kann das Thema des Inkognito Christi dogmatische Verbindlichkeit überhaupt beanspruchen. Wenn wir aber die Dogmatik als diejenige theologische Disziplin verstehen, die der Kirche und dem Einzelnen Orientierung in den Fragen des Glaubens geben soll, ergibt sich für uns

*Die zweite Problemstellung der vorliegenden Untersuchung: Wie ist das Inkognito Christi in einer dogmatisch verbindlichen Form darzustellen?*

---

<sup>16</sup> Dass Jesu Antwort dieser Forderung letzten Endes nicht entspricht, stellt auch Hartwig Thyen fest. Nach ihm besteht das Problem der Nichterkenntnis des Christus darin, dass die Hörer nicht glauben und dass ihnen damit die Ohren und Augen zum echten Wahrnehmen der messianischen Zeichen fehlen; siehe THYEN, Johannevangelium, 497f. Auch für Bultmann gilt: „Er ist ja der verhüllte Offenbarer, weil er sich ihnen gegenüber nicht legitimieren kann; weil das Recht seines Anspruches nur dem sichtbar ist, der die Entscheidung des Glaubens vollzieht“, BULTMANN, Johannes, 275. An dieser Stelle wird deutlich, dass das menschliche Erkenntnisvermögen durch die Begegnung mit dem Christus überfordert wird. Durch die Aussage von Joh 10, 25 kommt also der Glaube an den Christus ins Spiel. Demnach gilt für diese Bibelstelle, durch die ja die Erkenntnisfrage in aller Schärfe gestellt wird, dass in der Theologie das Erkenntnisvermögen in seinem Verhältnis zum Glauben verstanden werden muss.

Die Bearbeitung der ersten Problemstellung dient der Beantwortung der zweiten als *Voraussetzung*. Die Darstellungen des Themas bei Kierkegaard und Bonhoeffer sollen hier fruchtbar gemacht werden. Mit einer „dogmatisch verbindlichen Form“ ist wiederum gemeint, dass das Thema des Inkognito Christi *als eigenständiges Thema dogmatisch expliziert und verständlich gemacht werden soll*. Diese Aufgabe ergibt sich schon aus der Tatsache, dass sich eine solche eigenständige dogmatische Explikation weder bei Kierkegaard noch bei Bonhoeffer findet. Bei beiden treffen wir das Thema jeweils in unterschiedlichen Kontexten und im Rahmen anderer größerer Themen an. Auf diese Weise soll das Inkognito Christi als Thema in dieser Arbeit eine konsequente Entfaltung erfahren.

## 2. Ziel der Untersuchung

Das Thema des Inkognito Christi baut auf der Voraussetzung auf, dass Gott in Jesus von Nazareth Mensch wurde. Hierbei ist zum einen die Gültigkeit der klassischen Glaubensbekenntnisse angenommen. Zum anderen aber wird die Wahrheit dieser Glaubensinhalte als eine verborgene Wahrheit bestimmt, die eine Sicherung von außen im Sinne einer objektiven Verifizierung verwehrt. Diese beiden Bestimmungen müssen Fragen aufwerfen, die wir im Vorfeld klären wollen. Daraus soll sich, als Richtungsanzeige für die beiden oben angegebenen Problemstellungen, *eine Zielsetzung für die vorliegende Arbeit* ergeben.

### 2.1. Inkarnationsglaube und Geschichte

Die gegebene Auffassung von der Inkarnation muss gerade im Kontext moderner Theologie Fragen aufwerfen. Gilt ein derartiger dogmatischer Zugang zu Jesus nicht als Kennzeichen einer überholten Orthodoxie? Ist nicht der Wechsel zu einer historischen Herangehensweise bereits vollzogen, so dass die systematische Theologie auf gesicherten Erkenntnissen z.B. der Jesusforschung aufbauen muss? Ist nicht schon diese Form der „Christologie von oben“ ein Anachronismus?

Mit diesen Bedenken wird nun nichts weniger ausgedrückt als der Streitpunkt innerhalb der deutschen Theologie der 1920er Jahre, als sich die dialektische Theologie gegen den vom Historismus geprägten theologischen Liberalismus neu aufstellte.<sup>17</sup> Es wurde dabei der Vor-

---

<sup>17</sup> Siehe dazu die Untersuchung von NOWAK, „antihistorische Revolution“, der die Theologie im geistesgeschichtlichen Rahmen des frühen 20. Jahrhunderts einordnet, v.a. 161ff. GRAF betont dabei in seinem gleichnamigen Aufsatz „antihistorische Revolution“, 379, dass diese Abkehr vom Historismus in der Theologie eine allgemeine Bewegung war, an der auch nicht-dialektische Theologen teilhatten.

wurf laut, dass eine solche Betrachtung des Jesus von Nazareth von vorneherein eine überindividuelle und unpersönliche Darstellung der Zentralfigur des christlichen Glaubens zur Folge haben müsse.<sup>18</sup> Darin sei wiederum nur der höchste Ausdruck des Wunsches zu sehen, durch Offenbarung von der Geschichte erlöst zu werden und so auf festerem Grund zu stehen.<sup>19</sup> Es ist also die Sorge um die Bedeutung der geschichtlichen Forschung, die gegen ein christologisches Inkognito im Raum steht, denn im Sinne des Inkognito muss Gott in Christus geglaubt werden, ohne dass dieser Glaubenssatz durch geschichtliche Forschung verifiziert werden könnte. Diesem Vorwurf kann nur mit der Gesamtheit dieser Untersuchung begegnet werden, indem nämlich aufzuweisen ist, inwiefern man im Gefolge von Kierkegaard und Bonhoeffer von eben diesem Christus ausgehen kann, ohne der Geschichte abzusagen. Ohne Frage aber wird der Geschichte in diesem Zusammenhang ein anderer Rang eingeräumt. Sie erscheint dabei nicht mehr als der Raum, in dem Erkenntnis überhaupt erst gewonnen werden kann, sondern sie wird demjenigen untergeordnet, der als der Herr der Geschichte bekannt wird; die Voraussetzung des Bekenntnisses soll hier erst den Raum der Erkenntnis öffnen. Mit den Worten Bonhoeffers:

„Es geht [...] um den Auferstandenen selbst, der selbst den Glauben schafft und den Zugang zur Historizität ermöglicht. [...] Im Glauben ist die Geschichte von der Ewigkeit her erkannt, nicht von sich selbst, von innen her.“<sup>20</sup>

Die Konsequenz des christologischen Inkognito lautet: Gilt der Glaube nicht als die *conditio sine qua non*, wird sich an dem Menschen Jesus von Nazareth die göttliche Wahrheit nicht erschließen.<sup>21</sup> Es ist bekannt, dass sich diese „antihistorische“ Theologie, wie sie teilweise bezeichnet wurde, mit großem Interesse Kierkegaard zuwandte und dass dies auch für die Zeitgenossen kein Geheimnis darstellte. So wurde etwa Friedrich Gogarten von seinem ehemaligen Lehrer Ernst Troeltsch als ein „Apfel vom Baume Kierkegaards“ bezeichnet.<sup>22</sup> Auch Bonhoeffer könnte, was das Verhältnis von geschichtlicher Forschung und dem Glauben an Christus betrifft, als ein solcher „Apfel“ bezeichnet werden. Der Blick auf diesen Streit

<sup>18</sup> Siehe GRAF, „antihistorische Revolution“, 396ff, wo er aus einer solchen Christologie eine „theologische Abschaffung des Individuums“ folgert.

<sup>19</sup> Ebd., 404. Für Graf stellt diese Selbstversicherung ein Ausdruck von Unredlichkeit dar, weil sie sich der Verantwortung zu entziehen versucht, die durch die konkrete Gegenwart als Aufgabe gestellt ist.

<sup>20</sup> *DBW* 12, 314.

<sup>21</sup> Diese dialektische Position wird von Barth so ausgedrückt, dass man „das Ereignis Jesus Christus als Gottes Offenbarung nur dann finden kann, wenn man es als solche schon gesucht, wenn man also sucht, was man schon gefunden hat.“ Siehe BARTH, *KD I/2*, 63.

<sup>22</sup> Siehe den Aufsatz von TROELTSCH, „Ein Apfel vom Baume Kierkegaards“. Troeltschs Stellung zu diesem „Antihistorismus“ wird in dem Aufsatz von GRAF, „Kierkegaards junge Herren“, 183ff behandelt.

um die Grundlagen systematischer Theologie fügt der vorliegenden Untersuchung eine weitere wichtige Facette hinzu: Wie steht es um die Fruchtbarkeit einer christologischen Untersuchung, die nicht vorrangig auf der historischen Plattform entfaltet wird, sondern die mit ihrem Thema von vorneherein eine eindeutige historische Verifizierung aus theologischen Gründen ausschließt?

## 2.2. Verborgeneheit Christi – Verborgeneheit der Glaubensinhalte

Wird Christus als der Verborgene ernstgenommen, dann bedeutet das einen Verzicht auf die objektive Verifizierung der christlichen Wahrheit. An dieser Stelle wollen wir die Untersuchung des Inkognito Christi in einen größeren Rahmen stellen, der uns durch die Arbeit *Eberhard Jüngels* gegeben ist. Dieser Verzicht, der durch die Inkognitothematik christologisch zum Ausdruck kommt, hat nämlich in unseren Augen nicht anderes zur Folge als die *Entsicherung des Glaubens*, die Jüngel zum Gebot der christlichen Theologie der Neuzeit erklärt.

Wie ist diese Entsicherung des Glaubens zu verstehen? Nach Jüngel ist die Neuzeit durch den *Grundsatz des Zweifels* beschrieben, der nach der Sicherung der Wahrheit strebt. Erst dadurch also, dass eine Wahrheit bezweifelt wird, kann sie als eine gültige Wahrheit verifiziert und akzeptiert werden. In Bezug auf den klassischen Gottesgedanken des Christentums aber bedeutet das, dass Gott als „notwendig“ erwiesen werden muss. Diese Frage nach der Notwendigkeit Gottes wurde durch Descartes so gelöst, dass das Sein Gottes an die Erfahrung des menschlichen *cogito* zurückgebunden wird.<sup>23</sup> Ein derart begründeter Gottesgedanke ist nach Jüngel allerdings einer Aporie unterworfen. Er führt in seiner Konsequenz zur Selbstauflösung, was in der Moderne durch die „Rede vom Tod Gottes“ zum Ausdruck gekommen ist.<sup>24</sup> Aus diesem Grund will Jüngel nicht mehr von einer metaphysisch bedingten und nachgewiesenen „Notwendigkeit“ Gottes sprechen. Gott ist stattdessen als „mehr als notwendig“<sup>25</sup> zu denken, denn erst dadurch kann die christliche Theologie der Enge der metaphysischen Tradition *entgehen* und auf die neuzeitliche Fragestellung in Bezug auf Gott *eingehen*. Als Reflexion der Frage „Wo ist Gott?“ schreibt er:

<sup>23</sup> Siehe JÜNGEL, Geheimnis, 156:

„Es liegt also in der Stringenz des cartesischen Ansatzes, daß Gott für die menschliche *res cogitans* *notwendig* ist. Von daher wird nun aber auch verständlich, daß Descartes Gott als notwendiges Wesen, als *ens necessarium* begreift.“

<sup>24</sup> Ebd., 55ff.

<sup>25</sup> Ebd., 31: „Notwendigkeit ist also für Gott nicht eine zu hoch greifende, sondern eine unzureichende Kategorie. Der Satz ‚Gott ist notwendig‘ ist ein schäbiger Satz. Er ist Gottes nicht würdig.“

„Die Frage hat ihre besondere Dringlichkeit, seit der Mensch in einer besonderen Weise nach *Gewißheit* verlangt. Doch scheint gerade das Verlangen nach Gewißheit Gott immer stärker in das Ungewisse zu verdrängen. [...] Das Streben nach Vergewisserung scheint die Bestimmtheit des göttlichen Seins zu verschlingen.“<sup>26</sup>

Daraus ergibt sich für Jünger die konkrete Aufgabe der Theologie für die Neuzeit: „Im Horizont des theologischen Denkens ist [...] *Entsicherung* die gebotene Aufgabe. Entsicherung ist an der Zeit.“<sup>27</sup>

Was also meinen wir mit einem Verzicht auf die objektive Verifizierung der christlichen Wahrheit? Es geht uns hier um den Gedanken, dass sich die Behauptungen des christlichen Glaubens als *notwendig* erweisen müssen. Wir unterscheiden hiervon ausdrücklich diejenigen theologischen Ansätze, die seine logische Berechtigung<sup>28</sup> nachzuweisen versuchen oder ihn auf seine historische Verankerung<sup>29</sup> hin überprüfen. In diesen Fällen erkennen wir nämlich

---

<sup>26</sup> Ebd., 67.

<sup>27</sup> Ebd., 266.

<sup>28</sup> Ein Beispiel für diesen Versuch findet sich in „Warranted Christian Belief“ von Alvin Plantinga. Er geht der epistemologischen Frage nach, ob der christliche Glaube angesichts der kognitiven Eigenschaften des Menschen als eine irrationale Entscheidung betrachtet werden muss. Sein Ergebnis lautet, dass die Inhalte des (in ökumenischer Allgemeinheit dargestellten) Christentums und der daraus abzuleitende Glaubensbegriff diesen Vorwurf von Irrationalität eben nicht rechtfertigen. Stattdessen zeigt er diesen Glauben als einen „gewährleisteten“ (= „warranted“) Glauben auf, siehe PLANTINGA, Warranted Christian Belief, 290:

„Christian belief is produced in the believer by the internal instigation of the Holy Spirit, endorsing the teachings of Scripture, which is itself divinely inspired by the Holy Spirit. The result of the work of the Holy Spirit is faith – which [...] is ‘a firm and certain knowledge of God’s benevolence towards us, founded upon the truth of the freely given promise in Christ, both revealed to our minds and sealed upon our hearts through the Holy Spirit.’ According to the model, these beliefs enjoy justification, rationality, and warrant.”

Was wird hier in Bezug auf den christlichen Glauben behauptet? Dass er, in Anbetracht seiner eigenen Inhalte und der Struktur menschlichen Denkens, Fühlens und Glaubens, ein *berechtigter* Glaube im Gegensatz zu einem *irrationalen* Glauben ist. Hier wird eine Vergewisserung des Glaubens angestrebt, nicht jedoch ein Anbeweisen der Glaubensinhalte.

Eine Arbeit im deutschsprachigen Bereich, die sich mit Plantingas Ansatz auseinandersetzt und auch versucht, diesen weiterzuentwickeln, liegt vor mit Ralf-Thomas KLEIN, „Können christliche Glaubensüberzeugungen Wissen sein?“.

<sup>29</sup> Ein wichtiges Beispiel hierfür stellt die Theologie Wolfhart Pannenberg dar, dessen Ansatz den historischen Charakter der Auferstehung in den Mittelpunkt rückt. Die Faktizität der Auferstehung muss sich auch vor einer „Prüfung, wie sie auch bei anderen überlieferten Tatsachenbehauptungen üblich und bewährt ist, als stichhaltig erweisen.“, siehe PANNENBERG, Systematische Theologie II, 395. Siehe dazu auch PANNENBERG, Grundzüge der Christologie, 85-103. Pannenberg's Argument lautet, dass aufgrund der Überprüfung der geschichtlichen Tatsachen ein Urteil zugunsten der Auferstehung getroffen werden kann. Er redet hierbei von der „Historizität“ der Auferstehung, wobei er zugleich eingrenzt, siehe PANNENBERG, Systematische Theologie II, 404:

„Die Behauptung der Historizität eines Ereignisses schließt nicht schon ein, daß das Behauptete derart gesichert wäre, daß man über seine Tatsächlichkeit gar nicht mehr streiten könnte. Viele historische Tatsachenbehauptungen bleiben faktisch strittig, und im Prinzip kann jede solche Behauptung in Zweifel gezogen werden.“

Wir treffen hier dasselbe an wie schon in der epistemologischen Untersuchung Alvin Plantingas. Was wird in Bezug auf den christlichen Glauben behauptet? Dass sein Kernereignis, nämlich die historisch verstandene Auferstehung Jesu Christi, im Rahmen einer das Wesentliche berücksichtigenden historischen Überprüfung



nicht den Versuch, die Glaubensinhalte *über ihren eigenen Anspruch hinaus zu sichern* oder den Glauben durch gesichertes Wissen zu ersetzen. In beiden Fällen ist der Glaube immer noch ein Wagnis, dem jedoch der *Anschein von Irrationalität* genommen wurde.<sup>30</sup> Die „Entsicherung des Glaubens“ bedeutet also keinesfalls einen Verzicht darauf, die Inhalte des christlichen Glaubens sinnvoll und überzeugend darzulegen und auch in ihren historischen Rahmen vernünftig einzubinden. Ein solches Unternehmen hat auch durchaus Gewissheit zum Ziel, nämlich echte Glaubensgewissheit. „Entsicherung des Glaubens“ bedeutet aber, das christliche Gottesverhältnis in seinem Kern nicht als *gesicherte Erkenntnis* zu verstehen, sondern als einen Akt des *entsicherten Vertrauens*. In diesem Sinne soll der Gedanke des Inkognito Christi als ein gültiger und unaufgebbarer Bestandteil christlicher Theologie aufgezeigt werden, der in seiner Relevanz gerade in der Neuzeit zu Bewusstsein gebracht werden soll. Dabei ist es wiederum nicht die Neuzeit und der neuzeitliche Zweifel, der der christlichen Theologie ihr Programm aufzwingt. Wir wollen im Verlauf dieser Arbeit zeigen, dass es das biblische Evangelium selbst ist, das die Theologie auf das Inkognito Christi aufmerksam macht.

### 2.3. Zielsetzung

Damit legen wir als Grundlage dieser Arbeit zum einen das Dogma der Menschwerdung Gottes in ihrem klassischen Sinne fest. Zum anderen arbeiten wir unter der Prämisse, dass sich diese Wahrheit aus theologischen Gründen einer letzten objektiven Verifizierung entzieht. Darin versuchen wir, der von Jüngel formulierten Aufgabe der „Entsicherung des Glaubens“ zu entsprechen und wollen gleichzeitig die Relevanz einer solchen Theologie für die neuzeitliche Gegenwart aufzeigen. Damit entsprechen wir den Voraussetzungen, die sowohl für Kierkegaard wie auch für Bonhoeffer bestanden. Für beide bedeutete die Beschäftigung mit dem Inkognito gerade kein Ausblenden moderner Fragestellungen, wofür allein schon die immense gedankliche Rezeption beider Denker (buchstäblich) Bände spricht. Mit Hilfe dieser

---

nicht haltlos ist. Auch bei Pannenberg treffen wir also nicht auf einen Ansatz, der unserer Untersuchung wesentlich entgegensteht.

<sup>30</sup> Wir wollen auch darauf hinweisen, dass diese Ansätze der gegenwärtigen Theologie zuzuordnen sind, die sich mit den Bedingungen der nachchristlichen Moderne auseinandersetzen. Sie haben die geistesgeschichtliche Entwicklung der westlichen Säkularisierung bereits im Rücken, im Zuge derer das Christentum seinen selbstverständlichen Anspruch auf Gültigkeit verloren hat. Weder bei Plantinga noch bei Pannenberg kann von einem Versuch die Rede sein, eine früher selbstverständliche metaphysische Notwendigkeit oder geschichtliche Eindeutigkeit des Christentums wiederzugewinnen. Zugleich aber wird es eine ständige Gefahr solcher Ansätze darstellen, dem christlichen Glauben etwas zu geben, was er für sich selbst gar nicht beansprucht. Es besteht die Gefahr, *zu viel beweisen* zu wollen und die Glaubensinhalte *zu sehr absichern* zu wollen – ein Unterfangen, das angesichts des verborgenen Christus scheitern muss.

Stimmen kann unserer Ansicht nach gezeigt werden, dass sich das Dogma eben nicht nur „in Postulaten erschöpft bzw. sich nur als Postulat behaupten kann, [...] weit entfernt, der Not äußerer und innerer Bedrängnis des Menschen zu wehren“.<sup>31</sup>

Somit formulieren wir

*Die Zielsetzung der vorliegenden Untersuchung: Wir wollen auf der von Kierkegaard und Bonhoeffer gelegten Grundlage zeigen, mit welcher Fruchtbarkeit sich das Bekenntnis zum verborgenen Christus entfalten und Orientierung für die Gegenwart bieten kann.*

### 3. Anlage und Denkweg der Untersuchung

Diese Arbeit besteht aus drei Kapiteln, wobei die ersten beiden Kapitel der *ersten Problemstellung* zuzuordnen sind. Sie haben das Inkognito Christi zum Thema, so wie es von Kierkegaard und Bonhoeffer beschrieben und zum Ausdruck gebracht worden ist. Das dritte Kapitel soll eine Antwort auf die *zweite Problemstellung* bieten, indem es das Thema dogmatisch ausführt. Damit entspricht die Form der Arbeit den beiden Problemstellungen, die oben angezeigt wurden.

Das Konzept des „Inkognito Christi“ bei Kierkegaard zu untersuchen, ist die Aufgabe des ersten Kapitels (*I. Das Inkognito Christi bei Kierkegaard*). Nach einer notwendigen Klärung methodischer Fragen (*I.0. Vorbemerkungen*) wird es unabdingbar sein, zuerst eine einführende Grundlegung von Kierkegaards Denken vorzunehmen (*I.1. Grundlegung: Kierkegaard und die Aufgabe des Existierens*). Weil es sich zeigt, dass das Motiv des Inkognito in Kierkegaards gesamten Denken relevant ist, wird das Inkognito zuerst als anthropologischer Kernbegriff erfasst (*I.2. Das Inkognito als anthropologischer Kernbegriff*). Danach soll der Bereich der Christologie betrachtet werden, wobei auf Erkenntnisse aus dem anthropologischen Bereich zurückgegriffen werden kann (*I.3. Das Inkognito als christologischer Kernbegriff*). Das Motiv des Inkognito bei Kierkegaard soll anschließend in einer Zusammenschau behandelt werden (*I.4. Das Inkognito zwischen Anthropologie und Christologie*). Es wird nämlich deutlich werden, dass die beiden Bereiche in Bezug auf das Inkognito nicht einfach neben einander stehen. Vielmehr muss die Christologie bei Kierkegaard als der Bereich begriffen werden, in dem die Inkognitothematik eine verstärkte Relevanz erhält. Das christologische Inkognito wird als eine Zuspitzung von Kierkegaards Inkognitobegriff überhaupt verständlich werden.

---

<sup>31</sup> GRAU, Selbstauflösung, 19. Nach Grau wird schon bei Kierkegaard das deutlich, was durch Nietzsche später dem Christentum diagnostiziert wurde: seine Selbstauflösung.

Das zweite Kapitel ist der Untersuchung des Inkognito Christi bei Bonhoeffer gewidmet (*II. Das Inkognito Christi bei Bonhoeffer*). Auch hier müssen im Vorfeld der thematischen Erfassung einige Fragen geklärt werden, wobei auch der Rezeptionszusammenhang dargestellt werden soll, der zwischen Bonhoeffer und Kierkegaard besteht (*II.0. Vorbemerkungen*). Parallel zum ersten Kapitel muss ein Blick auf bestimmte Grundzüge von Bonhoeffers Theologie geworfen werden, die für unser Thema von Bedeutung sind (*II.1. Relevante Grundzüge von Bonhoeffers Theologie*). Anschließend soll das Inkognito als christologische Bestimmung untersucht werden (*II.2. Das christologische Inkognito bei Bonhoeffer*). Dabei muss auffallen, dass die Behandlung des Themas bei Bonhoeffer insgesamt kürzer ausfällt als bei Kierkegaard. Das liegt zum einen an der Vielfältigkeit von Kierkegaards Werk, bei dem die Inkognitohematik nicht nur in der Christologie auftaucht, sondern auch im Rahmen seiner Existenzphilosophie und seiner literarischen Werke. Das liegt zum anderen aber auch am geringeren Umfang des Gesamtwerkes Bonhoeffers, dessen Wirken bekanntlich ein tragisches vorzeitiges Ende fand. Das zweite Kapitel schließt mit einer Besprechung der wesentlichen Punkte ab, in denen sich Bonhoeffers Vorstellung vom Inkognito von derjenigen Kierkegaards unterscheidet (*II.3. Unterschiede zu Kierkegaard*). Dabei soll es zum einen um Differenzen gehen, die sich zwischen den beiden Denkern feststellen lassen, zum anderen aber auch um Unterschiede, die nicht als Differenzen aufgefasst werden müssen. Indem hier Gedanken über das Inkognito Christi gegeneinander abgewogen werden, soll bereits auf die dogmatische Diskussion des dritten Kapitels hingeführt werden.

Bei alledem ist eine biografische Komponente zu beachten, die die Ergebnisse der Untersuchung vervollständigen soll. Wir werden zeigen, dass das Leben Kierkegaards auf drei unterschiedliche Weisen konkret mit dem Thema des Inkognito verwoben ist. Dasselbe gilt für Bonhoeffer, denn auch in seiner Biografie treffen wir auf ein Inkognito.<sup>32</sup> Diese biografischen Bezüge sollen in Form von Exkursen dargestellt werden, die jeweils an den passenden Stellen der Untersuchung eingefügt werden (*Exkurse I – IV*).

Die Ergebnisse der ersten beiden Kapitel sollen schließlich einfließen in das dritte Kapitel, nämlich einer dogmatische Darstellung des Inkognito Christi (*III. Das Inkognito Christi als dogmatisches Thema der Gegenwart*). Hier sollen die Ergebnisse der vorherigen Arbeit geordnet und in einer einheitlichen logischen Systematik dargestellt werden (*III.1. Dogmati-*

---

<sup>32</sup> Dass der biografische Hintergrund für eine solche Untersuchung bei dem existenziellen Denker Kierkegaard wichtig und sogar grundlegend ist, hat Hayo Gerdes gezeigt, siehe GERDES, Christusverständnis, 24. Aber auch für Bonhoeffer gilt der Satz, dass „eine Erkenntnis nicht getrennt werden kann von der Existenz, in der sie gewonnen ist.“, siehe DBW 4, 38.

*sche Grundlinien des Inkognito Christi*). Dabei entfaltet sich das Thema dogmatisch in dreifacher Weise, nämlich in einer Darstellung des *verborgenen Christus*, einer Darstellung der *verborgenen Kirche* und einer Betrachtung des *einzelnen Menschen vor dem verborgenen Christus*. Die Arbeit schließt mit einem Ausblick, der einige weiterführende Fragen ansprechen soll (*III.2. Ausblick*). Mit der gesamten Arbeit, vor allem aber mit dem dritten Kapitel, soll die oben genannte Zielsetzung dieser Arbeit erfüllt werden.



# I. DAS INKOGNITO CHRISTI BEI KIERKEGAARD

## 0. Vorbemerkungen

Zu Beginn der Darstellung soll ein Forschungsüberblick gegeben werden, anhand dessen wir die vorliegende Arbeit einordnen können. Daraufhin muss auf einige Besonderheiten von Kierkegaards Werk eingegangen werden, um den hermeneutischen Zugang zu der Thematik zu klären. Zuletzt gilt es, die Vorgehensweise zu erläutern, mit der das Inkognito Christi bei Kierkegaard erfasst werden soll.

### 0.1. Forschungsüberblick

Die Forschungsgeschichte in Bezug auf Kierkegaard ist vielfältig und bezieht sich auf die unterschiedlichsten Bereiche seines Schaffens. So werden wir uns angesichts der Menge von Kierkegaarddarstellungen streng an eine Auswahl halten müssen, die sich mit Kierkegaards *Christologie* beschäftigt. Innerhalb dieses Rahmens aber ist eine dezidierte Besprechung des Inkognito Christi selten und erst in jüngerer Zeit erfolgt. Dargestellt werden sollen hier die unterschiedlichen Beiträge von H. Gerdes, H. Fischer, T. Hachiya und zuletzt der wichtige Artikel von M. Boven.<sup>33</sup>

(1) Ausführlich und systematisch hat sich *Hayo Gerdes* mit Kierkegaards Christologie befasst. Dabei wurde das Inkognito in „Das Christusverständnis des jungen Kierkegaard“ von 1962 im Rahmen von Kierkegaards *Paradox-Christologie* dargestellt.<sup>34</sup> Indem Gerdes nach

---

<sup>33</sup> Wir wollen hier auch Emanuel Hirsch nennen, dessen „Kierkegaardstudien“ einen frühen Beitrag deutscher Kierkegaardforschung darstellen, der aber auch darüber hinaus immer wieder auf Kierkegaards Gedanken zurückgriff. Bereits bei Hirsch werden wir darauf aufmerksam, dass das Inkognito Christi hauptsächlich im Zusammenhang mit dem Motiv des Paradoxes verstanden wird. Dem Paradox steht Hirsch kritisch gegenüber, es handelt sich seiner Meinung nach um eine Notlösung Kierkegaards, siehe HIRSCH, *Jesus Christus*, 45. Das Inkognito Christi aber, das bei Kierkegaard ja an das Paradox zurückgebunden ist, beschreibt die Niedrigkeit und damit die Selbsthingabe Christi und wird aus diesen Gründen von Hirsch als der bessere christologische Beitrag gesehen. Siehe zu der Deutung Kierkegaards durch Emanuel Hirsch auch Matthias WILKE, „Die Kierkegaardrezeption Emanuel Hirschs“, v.a. 122ff. Hirsch trennt damit die beiden Motive des Paradoxes und des Inkognito.

Der Beitrag von Emanuel Hirsch ist darin zu sehen, dass durch ihn nachdrücklich die Relevanz hervorgehoben wurde „die Kierkegaard für die Ausarbeitung einer evangelischen Christologie hat, insofern er die Knechtsgestalt und das Inkognito Christi ins Zentrum seiner Christologie gestellt hat.“, siehe WILKE, *Kierkegaard-Rezeption*, 125.

<sup>34</sup> GERDES, *Christusverständnis*. Mit dem Begriff der *Paradox-Christologie* wird ein besonderes Merkmal von Kierkegaards christologischen Reflexionen ausgedrückt. Für ihn ist Jesus Christus ein „Paradox“, weil er sowohl Gott als auch Mensch ist und damit zwei eigentlich unvereinbare Gegensätze vereint. Darauf gehen wir weiter unten ab I.1.3. näher ein. In seinem „Das Christusbild Sören Kierkegaards“ von 1960 beschreibt Gerdes

den Ursprüngen dieser Christologie fragt, kommt er auf die Verbindung von Kierkegaards Biografie mit der Inkognitothematik zu sprechen. Sie liegt nach Gerdes in Kierkegaards Entlobung von Regine Olsen im August 1841, weil diese Tat für ihn einen Akt verantwortlicher, aber verborgener Liebe darstellte.<sup>35</sup> Diese Erfahrung führte dann zum Motiv der Verborgenheit des Gottes, der um seiner Liebe willen als das Paradox Mensch wurde.<sup>36</sup> Das Inkognito wird hier also zum Ursprung der Paradox-Christologie, weil Christus sich aus Liebe im Paradox verhüllte. Diese Verhüllung, oder Unkenntlichkeit, muss nach Gerdes allerdings eingeschränkt verstanden werden. Weil das Inkognito ganz auf die Liebe Christi hin gedeutet ist, kann es nicht völlig gelten. Unkenntlichkeit heißt deshalb nicht eine durchschnittliche Gewöhnlichkeit in der unübersehbaren Fülle der Menschengeschichte. Vielmehr machte Christus durch seine Taten und Worte auf sich aufmerksam und muss selbst dem neutralen Verstand als außergewöhnliche Erscheinung gelten.<sup>37</sup> Von daher redet Gerdes von einem „wesentlichen Inkognito“, durch das eine menschliche Besonderheit Jesu nicht aufgehoben wird.<sup>38</sup> Festzuhalten ist für Gerdes also die Unkenntlichkeit Christi, das Inkognito, weil hier Gott den Menschen nach seinen eigenen Bedingungen begegnet und dabei „alles menschliche Norm- und Anspruchsbewußtsein infrage“ stellt.<sup>39</sup> Ebenso gilt, bei Gerdes fest mit dem Inkognito verknüpft, das Paradox, weil sich der Glaube nicht andemonstrieren lässt und weil er sich auf einen Gott richtet, „in dessen Bilde sich die Widersprüche von Allmacht und Liebe, Anfechtung und Beseligung zu lebendiger Einheit verschmelzen.“<sup>40</sup>

(2) *Hermann Fischer* wiederum setzte sich mit Kierkegaards Christologie in „Die Christologie des Paradoxes“ von 1970 auseinander. Dabei bezieht er Stellung gegen die Deutung von Hayo Gerdes.<sup>41</sup> In seinem Beitrag möchte er Kierkegaards Christologie vor allem von den früheren Climacus-Schriften her verstanden wissen, wohingegen durch die *EC* lediglich eine „Modifikation der Christologie“ erfolge.<sup>42</sup> Ähnlich wie schon bei Hirsch und Gerdes

---

das spätere Werk des Anti-Climacus als allein ausschlaggebend, während das Frühwerk der *PB* und der *AUN* lediglich Vorarbeiten seien, siehe GERDES, Christusbild, 7.

<sup>35</sup> GERDES, Christusverständnis, 21.

<sup>36</sup> Ebd., 22:

„Liegt aber in der wahren Liebe die Göttlichkeit Christi, so ist diese gerade nicht unmittelbar kenntlich, sondern verhüllt sich in einer nur vom Glauben durchschaubaren Niedrigkeitsgestalt. Das ist der Ansatzpunkt für Kierkegaards Paradox-Christologie.“

<sup>37</sup> Ebd., 40.

<sup>38</sup> Ebd., 49.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Ebd., 50.

<sup>41</sup> Siehe HACHIYA, Paradox, 15.

<sup>42</sup> FISCHER, Christologie, 73. Um eine Modifikation handelt sich, weil nach Fischers Urteil „der Grundentwurf hier [d. i.: in den *PB*, Anm. d. Verf.] schon völlig klar ausgebildet vorliegt.“, ebd., 71.

taucht der Gedanke des Inkognito Christi in enger Anbindung an das Paradox auf. Das hat zur Folge, dass auch bei Fischer keine dezidierte Behandlung unseres Themas erfolgt. Fischer stimmt Gerdes darin zu, dass die Paradoxchristologie ihren Ursprung in der Erfahrung des eigenen Inkognito in der Entlobung hat.<sup>43</sup> Die Liebe Gottes ist der Grund, wieso er sich als Gott in der Zeit – als Paradox – verhüllt und unkenntlich macht. Diese Verhüllung, so Fischer, „ist die einzig mögliche Art, in der sich die göttliche Liebe offenbaren kann.“<sup>44</sup> Des Weiteren besteht Einigkeit zwischen Fischer und Gerdes, dass das Inkognito nur eingeschränkt gültig sein kann. Christus machte auf sich aufmerksam, gerade um der Liebe zum Menschen willen.<sup>45</sup> Dieses Auf-sich-aufmerksam-Machen konnte aber niemals mehr sein als eine bloße Veranlassung des Glaubens, denn eine echte Kenntlichkeit und ein Durchbrechen des Inkognito erfolgt hier nicht. Gibt es also historische und objektive Anhaltspunkte in Bezug auf den christlichen Glauben und auf das Leben Jesu, so können diese doch niemals zur „Sicherung“ des Glaubens werden, eine Erkenntnis, die Fischer als eine herausragende Leistung Kierkegaards beschreibt.<sup>46</sup> Hier aber wird Fischer auf ein Problem aufmerksam, das das Verhältnis von Paradox und Inkognito betrifft. Weil Kierkegaard die Geschichte in radikaler Ausschließlichkeit nur als *Veranlassung* des Glaubens (im Gegensatz zur Geschichte als *Sicherung* des Glaubens) verstehen will, muss er sie auch radikal begrenzen. Das steht als Anliegen hinter dem „weltgeschichtlichen Notabene“ in den *PB*, also hinter der Randnotiz von Gott als konkret gewordenem Menschen. Diese Reduktion des Geschichtlichen aber kann Kierkegaard nach Fischer nicht durchhalten, und eben hier liegt der wesentliche Unterschied zwischen den frühen Werken des Climacus und der EC des Anti-Climacus. Die Modifikation, die hier erfolgt, besteht nach Fischer v.a. darin, dass der niedrige und leidende Christus wesentlich an Bedeutung gewinnt,<sup>47</sup> wenngleich das christologische „Begriffsgerüst“<sup>48</sup> des Climacus „und überhaupt dann der Begriff des Inkognito“ beibehalten wird.<sup>49</sup> Das bedeutet, dass die Geschichte wichtiger wird, und damit auch die *konkrete Gestalt* des verborgenen und dennoch

---

<sup>43</sup> Ebd., 27.

<sup>44</sup> Ebd., 56f.

<sup>45</sup> Ebd., 58.

<sup>46</sup> Ebd., 60. Damit hat Kierkegaard nach Fischers Einschätzung „das Ende der Leben-Jesu-Forschung vorgezogen“, insofern hier versucht wurde, einen historisch gesicherten Weg zum Christusglauben zu schaffen.

<sup>47</sup> „Der ‚erniedrigte Christus‘ in seiner vollen Geschichtlichkeit – das ist das Leitmotiv der christologischen Reflexionen in der Einübung im Christentum.“, ebd., 72.

<sup>48</sup> Ebd. Das sog. Begriffsgerüst bezieht sich auf die bleibende Gültigkeit von Begriffen wie dem Paradox, der Gleichzeitigkeit, der Unmöglichkeit der direkten Mitteilung und einer unmittelbaren Erkenntnis, der Vorstellung von der Liebe Gottes und außerdem des Begriffes des Inkognito.

<sup>49</sup> Ebd., 73.



auf sich aufmerksam machenden Christus. Es werden also diese Zusammenhänge näher erläutert, und damit wird auch das Inkognito Christi entfaltet. Christus macht zwar auf sich aufmerksam, tut dies jedoch ausschließlich in indirekter Weise. Christus will nicht „enthüllt“ werden, er will vielmehr in seinem Inkognito erkannt werden.<sup>50</sup> Das bedeutet aber, dass seine konkrete Person mehr und mehr in das Blickfeld gerückt wird als „der Erniedrigte“.<sup>51</sup> Dieser Stand der Erniedrigung ist auf das ganze Leben zu beziehen und tritt für die Inkognitovorstellung in den Vordergrund, denn nicht nur am Paradox entsteht jetzt das Ärgernis, sondern eben gerade auch an der Niedrigkeit der Person Jesu, die den Menschen vor Augen steht.<sup>52</sup>

Aufgrund der größeren Differenzierung, die nach unserem Urteil in der Arbeit Fischer erfolgte, kristallisiert sich das Problem einer klaren Verhältnisbestimmung heraus: Inwiefern ist die Verborgenheit in der Niedrigkeit Christi zu verstehen, gerade angesichts der Differenzen zwischen Climacus und Anti-Climacus, und was bedeutet das für das Verhältnis von Paradox und Inkognito? Immerhin soll ja die konkrete Gestalt Christi endlich die ihr zukommende Bedeutung gewinnen, die Niedrigkeit Christi aber – das wird mehrmals betont – ist nicht dasselbe wie Christus als Paradox. Auf diese Frage geben weder Kierkegaard noch Fischer eine befriedigende Antwort.<sup>53</sup>

(3) Unter Rückgriff auf Gerdes und Fischer hat als nächstes *Toshihisa Hachiya* im Jahr 2006 versucht, das Thema des Inkognito Christi in seinem Zusammenhang mit der Paradoxchristologie Kierkegaards zu erarbeiten.<sup>54</sup> Dabei schließt er sich der Deutung an, dass im Inkognitomotiv der Ursprung der Paradoxchristologie zu finden ist. Diesen Gedanken betont er allerdings noch stärker als Gerdes und Fischer, denn bei ihm wird das Inkognito Christi gar als „Vorgeschichte der Paradox-Christologie“ aufgefasst.<sup>55</sup> Auch in seiner Darstellung ist das Inkognito durch die Liebe Gottes motiviert,<sup>56</sup> wobei die Verhüllung durch das Paradox geschieht. Gott wird unkenntlich in einem absoluten Sinne, so dass letztlich allein der Glaube dieses Inkognito „durchschauen“ kann.<sup>57</sup> Dementsprechend ist auch der Glaube als ein paradoxer Glaube aufzufassen.

---

<sup>50</sup> Ebd., 75.

<sup>51</sup> Ebd., 78.

<sup>52</sup> Ebd., 82.

<sup>53</sup> Es ist des Weiteren darauf hinzuweisen, dass Kierkegaard nach Fischer das Problem der Relevanz des Historischen nur vordergründig gelöst hat, indem er die Geschichte Jesu kurzerhand zur „heiligen Geschichte“ erklärte, ebd., 87. Hier nimmt die Christologie Kierkegaards nach Fischers Urteil doketische Züge an.

<sup>54</sup> Siehe HACHIYA, Paradox.

<sup>55</sup> HACHIYA, Paradox, 34.

<sup>56</sup> Ebd., 36.

<sup>57</sup> Ebd., 39.

Dadurch, dass Hachiya im Inkognito lediglich eine Vorstufe der Paradoxchristologie sehen will, geht er unseres Erachtens einen Schritt hinter Hermann Fischer zurück. Die Entfaltung des Inkognitobegriffes, die Fischer durch Einbezug der EC darstellen konnte, fehlt bei Hachiya.

(4) Eine echte Bereicherung für das Thema des Inkognito Christi stellt zuletzt der Beitrag von *Martijn Boven* dar, ein kurzer Artikel mit dem Titel „Incognito“, der in der Reihe „Kierkegaards Concepts“ 2014 herausgegeben wurde.<sup>58</sup> Dem Anspruch der Reihe entsprechend erfolgt hier zum ersten Mal eine dezidierte Darstellung der Inkognitothematik bei Kierkegaard. So erhalten wir auch eine explizite Definition des Begriffes „Inkognito“: Er bedeutet grundsätzlich „to appear in disguise, or to act under an unfamiliar, assumed name (or title) in order to avoid identification.“<sup>59</sup> Dabei unterscheidet Boven zwischen dem Werk des Climacus und des Anti-Climacus. Bei Climacus ist das Inkognito im Rahmen der Existenz zu verstehen, bei Anti-Climacus im Rahmen der Kommunikation. Dabei geht Boven auf den Zusammenhang zwischen dem Inkognito und der Stadienlehre Kierkegaards ein. Zwischen den drei Stadien des Ästhetikers, des Ethikers und des Religiösen beschreibt Kierkegaard Grenzbereiche, Konfinien, die jeweils von einem Inkognito gekennzeichnet sind. Dabei handelt es sich zuerst um das Inkognito des Ironikers zwischen den Stadien der Ästhetik und der Ethik.<sup>60</sup> Danach ist es der Humorist zwischen der Ethik und dem Religiösen.<sup>61</sup> Das verbindende Element ist das „Komische“, das aufgrund des existenziellen Widerspruches entsteht und das der Mensch als Ironie oder als Humor zum Ausdruck bringt.<sup>62</sup> Erst bei Anti-Climacus wird das Inkognito nach Boven zu einer echten christologischen Bestimmung. Das Inkognito macht den Protagonisten zu einem „Zeichen des Widerspruches“. Dabei kann das Ziel darin bestehen, den Fokus des Hörers vom Kommunikator abzuwenden.<sup>63</sup> Es kann jedoch auch darin bestehen (und hier spricht Boven den christologischen Bereich an), den Hörer zum Glauben aufzufordern.<sup>64</sup> Das Inkognito besitzt im christologischen Bereich die Funktion „to create a contradiction between the communicator’s true identity and his immediate appearance“, genauer: „the contradiction between his claim of being God and his appearance as a lowly human being“.<sup>65</sup>

---

<sup>58</sup> Siehe BOVEN, Incognito.

<sup>59</sup> Ebd., 231.

<sup>60</sup> Ebd., 232.

<sup>61</sup> Ebd., 233.

<sup>62</sup> Ebd., 231. Die Ironie und der Humor werden von Kierkegaard als Existenzweisen verstanden und nicht etwa als „Redeweisen“. Siehe weiter unten im Kap. I.2.2.

<sup>63</sup> BOVEN, Incognito, 235.

<sup>64</sup> Ebd., 236.

<sup>65</sup> Ebd.

Der Beitrag Bovens für unsere Arbeit besteht vor allem darin, dass das Thema des Inkognito Christi in das größere Werk Kierkegaards eingliedert wird. Das Inkognito wird als ein Motiv aufgezeigt, das sich durch die Vielgestaltigkeit von Kierkegaards Schreiben zieht. Gleichwohl muss der Eindruck entstehen, dass das Thema den Rahmen eines so kurzen Aufsatzes sprengen musste. So geht Boven nicht auf die Inkognito-Christologie der *PB* und der *AUN* ein, ebenso wenig auf die literarischen Darstellungen, die in unterschiedlichen Werken Kierkegaards eine Person im Inkognito zeichnen. Wir müssen es als Aufgabe festhalten, die Eingliederung des christologischen Inkognito in den größeren Werkzusammenhang, die durch Boven erfolgte, zu vervollständigen und dann auch zu fragen, inwiefern sich hier die unterschiedlichen Anwendungsbereiche gegenseitig bedingen.

So gibt es einige Punkte, über die Konsens in der Forschung besteht. Dieser Konsens bezieht sich zuerst auf die Motivation des Inkognito, nämlich die Liebe Christi zu den Menschen, vor denen er sich in Verborgenheit hüllt. Dasselbe gilt für den Zusammenhang mit dem Paradox, das wesentlich die Unverfügbarkeit der Wahrheit Christi aussagt, weil sich hier die Wahrheit der rationalen Versicherung entzieht. Das bedeutet nicht, dass hier von einer völlig ungreifbaren und dadurch auch unkonkreten geschichtlichen Gestalt die Rede ist. Gerade die Liebe führt dazu, dass von „Veranlassungen“ und damit auch von einer historischen Greifbarkeit Jesu die Rede ist. Auf diese Weise aber fordert das Inkognito den Glauben, ohne dass es durchbrochen oder aufgehoben wird. Weder bei Gerdes noch bei Fischer oder Hachiya wird allerdings eine klare Antwort darauf gegeben, wie denn das Inkognito Christi und seine gleichzeitige aufsehenerregende Tätigkeit sinnvoll überein gebracht werden können.

Dabei ist vor allem durch Fischer angeklungen, dass das Verhältnis von Paradox und Inkognito bei Kierkegaard nicht unproblematisch ist. Es wird sich also die Frage stellen, inwiefern die beiden Themen voneinander zu unterscheiden sind und ob sich die bisher so selbstverständlich erfolgte Einordnung des Inkognitomotives *unter* dem Thema des Paradoxes (oder bei Hachiya: als reine Vorstufe des Paradoxes) überhaupt durchhalten lässt. Der erweiterte und erweiternde Blick, den Boven auf das Motiv des Inkognito geworfen hat, weist dabei in die richtige Richtung.

## 0.2. Der hermeneutische Zugang zur Inkognitothematik bei Kierkegaard

Die vorliegende Arbeit bringt Kierkegaard in ein Gespräch mit Bonhoeffer. Dabei geht es um das systematisch-theologische Konzept des christologischen Inkognito. Schon hierfür

müssen einige Voraussetzungen gelten. Zum ersten ist vorausgesetzt, dass es überhaupt möglich ist, von einem Kierkegaard'schen Konzept zu sprechen. Zum zweiten gilt, dass über dieses Konzept systematisch-theologisch gesprochen werden kann. Zum dritten behaupten wir, dass das Konzept gerade dort erhellt wird, wo es im Rahmen von Kierkegaards Biografie betrachtet wird. Alle drei Voraussetzungen sind gerade für die Arbeit mit Kierkegaard nicht selbstverständlich und erfordern daher eine nähere Betrachtung. Es geht also im Wesentlichen um drei Fragen: 1) Wie soll aus den Schriften der Pseudonyme ein Kierkegaard'sches Konzept herausgelesen werden? 2) Wie kann eine systematisch-theologische Untersuchung den existenziellen Anspruch Kierkegaards ernst nehmen? 3) Wie ist die Beziehung von Kierkegaards Leben zu seinem Werk zu gewichten?<sup>66</sup>

### 0.2.1. Kierkegaard und die Stimmen seiner Pseudonyme

Das Konzept des christologischen Inkognito wird vor allem in Kierkegaards pseudonymen Werken reflektiert, allen voran die Werke von Johannes Climacus und Anti-Climacus.<sup>67</sup> Sie stehen natürlicherweise im Fokus dieses Teils der Untersuchung. An ihnen wird auch die Hauptproblematik der obigen ersten Frage deutlich, denn ganz offensichtlich ist das spätere Pseudonym dem früheren entgegengesetzt. So geht es nicht nur um die natürliche Distanz, die durch eine einfache Pseudonymität zwischen Kierkegaard und dem Leser steht. Diese Distanz wird noch vertieft und um das Element der inhaltlichen Unsicherheit angereichert, indem Kierkegaard mehrere Pseudonyme in gegensätzlicher Stellung positioniert. Es muss fraglich erscheinen, ob in Bezug auf Kierkegaard überhaupt ein einheitliches Konzept des Inkognito Christi erhoben werden kann. Dabei ist es aber nicht nur die vorgefundene Pseudonymität der Schriften, die diese Unsicherheit hervorruft. Es ist auch die Reflexion Kierkegaards selbst, die er in der Climacusschrift *AUN* über das System anstellt:

---

<sup>66</sup> TAYLOR, Authorship, 11 listet vier hauptsächliche Schwierigkeiten auf, mit denen sich der Interpret Kierkegaards auseinandersetzen muss. Diese bestehen in der Vielfalt seiner Schriften („diversity of his writings“); in der Beziehung zwischen seinem Leben und seinem Werk („the relationship between his personal life and his works“); dem Gebrauch der pseudonymen Methode („the use of the pseudonymous method“); und seinem historischen Einfluss („his historical influence“). Für die vorliegende Untersuchung sind vor allem die ersten drei Schwierigkeiten von Bedeutung. Auf sie soll daher eigens eingegangen werden.

<sup>67</sup> Zu einer übersichtlichen Aufstellung von Kierkegaards Werk hinsichtlich seiner Pseudonymität siehe SCHULZ, Aneignung II, 8ff. Hier wird das Werk Kierkegaards in drei Kategorien aufgeteilt, wobei gerade die Pseudonymität das Unterscheidungsmerkmal darstellt. So stehen neben den „Pseudonymen Werken“ die „Erbaulichen Reden“ als eine zweite, davon unterschiedene Kategorie. Diese Reden umfassen nun allerdings auch mehrere „Christlichen Reden“ wie auch das Werk „Der Liebe Tun“ (1847). Eine dritte Kategorie, die sich in diese Unterscheidung nicht ganz einordnen lässt, sind „andere“ Schriften, die nur teilweise pseudonym sind. Zu dieser dritten Gruppe gehören neben dem schon genannten „Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller“ auch Werke wie „Eine literarische Anzeige“ (1864), allerdings auch die von Kierkegaard selbst herausgegebene Zeitschrift „Der Augenblick“ (ab 1855) oder die Tagebücher.

„Ein System des Daseins kann nicht gegeben werden. Also gibt es ein solches nicht? Keineswegs. Das liegt auch nicht in dem Gesagten. Das Dasein selbst ist ein System – für Gott; aber es kann es nicht sein für irgendeinen existierenden Geist. System und Abgeschlossenheit entsprechen einander; Dasein aber ist gerade das Entgegengesetzte.“<sup>68</sup>

Ist also jeder Versuch, eine systematische Untersuchung Kierkegaards auf ein kohärentes Konzept hin vorzunehmen, aufgrund dieser Überlegungen zum Scheitern verurteilt? Muss nicht gelten, dass Kierkegaard sich durch seine pseudonyme Methode einen solchen Zugang verbat?<sup>69</sup>

Dass dies nicht der Fall ist, wird dann klar, wenn man den Kontext des oben genannten Zitates betrachtet. Kierkegaard hat hier ein sehr konkretes System vor Augen, das er polemisch bedenkt. Es ist das System im Sinne des Idealismus, im Sinne Hegels, im Sinne einer erschöpfenden Welt- und Geistesgeschichte.<sup>70</sup> Es ist vor allem der über alle menschlichen Begrenzungen hinausgehende Anspruch, Denken und Sein vom Ende her zusammenzubringen. Dagegen stellt Kierkegaard, was er anhand des Beispiels von Lessing das „fortgesetzte

<sup>68</sup> AUNI, 111 (SKS 7, 114). Eine Liste der Abkürzungen zu den Titeln Kierkegaards wie auch nachher zu Bonhoeffer findet sich im Anhang dieser Arbeit.

<sup>69</sup> Siehe TAYLOR, Authorship, 19.

<sup>70</sup> Es ist von der Forschung richtig erkannt worden, dass Kierkegaard nicht ausschließlich als ein Gegner Hegels verstanden werden kann. Kierkegaards selbst denkt in Formen und Begriffen, die durch den von ihm polemisierten Idealismus geprägt wurden. Ein sehr markantes Beispiel wird etwa durch Friedrich W. KORFF, Kierkegaard, 8f gegeben:

„Die Romantiker (Brentano, Tieck, Schlegel) [...], aber auch der deutsche Idealismus in der Pflichtgestalt des älteren Fichte und schließlich Hegels Dialektik der ‚Phänomenologie‘ liefern Kierkegaard die Gedankenmuster seiner Philosophie. Fichte z.B. veranlaßt die ethische Selbstwahl aus ‚ästhetischer Verlorenheit‘ in ‚Entweder/Oder‘ II, Hegel gibt die Schemata der ‚Stadien‘-, ‚Lehre‘ und die Entwicklung im Dreischritt von ‚Wissen, Bewußtsein und Selbstbewußtsein‘. Sie wird von Kierkegaard als Individualentwicklung dargestellt.“

Zur Inspiration Kierkegaards durch die Romantik, die sich in der literarischen Ausgestaltung seiner pseudonymen Schriften niederschlug, siehe PURVER, Without Authority. RAPIC, Selbstverständigung wiederum versteht den zweiten Teil von *E/O* als einen Beitrag zur praktischen Philosophie, so wie sie durch Kant und Hegel geprägt wurde. Darüber hinaus hat KLEINERT, Skeptizismus eine neue Parallele zwischen Kierkegaard und Hegel aufgezeigt, die darin besteht, dass für beide ein rigoroses Anzweifeln wesentlicher Bestandteil des Wahrheitsverhältnisses darstellt. Ausführungen wie diese, die Kierkegaard sinnvoll in die europäische Geistesgeschichte inklusive Hegel einordnen, indem sie gedankliche Verknüpfungen aufzeigen, können helfen, dem Leser Kierkegaard und die Genese seiner Gedanken verständlich zu machen. Dabei verliert der Widerspruch Kierkegaards seine Kraft jedoch nicht: Die subjektive Existenz besitzt in der Frage nach der Wahrheit ihr ganz eigenes Recht; das Individuum kann nicht in der Menschheitsgeschichte aufgehen, sondern muss sich als eine einzelne und vollständige Existenz verstehen.

Eine weitere, aber zurückhaltendere Einordnung Kierkegaards in die europäische Zeitgeschichte findet sich bei LÖWITH, Hegel, 143ff. Hier sehen wir die Aufgabe besser gelöst, Kierkegaard weder als reine „Ausnahme“ zu verstehen, noch seine Widersprüche durch den Aufweis von geistesgeschichtlichen Verbindungen zu diskreditieren. Kierkegaard wird hier vielmehr in seiner Kritik an Hegel neben Marx gestellt. Die hegelsche Philosophie erfährt nach Löwith durch den Marxismus einerseits und durch den Existenzialismus andererseits ihre Umbildung wie auch ihre Verkehrung, ebd., 187ff. Das Verhältnis Kierkegaards zu Hegel thematisieren darüber hinaus auch THULSTRUP, Kierkegaards Verhältnis oder der ausgewiesene Kierkegaardforscher Jon STEWART, Kierkegaard's Relations.

Streben“ nennt.<sup>71</sup> Es geht Kierkegaard hier durchaus nicht darum, sich in seinen Aussagen über Wahrheit und Erkenntnis selbst zu widersprechen und dies mit dem Verweis auf das Recht der Subjektivität zu rechtfertigen; vielmehr soll die Verhaftung aller Erkenntnis an das menschliche Dasein deutlich gemacht werden. Das System ist im Zusammenhang der *AUN* als ein Begriff einer *idealistischen Theorie des Daseins* zu verstehen. Wenn wir jedoch von einem systematischen Zusammenhang und von einem damit zusammenhängenden Konzept sprechen, so könnte man dies im Sinne einer Kohärenzlogik als ein relatives System verstehen. Es geht hierbei um den Unterschied eines idealistischen Absolutheitsanspruches zu einem Anspruch der logischen Kohärenz. Den ersten verwirft Kierkegaard mit einem Hinweis auf die Begrenztheit des Menschen durch seine Existenz. Den zweiten erhebt er explizit für seine Ausführungen.<sup>72</sup> Kierkegaards allgemeine Kritik am Hegelschen System kann dabei nicht die verschleiern, dass er mit seiner ersten schriftstellerischen Phase gewissermaßen ebenfalls ein „System“ schuf. Mit Theunissen/Greve:

„[W]enn ‚System‘ als ein sich entwickelndes, einheitliches und Vollständigkeit intendierendes Theorieganzes aufgefaßt werden kann, dann muß [...] gesagt werden, daß der Anti-Systematiker Kierkegaard mit der pseudonymen Schriftstellerei selbst zum Systembauer wird.“<sup>73</sup>

Die wird bestätigt durch die Charakterisierung von Kierkegaards Pseudonymen. Diese sind nicht in erster Linie gekennzeichnet durch verschiedene Konzepte von Existenz und

---

<sup>71</sup> Siehe *AUN I*, 101 (*SKS* 7, 104f). Neben dem Begriff des „fortgesetzten Strebens“ sind es die Begriffe des „Sprunges“ und des „garstigen Grabens“, vor allem aber auch das Prinzip der indirekten Kommunikation, die Kierkegaard explizit von Lessing entlehnt. Zu einem gewissen Grad war seine Rezeption Lessing'scher Gedanken durchaus authentisch an Lessing orientiert. Es ist dennoch gezeigt worden, dass Kierkegaard mit diesen Begriffen im weiteren sehr kreativ umgegangen ist. Siehe dazu v.a. KRAUS, Kierkegaard und Lessing, 392ff. Nach Kraus ist Lessing keineswegs als Vorläufer oder gar Ziehvater Kierkegaards zu verstehen. Vielmehr fand Kierkegaard hier wichtige Schlüsselbegriffe, die er dann in eine ganz eigene Richtung fortentwickelte.

<sup>72</sup> Man bedenke dazu etwa die Vehemenz, mit der Kierkegaard durch das Pseudonym des Vigilius Haufniensis in *BA* auf eine klare und stringente Wissenschaftlichkeit pocht. Die gesamte Einleitung des Werkes besteht schließlich aus einer Klage über die begriffliche und kategoriale Unklarheit, mit der bestimmte Fragen behandelt werden. Er selbst will versuchen, gerade an dieser Stelle Klarheit über das Problem zu schaffen, wobei er das Problem der Erbsünde meint. Siehe dazu *BA*, 6ff (*SKS* 4, 317ff).

<sup>73</sup> THEUNISSEN/GREVE, *Materialien*, 24. An dieser Stelle soll auf die Bemerkungen hingewiesen werden, die Walter Dietz macht, siehe DIETZ, Kierkegaard, 9, Fußnote 13:

„Es ist deutlich, daß sich KIERKEGAARDS Polemik vor allem gegen den Absolutheitsanspruch eines ‚restlosen‘ Erfassens der Weltwirklichkeit unter vermeintlichem Einschluß des Zukünftigen richtet [...], weniger gegen den Versuch, den Zusammenhang der Wirklichkeit in einem (vorläufigen, projekthaften) Systemganzem zu erfassen, auch nicht gegen die bloße Abstraktheit des spekulativen Denkens [...].“

Der Kontext, in dem hier ein Systemgedanke bei Kierkegaard untersucht wird, ist die Freiheit, die der menschlichen Existenz zu eigen ist. Diese Freiheit versteht Dietz als eine Offenheit der Zukunft, wodurch dann auch der Anspruch eines vollständigen System des Daseins grundsätzlich eine Art der Unfreiheit der Existenz postuliert. „Daher ist KIERKEGAARDS Einspruch gegen das System als ein Einspruch der Freiheit aufzufassen [...].“, siehe ebd.

Wahrheit, die sie vertreten. *Stattdessen sind sie zu verstehen als individuelle Existenzen im Rahmen einer ihnen gemeinsamen Vorstellung von Existenz.* Was Climacus und Anti-Climacus also voneinander trennt, ist nicht etwa ihr Verständnis vom Christentum, vom Christsein oder gar vom Inkognito Christi.<sup>74</sup> Sie sind vielmehr darin unterschieden, dass Johannes Climacus sich selbst nicht als Christ bezeichnet, sondern „lediglich unter dem Gesichtspunkt einer begrifflich-apriorischen Gegensatzkonstruktion zum sokratischen Heidentum sein Interesse am Christentum bekundet [...]“.<sup>75</sup> Dagegen spricht Anti-Climacus als ausdrücklicher Christ leidenschaftlich und gänzlich undistanziert vom Christsein. Dabei versteht er sich trotzdem als existenter Mensch im Sinne der *AUN*, der nun unter der paradox-dialektischen Bestimmung der christlichen Existenz lebt.<sup>76</sup> Mit Wilfried Greve: „Was die Pseudonyme hervorbringen, soll also nichts Geringeres sein als die vollständige Erfassung des Existenzproblems“.<sup>77</sup>

Wenn wir also Kierkegaards Konzept des christologischen Inkognito untersuchen wollen, so ist es angebracht, die Pseudonyme als einander ergänzende Gesprächspartner zu verstehen. Ihre Positionen und Formulierungen sind durch ihre fiktive Identität bedingt.<sup>78</sup> Bei

---

<sup>74</sup> Damit ist nicht gemeint, dass nicht auch von sachlichen Unterschieden zwischen Johannes Climacus und Anti-Climacus die Rede sein muss. Diese sind aber weniger auf die Eigenart des Pseudonyms zurückzuführen, sondern sind als eine Entwicklung Kierkegaards selbst zu verstehen.

<sup>75</sup> FISCHER, Christologie, 78.

<sup>76</sup> Diese Begrifflichkeiten sollen weiter unten eingehend erläutert werden.

Neben den Zusammenhängen zwischen Climacus und Anti-Climacus macht Kierkegaard selbst auf einen Gesamtzusammenhang aller der Schriften aufmerksam, die er vor der *AUN* schrieb. In *AUN I*, 245ff (*SKS 7*, 228ff) stellt er viele seiner Schriften vor 1846 explizit als gedankliche Vorarbeit zu den *PB* und der *AUN* vor. Dies geschieht unter ausdrücklichem Bezug auf die anderen Pseudonyme:

„[D]aß die Sache Fortschritte machte, davon überzeugte ich mich durch die Tatsache, daß mir jedesmal, wenn ich eine solche pseudonyme Schrift gelesen hatte, deutlicher wurde, was ich gewollt hatte. Auf diese Weise wurde ich ein tragikomisch interessierter Zeuge des Schaffens von V. Emerita und anderer Pseudonyme.“ *AUN I*, 245 (*SKS 7*, 228).

Der Gesamtzusammenhang von Kierkegaards Pseudonymen wird durch Hugh Pyper sogar in Analogie zum Zusammenhang des biblischen Kanons verstanden. Sein Argument lautet, dass Kierkegaard dieses Verständnis selbst nahelegt, siehe dazu PYPYER, *Kierkegaard's Canon*, 54ff.

<sup>77</sup> GREVE, Ethik, 22. Siehe dazu auch CLAIR, Pseudonymie.

<sup>78</sup> Es muss dabei auch darauf hingewiesen werden, dass auch bei den Pseudonymen keine Einheitlichkeit besteht. Dies wird deutlich daran, dass gerade für die letzte Phase von Kierkegaards Schreiben die Pseudonymität an Bedeutung verliert. Nach Liessmann „kann Kierkegaard zunehmend in seinem eigenen Namen sprechen“, nachdem er sich durch die Pseudonyme „den Verlockungen des Denkens“ hingeben konnte, siehe LIESSMANN, *Kierkegaard*, 99. Diese Charakterisierung kann als Hinweis darauf dienen, inwieweit sich die Praxis Kierkegaards im Laufe seines Wirkens veränderte. Zu einer genaueren Betrachtung der Funktionen der Pseudonymität siehe EXKURS II.

allem aber muss in Bezug auf das christologische Konzept des Inkognito nicht von absichtlichen Widersprüchen die Rede sein.<sup>79</sup> Vielmehr kann man hier von dem bereits erwähnten fortgesetzten Streben sprechen, denn allem menschlichen Erkennen haftet unweigerlich eine Vorläufigkeit an, die mit der Begrenztheit des Existierens zusammenhängt. In diesem Rahmen also wird es möglich, von dem Inkognito Christi als einem Kierkegaard'schen Konzept zu sprechen und dabei ein in sich stimmiges Gedankengebilde zu erwarten.<sup>80</sup>

### 0.2.2. Theologische Reflexion und Existenz

Die zweite Voraussetzung lautete, dass über das Inkognito Christi bei Kierkegaard systematisch-theologisch gesprochen werden kann. Eine Übersicht über die Diskussionen, die über die Interpretation von Kierkegaards Werk entbrannt sind, wird von Schultzky gegeben.<sup>81</sup> Einführend stellt er die Frage, ob denn überhaupt von einer eindeutigen Methode zur Interpretation die Rede sein kann, besteht doch Kierkegaards Anspruch darin, nicht ausgelegt, sondern existentiell angeeignet zu werden.<sup>82</sup>

---

<sup>79</sup> Wir halten es also aus den genannten Gründen für ein Missverständnis, wenn der Begriff des Systems hier unklar verwendet wird und dadurch auch darauf verzichtet wird, einen gedanklichen Zusammenhang in den Schriften Kierkegaards ausfindig zu machen. Ein Beispiel dafür ist etwa SCHÜEPP, Paradox, 15:

„Gemeint ist [...] der grundsätzliche Verzicht, aus seinem Werk irgendwelches System herauszulesen. [...] Je eindringlicher und überzeugender er eine bestimmte Wahrheit hervorhebt, um so untrüglicher kann man sich darauf verlassen, daß er an anderer Stelle mit ebensolcher Leidenschaft auf eine ihr widerstreitende Wahrheit aufmerksam macht.“

Dass dies im Namen der Subjektivität geschieht, scheint an dieser Stelle dem Missverständnis über das objektive System geschuldet zu sein. Eine nähere Betrachtung muss hier ausbleiben, da Schüepp diese Anmerkung für sich stehen lässt und nicht weiter mit Beispielen belegt oder anderweitig begründet.

<sup>80</sup> Diese Erwartung bezieht sich dabei nur auf den Rahmen, der durch die Voraussetzung gegeben wurde. Ob Kierkegaard an der einen oder anderen Stelle logische Fehler machte oder ob etwa zu einem bestimmten Zeitpunkt ein Bruch in seinem Denken stattfand, der sich in unterschiedlichen Werken widerspiegelt, ist eine ganz andere Frage, die an gegebener Stelle geklärt werden muss. An dieser Stelle soll nur festgehalten werden, dass einer Untersuchung eines Konzeptes bei Kierkegaard nicht schon dessen eigenes Verständnis von Wahrheit entgegensteht.

Siehe zu der Frage nach einem Gesamtzusammenhang des Kierkegaard'schen Werkes die Argumentation von TIELSCH, Glaube, 19ff. Sie führt die These einer eklektischen Behandlung verschiedener Themen durch Kierkegaard darauf zurück, dass

„die Kierkegaardschen Werke bisher vielfach nur einzeln und zusammenhanglos gelesen wurden. Seit jedoch die Übersicht über das Gesamtwerk Kierkegaards um ein Beträchtliches gewachsen ist, mehrt sich auch die Einsicht, daß eine systematische Darstellung sämtlicher Kierkegaardscher Hauptgedankenzüge wohl möglich ist.“ TIELSCH, Glaube, 20.

<sup>81</sup> Siehe SCHULTZKY, Wahrnehmung, 22ff. DEUSER, Philosophie, 14ff. beschreibt die Vieldeutigkeit Kierkegaards mit dem Begriff der „Ambivalenz“ und gibt eine knappe Einführung darüber, auf welcher unterschiedlichen Weise die einzelnen Dimensionen von Kierkegaards Werk – das Theologische, das Philosophische, das Psychologische und weitere – gegeneinander abgewogen werden konnten, woraus sich dann rezeptionsgeschichtlich die verschiedensten Interpretationen ergeben mussten.

<sup>82</sup> Ebd., 23. Diese Frage wird so etwa auch von LE FEVRE, Kierkegaard, 88f gestellt.



Die Antipathie, die Kierkegaard dem akademischen Streben seiner Zeit ganz offensichtlich entgegenbrachte, muss auch an dieser Stelle eine Unsicherheit in Bezug auf die akademische Auseinandersetzung mit ihm erzeugen. Der Grund dafür liegt in Kierkegaards Unterscheidung von objektivem und subjektivem Wahrheitsbezug, die er zugunsten der Subjektivität vornimmt. Es scheint, als gäbe es hier nur die Möglichkeit, Kierkegaard an dieser Stelle einfach zu ignorieren oder die akademische Auseinandersetzung mit ihm ganz zu unterlassen. Da nämlich der akademische Anspruch gerade darin besteht, im Rahmen eines Gesprächs zu einer allgemein nachvollziehbaren und transparenten, d.h. aber objektiven Behandlung der offenen Fragen zu gelangen, scheint eine theologische Reflexion in diesem Sinne unvereinbar mit Kierkegaards Ansprüchen.

Auch hierbei liegt die Klärung des Problems im Blick auf den Kontext. Diesmal handelt es sich um die akademische Umgebung, die Kierkegaard an dieser Stelle sehr polemisch bedenkt. Für ihn war es der in der Universität tätige Dozent, der den bereits erwähnten Hegel mit seinem Absolutheitsanspruch repräsentieren musste. Von ihm musste er erwarten, dass all die Leidenschaft, die er für die Existenz gefordert hatte, in objektive Lehre umgewandelt würde. Es lässt sich erkennen, dass hier ein ähnliches mögliches Missverständnis vorliegt wie bereits bei der ersten Frage. Auch hier geht es Kierkegaard nicht um Frage, ob sich der Leser in reflektierter und methodischer Weise mit ihm auseinanderzusetzen habe, was ja den Kern der akademischen Unternehmung ausmachen sollte. Es besteht vielmehr für ihn die Gefahr, durch die Aufnahme seiner Gedanken wiederum in eine falsche Objektivität zu verfallen, während Kierkegaard selbst gerade die Subjektivität betonen wollte.

Diese falsche Objektivität ist aber nicht schon dadurch erreicht, dass es eine methodische und öffentliche Auseinandersetzung mit Kierkegaard gibt. Es muss eine Spannung ausgehalten werden, die darin besteht, dass *in der objektiven Form* einer schriftlichen Mitteilung *über die Subjektivität* geredet wird. Diese Spannung jedoch gilt jedoch auch für das Werk Kierkegaards selbst und kann von daher kein grundsätzliches Ende aller schriftlichen Auseinandersetzung mit ihm bedeuten.<sup>83</sup> Allerdings muss eine solche Auseinandersetzung, die Kierkegaard in seinen Ansprüchen ernst nehmen will, gerade das beachten, was Kierkegaard das

---

<sup>83</sup> ENGMANN, Innerlichkeit, 92 weist darauf hin, dass auch Kierkegaard als Climacus

„auf *direktes* Sprechen angewiesen ist, um die Innerlichkeit vermitteln zu können. Anders gesagt: Mit der Sprache gegen die Sprache vorzugehen, bedeutet auf die Sprache zurückgezwungen zu werden. Gerade weil er dann die Subjektivität und Innerlichkeit sprachlich thematisieren muss, befindet er sich ständig in dem Zwiespalt von der Inadäquatheit der Form in Bezug auf den Inhalt; der direkten, objektiven Vermittlung von subjektivem Wissen.“

„pathos“ nennt, nämlich den existenziellen Ausdruck des Gedankens. Der Bezug des Gedankens zur persönlichen Existenz darf nicht abgeschnitten werden. Er muss im Falle einer Besprechung Kierkegaards im Gedankengang enthalten sein.

In Bezug auf das theologische Konzept des Inkognito Christi bedeutet das zunächst, dass dieses im Rahmen von Kierkegaards Existenzreflexionen verständlich gemacht werden muss. Der enge Bezug, den diese christologische Bestimmung zu dem subjektiven Menschen bei Kierkegaard besitzt, muss den hermeneutischen Rahmen für ihr Verständnis darstellen. Das heißt, dass mit wissenschaftlicher Objektivität über die Subjektivität geredet wird. Wir sehen dies bestätigt durch Kierkegaards Arbeit selbst, denn seine Ausführungen über die Subjektivität geschehen ja nicht etwa subjektiv in Form einer innerlichen Selbstbesinnung, sondern stellen Mitteilungen an seine Mitmenschen dar. Diese ist zwar vor allem in der ersten Phase von Kierkegaards Wirken eine indirekte Mitteilung, verändert sich jedoch in den späteren Schriften auch zu einer direkten Form von Mitteilung.<sup>84</sup> Eine Mitteilung an ein Gegenüber aber ist nach Kierkegaards eigenem Verständnis als eine Sache der Objektivität zu verstehen.<sup>85</sup> Es muss also hier keine Absage an die objektiven Bestrebungen der Wissenschaft erfolgen. Vielmehr muss die Rede sein von einer natürlichen Grenze dieser wissenschaftlichen Objektivität. Diese sehen wir reflektiert in Kierkegaards Wertung, dass alle wesentliche Erkenntnis die Existenz betrifft und somit nicht durch Objektivität, sondern nur durch die Rückbesinnung auf die Subjektivität zu erreichen ist.<sup>86</sup>

Die Frage entsteht dann, was eine akademische Arbeit überhaupt leisten kann? Sie kann auf eben diese Grenzen aufmerksam machen und damit den Begriff der Subjektivität in ihre objektive Arbeit mit aufnehmen und behandeln. Wird die akademische Untersuchung auf diese Weise geführt, sehen wir keinen Widerspruch zu Kierkegaards Anliegen.<sup>87</sup>

---

<sup>84</sup> Darauf weist auch GREVE, Ethik, 20 hin. Wir folgen seinem Ansatz, mit dem er für die Kierkegaard-Deutung ein ganz besonderes Verhältnis von Auslegung und Aneignung bestimmt: Es müssen sowohl eine *Trennung* von Auslegung und Aneignung, auf der anderen Seite aber auch eine *Verbindung* dieser beiden Vorgänge gewahrt werden. Auch unsere Arbeit „kann sich also legitimieren, wenn sie das pseudonyme Werk als Theorie auffaßt, aber als Theorie besonderer Struktur: als aneignungsorientierte maieutische Theorie.“, siehe ebd., 21.

<sup>85</sup> Die Tatsache, dass Kierkegaard in vielen seiner Werke, vor allem jedoch auch in seinen Tagebüchern, die Form einer subjektiven Selbstbesinnung wählt, unterstreicht diesen Punkt noch einmal. Gerade hierdurch wird ja deutlich gemacht, dass eine direkte Mitteilung der Subjektivität nicht möglich ist. Gerade die Pseudonyme und die Wahl der Formen seiner Werke als Briefverkehr oder Tagebuch sind als Kunstgriffe Kierkegaards zu verstehen, um jede indirekte Mitteilung zu vermeiden. Stattdessen wird seine Mitteilung indirekt, und der Leser wird durch die Form auf die inhaltliche Wahrheit hingewiesen: Die Subjektivität kann sich nicht direkt mitteilen, und eben dies versucht Kierkegaard auf eine gebrochene objektive Weise zu vermitteln.

<sup>86</sup> Siehe weiter unten, I.1.3.

<sup>87</sup> Kann aber eine schriftliche Mitteilung jemals den Bereich des objektiv Erfassbaren verlassen? Wohl kaum, da bereits der bewusste Akt, eine Schrift zu veröffentlichen, den Bereich der Subjektivität verlässt. Die letzte Konsequenz dieser Unsicherheit in Bezug auf Kierkegaard lautet also, dass es dem Leser überlassen sein

Unserer Ansicht nach hat aber gerade hier die theologische Wissenschaft darüber hinaus eine besondere Möglichkeit, Kierkegaard in seinem existenziellen Anspruch zu entsprechen. Das tut sie, wenn sie in ihrem akademischen Bestreben den Blick auf das Leben des Christen und der Kirche (als der Gemeinschaft der Christen) gerichtet hält. Das tut sie aber vor allem, wenn diese Reflexion auf den Christen und die Kirche eine Selbstreflexion darstellt, wenn hier also Subjektivität nicht um der Objektivität willen geopfert wird. In diesem Sinne halten wir eine systematisch-theologische Auseinandersetzung mit Kierkegaard auch nach seinen Ansprüchen für gerechtfertigt.

### 0.2.3. Kierkegaards Christologie im Licht seiner Biografie

In Kierkegaards Fall enthält der Bezug der Person zu seinem Werk eine weitere Schwierigkeit. Diese hängt mit der dritten Voraussetzung dieser Untersuchung zusammen, die aussagte, dass die christologisch ausgerichtete Untersuchung durch den Blick auf Kierkegaards Biografie erhellt würde.<sup>88</sup> Die Schwierigkeit, die hier besprochen werden muss, besteht hauptsächlich in der Distanz, die Kierkegaard selbst zwischen sich und seinem Werk herstellte. Diese Distanz entstand zum einen aus der Eigenheit, den Großteil der Schriften nur pseudonym herauszugeben. Zum anderen entstand sie aber auch durch das, was Kierkegaard die „listenreiche Heimlichkeit“<sup>89</sup> seines Lebens nannte und was sein Bestreben ausdrückte, sein Privatleben aus der Öffentlichkeit herauszuhalten. Joakim Garff drückt die Schwierigkeit aus, vor der der Interpret Kierkegaards zu stehen kommt:

„Das, was man gerne mit unverblümter Herablassung die *Privatperson* Kierkegaard nennt, wird in der typischen Einführung als ein aparter Anhang zu einem genialen Werk dargestellt. [...] dazu beigetragen hat bestimmt auch in den späteren Jahren die Furcht davor, daß eine biografische Darstellung früher oder später zu einer Vereinfachung führen könnte, wobei theologische und philosophische Probleme ganz banal mit Verdrängungen, ödipalen Konflikten oder mit schicksalsträchtigen Treffen mit einem kalten Nachttopf in Verbindung gebracht wurden.“<sup>90</sup>

---

muss, das Gelesene nicht nur objektiv aufzufassen, sondern in Bezug auf seine eigene Subjektivität zu verstehen. Dabei geht es nicht um subjektive Beliebigkeit, sondern um den unverletzlichen Verantwortungsbereich des einzelnen existierenden Individuums.

<sup>88</sup> Wir wollen uns an dieser Stelle auf die Parallele von Kierkegaards Leben mit der Christologie beschränken. Auf den Zusammenhang von Biografie und Werk im allgemeinen weist Stephan Ahn in seiner psychologisch orientierten Arbeit „Søren Kierkegaards Ontologie der Bewusstseinsphären“ hin. Hier gibt er auch eine Orientierung über die Forschung, die sich in dieser Hinsicht mit Kierkegaard befasst haben, siehe AHN, Ontologie, 6-11. Ahn selbst versucht, Kierkegaards Theorie der Bewusstseinsphären in ihrer psychologischen Bedeutung zu erfassen und darzustellen.

<sup>89</sup> Siehe den Tagebucheintrag *Pap.* VIII A 424.

<sup>90</sup> GARFF, Kierkegaard, 16.

Es wird deutlich, dass es gerade im Fall Kierkegaards eine delikate Angelegenheit sein kann, ein theologisches Konzept in einen Zusammenhang mit Kierkegaards Biografie zu bringen. Der Grund dafür, es dennoch zu tun, wird wiederum von Garff gegeben:

„Dieser biografische Widerwille steht in paradoxem Gegensatz zu einem Mann, der nicht nur immer auch auf sich selbst bezogen dachte und schrieb, sondern auch zugleich voll und ganz davon überzeugt war, daß seine ‚Existenz‘ die ‚interessanteste‘ war, ‚die je von einem Autor in Dänemark geführt wurde‘ [...].“<sup>91</sup>

Die Tatsache, dass Existenz und Denken zusammenhängen, soll nun nicht etwa zu einer Relativierung von Erkenntnis führen.<sup>92</sup> Eben dies soll als eine Gefahr wahrgenommen werden. Auf der anderen Seite jedoch ist es ganz im Sinne Kierkegaards, darauf aufmerksam zu sein, dass es immer der existierende Mensch ist, der erkennt. Die Konkretheit des individuellen Lebens Kierkegaards soll, richtig verstanden, seine Erkenntnisse nicht relativieren, sondern vielmehr erhellen und in ihrer Genese deutlich machen. Im Falle des christologischen Inkognito jedoch drängt sich der Zusammenhang mit der Inkognitothematik in Kierkegaards eigenem Leben geradezu auf, zumal diese Thematik eben nicht nur in seiner theologischen, sondern auch in seiner dichterischen und philosophischen Arbeit vielfach anzutreffen ist. Inwiefern diese Zusammenschau geschehen kann und was die Folgerungen daraus sind, soll an gegebener Stelle ausgeführt werden. Hier soll allerdings die grundsätzliche Legitimität einer solchen Unternehmung festgestellt werden, wenn auch unter Vorbehalt einer angemessenen Vorgehensweise.

### 0.3. Die Vorgehensweise

Der Textkorpus Kierkegaards enthält den Begriff des Inkognito in einem hohen Maß. Es muss daher zuerst darum gehen, herauszuarbeiten, was Kierkegaard grundsätzlich unter einem Inkognito versteht, wo es zur Anwendung kommt und welchen Platz es schließlich in der Christologie Kierkegaards einnimmt. Dabei ist zu trennen zwischen dem bloßen Begriff, der in verschiedenen Zusammenhängen angewandt wurde, und einem ausgeprägten Konzept.

<sup>91</sup> Ebd. Garff bezieht sich mit seinen Zitaten auf Kierkegaards Tagebucheintrag *Pap.* VIII A 175.

<sup>92</sup> Eine solche Relativierung sehen wir z.B. bei KORFF, Kierkegaard, 23, wo der geforderte Bruch mit jedem unmittelbaren Gottesverhältnis aus Kierkegaards Bruch mit Regine abgeleitet wird. Korffs Vorwurf lautet hier, dass Kierkegaard theologisch-philosophische Gedanken letzten Endes aus einem Drang zur Selbstrechtfertigung zu entstehen scheinen. Dies jedoch disqualifiziert (jedenfalls zu einem wesentlichen Teil) nicht nur Kierkegaards Theologie, sondern führt eben auch diejenigen seiner Leser in die Irre, die eine religiöse Offenheit für Kierkegaard besitzen, siehe ebd., 19. Korffs Arbeit zeichnet sich allgemein durch ihre Polemik gegen Kierkegaard aus und wird etwa von Hermann Deuser sehr kritisch eingeschätzt, nämlich als „eine eher kuriose Leistung“, wobei die „Komik des Themas [...] am ihr selbst haften bleiben [wird].“, siehe DEUSER, Philosophie, 16 (Anm. 19).

Daher geht es nicht so sehr um eine Katalogisierung des Begriffes „Inkognito“, sondern vielmehr um eine Untersuchung der vielfältigen Textzusammenhänge, in denen die Idee eines Inkognito geltend gemacht wird. Der Begriff erweist sich dabei im Werk Kierkegaards als ein willkommenes sprachliches Werkzeug, um tiefe Geheimnisse des menschlichen Daseins, aber auch des christlichen Glaubens ausdrücken zu können. Das Thema eines Inkognito im allgemeinen, speziell aber das Inkognito Christi, kann dabei als ein weiterer Ausdruck von Kierkegaards „Negativismus“ aufgefasst werden.<sup>93</sup> Es wird sich nämlich zeigen, dass die Verborgenheit als ein Negativum sowohl im anthropologischen als auch im christologischen Bereich eine wesentliche Rolle spielt.

Es soll also die Aufgabe angegangen werden, das Konzept des christologischen Inkognito aus dem Werk Kierkegaards zu erheben. Wir haben bereits auf die Notwendigkeit aufmerksam gemacht, erst den Rahmen aufzuzeigen, der für das Verständnis von Kierkegaards Christologie unabdingbar ist. Es zeigt sich hier, dass Kierkegaard auch seine Christologie konsequent von der Seite des Subjektes her denkt. Das Subjekt jedoch ist der existierende Mensch, und die menschliche Existenz somit ein Thema bei Kierkegaard, dessen Verständnis für diese Untersuchung nicht vernachlässigt werden kann. Dieses Thema muss also in einem ersten Schritt als Grundlegung in der nötigen Ausführlichkeit erläutert werden (I.1.). Erst nach einer Aneignung dieser Grundlage wird es möglich, die Inkognitothematik bei Kierkegaard einzuordnen. Dabei werden wir systematisch zwischen einem anthropologischen Bereich (I.2.) und dem Bereich der Christologie (I.3.) unterscheiden, wobei wir das Motiv des Inkognito in beiden Fällen als einen Kernbegriff nachweisen wollen.<sup>94</sup> In einem letzten Schritt soll gezeigt werden, wie im Inkognito Christi eine Zusammenführung der einzelnen Elemente geschieht (I.4.). Unsere These lautet, dass sich das christologische Thema erst vor dem Hintergrund des größeren Werkzusammenhangs voll entfaltet.

### *1. Grundlegung: Kierkegaard und die Aufgabe des Existierens*

Um das christologische Inkognito bei Kierkegaard zu verstehen, muss man weit ausholen. Es gilt, das Grundanliegen Kierkegaards zu verstehen, das sich durch sein gesamtes Werk

---

<sup>93</sup> Mit „Negativismus“ ist allgemein das Merkmal von Kierkegaards Denken gemeint, von den Problemen der Existenz her zu denken, was sich etwa deutlich in der Wahl bestimmter Titel wie „Furcht und Zittern“, „Der Begriff Angst“ oder „Die Krankheit zum Tode“ zeigt. Siehe dazu THEUNISSEN/GREVE, *Materialien*, 54.

<sup>94</sup> Mit dem „anthropologischen“ Bereich meinen wir den Bereich des allgemeinen menschlichen Existierens. Man könnte ihn auch den „existenziellen“ Bereich nennen. Mit dem Begriff des Anthropologischen soll vor allem die Gegenüberstellung zum „christologischen“ Bereich gekennzeichnet werden.

zieht: Die Beachtung der Tatsache, dass sich der erkennende Mensch in der Existenz befindet. Abgesehen davon, dass Kierkegaard gerade mit diesem Thema zum (unfreiwilligen) Stifter einer ganz eigenen philosophischen Strömung wurde, ist sein Verständnis vom denkenden Menschen, der sich im Rahmen seiner Existenz befindet, auch für seine theologische und christologische Arbeit unabdingbar. Wir wollen also den Weg nachzeichnen, auf dem wir von diesem Grundanliegen aus zu seinen christologischen Vorstellungen gelangen. Auf diese Weise soll das Inkognito Christi im Rahmen des komplexen Gesamtwerkes Kierkegaards verstanden werden.

Das Gesamtwerk lässt sich in eine erste Phase der *pseudonymen* Schriftstellerei (1843 – 1846) und eine zweite Phase der *religiösen* Schriftstellerei (1846-1855) einteilen. Diese beiden Phasen haben sich in Bezug auf ihre Motivation und ihre konkrete Ausgestaltung sehr unterschieden. So ist die zweite Schaffensphase als eine ursprünglich nicht geplante Fortführung der ersten zu betrachten, in der sich die Lebenserfahrung Kierkegaards vertiefend und korrigierend niederschlug.<sup>95</sup> Auch kommunizierte Kierkegaard nun – trotz gelegentlicher erneuter Pseudonymität – direkter, was zuletzt zu den Schriften des „Augenblicks“ führte. In ihnen wandte sich Kierkegaard unmissverständlich und mit harscher Kritik an die dänische Kirche. Die strenge Pseudonymität der ersten Phase trat gegenüber der Aufgabe, unter eigenem Namen Stellung zu beziehen, in den Hintergrund.

Wenn auch eine *Darstellung* der Christologie Kierkegaards beide Phasen berücksichtigen muss, ist es die erste schriftstellerische Phase, in dessen Kontext wir einen *Weg* zur Christologie Kierkegaards nachzeichnen können. Daher soll im Folgenden eine Darstellung von Kierkegaards pseudonymer Schriftstellerei erfolgen (1.1.). Diese soll auch inhaltlich erfasst werden, weshalb wir einen kurzen Abriss von Kierkegaards Stadienlehre geben wollen (1.2.). Hier wird die menschliche Existenz analysiert, und hier tritt auch das Christentum als Lösung des menschlichen Existenzproblems auf. In diesem Kontext wird die Paradoxthematik als ein Bindeglied zwischen der Existenzphilosophie und der Christologie Kierkegaards deutlich gemacht werden (1.3.). Daher soll schließlich auf Kierkegaards Christologie eingegangen werden, so wie sie sich aus dem Paradoxgedanken ergibt (1.4.), ebenso wie die damit verwandte Frage nach der Vermittlung christlicher Wahrheit (1.5.). Den Abschluss bildet eine Zusammenfassung der Grundlegung (1.6.).

---

<sup>95</sup> THEUNISSEN/GREVE, *Materialien*, 41: „Die religiöse Schriftstellerei hatte ursprünglich nicht sein sollen.“ Es waren die konkreten für Kierkegaard lebensverändernden Erfahrungen in der „Corsarenaffäre“, die ihn zum weiteren Schreiben veranlassten.

### 1.1. Kierkegaards pseudonyme Schriftstellerei

Kierkegaard wurde im Anschluss an seine Entlobung (1841) in unvergleichlicher Weise schöpferisch tätig. Die Werke von *E/O* bis zur *AUN* sind allesamt in den vier Jahren von 1843-1846 herausgegeben worden.<sup>96</sup> Der eigentliche Inhalt all dieser Werke ist der Versuch, in einer angemessenen Weise über die *menschliche Existenz* zu reflektieren. In den pseudonymen Werken der ersten Schaffensphase werden konkrete Existenzmöglichkeiten durchbuchstabiert, und Kierkegaards Anspruch lautet dabei, dass am Ende ein „vollständige[r] Abriss“<sup>97</sup> dieser allgemeinen Möglichkeiten literarisch festgehalten ist. Die *AUN* von 1846 ist dabei als die Vollendung dieses Abrisses zu verstehen. Die pseudonyme Schriftstellerei ist von zwei Aspekten bestimmt, die Kierkegaard jeweils auf die griechische Antike zurückführt. Ganz konkret ist es dabei Sokrates, der als ein Vorbild dargestellt wird.

*Der erste Aspekt* betrifft den Gedanken der Existenz an sich. Kierkegaard hält es für nötig, dem Denken seiner Zeit die antike griechische Philosophie entgegenzuhalten: „Sich selbst in Existenz zu verstehen, war das griechische Prinzip.“<sup>98</sup> Die Gewichtung der Subjektivität und die Anerkennung der Tatsache, dass jeder Mensch als individuelles Subjekt existiert, soll nach Kierkegaard der erste gedankliche Schritt auf einem existenziellen Weg sein, der schließlich zum Christentum führt. In Sokrates erkennt Kierkegaard dabei den Vor-denker seiner eigenen Existenzbetrachtung. Gerade in den zwei Hauptschriften des Johannes Climacus, der *PB* und der *AUN*, wird das Sokratische als ein Punkt gewertet, von dem aus die Existenzfrage besonders fruchtbar entfaltet werden kann. Die Grundfrage Kierkegaards lautet dabei, was es bedeutet, als existierender Mensch ein Verhältnis zu Wahrheit zu haben. Wo etwa durch Hegel ein Weg in die abstrakte Allgemeinheit gegangen werden sollte, so soll jetzt ein Weg begangen werden, „der besonders das Existieren akzentuiert.“<sup>99</sup> Kierkegaard drückt dies in scharfer Weise aus:

„Die subjektive Reflexion wendet sich nach innen auf die Subjektivität zu und will in dieser Verinnerlichung die der Wahrheit sein, und zwar in der Weise, daß, wie in dem

---

<sup>96</sup> Vor allem die frühen Werke zeigen deutlich das Anliegen, die Geschehnisse um Regine Olsen zu reflektieren und in gewisser Weise auch mit ihr zu kommunizieren. Emanuel Hirsch kategorisiert die Schriften *E/O*, *W*, *FZ* sowie fünf erbaulichen Reden von 1844 als „Schriftstellerei um Regines willen“. Siehe dazu HIRSCH, Kierkegaard-Studien III, 10-56 [612-658].

<sup>97</sup> THEUNISSEN/GREVE, Materialien, 24.

<sup>98</sup> *AUN II*, 57 (SKS 7, 322).

<sup>99</sup> *AUN I*, 184 (SKS 7, 177).

Vorhergehenden, wenn die Objektivität zustande gebracht war, die Subjektivität verschwunden war, hier eben die Subjektivität das Letzte und das Objektive das Verschwindende wird.“<sup>100</sup>

Eine Reflexion, die sich in solch einer drastischen Weise von der Objektivität abwendet, muss ihr Ziel nun ebenfalls anders definieren:

„Alles wesentliche Erkennen betrifft die Existenz, oder: nur das Erkennen, dessen Beziehung zu Existenz wesentlich ist, ist wesentliches Erkennen.“<sup>101</sup>

An dieser Definition von wesentlicher Erkenntnis zeigt sich auch, wie sich Kierkegaard zu dem verhält, was allgemein als objektive Erkenntnis gesehen wird. Objektive Erkenntnis in Bezug auf alle möglichen Fragen ist wohl in einem gewissen Grad möglich und in vielerlei Hinsicht nützlich – sie ist allerdings nicht *wesentlich*. Wesentliche Erkenntnis betrifft die Existenz. Dies führt Kierkegaard zu dem Satz, auf dem seine Existenzphilosophie wesentlich beruht: *Die Subjektivität ist die Wahrheit*.<sup>102</sup> Das spezifisch Christliche erst ist dasjenige, mit dem man den sokratischen Standpunkt in einer ganz bestimmten Weise überbietet, was Kierkegaard in den „Philosophischen Brocken“ zu zeigen versucht:<sup>103</sup>

„Sie [d.h. die *PB*, Anm.d.A.] nahm ihren Ausgangspunkt im Heidentum, um dann experimentierend eine Auffassung von Existenz zu entdecken, von der man in Wahrheit sagen konnte, daß sie weiter gehe als das Heidentum.“<sup>104</sup>

*Der zweite Aspekt* ist die sokratische Mäeutik, die Kierkegaard für sein eigenes Werk übernehmen will. Kierkegaard beginnt seine *PB* mit der Frage, inwiefern Wahrheit gelernt werden kann.<sup>105</sup> Er geht hier auf die Gedanken des Sokrates zurück, der erkannt hatte, dass diese Frage ein grundlegendes Problem beinhaltet: Was ein Mensch wüsste, das könnte er

<sup>100</sup> Ebd., 187 (SKS 7, 180).

<sup>101</sup> Ebd., 188 (SKS 7, 181).

<sup>102</sup> Ebd., 194f. (SKS 7, 186f.).

<sup>103</sup> Es muss beachtet werden, dass Kierkegaard in den *PB* nicht explizit auf das Christentum zu sprechen kommt. Den Grund dafür erklärt er in der *AUN*, siehe *AUN II*, 66 (SKS 7, 330):

„Daß das als Experiment Gegebene das Christentum war, sagte die *Pièce* [d.h. die *PB*, Anm.d.A.] nicht, um eine Atempause zu bekommen, damit sie nicht sofort in historische, historisch-dogmatische, Einleitungs- und kirchliche Fragen darüber hineingewirbelt würde, was nun denn Christentum sei und was nicht.“

Gleichwohl ist der Bezug der *PB* zum Neuen Testament mehr als offensichtlich und wird auch im Werk selbst humorvoll angesprochen – „Was du da dichtetest, ist das schäbigste Plagiat, das je vorgekommen ist [...]“. *PB*, 32 (SKS 4, 241). Zu einer Arbeit über die Beziehung der *PB* zum Neuen Testament siehe auch PETERSEN, *Philosophical Fragments*, v.a. 44ff.

<sup>104</sup> *AUN II*, 65 (SKS 7, 329).

<sup>105</sup> *PB*, 7 (SKS 4, 218).



nicht suchen, ebenso aber könnte er nicht suchen, was er nicht wüsste.<sup>106</sup> Anhand dieses Problems kam Sokrates darauf, dass der Mensch bereits in Besitz der Wahrheit sein müsste. Der Weg, die Wahrheit zu finden, würde dann darin bestehen, sich an die bereits bekannte Wahrheit zu erinnern. Alles Lernen sei demnach Erinnerung, Anamnese. Dies galt für Sokrates nicht nur als einen Erweis der Unsterblichkeit der Seele, die ja das Wissen dann zu einem anderem, dem Leben vorhergehenden Zeitpunkt, gelernt haben müsste. Es führte ihn auch dazu, eine ganz bestimmte Haltung im Gespräch einzunehmen. Dann könnte nämlich ein Lehrer nicht mehr derjenige sein, der einem Schüler Wissen vermittelt. Er könnte nur versuchen, ihm in der Wiedererinnerung behilflich zu sein. Der Lehrer wäre also jemand, der dem Schüler helfen würde, die Wahrheit in sich selbst hervorzubringen. Sokrates sprach indirekt, durch Rückfragen und immer im Dialog stehend, denn eine direkte Vermittlung der Wahrheit ist bei diesen Voraussetzungen ausgeschlossen.<sup>107</sup> Eine direkte Form der Kommunikation, etwa das Weitergeben von eigener Erkenntnis, kann da nur hinderlich sein, wo der Mensch sich in seine eigene Innerlichkeit begeben muss, um die Wahrheit zu erkennen. Lehren wird verstanden als ein Hebammendienst,<sup>108</sup> wobei der Lehrer bei der Geburt der Wahrheit behilflich ist.<sup>109</sup> So ist also die sokratische Unternehmung gekennzeichnet durch die Anerkennung der

---

<sup>106</sup> Kierkegaard führt hier den platonischen Dialog „Menon“, §80b an:

„Siehst du, was für einen streitsüchtigen Satz du uns herbringst? Daß nämlich ein Mensch unmöglich suchen kann, weder was er weiß, noch was er nicht weiß. Nämlich weder was er weiß, kann er suchen, denn er weiß es ja, und es bedarf dafür keines Suchens weiter; noch was er nicht weiß, denn er weiß ja dann auch nicht, was er suchen soll.“

<sup>107</sup> In diesem Sinne ist auch Climacus als eine sokratische Figur zu verstehen. Siehe dazu die Arbeit von MUENCH, Kierkegaard's Johannes Climacus, wo für eben diese Annahme argumentiert wird.

<sup>108</sup> Siehe *PB*, 8 (*SKS* 4, 219):

„In Anbetracht hiervon zeigt es sich, mit welcher wundervollen Folgerichtigkeit Sokrates sich selber treu geblieben ist und künstlerisch wirklich werden ließ, was er verstanden hatte. Er war und blieb Wehmutter; nicht weil er ‚das Positive nicht hatte‘, sondern weil er einsah, daß jenes Verhältnis das höchste ist, das ein Mensch gegen den andern einnehmen kann.“

<sup>109</sup> Durch diese Art von indirekter Kommunikation wird schon das Thema der Verborgenheit aufgeworfen, denn hier stellt sich grundsätzlich die Frage danach, wie ein Mensch sich selbst mitteilen kann. So bemerkt Klaus WOLFF, Problem, 40 unter Verweis auf das weiter unten noch darzustellende Inkognito der Menschwerdung:

„Das ‚Inkognito‘ der Inkarnation ist für Kierkegaard das offenbarungstheologische Modell für jegliche Kommunikation. Kommunikation im persönlichen Bereich muss grundsätzlich indirekt sein, um den anderen Menschen nicht zu vergewaltigen oder zu beherrschen, sondern ihn auf sich und sein ‚Selbst‘ zurückzuwerfen [...]“

Wenn von der Unmöglichkeit direkter Kommunikation die Rede ist, dann muss gefragt werden, wieso Wolff an dieser Stelle mit „Vergewaltigung“ und „Beherrschung“ ethische Begriffe wählt, um das Defizit von direkter Kommunikation zu beschreiben. Es scheint uns passender, hier grundsätzlich davon zu sprechen, dass auch bei bester Absicht die Folge von einer versuchten direkten Mitteilung eher das *Missverständnis* oder die *Verfälschung* der mitgeteilten Wahrheit wäre. Abgesehen davon aber wird durch Wolffs Kommentar ganz in unserem Sinne der grundlegende Zusammenhang zwischen der Struktur menschlichen Existierens und Kierkegaards Christologie unterstrichen.

Subjektivität und der Innerlichkeit, denn hier ist der Ort der Wahrheit. Das mæeutische Prinzip ist der angemessene Verständnisrahmen für das pseudonyme Arbeiten Kierkegaards: Er tritt als konkrete Person in den Hintergrund, um aus der Distanz dialogische Denkanstöße zu schaffen, mit Hilfe derer der jeweilige Leser an die eigene Subjektivität gewiesen wird.

Zum einen versucht Kierkegaard also durch sein pseudonymes Werk die Existenz als philosophisches und zugleich philosophiekritisches (ebenso: theologisches und zugleich theologiekritisches) Thema zu entfalten. Zum anderen möchte er dem Thema entsprechen und geht daher mæeutisch vor. Die Werke von *E/O* bis zur *AUN* sind auch aus diesem Grund progressiv angelegt, so dass niedrigere Existenzweisen in den früheren Werken durch die darauffolgenden Schriften kritisiert werden. Auf diese Weise wird die jeweils höhere Existenzweise als Lösung verständlich gemacht. Um welche Existenzmöglichkeiten es sich dabei handelt, wollen wir kurz darstellen.

## 1.2. Entwicklung der Existenz in drei Stadien

Kierkegaard entwirft seine Systematik der Existenzmöglichkeiten als ein Modell, das aus drei Stadien oder Sphären besteht.<sup>110</sup> Ein jedes dieser Stadien beschreibt eine konkrete Lebenshaltung, mit der die Existenz gestaltet wird. Diese Lebenshaltung hat ganz bestimmte Konsequenzen für den Selbstbezug des existierenden Menschen. Eine Ausdifferenzierung der drei Stadien erfolgt dadurch, dass Kierkegaard von Grenzbereichen (Konfinien) spricht, die zwischen dem ersten und dem zweiten wie auch dann zwischen dem zweiten und dritten Stadium liegen. Es gibt keinen graduellen Übergang zwischen den Stadien, in den Grenzbereichen aber findet der unvermittelte sprunghafte Übergang in die nächsthöhere Existenzweise statt. Inwiefern gerade diese Grenzübergänge für das Thema des Inkognito von Bedeutung sind, wird weiter unten ausgeführt werden. Darüber hinaus unterscheidet Kierkegaard im letzten Stadium zwischen zwei Möglichkeiten.

Um welche Stadien handelt es sich? Mit den Worten des Pseudonyms Frater Taciturnus aus den *SLW*: „Es gibt drei Existenzsphären: die ästhetische, die ethische, die religiöse.“<sup>111</sup> Das ästhetische Stadium wird als die niedrigste Existenzweise durch Kierkegaard als erstes thematisiert und mithilfe eines Pseudonyms vorgestellt. Der Repräsentant dieses Stadiums ist die als „A“ gekennzeichnete Person des ersten Teils von *E/O*. Die hier dargestellte Existenz lebt nach der künstlerisch-romantischen Leitidee, dass der Mensch sich seine Wirklichkeit

<sup>110</sup> Über die einzelnen Stadien hat August Vetter ausführlich reflektiert, siehe A. VETTER, Frömmigkeit. Zum ästhetischen Stadium siehe ebd., 101, zum ethischen Stadium ebd., 135 und zum religiösen/christlichen Stadium ebd., 209.

<sup>111</sup> *SLW*, 507 (*SKS* 6, 439).

nach eigenen ästhetischen Maßstäben erschafft.<sup>112</sup> Er lebt ein Leben in der Unmittelbarkeit, „seine Dialektik ist: das Angenehme und das Unangenehme, seine Begriffe sind Glück, Unglück, Schicksal.“<sup>113</sup> Aus dieser Unmittelbarkeit wird der Mensch bei Kierkegaard eigentlich durch die Reflexion herausgeholt. Diese Möglichkeit umgeht der Ästhetiker jedoch, er „verliert sich entweder in der Sehnsucht zurück nach der Unendlichkeit oder in der Unendlichkeit der Reflexion.“<sup>114</sup> Den literarischen Höhepunkt dieses ersten Teil von *E/O* bildet das „Tagebuch des Verführers“, wobei das Thema der Verführung mit dem Ziel des eigenen Genusses auf Kosten anderer auch als sachlicher Höhepunkt der ästhetischen Existenz erscheint.<sup>115</sup>

Durch den Repräsentanten des ethischen Stadiums „B“ erfolgt im zweiten Teil von *E/O* eine Kritik des ästhetischen Existierens. Es wird gegen die Selbstdeutung von „A“ als banales „Genußstreben“, als Hedonimus „im gewöhnlichen Sinne“ charakterisiert.<sup>116</sup> Gegen das ästhetische Existieren wird hier eine ethische Existenz im Horizont der „unendlichen Forderung“<sup>117</sup> proklamiert. Der Ethiker will seine Pflichten gegenüber Gott und gegenüber den Menschen anerkennen und sieht seinen Existenzvollzug darin, das Gute zu wählen und auszuüben. Er lenkt seine Leidenschaft auf die Frage nach der eigenen Existenz und stellt sich der ethischen Forderung, nimmt sich also in die Pflicht, übernimmt Verantwortung.<sup>118</sup> Weil dadurch das konkrete Selbst zum ethischen Akteur wird, setzt es sich und behauptet sich als existierendes Selbst. Es hat „sich selbst gewählt [...] und wird in dieser Wahl offenbar.“<sup>119</sup> In diesem ethischen Selbstverständnis liegt wiederum eine kritische Diagnose der niedrigeren

---

<sup>112</sup> GREVE, Ethik, 47.

<sup>113</sup> HOLL, Konzeption, 230. Daher wird dieses Stadium in H. VETTER, Stadien, 45 als „Sphäre der Unmittelbarkeit“ bezeichnet.

<sup>114</sup> HOLL, Konzeption, 232. Holl unterscheidet im ästhetischen Stadium wiederum zwischen drei Stufen, wobei lediglich die erste Stufe eine rein „ästhetische“ ist, weil das Selbst hier nicht um seine eigene Ewigkeit weiß. Dann aber folgt das „dämonische Selbst“, und dieses erkennt den eigenen menschlichen Bezug zum Ewigen. „Das Dämonische ist die Angst vor dem Guten.“, ebd., 236. Zuletzt wird, als Übergang zur Ethischen, das „ironische Selbst“ angeführt, ebd., 240.

<sup>115</sup> Ebd., 234:

„Das entscheidende Merkmal dieser Stufe ist, daß das Du gar nicht als Du, sondern bestenfalls als alter ego erfahren wird. Die letzte Konsequenz des Du-Verhältnisses ist deswegen die Verführung, wie sie im Tagebuch des Verführers geschildert wird – Genuß, nicht einmal mehr der Frau, sondern der Verführung, und damit Selbstgenuß in höchster Potenz.“

Zu einem ausführlichen Kommentar zu *E/O* siehe HARRIES, Nihilism.

<sup>116</sup> Die vorliegende kurze Zusammenfassung der ethischen Position beruht auf der Arbeit von Greve, der in seinem grundlegenden „Kierkegaard maieutische Ethik“ eine sehr ausführliche und durchsichtige Darstellung geliefert hat. Siehe zu dem vorliegenden v.a. GREVE, Ethik, 79-123. Ebenso: GREVE, Stadium der Existenz, 188. Dazu noch eingehender GREVE, Ethik, 47ff.

<sup>117</sup> H. VETTER, Stadien, 73.

<sup>118</sup> Vgl. SÁNCHEZ, „Ethics“, 22.

<sup>119</sup> *AUN I*, 247 (*SKS* 7, 230). Während also „B“ aus *E/O* den (fiktional) existierenden Repräsentanten des ethischen Existenzstadiums darstellt, erfolgt erhellend durch Johannes Climacus in der *AUN* die wesentliche theoretische Deutung dieser Existenzweise.

ästhetischen Lebensweise: Ethische Existenz bedeutet *Selbstwahl*, wohingegen ästhetische Existenz den *Selbstverlust* als Konsequenz hat – das Selbst des Ästhetikers wird nicht ergriffen, es befindet sich in der Schweben. Darüber hinaus versucht „B“, auch die ästhetischen Vorzüge der ethischen Existenzweise aufzuzeigen; gerade für einen Ethiker enthält das Leben (wahre) Schönheit und (wahres) Glück.<sup>120</sup>

Vor allem hier kommt Kierkegaards Existenzdialektik zum Vorschein, denn jedes Stadium ist, mit Ausnahme des höchsten, „auf Zerfall angelegt“.<sup>121</sup> Das ethische Stadium trägt in sich nicht allein die ethische Selbstwahl, sondern auch die Erkenntnis von Schuld. Sie bringt die Reue hervor.<sup>122</sup> Diese Reue aber stellt als das höchste Element des ethischen Stadiums wiederum einen Widerspruch gegen dieses Stadium dar. Erst das religiöse Stadium enthält in sich die Möglichkeit, der anerkannten bestehenden Schuld und der eigenen Reue existenziell zu entsprechen. Insofern die ethische Selbstsetzung in die Krise gerät, kann die Setzung des Selbst durch den vergebenden und versöhnenden Gott erfahren und angenommen werden. Dem Selbstverlust des ästhetischen und der Selbstsetzung des ethischen Stadiums wird im religiösen Stadium also die *Selbstverleugnung* entgegengesetzt. Dieser entspricht in tiefster Innerlichkeit eine praktische Gewissheit des Glaubens, dass die Schuld des Daseins bereinigt, dass das Selbst erlöst ist. Mit dem höchsten Stadium, nämlich dem religiösen, kann also erst existenzielle Heilung möglich werden.<sup>123</sup> Die religiöse Existenz ist also *theonom* bestimmt, sie empfängt ihren Inhalt und die Lösung ihrer Existenzfrage ganz von Gott her. Hier wird ein religiöses Ziel definiert, nämlich die eigene ewige Seligkeit und damit die Versöhnung als paradoxe Lösung der eigenen Schuld.<sup>124</sup> Die Allgemeinheit des Ethischen (die allgemeine Gültigkeit von Gut und Böse) wird dadurch abgelöst, dass der Einzelne ganz als Einzelner vor Gott zu stehen kommt.<sup>125</sup>

---

<sup>120</sup> Siehe dazu die Arbeit von Ryan KEMP, Making Sense, wo der Vorzug des Ethischen anhand von drei Merkmalen diskutiert wird: Das Ethische als Einheit des Lebensnarrativs, ebd. 325; Das Ethische als Personwerdung, ebd., 328; Das Ethische als Freiheit, ebd., 332.

<sup>121</sup> DÜSING, Existenz des Selbst, 197.

<sup>122</sup> Zu einer Arbeit über die Reue und ihre Funktion in der Selbstwerdung siehe WINTER, Reue.

<sup>123</sup> Darin spiegelt sich die so wichtige Grundeinsicht von Kierkegaards Daseinsanalyse wider: Dass die Krankheit der *Normalzustand* des existierenden Menschen ist.

<sup>124</sup> Siehe dazu DÜSING, Gewisswerdung, 200ff.

<sup>125</sup> Mit den Worten aus FZ, 69 (SKS 4, 149f):

„Der Glaube ist eben dies Paradox, daß der Einzelne als Einzelner höher ist denn das Allgemeine, ihm gegenüber im Rechte ist, ihm nicht unter-, sondern übergeordnet ist [...]; daß der Einzelne als Einzelner in einem absoluten Verhältnis zum Absoluten steht.“

In der FZ erfährt das ethische Stadium seine Kritik, wodurch der Blick auf das religiöse Stadium eröffnet wird. Diese Kritik erfolgt durch die Darstellung der Person Abrahams und seiner Aufgabe, seinen Sohn zu opfern. Sie wird etwa in FZ, 139 (SKS 4, 201) auf den Punkt gebracht:

Es handelt sich hierbei um religionsphilosophische Bestimmungen, und diese werden von Kierkegaard als „Religiosität A“ bezeichnet. Den Abschluss der existenziellen Reise aber bildet „Religiosität B“, nämlich das Christentum in seiner konkreten dogmatischen Form.<sup>126</sup> Während der Weg bisher evolutiv erfolgte – ein jedes Stadium „erfolgt“ aus dem anderen mit einer gewissen Natürlichkeit – bietet das Christentum eine wesentliche Schwierigkeit. Diese führt uns zum nächsten Thema, nämlich zu dem Zusammenhang von Existenz und Paradoxie.

### 1.3. Existenz und Paradoxie

Der Begriff des „Paradoxes“ ist bei Kierkegaard vielfältig, und daher differenziert zu betrachten. Es muss unterschieden werden zwischen einem *paradoxen Wahrheitsverhältnis* und einer *paradoxen Wahrheit*. Das paradoxe Wahrheitsverhältnis gilt für den sokratischen Standpunkt, also für die existenzielle Grunderkenntnis überhaupt. Bei der paradoxen Wahrheit aber handelt es sich um das Spezifikum des Christentums. Wie kommt das paradoxe Wahrheitsverhältnis zustande?

---

„Der eigentlich tragische Held opfert sich und alles, was sein ist, für das Allgemeine; sein Tun, alles, was sich in ihm rührt, gehört dem Allgemeinen zu [...]. Das passt nicht zu Abraham, er tut nichts für das Allgemeine, und er ist versteckt. Nun stehen wir also beim Paradox. Entweder kann der Einzelne als Einzelner in einem absoluten Verhältnis zum Absoluten stehen, und dann ist das Ethische nicht das Höchste, oder Abraham ist verloren, er ist weder tragischer Held noch ästhetischer Held.“

<sup>126</sup> In der Rolle des Johannes Climacus beschreibt Kierkegaard sogar das Christentum als die spezifische Anregung für dieses Unternehmen, siehe *AUN I*, 13f (*SKS 7*, 24f). Von hier aus ist Kierkegaard als genuin christlicher Denker zu verstehen. Das lässt sich klar daran erkennen, dass das System der Existenzmöglichkeiten in der Religiosität B und somit im Christusglauben seine Vollendung findet. Das Christsein wird ganz explizit als die „eigentliche Verwirklichung von Existenz“ erklärt, THEUNISSEN/GREVE, Materialien, 48.

Man beachte darüber hinaus die Begebenheit, von der Johannes Climacus in *AUN I*, 226-235 (*SKS 7*, 213-221) berichtet. Hier stellt er die Frage nach dem Missverhältnis zwischen der „Spekulation“ und dem Christentum und macht diese Frage zum Ausgangspunkt seiner *PB* wie auch der *AUN*. Es geht also nicht an, Theologie und Philosophie bei Kierkegaard künstlich voneinander zu trennen, denn alle Philosophie Kierkegaard erscheint im Rahmen seines religiösen Denkens. Dasselbe wird auch in LARSEN, Kierkegaard, 120 deutlich, der bemerkt, dass „alle Gedanken Kierkegaards christlich bestimmt sind“. Gerade im Bezug zur Philosophie stellt Larsen fest, dass Kierkegaard das Christentum gegen eine philosophische Vereinnahmung verteidigte, worin sich wiederum ein Kritikpunkt Kierkegaards an Hegel erschließt. Nach Jon Stewart sind die *PB* mit dem Ziel geschrieben worden, durch eine Darstellung des christlichen Paradoxes das Hegelsche Prinzip der Mediation zu kritisieren, siehe STEWART, Paradox, 186. GRÄB-SCHMIDT, Rationalität, 26 beschreibt das Stehen Kierkegaards zwischen Philosophie und Theologie als die „Zwischenstellung seines Interesses“. Eine interessante Diskussion dieser Frage vor dem Hintergrund der *KT* findet sich in den Aufsätzen von LARSEN, Posited Self, und JUNKER, Geglaupte Verzweiflung. Dabei argumentiert Junker gegen Larsen, dass Kierkegaards psychologische Ausführungen ohne die Voraussetzung der Wahrheit des Christentums nicht nachzuvollziehen sind.

Es ist allerdings anzumerken, dass Kierkegaard sich auch nicht als ein theologischer Schriftsteller verstand. Die Beschreibung des „religiösen Schriftstellers“, die Kierkegaard sich selbst gegeben hat, passt auch insofern, als Kierkegaards polemische Stellung gegen die Schultheologie seiner Zeit wohlbekannt ist. Siehe dazu etwa SCHULZ, Aneignung II, 4.

Echte Wahrheit ist für Kierkegaard „ewige Wahrheit“, also Wahrheit, die uneingeschränkt und unabhängig von aller Subjektivität existiert. Aufgrund dieser Eigenschaft aber besteht für den menschlichen Versuch der Wahrheitserkenntnis ein Problem darin, dass der Mensch unweigerlich der Konkretheit, der Subjektivität, der Individualität verhaftet ist. Die Wahrheit, zu der der Mensch ein Verhältnis haben möchte, ist wohl ewig und unwandelbar – er selbst aber ist es nicht. Während die Wahrheit *ist*, befindet sich der existierende Mensch im *Werden*, und darin liegt die Inkompatibilität von Existenz und Wahrheit begründet.<sup>127</sup> Darauf beruht Kierkegaards Kritik an der vorherrschenden idealistischen Philosophie<sup>128</sup> wie auch an der allgemeinen theologischen Ausrichtung der dänischen Kirche: Auf der Suche nach der objektiven Wahrheit wird versucht, die eigene menschliche Subjektivität zu überwinden und in gewissem Sinne aufzuheben.<sup>129</sup> Das aber bedeutet, die eigene existenzielle Bedingtheit zu verleugnen.

Im Gegensatz dazu sieht Kierkegaard das „Subjektivwerden“ als die große Aufgabe des Menschseins an.<sup>130</sup> Es muss um die Frage gehen, auf welche Weise sich der *subjektive und konkrete Mensch* zu einer *objektiven und allgemein-gültigen Wahrheit* verhalten kann.<sup>131</sup> In dieser Formulierung kommt bereits die Heterogenität zwischen Mensch und Wahrheit zum

---

<sup>127</sup> Der *werdende* Mensch muss nach Kierkegaard das eigentliche Thema einer Ontologie sein. Eine Untersuchung zu diesem Thema bietet Klaus SCHÄFER, *Hermeneutische Ontologie*, v.a. 169ff.

<sup>128</sup> Hegels Denken steht dabei als die Vollendung dieser Philosophie im Fokus, die durch Kierkegaard als die „Spekulation“ bezeichnet wird.

<sup>129</sup> Kierkegaard reklamiert also einen leichtfertigen Umgang mit der Subjektivität. Es geht ihm um das Missverständnis, dass das Verhältnis eines Subjektes zum Christentum eine leichte, schnell geklärte Sache sei. *AUN I*, 18 (*SKS* 7, 30):

„Was das Verhältnis des Subjekts zu der erkannten Wahrheit betrifft, so nimmt man an, daß es mit der Aneignung der Wahrheit, wenn nur erst das objektiv Wahre zuwege gebracht worden ist, eine Kleinigkeit ist, die man von selbst als Zugabe beim Kauf mitbekommt, und am Ende ist es mit dem Individuum doch auch gleichgültig.“

Auf diese Weise würde die Frage nach der Aneignung oder nach der Subjektivität zur Randfrage erklärt und das Gewicht auf die objektive Reflexion gelegt. Siehe auch *AUN I*, 183f (*SKS* 7, 177f). Zu einer ausführlichen Darstellung der Sachverhalte siehe HOLL, *Konzeption*, v.a. 20-57.

<sup>130</sup> *AUN I*, 118ff (*SKS* 7, 121ff). Siehe auch ebd., 187 (*SKS* 7, 180):

„Die subjektive Reflexion wendet sich nach innen auf die Subjektivität zu und will in dieser Verinnerlichung die der Wahrheit sein, und zwar in der Weise, daß, wie in dem Vorhergehenden, wenn die Objektivität zustande gebracht war, die Subjektivität verschwunden war, hier eben die Subjektivität das Letzte und das Objektive das Verschwindende wird.“

<sup>131</sup> Ebd., 15 (*SKS* 7, 26) formuliert Kierkegaard den Ausgangspunkt des Pseudonyms, wobei der Unterschied einer objektiven und einer subjektiven Fragestellung zum Ausdruck kommt:

„Das objektive Problem würde also das von der Wahrheit des Christentums sein. Das subjektive ist das von dem Verhältnis des Individuums zum Christentum. Ganz einfach ausgedrückt: Wie ich, Johannes Climacus, der Seligkeit teilhaftig werden kann, die das Christentum verheißt.“

Kierkegaard steht mit der Frage nach der ewigen Seligkeit ganz in der zeitgenössischen philosophischen Tradition Kants und des frühen Fichte, wie durch DÜSING, *Existenz des Selbst*, 180ff dargestellt wird. Hier kommen die metaphysischen Voraussetzungen einer ewigen Seele des Menschen und damit seine Aussicht auf ein – christlich verstandenes und philosophisch reflektiertes – ewiges Leben zum Ausdruck.

Ausdruck, eine Heterogenität, die Kierkegaard nicht auflöst. Stattdessen stellt er sie in das Zentrum seines Wahrheitsbegriffes. In dem Moment nämlich, wo der existierende Mensch sich zur Wahrheit wahrhaftig verhält, wird die Wahrheit nach Kierkegaard zu einem Paradox:

„[D]er Leidenschaft entspricht die Wahrheit als ein Paradox, und daß die Wahrheit das Paradox wird, ist gerade in ihrem Verhältnis zu einem existierenden Subjekt begründet. [...] Wenn man vergißt, daß man ein existierendes Subjekt ist, tritt die Leidenschaft ab und dafür wird die Wahrheit kein Paradox, das erkennende Subjekt aber wird aus einem Menschen zu einem phantastischen Etwas und die Wahrheit zu einem phantastischen Gegenstand für dessen Erkennen.“<sup>132</sup>

Jann Holl beschreibt treffend, welche Funktion das Paradox für Kierkegaards Denken erhält: „[I]st eben die Definition des Paradoxes, in dem die Lösung gedacht ist, ohne daß sie dadurch gelöst ist.“<sup>133</sup> Es handelt sich um ein Paradox, dass sich ein existierender Mensch zur ewigen Wahrheit verhält. Hier ist es wichtig, darauf zu achten, dass es sich dabei nicht um eine paradoxe Wahrheit handelt. Erst in ihrem Verhältnis zum Menschen entsteht ein Paradox. Man kann hier von einer uneigentlichen Paradoxie der Wahrheit reden, eben von einer Paradoxie des *Wahrheitsverhältnisses*, wenn Kierkegaard diese Paradoxie auch sehr ernst nimmt.<sup>134</sup> Es ist also nicht mehr objektiv von der Wahrheit an sich die Rede, sondern vielmehr von dem Verhältnis des Menschen zu Wahrheit. Kierkegaard betont als Element der Subjektivität die *Leidenschaft*, die nun das Wahrheitsverhältnis bestimmt.<sup>135</sup> Diese Leidenschaft bezeichnet Kierkegaard als das „Höchste der Innerlichkeit eines existierenden Subjekts.“<sup>136</sup> Bezüglich der Existenz kann es keine objektive Versicherung der Wahrheit geben, denn diese

---

<sup>132</sup> *AUNI*, 189 (*SKS* 7, 182).

<sup>133</sup> HOLL, *Konzeption*, 41.

<sup>134</sup> Mit dem Begriff des „uneigentlichen Paradoxes“, der so bei Kierkegaard nicht vorkommt, soll der Unterschied zu dem „absoluten“ Paradox gekennzeichnet werden, mit dem Kierkegaard das Christliche beschreibt, siehe *AUNI*, 199f (*SKS* 7, 190f). Darum soll es weiter unten noch ausführlicher gehen.

Das uneigentliche Paradox bei Kierkegaard darf aber nicht in einem relativierenden Sinne missverstanden werden; der paradoxe Charakter des Verhältnisses eines subjektiven Menschen zur Wahrheit ist nach ihm objektiv nicht aufzulösen. Über den Paradoxbegriff bei Kierkegaard hat sich Hermann Deuser ausführlich geäußert. Dabei bestimmt er Vorformen des Paradoxes, DEUSER, *paradoxe Dialektik*, 39, und verschiedene „Paradoxfunktionen“, also Begriffe, „die das Paradox vertreten, ohne es zu nennen“, ebd., 43. Der Paradoxgedanke findet sich so im Begriff des Absurden, in Kierkegaards Vorstellung von Angst und Verzweiflung, in der Nachfolge, im Begriff der Idealität, im Konzept der Stadien und schließlich in der grundsätzlichen Form von Kierkegaards „Reden“ und seiner Tagebücher. Insofern die vorliegende Arbeit sich auf die Christologie konzentriert, werden wir im weiteren Verlauf nur auf einige dieser Bereiche weiter eingehen.

<sup>135</sup> Siehe hierzu KRICHBAUM, *Kierkegaard*, 212:

„Subjektivität meint hier wesentlich den existenziellen Vollzug, der durch die Momente Interesse, Leidenschaft und Entscheidung bestimmt ist. M. a. W. Subjektivität ist Interesse, ist Leidenschaft, ist Entscheidung, d.h. existiert nicht unabhängig von dem interessierten und leidenschaftlichen Bezug auf sich selbst.“

<sup>136</sup> *AUNI*, 189 (*SKS* 7, 182).

verschließt sich einer objektiven Reflexion durch den paradoxen Charakter des Wahrheitsverhältnisses. Ebenso wenig kann die Wahrheit als „Ergebnis“ verstanden werden, sie fordert vielmehr den dauernden leidenschaftlichen Einsatz.<sup>137</sup> Kierkegaard formuliert seinen Grundsatz ausführlich, um die Gegensätzlichkeit hervorzuheben:

„Wenn die Subjektivität die Wahrheit ist, so muß die Bestimmung der Wahrheit zugleich einen Ausdruck für den Gegensatz zur Objektivität in sich enthalten [...]. Hier ist eine solche Definition der Wahrheit: Die objektive Ungewißheit, in der Aneignung der leidenschaftlichsten Innerlichkeit festgehalten, ist die Wahrheit.“<sup>138</sup>

Anstelle einer reinen Erkenntnis geht es nun um die Aneignung der Wahrheit in der Subjektivität – *die Subjektivität ist die Wahrheit*. Hierin besteht der sokratische Standpunkt, der, nachdem er geltend gemacht wurde, nun überboten werden soll. Diese Überbietung ist das Hauptanliegen des Pseudonyms Johannes Climacus in den Schriften *PB* und *AUN*.

Wie lautet die durch das Christentum inspirierte Neuerung? – *Die Subjektivität ist die Unwahrheit*.

Der Zusammenhang dieser gegensätzlich erscheinenden Thesen lässt sich so verstehen, dass die Subjektivität nur in Entgegensetzung zur Objektivität die Wahrheit ist. Es handelt sich um eine formale Bestimmung über den Ort der Wahrheit. Dann aber folgt die inhaltliche Bestimmung:

„Hier dagegen befindet sich die Subjektivität, indem sie anfangen will, Wahrheit zu werden dadurch, daß sie subjektiv wird, in der Schwierigkeit, daß sie die Unwahrheit ist.“<sup>139</sup>

Der Mensch existiert also selbst da in der Unwahrheit, wo er sich auf den eigentlichen Ort der Wahrheit besinnt, nämlich die Subjektivität. Mit dieser Feststellung beginnt für Kierkegaard das Weitergehen. Man merkt, dass die alte Voraussetzung, die Betonung der Subjektivität, nicht aufgehoben wird. Dennoch muss nun alles anders sein. Der Weg in die Subjektivität ist zwar gewiesen, er führt aber nicht mehr zu dem Wahrheitsverhältnis, von dem vorher die Rede war. Problematisch ist hier, dass es keine Möglichkeit geben kann, um diesen Zustand der Unwahrheit aufzuheben. Es war ja gerade die Pointe der sokratischen Mäeutik,

<sup>137</sup> Darin liegt der Grund für die sokratische Unwissenheit. Man denke an den sokratischen Ausspruch in der Apologie des Sokrates, den er wiederholt in Bezug auf den Ausspruch des Orakels tätigt: „Denn von mir selber wußte ich, daß ich gar nichts weiß, um es gerade herauszusagen [...]“, *Apologia Sokratous*, §22d. Das Orakel hingegen hatte ihn als den Weisesten bezeichnet, dessen Weisheit gerade in der Erkenntnis seines Nichtwissens bestand.

<sup>138</sup> *AUN I*, 194 (*SKS 7*, 186). Der Sperrdruck, der sich in diesem Zitat findet, ist Bestandteil der Zitierausgabe. Auch im Folgenden soll der Sperrdruck ausschließlich als direkte Zitation verwendet werden,

<sup>139</sup> Ebd., 198f. (*SKS 7*, 190).



dass sich der Mensch durch die Distanz des Lehrers selbst seiner Subjektivität zuwendet, um sich dort an die Wahrheit zu erinnern. Er kannte sie bereits, daher führte sein Weg ihn in die eigene Innerlichkeit. Nun aber gilt die Prädisposition der Unwahrheit. Weder kann nun davon ausgegangen werden, dass der Mensch eine Affinität zur Wahrheit besitzt, noch, dass er überhaupt nach ihr sucht. „Lasst uns nun die Unwahrheit des Individuums Sünde nennen.“<sup>140</sup> Kierkegaards Begriff der Sünde und der Sündhaftigkeit steht somit am Beginn seiner Reflektion über die christliche Wahrheit und ihre Vermittlung: Der Mensch ist ein Mensch der Unwahrheit. Dies gilt es noch weiter auszuführen.

Es stellt sich nämlich die Frage, wie es denn für den Menschen möglich sein konnte, Unwahrheit zu werden. Gerade im Sinne des Christentums kann ja nicht davon die Rede sein, dass der Mensch als Geschöpf Gottes natürlicherweise ein Wesen der Unwahrheit ist.<sup>141</sup> So beschreibt Kierkegaard das Wahrheitsverhältnis des Menschen als etwas, das verloren gegangen ist. Mehr noch: Er hat sich der Wahrheit selbst beraubt. Auf diese Weise wird der Zustand der Unwahrheit ein Zustand der Schuld.<sup>142</sup>

---

<sup>140</sup> Ebd., 199 (SKS 7, 191).

<sup>141</sup> *PB*, 12f. (SKS 4, 223f).

<sup>142</sup> Erst dadurch, dass der Verlust der Wahrheit die eigene Schuld des Menschen ist, kann von Sünde die Rede sein. „Aber diesen Zustand, die Unwahrheit sein und es sein durch eigne Schuld, wie können wir ihn wohl nennen? Laßt uns ihn Sünde nennen.“ *PB*, 13 (SKS 4, 224). Diese Stelle der *PB* dient ganz offensichtlich als Vorlage für das bereits genannte Zitat der *AUN*, siehe *AUN I*, 199 (SKS 7, 191). Dazu STEINMETZ, *Severed Self*, 66:

„Being in untruth is more than mere ignorance of a fact. ‘Ignorance’ is the socratic definition of sin and something remedied through recollection. Being in untruth is a decision, a subjective position against the truth, an inward appropriation of a lie.“

Der Frage, auf welche Weise sich denn nun der Mensch selbst der Wahrheit beraubt habe, geht Johannes Climacus an dieser Stelle nicht nach. Er stellt über diese Wahrheitsberaubung lediglich in einigen wenigen Sätzen fest, siehe *PB*, 13 (SKS 4, 223f):

„Dies kann nicht durch den Gott geschehen sein (denn das ist ein Widerspruch), auch nicht durch einen Zufall (denn es ist ein Widerspruch, daß das was das Niedere ist, über das Höhere die Macht sollte gewinnen können), es muß also durch ihn selbst geschehen sein. Hätte er der Bedingung so verlustig gehen können, daß es nicht durch ihn geschehen wäre, und könnte er im Verlustzustande sein ohne daß es durch ihn selbst geschieht, so hat er die Bedingung nur zufällig besessen, und das ist ein Widerspruch, da die Bedingung für die Wahrheit eine wesentliche Bedingung ist. Die Unwahrheit ist denn also nicht bloß außerhalb der Wahrheit, sondern ist polemisch wider die Wahrheit, und das wird ausgedrückt durch den Satz, daß er selber die Bedingung verscherzt hat und verscherzt.“

Es ist zwar deutlich, dass hinter diesen „hypothetischen“ Aussagen der *PB* die christliche Dogmatik und ihre Themen von Sündenfall und Erbsünde steht. Die Selbstberaubung der Wahrheit will Climacus an dieser Stelle aber explizit aus den Voraussetzungen seines Gedankenspieles abgeleitet wissen, in dem es ihm darum geht, weiterzugehen als Sokrates. Wenn der Augenblick unendliche Bedeutung erhalten soll (worin er ja weiter gehen will als Sokrates), dann muss der Mensch ein Mensch der Unwahrheit sein. Dieses negative Wahrheitsverhältnis muss jedoch als Schuld des Menschen aufgefasst werden, um jede inkonsequente Relativierung von Climacus' Ansatz zu vermeiden.

Es fällt auf, dass Kierkegaard hier nicht nur davon redet, dass der Mensch in Bezug auf seine Erkenntnisse falsch liegt. Mit dem Begriff des Menschen der Unwahrheit wird mehr ausgesagt, denn Erkenntnis der Wahrheit weist nach Kierkegaard eine ganz bestimmte Eigenschaft auf: Sie bezieht den ganzen Menschen mit ein, denn „kein Mensch weiß mehr von der Wahrheit als was er von der Wahrheit ist.“<sup>143</sup> Kierkegaard stellt eine enge Verbindung her zwischen dem Wissen von Wahrheit und der Existenz in dieser Wahrheit. Er hebt damit eine in seinen Augen unzulässige Trennung zwischen einem kognitiven Erkennen und dem Existenzvollzug auf. Der Mensch, der die Wahrheit erkennt, ist dadurch ein Mensch der Wahrheit. Der Mensch, der die Wahrheit nicht erkennt, ist ein Mensch der Unwahrheit. Der kausale Zusammenhang ist deutlich: Da der Mensch ein Mensch der Unwahrheit ist, kann er die Wahrheit nicht erkennen.

Dieser Stand der Unwahrheit oder Sünde macht aber ein Verhältnis des Individuums zu der ewigen Wahrheit zu einem Ding der Unmöglichkeit. Wo vorher von der Heterogenität zwischen konkreter Existenz und ewiger Wahrheit die Rede war, da muss dies nun umso mehr gelten. Die Voraussetzung, dass das Individuum die Unwahrheit ist, verschärft diese Bestimmung und führt so zu einem spezifisch christlich-religiösen Paradox:<sup>144</sup>

„War es bereits paradox, daß die ewige Wahrheit sich zu einem Existierenden verhielt, jetzt ist es absolut paradox, daß sie sich zu einem solchen [d.h.: einem in der Sünde, Anm. d. Verf.] Existierenden verhält.“<sup>145</sup>

Die neue „absolut paradoxe“ Situation setzt sich grundsätzlich von der Paradoxie der sokratischen Wahrheit ab. Das Subjekt kann sich nicht mehr in die eigene Innerlichkeit kehren, um in das Verhältnis zur Wahrheit zu treten. Denn dort, in der Subjektivität, lässt sich die Wahrheit nun nicht finden. Wenn dennoch mit dem Christentum ein Verhältnis zur Wahrheit angenommen werden soll, so tritt die Paradoxie der Wahrheit umso stärker auf den Plan.

Darüber hinaus aber ist im christlichen Sinne eine weitere Bestimmung des absoluten Paradoxes nötig. Diese betrifft nicht mehr nur das Verhältnis der Wahrheit zum existierenden

---

<sup>143</sup> Siehe EC, 196 (SKS 12, 202).

<sup>144</sup> Kierkegaard nimmt den Begriff des Paradoxes sehr ernst, siehe vor allem AUN I, 209f. (SKS 7, 198f). Es kann daher verwunderlich erscheinen, dass er an dieser Stelle einen solchen absoluten Begriff noch zu steigern versucht. Verstehen lässt sich diese Steigerung der Paradoxie aber dadurch, dass das Paradox im sokratischen Sinne durch ein unmögliches Verhältnis gekennzeichnet war, nämlich dem der ewigen Wahrheit zum existierenden Menschen. Das Paradox im christlichen Sinne aber fügt dem ersten unmöglichen Verhältnis noch zwei weitere hinzu: Das Verhältnis der ewigen Wahrheit zum Menschen der Unwahrheit, und außerdem: Das Werden der ewigen Wahrheit in der Zeit. Erst das zweite unmögliche Verhältnis aber macht die Wahrheit zu einem Paradox in sich selbst.

Zu einer Unterscheidung der unterschiedlichen Paradoxa bei Kierkegaard siehe auch SCHRÖER, Paradoxalität, v.a. 69-76.

<sup>145</sup> AUN I, 199f (SKS 7, 191).

Menschen. Sie fragt nach dem Verhältnis der Wahrheit zur Existenz selbst, und von dieser Frage her wird Kierkegaards Christologie erschlossen.

#### 1.4. Die Wahrheit in der Existenz

Die Wahrheit im sokratischen Sinne wurde zum (relativen) Paradox, indem sie in ein Verhältnis zur Subjektivität trat. Was nun ist das Besondere an dieser *absoluten* Paradoxie der Wahrheit? Sie ist dadurch gekennzeichnet, dass die Wahrheit im christlichen Sinne ein Paradox *in sich selbst ist*. Das Existieren im Gegensatz zum unbeteiligten objektiven Spekulieren ist so zwar die Grundlage für beide Konzepte. Dennoch wird hier etwas eingeführt, was sich nicht auf das sokratische Verständnis zurückführen lässt.

„Die ewige Wahrheit ist in der Zeit entstanden. Das ist das Paradox. Wurde das Subjekt in dem unmittelbar Vorangehenden durch die Sünde verhindert, sich selbst in die Ewigkeit zurückzunehmen, so braucht es sich jetzt nicht mehr darum zu sorgen; denn jetzt befindet sich die ewige wesentliche Wahrheit nicht dahinten, sondern kommt vor ihm zu stehen, dadurch, daß sie selbst existiert oder existiert hat [...]“<sup>146</sup>

Vorher war das Subjekt auf der Suche nach der Wahrheit und es konnte den Irrweg der objektiven Reflexion vermeiden, indem es sich auf die Tatsache seiner eigenen Existenz besann. Das Subjekt wurde in die eigene Innerlichkeit geführt, in die Subjektivität, in der es nach dem sokratischen Verständnis ein Verhältnis zur Wahrheit entwickeln konnte. Dieses Verhältnis war der Existenz angemessen, indem es in einer dauerhaften Spannung bestand, so dass kein objektives Ergebnis je zustande kommen konnte. Stattdessen wurde die Spannung zwischen Wahrheit und Existenz durch Leidenschaft ausgehalten. Nun aber wird das Subjekt durch seine eigene Sündhaftigkeit daran gehindert, ein Verhältnis zur Wahrheit zu haben, selbst da, wo es den Weg in die Subjektivität einschlägt. So stellt Kierkegaard die christliche Lösung vor, in der die Paradoxie des Existierens auf die Spitze getrieben wird: Die ewige Wahrheit tritt ein in die Existenz und begegnet dem Menschen.

Diese Paradoxie erhält unter dem Licht der objektiven Reflexion eine neue, stärkere Charakterisierung. Wo beim Sokratischen nur von *objektiver Ungewissheit* die Rede war, so handelt es sich bei der neuen Paradoxie um eine *Absurdität*:

„Jetzt ist es anders: Statt der objektiven Ungewißheit besteht hier die Gewißheit, daß das objektiv gesehen das Absurde ist, und dieses Absurde, festgehalten in der Leidenschaft der Innerlichkeit, ist der Glaube. Verglichen mit dem Ernst des Absurden ist

---

<sup>146</sup> Ebd., 200 (SKS 7, 191f).

die Sokratische Unwissenheit ein witziges Scherzwort, und verglichen mit der Anstrengung des Glaubens ist die Sokratische existierende Innerlichkeit wie die griechische Sorglosigkeit.“<sup>147</sup>

Kierkegaard beschreibt genauer, inwiefern die neue Paradoxie einer objektiven Betrachtung absurd erscheinen muss:

„Das Absurde ist, daß die ewige Wahrheit in der Zeit geworden ist, daß Gott geworden ist, geboren, gewachsen ist usw., ganz und gar wie der Einzelmensch geworden ist, nicht zu unterscheiden von einem anderen Menschen [...]“<sup>148</sup>

Vor dem Hintergrund des deutschen Idealismus kommt hier der unüberwindbarer Gegensatz zwischen dem Historischen und dem Metaphysischen zum Ausdruck.<sup>149</sup> Diese Kennzeichnung der Wahrheit ist es nun, von der aus Kierkegaard die Implikationen des Christlichen entwickelt.<sup>150</sup> Da, wo die Wahrheit das Absurde ist, indem sie in der Zeit geworden ist, da müssen neue Maßstäbe in Bezug auf die Erkenntnis von Wahrheit gelten. Vorher nämlich war die Rede davon, dass die Wahrheit für den objektiv betrachtenden Menschen eine abstoßende Wirkung besitzt, indem sie ihn in objektiver Ungewissheit hält. Nun aber stößt die Wahrheit umso mehr ab, indem sie ihm als Absurdität erscheint.<sup>151</sup> Hier wird in verstärkter Form der Weg der objektiven Reflexion unmöglich gemacht, denn nun führt er nicht nur in die Ungewissheit, sondern dazu, dass die Wahrheit das Absurde ist.

„Das Christentum hat sich nun selbst als die ewige wesentliche Wahrheit verkündigt, die in der Zeit geworden ist; es hat sich als das Paradox verkündigt und die Innerlichkeit des Glaubens für das gefordert, was den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit – und dem Verstande das Absurde ist.“<sup>152</sup>

In diesem Rahmen also soll nach Kierkegaard die Menschwerdung Jesu gesehen werden. Da, wo das Wort Fleisch wurde und die Wahrheit sich in die Existenz begab, ist nun der erkennende Mensch in äußerster Form herausgefordert. Das kann aber nicht so verstanden

<sup>147</sup> Ebd., 201 (SKS 7, 192).

<sup>148</sup> Ebd., 201 (SKS 7, 193).

<sup>149</sup> Siehe AXT-PISCALAR, Schuldbewußtsein, 224.

<sup>150</sup> Man beachte hier die Erwiderung Kierkegaard auf den Einwand, dass doch aus der Sicht Gottes nicht vom Paradox oder von Absurdität die Rede sein könne:

„Will die Spekulation sich damit einlassen, aber wie immer sagen: Ewig, göttlich, theozentrisch gesehen gibt es kein Paradox – so kann ich nicht entscheiden, ob der Spekulant recht hat; denn ich bin nur ein armer existierender Mensch, der das Ewige weder ewig noch göttlich noch theozentrisch betrachten kann, sondern der sich damit begnügen muß, zu existieren. Soviel ist aber sicher, daß bei der Spekulation alles zurückgeht, zurück und vorbei am Sokratischen, das doch erfaßte, daß das Existieren das Wesentliche für den Existierenden ist [...]“ AUN I, 204 (SKS 7, 194f).

<sup>151</sup> Ebd., 204 (SKS 7, 195). Darin liegt für Kierkegaard auch das Ärgernis begründet. Es ist wiederum das Ärgernis, was den großen Unterschied zwischen der Religiosität A und der Religiosität B ausmacht.

<sup>152</sup> Ebd.

werden, als wäre die Herausforderung ein Weg, den der Mensch von selbst gehen könnte, um diese Wahrheit zu erkennen. Weil er sich existierend in der Unwahrheit befindet, muss ihm diese Wahrheit von außen gegeben werden. Es ist zwar, wie vorher, die äußere Vermittlung von wesentlicher Wahrheit nicht möglich. Jetzt aber ist sie nötig geworden. Die Vermittlung von Wahrheit wird nun zum entscheidenden Problem.

### 1.5. Die Vermittlung christlicher Wahrheit

Es war ein sokratisches Prinzip und von Kierkegaard in aller Vehemenz vertreten, dass der Mensch sich für die Wahrheitserkenntnis in die eigene Subjektivität begeben musste. Daraus folgte, dass es von außen keine echte Vermittlung wesentlicher Wahrheit geben konnte. Es gab nur Veranlassung, und nach Kierkegaard ist dies eine richtige Erkenntnis des Sokrates, dass dieses Verhältnis der Veranlassung zwischen zwei Menschen das Höchste sei.<sup>153</sup> Dies ändert sich auch durch das Christentum nicht. Soll es aber dennoch jemanden geben, der dem Menschen diese Wahrheit vermitteln kann, so gelten neue Voraussetzungen.

Derjenige, der die Wahrheit kommunizieren soll, hat nun zwei Aufgaben. Zum einen muss er im Menschen der Unwahrheit das Sündenbewusstsein wecken. Zum anderen aber muss er die Schwierigkeit überwinden, dass dieser Mensch keine Bedingung zur Aufnahme der Wahrheit besitzt.<sup>154</sup> Die Kommunikation christlicher Wahrheit muss sich also schon von Grund auf unterscheiden von gewohnter zwischenmenschlicher Kommunikation, ebenso wie derjenige, der sie kommunizieren kann. So kommt Kierkegaard in den *PB* auf diejenigen zu sprechen, den er in Anlehnung an Sokrates den Lehrer nennt und er schlägt anhand seiner Beschreibung die Lösung für beide Aufgaben vor, indem er ihn in das Zentrum des absoluten Paradoxes stellt.

Als Lehrer muss er das Sündenbewusstsein veranlassen. Bevor der Mensch der Unwahrheit auch nur einen Schritt in die richtige Richtung machen kann, muss er sich erst selbst in seiner Unwahrheit erkennen. Für Kierkegaard beginnt christliche Erkenntnis mit dem Sündenbewusstsein. Dieses Sündenbewusstsein ist dabei nicht zu verstehen als ein Bewusstsein

---

<sup>153</sup> Siehe *PB*, 8 (*SKS* 4, 219).

<sup>154</sup> Diese Bedingung zur Aufnahme der Wahrheit beschreibt Kierkegaard folgendermaßen:

„[W]ofern der Lernende selbst sich selber die Bedingung wäre die Wahrheit zu verstehen, so braucht er sich ja bloß zu erinnern; denn es ist mit der Bedingung die Wahrheit zu verstehen wie mit dem nach ihr fragen Können, die Bedingung und die Frage enthalten das Bedingte und die Antwort.“, ebd., 12 (*SKS* 4, 223).

Unter der Bedingung zur Aufnahme der Wahrheit ist demnach die grundlegende Fähigkeit gemeint, sich überhaupt auf die Wahrheit auszurichten und nach ihr zu fragen. AXT-PISCALAR, *Schuldbewußtsein*, 232 drückt dies in konzentrierter Form folgendermaßen aus: „Das Paradox muß selber die Bedingung im Individuum setzen und solcherart selbst der Grund seiner Aneignung durch den einzelnen bilden.“

von falschen Taten oder einzelnen konkreten Sünden. Es geht um die Erkenntnis eines Zustandes, der sich auf die gesamte Existenz bezieht und durch den die Wahrheit dem Menschen gänzlich entrückt ist. „Aber diesen Zustand, die Unwahrheit zu sein und es sein durch eigene Schuld, wie können wir ihn wohl nennen? Laßt uns ihn Sünde nennen.“<sup>155</sup> Es handelt sich hierbei um die *Erkenntnis einer Erkenntnisunfähigkeit*, die in Bezug auf die Wahrheit gilt, um die Realisierung einer absoluten Fremdartigkeit. Die erste Antwort auf die Frage, wie denn christliche Wahrheit vermittelt werden kann, lautet also: Indem dem Menschen seine eigene Unwahrheit beigebracht wird. Es soll ein Sündenbewusstsein geweckt werden. Mit dieser Voraussetzung geht Kierkegaard „über Sokrates hinaus“,<sup>156</sup> da der Mitmensch durch die sokratische Methode der Mäeutik ein Lehrer der Wahrheit sein konnte, soweit das eben möglich war. Im Falle des Menschen der Unwahrheit aber folgen für Kierkegaard weitere Überlegungen.

Es kann sich bei dieser Kommunikation, wie schon bei Sokrates, nicht um eine einfache, direkte Mitteilung handeln. Die Wahrheitserkenntnis muss gewissermaßen provoziert werden. Dies geschieht nun durch die indirekte Mitteilung des Lehrers, der dem Menschen begegnet.

„Auf diese Art stößt mithin der Lehrer den Lernenden eben dadurch, daß er ihn erinnert, fort von sich, nur daß der Lernende, dadurch daß er solchermaßen in sich selbst hineingekehrt wird, nicht entdeckt, daß er die Wahrheit im voraus gewußt habe, sondern seine Unwahrheit entdeckt, ein Bewußtseinsakt, hinsichtlich dessen das Sokratische gilt, daß der Lehrer nur Veranlassung ist, wer immer er denn auch sei, und wäre er selbst ein Gott; denn meine eigene Unwahrheit kann ich nur aus mir selber entdecken [...]“<sup>157</sup>

Die indirekte Mitteilung bestand nun bei Sokrates darin, dass der Lehrer die direkte Mitteilung verweigerte und sich in einen Dialog begab. Er stellte eine Distanz zwischen sich und dem Schüler her. Hier aber besteht die indirekte Mitteilung dadurch, dass der Mensch der menschgewordenen Wahrheit begegnet. Diese Bestimmung, die einen Widerspruch beschreibt, nämlich Gott als Mensch, macht jede eindeutige Rede unmöglich.<sup>158</sup> So ist Christus

---

<sup>155</sup> *PB*, 13 (*SKS* 4, 224).

<sup>156</sup> *Ebd.*, 9 (*SKS* 4, 552).

<sup>157</sup> *Ebd.*, 12 (*SKS* 4, 223).

<sup>158</sup> Kierkegaard führt aus, dass man in Bezug auf Jesus als den Gott-Menschen nicht mehr von direkten Mitteilungen und unmittelbarer Kommunikation sprechen kann. Als der, der den Menschen als Mensch begegnet, ist jedes seiner Worte mit in den Widerspruch hineingenommen, den er selbst darstellt. Siehe dazu *EC*, 129 (*SKS* 12, 138):

„Wenn einer unmittelbar sagt: ich bin Gott, der Vater und ich sind eins, so ist das unmittelbare Mitteilung. Aber wenn nun der, welcher so spricht, der Mitteilende, der einzelne Mensch ist, ein einzelner Mensch ganz so wie andre, so ist diese Mitteilung nicht eben völlig unmittelbar; denn es ist nicht eben ein völlig Unmittelbares, daß ein einzelner Mensch Gott sein solle – indessen

die Provokation des Sündenbewusstseins, indem er als Mensch auftritt. Die Distanz zwischen „Lehrer“ und „Schüler“ ist in diesem Fall ungleich höher. Diese Bestimmung in Bezug auf die Person des Lehrers wird in der *EC* damit ausgedrückt, dass der Gott-Mensch ein Zeichen des Widerspruches ist:<sup>159</sup>

„Und das vermag nur das Zeichen des Widerspruches: es zieht die Aufmerksamkeit auf sich, und dann hält es einen Widerspruch vor Augen. Da ist etwas, das macht, daß man es nicht lassen kann, hinzusehn – und sieh, indem man sieht, sieht man wie in einen Spiegel, man gelangt dazu, sich selber zu sehn, oder auch: er, der des Widerspruches Zeichen ist, sieht einem unmittelbar ins Herz, indes man hineinstarrt in den Widerspruch.“<sup>160</sup>

Es ist hier von der Begegnung die Rede, an der sich alles entscheidet. Der Lehrer wird dem Menschen zur Herausforderung, indem dieser sich an seinem Anspruch entscheiden muss. In sokratischer Weise fordert er eine Selbstschau des Menschen heraus, der infolge der Begegnung ins Zweifeln über sich selbst geraten muss. Es stellt sich die Frage nach der Notwendigkeit einer solchen drastischen Wahl Gottes. Warum das Paradox der Menschwerdung? Die Antwort wurde oben bereits gegeben: Vorher sollte der Mensch in sich selbst gehen, um die Wahrheit zu finden. Sie wurde zwar zum Paradox, indem er sich in ein Verhältnis zu ihr setzte, doch es war von einem Verhältnis die Rede. Jetzt aber findet der Mensch in sich selbst keine Wahrheit und es gibt keine Möglichkeit für ihn, sich innerhalb seiner selbst in ein Verhältnis mit der Wahrheit zu setzen. Daher die christliche Lösung: Der Mensch begegnet der Wahrheit außerhalb seiner selbst. Diese Wahrheit nahm es auf sich, selbst zum Widerspruch zu werden, um ein Verhältnis des Menschen zu der Wahrheit zu ermöglichen.

Der Lehrer muss jedoch nicht nur die Sündenerkenntnis veranlassen. Er muss auch in der Lage sein, dem Lernenden die Bedingung zur Aufnahme seiner Wahrheit weiterzugeben. „Diese Bedingung, was bedingt sie? Daß er das Ewige versteht.“<sup>161</sup> Es handelt sich hier schließlich um den Menschen der Unwahrheit und es muss davon ausgegangen werden, dass dieser die Wahrheit weder annehmen kann noch möchte. Dies aber beschreibt Kierkegaard als etwas, das weit über das Lehren im sokratischen Sinne hinausgeht. Einem Menschen die

---

das, was er spricht, völlig unmittelbar ist. Vermöge des Mitteilenden enthält die Mitteilung einen Widerspruch, sie wird mittelbare Mitteilung, sie setzt dir die Wahl: ob du ihm glauben willst oder nicht.“

<sup>159</sup> Kierkegaard bezieht sich hier auf Lk 2, 34.

<sup>160</sup> *EC*, 121 (*SKS* 12, 131).

<sup>161</sup> *PB*, 61 (*SKS* 4, 265).

Bedingung zur Aufnahme der Wahrheit mitzugeben, lässt sich kaum als ein Akt des veranlassenden Lehrens bezeichnen. Es ist ein Akt der Schöpfung, und der Mensch wird für die Aufnahme der Wahrheit umgeschaffen.

„Alle Unterweisung beruht darauf, daß die Bedingung doch in allerletzter Hinsicht vorhanden ist; fehlt diese, so vermag der Lehrer nichts; denn andernfalls muß er den Lernenden ja nicht umgestalten, sondern ihn umschaffen, ehedenn er anfängt ihn zu lehren. Aber dies vermag kein Mensch, soll es denn geschehen, so muß es durch den Gott selber sein.“<sup>162</sup>

Mit derart bedeutungsvollen Worten beschreibt Kierkegaard dann in den *PB* auch den Lehrer. Wenn er derjenige ist, der dem Menschen die Bedingung zur Wahrheit mitgeben kann, so ist er nicht nur der Lehrer des Menschen, sondern sein *Erlöser*.<sup>163</sup> Er erlöst nämlich den Menschen aus seinem selbstverschuldeten Stand der Unwahrheit. Gleichzeitig ist er ein *Ver söhner*, „der den Zorn fortnimmt, der über der Verschuldung lag.“<sup>164</sup> Als derjenige, dem der Lernende alles verdankt, ist er dann auch *Richter* über den Umgang des Menschen mit ihm als Lehrer.

Erst ein solcher vollmächtiger Lehrer<sup>165</sup> kann leisten, was zur wesentlichen Veränderung des sündigen Menschen nötig ist. Zuerst muss dieser durch die Begegnung mit dem Lehrer ein Bewusstsein seiner eigenen Schuldhaftigkeit entwickeln. Dann soll eine grundlegende Veränderung in ihm als Mensch stattfinden, damit er ein Verhältnis zur Wahrheit aufbauen kann. Diesen Wechsel kennzeichnen mehrere Merkmale.

Zum einen müssen nun ähnlich inhaltsschwere Begriffe für den Menschen gelten, wie es für seinen Lehrer der Fall war. Weil er als Mensch der Unwahrheit nun umgeschaffen wurde zu einem Menschen, der die Bedingung zur Aufnahme der Wahrheit erhielt, muss von einem neuen Menschen die Rede sein. Dadurch, dass er in Bezug auf die Wahrheit seine Laufrichtung änderte, kann von einer Umkehr oder Bekehrung gesprochen werden. Ebenso könnte man das Leid ausdrücken, das er um seinen alten Zustand trägt, indem man es mit dem Begriff der Reue bezeichnet. Schließlich lässt sich der Wechsel, den er durchlebte, als ein Übergang von Nichtsein zu Sein verstehen, als eine Wiedergeburt.<sup>166</sup> In diesem allen wird deutlich, dass der Mensch dem vollmächtigen Lehrer alles verdankt, denn sein gesamter neuer Zustand ist auf das Wirken dieses Lehrers zurückzuführen.

---

<sup>162</sup> Ebd., 13 (*SKS* 4, 223).

<sup>163</sup> Ebd., 15 (*SKS* 4, 226).

<sup>164</sup> Ebd., 16 (*SKS* 4, 226).

<sup>165</sup> Die Bezeichnung des Lehrers ist an dieser Stelle nur noch uneigentlich zu verstehen und wird nur aufgrund der Gegenüberstellung zu Sokrates weiter verwendet.

<sup>166</sup> Ebd., 17 (*SKS* 4, 227).



Zum andern bedeutet ein solcher Wechsel, bei dem der Mensch der Unwahrheit zu einem Menschen der Wahrheit wird, dass nun von einem *Moment* des Wechsels gesprochen werden kann. Beim Sokratischen war der Moment der Anamnese, der Moment der Erinnerung an die Wahrheit nur von relativer Bedeutung gewesen. In Bezug auf das wesentliche Verhältnis des Menschen zur Wahrheit hatte er nichts ausgesagt, denn dieses war ja immer gegeben. Das menschliche Verhältnis zur Wahrheit besaß keine zeitliche Bestimmung.<sup>167</sup> Nun aber soll es sich anders verhalten, denn jetzt bekommt ein Punkt in der Zeit eine entscheidende Bedeutung:

„Soll dies nun sich anders verhalten, so muß der Augenblick in der Zeit entscheidende Bedeutung haben, dergestalt daß ich keinen Augenblick weder in Zeit noch in Ewigkeit ihn werde vergessen können, weil das Ewige, das zuvor nicht war, in diesem Augenblick entstanden ist.“<sup>168</sup>

Der Wechsel von der Unwahrheit zur Wahrheit, der also im Leben eines Menschen stattfinden soll, führt unweigerlich zu einer unendlichen Aufwertung dieses Augenblicks.

„Und nun der Augenblick. Solch ein Augenblick ist eigener Art. Er ist freilich kurz und ein zeitlich Ding wie der Augenblick es ist, vorübergehend wie der Augenblick es ist, vorübergegangen, wie der Augenblick es ist, im nächsten Augenblick, und dennoch ist er entscheidend, und dennoch ist er erfüllt von dem Ewigen. Solch ein Augenblick muß doch einen besonderen Namen erhalten, laß uns ihn nennen: die Fülle der Zeit.“<sup>169</sup>

Damit ist nach Kierkegaard der Kern des Christentums erfasst: Das seligmachende Verhältnis eines Menschen zur ewigen Wahrheit durch sein Verhältnis zu einem Menschen in der Zeit, entstanden in einem Moment in der Zeit, der die Ewigkeit in sich trug.

Wenn dies alles, was über die Existenz gesagt wurde, den Rahmen für die Untersuchung des christologischen Inkognito darstellt, wie sieht dann die Verknüpfung zu unserem Thema

<sup>167</sup> Siehe auch ebd., 9 (SKS 4, 220):

„Sokratisch gesehen, ist jeglicher Ausgangspunkt in der Zeit von selbst ein Zufälliges, ein Verschwindendes, eine Veranlassung; der Lehrer ist auch nicht mehr, und gibt er sich und seinen Unterricht irgend auf eine andre Weise her, so gibt er nicht, sondern nimmt, so ist er auch nicht des andern Freund, noch weniger sein Lehrer.“

<sup>168</sup> Ebd., 11 (SKS 4, 222).

<sup>169</sup> Ebd., 16 (SKS 4, 226f). Die Bedeutung des Augenblicks wird von Kierkegaard ausführlich in *BA* beschrieben, siehe *BA*, 88ff (SKS 4, 390ff). Der Augenblick kommt zustande, wo das Ewige in der Zeit gegenwärtig wird – eine Bestimmung, die Kierkegaards Vorstellung vom Menschen als einer Synthese aus Ewigem und Zeitlichen entspricht. Während nämlich der Augenblick rein zeitlich verstanden nicht zu fassen ist, geschieht hier doch die qualitative Veränderung des Menschen. Im Rahmen von *BA* entsteht nämlich in diesem Augenblick die Sünde, im Rahmen der *PB* aber wird in diesem Augenblick der Mensch der Unwahrheit zum Menschen der Wahrheit. Der Begriff des Augenblicks wird für Kierkegaard die Möglichkeit, die unendliche qualitative Veränderung zu beschreiben, die sich am zeitgebundenen Menschen ereignet, sowohl in Richtung der Sünde als auch in Richtung des Glaubens. Vgl. auch den Artikel von CARIGNAN, *Le christianisme*.

an dieser Stelle aus? Es rückt nun ein Begriff in den Mittelpunkt, der das Verhältnis zwischen dem existierenden Menschen und der ewigen Wahrheit beschreibt: Es ist die *Begegnung* des Menschen mit der menschengewordenen Wahrheit.

#### 1.6. Zusammenfassung

Was also bedeutet es für den Menschen, dass er existiert und dass er darin wesentlich Subjekt ist? Es bedeutet für Kierkegaard, dass jede wesentliche Einsicht und Erkenntnis von Wahrheit nur in der *Subjektivität* zu finden ist. Erkenntnis von Wahrheit ist aber auch erst dann wesentlich, wenn sie sich auf die Existenz bezieht, wenn sie also den Menschen als Subjekt angeht. Deshalb kann der Weg der Erkenntnis nicht in der Abstraktion von der Existenz bestehen. Der Mensch muss sich ganz im Gegenteil in die eigene Subjektivität zurückziehen und die Innerlichkeit gegenüber aller Äußerlichkeit neu betonen. Dies ist die Abkehr von der Existenzweise, die Kierkegaard die „ästhetische“ nennt, und eine Hinwendung zu einer ethischen Existenz.

In dieser entspricht der Mensch der Forderung, die Wahrheit durch die Existenz auszudrücken und dadurch die Wirklichkeit zu bestimmen. Erst die ethische Existenz aber ermöglicht das Verständnis der religiösen Existenz, denn sie führt in der Konsequenz zu einem Selbstwiderspruch. Der ethische Anspruch muss Schuld zu Bewusstsein rufen und erzeugt damit eine Reue, die sich existenziell nicht lösen lässt. Erst im religiösen Stadium findet sich die Lösung in der Form einer Erlösung von der Seite Gottes, die glaubend festgehalten wird.

Nun aber ist mit dem Christentum eine neue, ganz andere Bestimmung hinzugekommen, die das religiöse Stadium problematisiert: Die Erkenntnis der eigenen Sünde. Sie wird entzündet an dem, was den Kern des Christentums darstellt: Die Wahrheit in Menschengestalt, objektiv gesprochen: das absolute Paradox. Es gilt weiterhin, dass der Mensch sich nur innerhalb seiner tiefsten Innerlichkeit zur Wahrheit verhalten kann. Im Christentum aber begegnet sie ihm *in der Äußerlichkeit*. Das innerliche Verhältnis im unendlichen Interesse der eigenen ewigen Seligkeit soll sich nun also ausdrücken in einem Verhältnis zu einem anderen Menschen.

Was bedeutet es also aus christlicher Sicht für einen Menschen, dass er existiert und dass er darin wesentlich Subjekt ist? Es bedeutet, dass er seine gesamte Existenz in einen Widerspruch stellt. Dieser Widerspruch entsteht da, wo der Mensch sich um seiner ewigen Seligkeit willen in ein absolutes Verhältnis zu etwas Historischem stellt, das seinem Wesen nach nicht

historisch sein kann.<sup>170</sup> Das Paradox des Christentums – Gott wurde Mensch – soll zur wesentlichen Bestimmung für die Existenz des Menschen werden.

Somit wird das Verhältnis, das ein Mensch zur Wahrheit haben kann, nicht etwa durch eine Wiedererinnerung oder durch einen Lernvorgang bestimmt. Es ist eine *Begegnung* nötig, und zwar die Begegnung mit dem Lehrer im christlichen Sinne, die Begegnung mit dem Paradox, die Begegnung mit der Wahrheit, die in der Zeit geworden ist.

Hier ist der gedankliche Ort, an dem mit der Betrachtung des christologischen Inkognito begonnen werden kann. Dies soll im Folgenden geschehen. Dabei muss allerdings zuerst bemerkt werden, dass sich weitere Felder auftun, die man nicht aus dem Blick verlieren darf. Das Motiv eines Inkognito ist bei Kierkegaard nämlich weitaus öfter in Gebrauch als nur in seinen christologischen Überlegungen. Es ist als Grundmotiv seines Denkens zu verstehen, und es muss im Folgenden gezeigt werden, dass seine anderen Inkognitodarstellungen gerade auch den Begriff im christologischen Rahmen erhellen. Aus diesem Grund betrachten wir zunächst das Inkognitomotiv, so wie Kierkegaard auf menschliche Figuren anwendet. Damit sprechen wir von einem Inkognito im *anthropologischen Bereich* in Abgrenzung zum Inkognito in der *Christologie*.

Die Betrachtung des Inkognito als anthropologischer Kernbegriff geschieht also explizit in christologischem Interesse. Unsere These lautet, dass die Wahl des Inkognitobegriffes für die Christologie damit zusammenhängt, wie Kierkegaard das Inkognito an anderer Stelle verwendet. Somit soll das christologische Inkognito aus der Betrachtung eines Inkognito im anthropologischen Rahmen verständlich gemacht werden.

## 2. Das Inkognito als anthropologischer Kernbegriff

Das Ziel dieses Kapitels ist eine Zusammenschau des Inkognitomotives, so wie es bei Kierkegaard in Bezug auf die natürlich-menschliche Existenz gebraucht wird. Dem steht in I.3. die explizite Christologie und erst in diesem Zusammenhang auch die spezifische christlich-menschliche Existenz gegenüber. In der natürlich-menschlichen Existenz sind hauptsächlich zwei Kategorien zu unterscheiden.

---

<sup>170</sup> Siehe die Überschrift in *AUN II*, 90 (*SKS* 7, 350):

„Über die ewige Seligkeit des Individuums wird in der Zeit durch das Verhältnis zu etwas Historischem entschieden, das außerdem solcherart historisch ist, daß in seine Zusammensetzung das mit aufgenommen ist, was seinem Wesen nach nicht historisch werden kann, und es also werden muß kraft des Absurden.“

Die erste betrifft das Inkognito bestimmter literarischer Hauptfiguren. Bei diesen handelt es sich um die groß angelegten Figuren des Verführers in „Entweder – Oder“, des jungen Menschen in der „Wiederholung“ und des Verfassers des Tagebuches in „Stadien auf des Lebens Weg“. Dieser Weg Kierkegaards, das Inkognito zu beschreiben und durch Tagebücher ganz direkt mit menschlicher Existenz zu verknüpfen, soll mit dem Begriff der literarischen Verarbeitung bezeichnet werden (2.1.).

In der zweiten Kategorie befinden sich Kierkegaards sachliche Reflexionen zu einem Inkognito. Zwar sind sie durch die Pseudonymität ebenfalls an literarische Figuren geknüpft, es handelt sich hierbei jedoch um gedankliche Auseinandersetzungen in teilweise philosophischer, teilweise psychologischer Manier.<sup>171</sup> Der Grundtenor besteht dabei in einer Feststellung, die bereits erarbeitet wurde, dass nämlich der Mensch sich als Existierender auf die Subjektivität besinnen muss und somit den Weg in die Innerlichkeit einzuschlagen hat. Es soll daher das Inkognito in Bezug auf die Existenz des Menschen erfasst werden, ebenso wie die damit zusammenhängenden Implikationen (2.2.).

### 2.1. Das Inkognito in literarischer Verarbeitung

Betrachtet man das Motiv des Inkognito in Kierkegaards poetisch-literarischem Werk, so fallen die drei Entlobungsgeschichten sofort ins Auge. Wenn es auch um unterschiedliche Fälle geht, verhält sich ihre literarische Ausgestaltung doch sehr ähnlich. Kierkegaard wählt für sie die Form des Tagebuches oder eines Briefwechsels, die dann jeweils in größere Werke eingebunden sind. Ihre Veröffentlichung wird in jedem der drei Fälle problematisiert, denn durch Entschuldigungen wird jeweils deutlich gemacht, dass sie eigentlich nicht für die Öffentlichkeit gedacht sind. Auf diese Weise löst Kierkegaard die Schwierigkeit, dass der Leser einen authentischen Blick in die Innerlichkeit eines Menschen erhalten soll. Bereits durch die Form der Veröffentlichungen also wird verdeutlicht, mit welcher Strenge Kierkegaard das Inkognito seiner fiktiven Figuren ausgestalten möchte: Es darf keine Mitwisser geben, durch die die Verborgenheit eine mögliche Erleichterung erfahren könnte. Die Erkenntnis, dass es

---

<sup>171</sup> Man muss hier bedenken, dass es im Fall des Schriftstellers Kierkegaard eigentlich keinen Unterschied geben kann zwischen einer literarischen Verarbeitung, etwa in der Form von Tagebüchern, und konkreter Reflexion. Schließlich findet auch diese Reflexion statt, indem literarische Figuren – die Pseudonyme – sich im Rahmen ihrer eigenen vorgegebenen Existenz Gedanken über das Inkognito machen. Man könnte geradezu sagen, dass der literarisch-poetische Mantel für die Reflexion wenigstens beim frühen Kierkegaard *konstitutiv* ist. Somit soll auch die Unterscheidung der beiden Kategorien nur eine gewisse Ordnung geben, kann jedoch keinen grundlegenden Unterschied aufzeigen.

Dennoch kann von unterschiedlichen Perspektiven die Rede sein, aus denen der Blick auf das Motiv des Inkognito geworfen wird. Damit ist auch die folgende Unterscheidung für uns gerechtfertigt.

sich hier also um ein Inkognito handelt, muss unzugänglich bleiben und wird somit eine sorgfältig behütete Wahrheit des jeweiligen verborgenen Subjektes.<sup>172</sup> Den Beispielen ist gemeinsam, dass es sich um die Situation einer Entlobung handelt.<sup>173</sup> Bei jedem der Protagonisten sind allerdings unterschiedliche Motive entscheidend und auch die Bedeutung der Entlobung für den Gesamtzusammenhang fällt verschieden aus. Von diesen Umständen ist jeweils auch das Inkognito bestimmt.

Um diese Entlobungsgeschichten soll es zuerst gehen. Danach soll ein Blick auf die Kennzeichen geworfen werden, die das Motiv des Inkognito durch sie erhält.

### 2.1.1. Die Entlobungsgeschichten

(A) Bereits das große Erstlingswerk „ENTWEDER – ODER“, das Kierkegaard im Februar 1843 unter dem Pseudonym des Victor Emerita herausgab, enthält die literarische Ausgestaltung eines Inkognito. Das Subjekt, das sich hier verbirgt, ist die Gestalt eines Verführers mit dem Namen Johannes.<sup>174</sup> Er wird dem Leser durch sein Tagebuch bekannt, das den Abschluss der Schriften von „A“ bildet. Dieser wiederum gibt das Tagebuch samt einem Vorwort heraus. Das Inkognito des Verführers besteht nun darin, dass er sich einer Frau gegenüber verstellt, um ihr Interesse und ihre Liebe zu wecken. Dabei ist er in der Lage, auf eine psychologisch raffinierte Art eine eigentlich ungebührliche Beziehung mit ihr zu beginnen, die den Moment reiner leidenschaftlicher Sinnlichkeit zu ihrem Ziel hat und die er im Anschluss an diesen Höhepunkt unverzüglich beendet. „A“ ist ein Ästhetiker, der sein Gegenüber in „B“ findet, einem Menschen, der eine ethisch bestimmte Lebensweise führt. Im Gegensatz dazu lebt „A“ nach ästhetischen, also nach sinnlichen Maßstäben. Er ordnet alles dem höchsten Wert der

---

<sup>172</sup> Worin besteht die Schwierigkeit, ein Inkognito literarisch darzustellen? Sie muss für Kierkegaard darin bestehen, dass es zum ersten nicht um eine objektive Darstellung gehen kann, denn das Inkognito ist in sich selbst die Verweigerung der Objektivität. Es kann also für einen dialektisierenden Schriftsteller wie Kierkegaard nicht angehen, im Sinne eines allwissenden Autors zu schreiben und den Leser in die Position des „Wissenden“ zu versetzen. Es ist demnach nur eine subjektive Darstellung eines Inkognito formgerecht.

Dann aber besteht das Problem, dass das Inkognito dort als aufgehoben betrachtet werden muss, wo ein Subjekt sich mit seinem Geheimnis der Betrachtung des Lesers bewusst aussetzt. Ein Inkognito könnte nur in der Rückschau erzählt werden, die existenzielle Herausforderung der Gleichzeitigkeit geht verloren. So erklärt sich Kierkegaards Wahl der literarischen Form: Das Tagebuch oder der Briefwechsel, der das Geheimnis des Subjekts eigentlich in Verwahrung hält und nur zufälliger- oder fälschlicherweise in die Hand des Lesers gelangt.

<sup>173</sup> Dass die Wahl des Entlobungsmotives nicht zufällig ist, zeigt *AUN I*, 259f. (*SKS* 7, 240f). Johannes Climacus beschreibt an dieser Stelle die Eignung, die dieses Motiv zur Darstellung der Existenzschwierigkeiten besitzt. Dabei gilt, dass das Motiv umso bedeutsamer gebraucht werden kann, je weniger äußerliche Dramatik im Spiel ist.

<sup>174</sup> Wir konzentrieren uns in unserer Darstellung auf das Inkognito, in das sich die literarische Figur mit dem Namen „Johannes“ begibt. Eine ausführliche Betrachtung der Figur selbst findet sich bei STAN, *Fertile Contradictions*.

Schönheit unter, wobei er diese mit seiner eigenen Vorstellung füllt. Das Tagebuch des Verführers wiederum kann als ein extremer Ausdruck dieser Lebensweise gelten. Der Verführer drängt in seinem Tun nach ästhetischer Erfüllung.

Das Tagebuch beginnt mit einer *actio in distans*<sup>175</sup> bereits mit dem Motiv der Verborgenheit. Während der Verführer mit dem Namen Johannes eine ihm unbekannt junge Frau aus der Ferne bewundert, versucht er, sich selbst im Dunkeln zu halten (*E/O* 337/304).<sup>176</sup> Am Tag danach fragt er sich in ironisch selbstreflektierter Weise, ob sie denn „incognito“ unterwegs wäre, da sie eine kleine Mütze aufhat (*E/O* 342/308). Als er schließlich ein Mädchen namens Cordelia kennenlernt und merkt, dass er sich verliebt hat, beginnt er sein Spiel der Verführung. Immer wieder betont er dabei das „gebührende ästhetische Moment“ (*E/O* 362/326) und es wird deutlich, worin sein Inkognito besteht: Er versucht zu verführen, indem er durch berechnendes Verhalten einen gewissen Ablauf der Beziehung forciert (*E/O* 364f/327f). Dazu verstellt er sich, immer in psychologischer Abschätzung ihrer Reaktion, wobei Johannes stets größten Wert auf die *Freiheit* der Verführten legt. Es ist sein reiner geistiger Einfluss, von ihm sorgsam kontrolliert, der das Kunststück vollbringen soll.<sup>177</sup> Das führt dazu, dass er für das Objekt seiner ästhetischen Begierde undurchschaubar wird (*E/O* 378f/340). Sein wahrer Charakter muss ihr gänzlich verborgen bleiben.<sup>178</sup> Die Verborgenheit wird dabei von ihm so weit getrieben, dass er an eine Verlobung Cordelias mit seinem Freund Edvard denkt. Den möglichen Gewinn sieht der Verführer darin, dass er „mehr versteckt bliebe“ (*E/O* 397/357). Letztendlich erkennt Johannes jedoch, dass es ihm in seinem Verstellungsspiel mehr helfen würde, wenn er selbst eine solche Verbindung mit Cordelia schließen würde. Aus diesem Grund verlobt er sich mit Cordelia (*E/O* 404/363f). Die Verlobung nutzt Johannes nun, um Cordelia in seinem Sinne zu formen. Dafür verhält er sich widerspruchsvoll, was in ihr eine Entwicklung des eigenen Wesens und der Liebe auslösen soll. Sein Verhalten ist dabei völlig von ihm kontrolliert, es handelt sich geradezu um eine Methode. Diese ermöglicht es ihm, für Cordelia alles zu sein, was er sein will (*E/O* 418/375).

---

<sup>175</sup> HARRIES, *Nihilism*, 101.

<sup>176</sup> Weil es sich hier um eine kurze Zusammenfassung des Tagebuches des Verführers handelt, sollen im Folgenden die Seitenzahlen im laufenden Text angegeben werden, allerdings in verkürztem Format. Anstelle von „*E/O I*, 337 (*SKS* 2, 304)“ wollen wir uns also auf „*E/O* 337/304“ beschränken. Ähnliches gilt für die beiden anderen Entlobungsgeschichten.

<sup>177</sup> Siehe etwa die Betonung, die auch SCHILLINGER-KIND, 94 auf die Freiheit von Cordelia legt.

<sup>178</sup> Es ist hier der bemerkenswerte Versuch Kierkegaards zu erkennen, dem Leser eine reine Subjektivität nahezubringen und auf diese Weise einen Charakter vorzustellen, dessen Undurchschaubarkeit sowohl literarisch authentisch ist wie auch im selben Moment vom Leser erkannt wird; dies kann nur dadurch gewährleistet sein, dass der Leser gewissermaßen illegitim in die Selbstbetrachtung des Verführers eindringt. Dieser Eindruck wird noch verstärkt durch die Einleitung, in der sich der Finder des Tagebuches als ein unerlaubter Mitwisser bezeichnet, *E/O I*, 333 (*SKS* 2, 209f).

Johannes' Ziel besteht nun darin, die Verlobung immer mehr als ein Hindernis erscheinen zu lassen. Es ist schließlich Cordelia selbst, die über diese formelle Verbindung klagt (E/O 462/413). Die Verlobung wird als Ausdruck der innerlichen Liebe disqualifiziert, ja sie steht als Äußerlichkeit im Widerspruch zur innerlichen Wahrheit. Daher soll das Äußere Zerbruch erleiden, um dem Anspruch des Inneren gerecht zu werden und es so noch zu steigern (E/O 475/424f), und es ist der Moment ohne äußere Zeichen, in dem Johannes sie ganz in seinem Besitz wähnt (E/O 478/427), nämlich der Zeitpunkt der Entlobung. Gemäß seiner Vorstellung von der Ästhetik einer Beziehung kommt es zu dem leidenschaftlichen Höhepunkt der Verführung, der Nacht, in der sich Cordelia ganz hingibt. Dieser Moment markiert auch das Ende der Beziehung, denn nach Johannes' ästhetischer Ansicht hat sie durch ihre Hingabe ihren Reiz, ihre Unschuld und damit auch ihre Weiblichkeit verloren (E/O 483/432).

Was macht das Inkognito des Verführers aus? Als Ästhetiker par excellence ordnet er seine eigene Existenz ganz der Ästhetik, der Sinnlichkeit und dem Genuss unter. Dazu gehört auch die Art der Beziehung, die er in seinem Sinn zu Cordelia aufbaut; er geht sie zu seinem eigenen ästhetischen Gefallen ein. Man muss in diesem Sinne von einer grundsätzlichen Distanz reden, die durch den Verführer in die Beziehung eingeführt wird. Um des ästhetischen Zieles willen fügt Johannes sich in eine Rolle, hinter der er seine wahren Intentionen verbirgt. Diese sehr dynamische Rolle, die er so vor Cordelia spielt, ist ebenfalls bestimmt von seiner ästhetischen Vorstellung: Der Verführer gewinnt den absoluten Genuss in der freien Hingabe der Verführten, kann die Beziehung als ein beendetes Werk hinter sich lassen und sie so als einen gültigen, wenn auch leider vergangenen Ausdruck seiner Lebensweise verstehen. Aus ihrer Sicht muss die Beziehung zufällig, kaum greifbar, unwahr erscheinen; der Verführer muss ihr als ebenso ein „Opfer“ des Schicksals erscheinen wie sie selbst, bis durch den Beziehungsabbruch die Maske fällt. Sein Inkognito ist also in moralischer Hinsicht eindeutig negativ zu verstehen, als Verstellung und Irreführung (E/O 330/296f).

Die Verstellung entspricht allerdings auch – und das gilt es nachdrücklich zu betonen – dem *wahren Charakter des Verführers*. Eine kleine Anekdote von seinem schwarzen Zahn (E/O 463f/414f) weist auf diesen Umstand hin: Der Verführer möchte diesen schwarzen Zahn gegen einen falschen, weißen Zahn austauschen lassen, „der ist nämlich falsch gegen die Welt, der schwarze falsch gegen mich“ (E/O 464/415). So sehen wir das Motiv der Verborgenheit auf die Spitze getrieben: Die Person des Verführers wird am besten in ihrer Verstellung begriffen und nicht etwa in dem Charakter, der hinter der Verstellung steht.<sup>179</sup>

---

<sup>179</sup> Zum einen wird hier also ein auf die Spitze getriebenes Inkognito angedeutet. Zugleich muss für den Ästhetiker aber auch gelten, dass er sich als Persönlichkeit durch seine Existenzweise selbst auflöst. Es droht

(B) Neben der Entlobungsgeschichte in *E/O* wird auch in der „WIEDERHOLUNG“ eine Existenz im Inkognito thematisiert. Constantin Constantius erzählt die Geschichte eines „jungen Menschen“, der sich verliebt hat und sich daraufhin verlobt (*W* 6f/11f).<sup>180</sup> Constantin wird von ihm eingeweiht und verhält sich gegenüber der ganzen Geschichte als ein interessierter Beobachter. Mit der Zeit entfremdet sich der junge Mensch jedoch von seiner Verlobten. Constantin sieht den Grund dafür in der Melancholie und einer gewissen dichterischen Veranlagung des jungen Menschen, der gewissermaßen innerhalb kürzester Zeit das ganze Leben übersprungen und das Liebesverhältnis zu einer Sache der Erinnerung gemacht hat (*W* 8f/14). Der junge Mensch versucht aus Anstand dem Mädchen gegenüber, die Beziehung weiterzuführen. Damit sie nicht unter seinem inneren Widerspruch leiden soll, versucht er ihr gegenüber seine wahren inneren Zustände zu verbergen. Der eingeweihte Constantin rät ihm, das Problem der Beziehung auf eine andere und bessere Art zu lösen. Die Lösung soll eine Entlobung sein. Die Umstände der Entlobung allerdings sollen es dem Mädchen möglich machen, die Beziehung ohne jedes Gefühl von Schuld oder Reue hinter sich zu lassen. Dies wird dadurch möglich, dass sich der junge Mensch als ein leichtlebiger und verantwortungsloser Mensch präsentiert. Sie muss absolut recht haben, er aber absolut unrecht (*W* 15/19). In keiner Weise also soll sein Verhalten ihm irgendeine Art von moralischer Rechtfertigung für die Entlobung ermöglichen, die ihm von außen zugestanden werden könnte. Der junge Mensch soll sich um ihretwillen völlig verwandeln, er soll sich in ein Inkognito begeben.

Um dieses so echt wie möglich zu gestalten, bietet der fasziniert beobachtende Constantin dem jungen Menschen an, bei dieser Verstellung zu helfen. Er möchte ein Mädchen engagieren, mit dessen Hilfe der Eindruck entstehen muss, dass der junge Mensch in schamloser Weise untreu ist. Auf diese Weise soll der Verlobten über den Verlauf eines Jahres die Möglichkeit gegeben werden, selber aus den besten Gründen die Verlobung aufzulösen (*W* 17/21).

Der Plan, obwohl sorgfältig vorbereitet, wird nicht ausgeführt, da der junge Mensch auf einmal verschwindet (*W* 17f/21f). In Briefen, die den zweiten Teil des Werkes ausmachen, wendet er sich nach seiner Heimkehr wieder an Constantin und der Leser erhält Einblick die

---

der *Selbstverlust*. Dies wird explizit am Ende des Tagebuches in der unmittelbaren Erwartung des erfüllten ästhetischen Genusses ausgedrückt, *E/O I*, 482 (*SKS* 2, 431):

„Alles ist ein Gleichnis, ich selbst bin ein Mythos von mir [...]. Wer ich bin, tut nichts zur Sache; alles Endliche und Zeitliche ist vergessen, allein das Ewige ist noch übrig, der Liebe Gewalt, ihr Sehnen, ihre Seligkeit.“

Eben darin wird dem Ästhetiker in *E/O* der Ethiker gegenübergestellt, der sich selbst *als Persönlichkeit wählt*.

<sup>180</sup> Nicht abgekürzt also: *W*, 6f (*SKS* 4, 11f).



Gedanken und das Seelenleben des jungen Menschen. Dieser erklärt seine Flucht von Kopenhagen nach Stockholm damit, dass der Plan Constantins bei sauberer Durchführung wohl hätte funktionieren können. Es wäre allerdings ein zu hoher Preis zu zahlen gewesen, und dazu habe sich der junge Mensch nicht imstande gesehen. Der Plan, sich vor der Verlobten als ein gedanken- und liebloser Lebemann darzustellen, scheitere an der Absolutheit des Inkognito, das der Täuscher eingehen müsse. Nichts weniger als das Leben müsste ja investiert und verscherzt werden.

„Dergestalt ein Heros sein, nicht in der Welt Augen, sondern in sich selber, auf nichts sich berufen können den Menschen gegenüber, sondern lebendig in seiner eignen Persönlichkeit eingemauert, in sich selber seinen eignen Zeugne haben, seinen eignen Richter, seinen eignen Ankläger, in sich selber den einzigen!“ (W 62/59f)

Es ist ihm unmöglich, sie so völlig zu täuschen. Auch wird der Zweifel ausgedrückt, ob ein Mensch nicht in ständiger Unsicherheit über seine eigene Täuschung leben müsste. Ein solches „falsches Spiel“, konsequent in der Zukunft fortgesetzt, ließe sich unmöglich ertragen (W 64/61). Auch die Richtigkeit der Berechnung, ihre Wahrheit, kann angesichts dieser Schrecken nur kalt und folgerichtig sein (W 64/61). In weiteren Briefen zeigt sich das Ringen um die Schuldfrage, die sich dem jungen Menschen mit aller Gewalt aufdrängt. Als einer, der eine Verlobung auflöst, muss er den Menschen wie ein Betrüger vorkommen (W 72/69). Für ihn selbst wäre die Verlobte jedoch gerade durch den Eheschluss betrogen, denn hier würde er sich um ihretwillen für den Rest seines Lebens verstellen müssen.

So leidet er darunter, keinen angemessenen sprachlichen Ausdruck für sein Tun zu finden (W 72f/69f). Mit dem Verweis auf Hiob beschreibt er seine Situation als das Leiden eines Gerechten, der allein um seine Schuldlosigkeit weiß (W 74ff/72ff). Er ist in seiner Existenz der Gegenstand eines Missverständnisses geworden. Der junge Mensch findet hier die Kategorie der Prüfung, mit der eine solche Situation begriffen werden kann. Ein Mensch in dieser Art von göttlicher Prüfung aber kann von außen unmöglich erkannt werden (W 79/77). Sie versetzt ihn in ein rein persönliches Gottesverhältnis und enthebt ihn somit jeder menschlich-psychischen Berechnung und Bereinigung menschlicher Situationen, wie sie durch Constantin vorgeschlagen wurde (W 82/79f). Bekräftigt durch diesen Gedanken, bereitet sich der junge Mensch also tatsächlich auf eine Wiederholung des Verhältnisses vor, indem er plant, die Verlobung zu erneuern (W 83f/81f).

Die Situation wird schlussendlich durch die Nachricht aufgelöst, dass das Mädchen sich mit einem Unbekannten verheiratet hat (*W* 88f/87). Der junge Mensch preist seine Wiederherstellung – „Ich bin wieder ich selbst“ (*W* 89/87).<sup>181</sup>

Es werden in diesem Werk Kierkegaards mehrere Verhältnisse der Verborgenheit behandelt. Zum ersten begegnet der junge Mensch dem Leser bereits zu Beginn des Werkes als einer, der sich vor der Verlobten verstellt. Seine Zweifel bezüglich der Verlobung, die zu seiner Flucht führen werden, hält er geheim. Er verstellt sich, um die Verlobte nicht zu belasten. Er kommt aber zu der Einsicht, dass eine solche Verstellung für alle möglichen Verhältnisse angehen mag, für eine Ehe jedoch unmöglich sein muss. Es wäre eine ganze Existenz in der Verstellung, würden diese grundlegenden Zweifel in die Ehe mit hineingenommen werden. Somit drängt dieses Inkognito auf ein Ende, das er durch seine Flucht nach Stockholm realisiert.

Zum anderen ist es ganz offensichtlich die vorgeschlagene Lösung der Situation, der Plan Constantins, nach dem sich der junge Mensch in ein inkognito begeben soll. Er soll sich ihr Wohlergehen und ihren Ruf zum höchsten Ziel setzen und daher die Verlobung auf eine Art und Weise beenden, die es ihr so einfach wie möglich macht. Dazu muss sein Charakter in ihren Augen aufs äußerste entstellt werden – er selbst soll sich moralisch in ihren Augen völlig diskreditieren. Zu diesem Zweck hat er eine Rolle zu spielen, indem er den Anschein der Untreue wie auch des Leichtsinns erweckt.

Das dritte Verborgenhitsverhältnis wird in den Briefen des jungen Menschen ausgeführt. Es betrifft die Entscheidung der Entlobung selbst. Auch wenn der junge Mensch nicht die Kraft zu dem vorgeschlagenen Inkognito besitzt, so hat er doch die Verlobung durch seine Flucht aufgelöst. Hier handelte er in den Augen der Gesellschaft verwerflich. Dennoch entwickelt er die tiefe Überzeugung, dass seine Tat gerade die moralisch richtige war. So sieht er sich neben Hiob als der Gerechte, der nach außen hin als der Ungerechte erscheint. Er wird als das Gegenteil von dem wahrgenommen, was er tatsächlich ist. Das Inkognito, in dem sich

---

<sup>181</sup> Es ist bekannt, dass dieses Ende von *W* das Produkt einer kurzfristigen Änderung darstellt. Um der Vollständigkeit willen soll hier ein kurzer Einblick in die Entstehung des Werkes gegeben werden.

Kierkegaard erhielt den Eindruck, dass seine ehemalige Verlobte Reginé Olsen bereit wäre zur Versöhnung und zur Wiederholung des Verlobungsverhältnisses. Mit der Schrift wollte er sie indirekt auf die verschiedenen Kämpfe und Realitäten aufmerksam machen, die im Spiel waren. Das ursprünglich geplante Ende, in dem sich der junge Mensch an die Wiederholung wagt und sich kurz später aus Verzweiflung selbst das Leben nimmt, sollte für Reginé als Warnung dienen, das alte Verhältnis leichtfertig wiederherzustellen. In seiner Arbeit an dem Werk erfuhr Kierkegaard schließlich von Reginés erneuter Verlobung. Über sein Missverständnis aufgeklärt, gab er das Werk kurzfristig in einer veränderten Fassung heraus, die auch einen gewissen Stilbruch nicht kaschieren konnte. Für eine ausführlichere Erklärung siehe etwa das einleitende Vorwort der Diederichs-Ausgabe von *W* aus dem Jahr 1955, *GW*, fünfte Abteilung, viiff.

der junge Mensch letzten Endes sieht, betrifft die „teleologische Suspension des Ethischen“<sup>182</sup> wie bereits das Inkognito, das Kierkegaard in „Furcht und Zittern“ beschreibt.<sup>183</sup>

(C) Die Entlobungsgeschichte in den „STADIEN AUF DES LEBENS WEG“ ist die umfangreichste der drei vorgestellten. Auch sie wird dem Leser in Form von Briefen nahegebracht, diesmal allerdings in der verwickelten Form von Briefen, die jeweils über einen Tag des vergangenen Jahres sprechen und die immer wieder durch die „Briefe der Mitternacht“ abgelöst werden. Diese betreffen jeweils dasselbe Datum in der Gegenwart und sind somit „das Tagebuch des gegenwärtig laufenden Jahrs [sic!]“ (SLW 228/203).<sup>184</sup> Es werden also parallel die Geschehnisse und Reflexionen von zwei aufeinanderfolgenden Jahren dargestellt. In der Mitte der gesamten vorstellten Zeit geschieht dann die Entlobung. Die gesammelten Briefe werden dem Leser wiederum durch Frater Taciturnus vorgestellt, der sie in einer Truhe auf dem Grund eines Sees fand. Es handelt sich also ein weiteres Mal um eine subjektive Introspektive, vom Auge der Öffentlichkeit nur zufällig erfasst.

Der Schreiber der Briefe, ein Mann mit dem Namen Quidam, erzählt von seiner Schwermut. Diese stellt den Kampf seines Lebens dar. In seiner Schwermut aber besitzt er die Fähigkeit, sich vor den Augen seiner Mitmenschen völlig zu verstellen. Auf diese Fähigkeit hofft Quidam, da er im Begriff ist, zu heiraten. Seine Verlobte will er glücklich machen, indem er ihr als ein guter Ehemann beiwohnt und gleichzeitig seine Schwermut vor ihr verbirgt. Sie soll nicht darunter leiden (SLW 207/284). Mit diesem Vorhaben gerät er in eine Krise, als er im Laufe der Zeit die Schiefelage der Beziehung entdeckt. Mit einem Vergleich verdeutlicht Quidam die Brisanz des Verhältnisses:

„[S]ie weiß sehr wenig von mir, Welch ein Mißverhältnis! Ich gewinne über sie alle Gewalt, sie gar keine über mich. Ist solch ein Verhältnis eine Ehe? Es gleicht ja einer Verführungsgeschichte. Will ich sie denn verführen? Abscheulich.“ (SLW 329f/289)

Aus der Erkenntnis heraus, dass er als schwermütige Person für eine Ehe völlig ungeeignet wäre, bemüht er sich um eine einvernehmliche Trennung. Diese kommt nicht zustande, da seine Verlobte ihn unter Aufgebot aller möglichen moralischen Argumente an die Verlobung bindet. Quidam entschließt sich dazu, sie indirekt von sich selbst zu befreien und ihr dadurch zu helfen (SLW 349f/306f).

<sup>182</sup> FZ, 67 (SKS 4, 148).

<sup>183</sup> FZ, 36ff (SKS 4, 126ff). Abraham stand in seinem Gehorsam, den er mit der Opferung seines Sohnes zeigen wollte, nur vor Gott und nicht vor Menschen. Nach Johannes de Silentio müsste Abraham durch seine Tat eigentlich das strenge Urteil herausfordern, ein Kindermörder zu sein. In derselben Weise fordert der junge Mensch das Urteil der Menschen heraus, während er seiner Meinung nach nur in einem äußerst subjektiven Sinne gerechtfertigt sein kann. Darin liegt das Inkognito dieses Protagonisten.

<sup>184</sup> Nicht abgekürzt also: SLW, 228 (SKS 6, 203).

Er fasst den Plan, sich für die kommenden zwei Monate grundlegend zu verstellen. Trotz des Leidens, den anderen so um seinetwillen leiden zu sehen (*SLW 257/228*), möchte er ihr schlussendlich „als ein verderbter Mensch [...] erscheinen“ (*SLW 259/230*). Er schätzt die Entlobung als wichtig genug ein, um eine solch drastische Maßnahme zu unternehmen. Für Quidam bestünde nämlich der wahre Betrug darin, nach dem Versuch, der Ehefrau die eigene Schwermut begreiflich zu machen, um ihretwillen irgendwann eine Maske des Frohsinns aufzusetzen (*SLW 401/350*). Eine Ehefrau ist göttlich angetraut, es handelt sich für Quidam um ein heiliges Verhältnis.

Der Einschub „Selbstbetrachtung eines Aussätzigen“ veranschaulicht dabei Quidams Reflexion. Es geht in diesem kleinen Stück um das Selbstgespräch des Aussätzigen Simon, der seinen Gefährten Manasse sucht. Simon erinnert sich daran, ihm von seiner Entdeckung erzählt zu haben: Einem Mittel, mit dem der Aussatz sich von außen nach innen verlegen würde. Der Betroffene wäre immer noch ansteckend, würde nach außen hin aber als gesund erscheinen. Simon weiß um seine Ansteckungsgefahr, die ja seine Einsamkeit bedingt. Er trifft jedoch die Entscheidung, dass es äußerst unbarmherzig wäre, die Menschen so zu täuschen, sich gesund erklären zu lassen – und sie dennoch anzustecken. Es wäre gar purer Menschenhass, so wie er sich in Manasse zeigt, der sich zurück in die Gesellschaft begeben hat. Die Erkennbarkeit des Aussatzes ist in diesem Fall Barmherzigkeit, die Simon an seinen Mitmenschen übt. In derselben Weise möchte Quidam seine Verlobte nicht in seine Schwermut hineinziehen. So versteht er es als einen Akt der Barmherzigkeit, wenn er sie davor bewahrt (*SLW 245ff/217ff*).

Quidam verzichtet also um ihretwillen auf seine Künste, mit denen er seine Schwermut verbirgt, und beginnt mit einer anderen Rolle. Er verwandelt sich in eine leichtsinnige und leichtfertige Person, der sich die Verlobte zunächst unweigerlich entfremden muss. Schlussendlich gibt er in eben dieser gespielten Leichtfertigkeit das Ende der Verlobung bekannt. Dem reflektierenden Quidam ist jedoch klar, dass es damit nicht getan ist. Die Mitternachtsbriefe enthalten sein Verhalten, das er bewusst in Bezug auf die ehemals Verlobte an den Tag legt. Auch nach der Entlobung spielt er eine Rolle, die er in einer nun ganz neuen Verfassung begehrt. Um ihretwillen wahrt er den Schein des Leichtsinns und begegnet ihr in völliger Gleichgültigkeit (*SLW 223f/198f*). Ja, während er vor der Verlobung peinlich darauf achtete, jede Manipulation und Unehrllichkeit in seinem Auftreten zu vermeiden, so intrigiert er nach der Entlobung unablässig (*SLW 228f/203*). Vor der ganzen Welt spielt er jetzt den Gleichgültigen. Es wird hier deutlich, dass Quidam seine Pflicht nicht darin sieht, nur die Entlobte zu

täuschen. Um ihretwillen muss er sich auch der ganzen Gesellschaft auf diese Weise präsentieren. Sein Inkognito wird absolut: „[M]eine Existenz muß die unbedingte Gleichgiltigkeit [sic!] ausdrücken.“ (SLW 258/228)

In diese Situation fallen dann die tiefsten Reflexionen Quidams auf das Leiden, das mit seinem Inkognito zusammenhängt:

„Mißtrauisch sein müssen gegen die Stimme, daß sie nicht bebe, falls man von ihr reden will, denn das könnte ihr zum Verderben werden; mißtrauisch sein müssen gegen den Fuß, daß er nicht seines gewohnten Weges gehe und eine verräterische Spur hinter sich lasse, mißtrauisch sein müssen gegen die Hand, daß sie nicht plötzlich den Platz auf der Brust suche und das dort Verborgene andeute; gegen die Arme, daß sie sich nicht etwa ausbreiten nach ihr! Daheim sitzen in Sack und Asche oder vielmehr nackt in allem seinem Elend, und wenn man sich anziehn will, keine andern Kleider haben als die des Frohsinns und der Heiterkeit, um sich zu bergen!“ (SLW 279f/247).

Quidams Verborgeneheit beinhaltet das stille Leiden, sich selbst missverstanden zu sehen und dabei das Missverständnis nicht aus dem Weg räumen zu können, sondern ja selbst immer weiter zu veranlassen. Dieses Leiden kann dementsprechend nicht ausgedrückt werden, der Leidende bleibt in völliger Einsamkeit. Dem steht die innere Wahrheit gegenüber. Es ist Liebe und Anteilnahme, die er dem Mädchen entgegenbringt. Erst hieraus entspringt dann auch das tiefe Leiden um das Leid der anderen Person. Daraus die Erkenntnis: „Vermöge meines Nachdenkens [...] bin ich zu dem Ergebnis gelangt, daß man einem Menschen am meisten nützt, wenn man ihn betrügt“ (SLW 364/319).

Wie kann dieser Gedanke eingeordnet werden? Es ist die existenzielle Erfahrung Quidams, die ihn dazu veranlasst, über die grundsätzliche Möglichkeit der Wahrheitsvermittlung zu reflektieren. Die einzige Möglichkeit, wie er das ihm so teure Mädchen zu echter Freiheit hin prägen kann, kann nur darin bestehen, dass er ihr die Entfremdung so leicht wie möglich macht.

„Am besten, jedoch auf die härteste Weise, hab ich das gelernt aus meinem Verhältnis zu ‚ihr‘, in dem die wünschende Sympathie ständig eine Ausnahme hat machen wollen, in dem ich verzweiflungsvoll gewünscht habe, ihr alles sein zu können, bis daß ich es mit Schmerzen gelernt, es sei unendlich viel höher, nichts für sie zu sein.“ (SLW 364/319)

Der erwünschte Einfluss, den Quidam auf das Mädchen ausüben möchte, ist nur indirekt und in der Verstellung möglich. Oder, wie Quidam es ausdrückt: Im Betrug.<sup>185</sup> So verlegt sich

---

<sup>185</sup> Es kann dem erfahrenen Leser Kierkegaards nicht entgehen, dass es sich hier um eben die Distanz des Lehrers zum Schüler handelt, die Kierkegaard in anderen Werken mit Bezug auf Sokrates als Ironie bezeichnet. Zum Betrug wird diese Ironie erst durch die speziellen Umstände der Situation, in der Quidam steckt. Der

seine Existenz mehr und mehr in eine verborgene Innerlichkeit. Dies wird auch deutlich an den religiösen Reflexionen, zu denen ihn seine Situation animiert. Nach ihm ist sein Leben religiös angelegt (*SLW* 373/327) und so erhält der Leser einen tiefen Einblick in die religiöse Erfahrung, die Quidam durchläuft.

Dies bezieht sich vor allem auf zwei Erfahrungsfelder: Das Gebet und die Dialektik des christlichen Glaubens. Vor der ganzen Welt verborgen wird ihm das Gebet zur Erfahrung eines unendlichen Raumes, indem „er im Gebet unendlich weit gemacht wird zu neuer Verwunderung darüber, daß Gott im Himmel der Einzige ist, der es nicht müde wird, auf einen Menschen zu hören“ (*SLW* 369/324). Es liegt im Gebet der Trost, dass der Verstand und seine kalte Folgerichtigkeit an dieser Verwunderung Schiffbruch erleiden muss. Das Gebet wird für Quidam ein neues, unzweifelhaftes Erlebnis zur Bewunderung Gottes. Hier kommt Quidam zur Dialektik des christlichen Glaubens. Der Christ soll sich der Liebe Gottes bewusst sein, gerade angesichts der Schwierigkeiten des Lebens. So nämlich, wie Quidam das Leid der ehemals Verlobten als notwendig erkennt, das er selbst veranlassen musste, so wird ihm nun sein eigenes Leiden verständlich als etwas, das in der Hand eines liebenden Gottes liegt. Der Mensch wird Stück für Stück mit den Schrecknissen des Lebens bekannt, er gerät in ein Leben der Ursprünglichkeit und der Randerfahrungen (*SLW* 402/351f). Hier sind keine einfachen Antworten mehr möglich, hier gilt schlussendlich nur die Religiosität der Innerlichkeit.<sup>186</sup>

### 2.1.2. Kennzeichen des Inkognitomotives

Was sind die Elemente, die das Inkognito der drei Entlobungsgeschichten ausmachen? Zuerst ist ein Unterschied offensichtlich, der in der jeweiligen Intention des Protagonisten besteht. Der Verführer von *E/O* hat in Bezug auf die Verführte rein selbstsüchtige und für sie sehr negative Pläne. Es geht ihm nicht um sie, ihr Wohlbefinden oder ihren Ruf. Es geht ihm um die Erfüllung einer eigenen ästhetischen Vorstellung. Dagegen machen sowohl der junge Mensch der *W* als auch Quidam aus *SLW* sehr deutlich, dass sie sich um der anderen Person willen in ein Inkognito begeben, und um ihretwillen sind sie bereit, ganz das eigene Wohl

---

Kerngedanke des Betrugers, nämlich die Indirektheit durch Verstellung, ist allerdings bereits in dem Begriff der Ironie enthalten.

Von diesem Prinzip der indirekten Wahrheitsvermittlung ist nach Quidam nur eine Personenkategorie ausgenommen: Es ist der Apostel, der durch seine Lehre und sein Schreiben tatsächlich auf andere wirken kann, vgl *SLW*, 361f (*SKS* 6, 317f). Quidam gibt selbst an, diese Ausnahme zwar wahrzunehmen, sie ist ihm jedoch unverständlich. In seinem Wirken ist dagegen jeder andere Mensch an sich selbst gewiesen und nicht an andere.

<sup>186</sup> Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, dass der Zusammenhang zwischen dem Inkognito im natürlich-menschlichen Leben und dem Inkognito als theologischer Thematik von Kierkegaard selbst hergestellt wird.

hintanzustellen. Es ist also zu unterscheiden zwischen einem *Inkognito zum Zweck der Verführung*, das der Selbstbezogenheit des Protagonisten entspringt, und einem *Inkognito zum Zweck der Erlösung*, das seinen Ursprung in der Liebe des Protagonisten hat.<sup>187</sup>

Hier kommt aber bereits die erste Gemeinsamkeit zum Tragen, die sich aus der Intention oder Zweckmäßigkeit ergibt:

1) *Der Protagonist stellt sich selbst in das Inkognito.* Neben anderen möglichen Verborgenenverhältnissen, die ja in den drei Tagebüchern zu Sprache kommen, bezeichnet das Inkognito vor allem eine aktive Verborgtheit: Das relevante Inkognito ist die aktive Wahl dessen, der sich verbirgt.<sup>188</sup> Die Motivation fällt dabei unterschiedlich aus. In allen Fällen ist aber von einer bewussten Entscheidung des Protagonisten die Rede. Hiervon ausgehend, lassen sich einige weitere Merkmale des Inkognito der Entlobungsgeschichten aufzeigen.

2) *Das Inkognito der Protagonisten zielt bewusst auf das Missverständnis des Gegenübers ab.* Dieses Gegenüber findet sich zuerst in der Verlobten, dann aber auch in der weiteren Gesellschaft. Mit der Person inkognito geht auch ein Missverstehen der Verhältnisse und der Wahrheit einher. Wahrheit ist hier aber nicht nur in Bezug auf den Protagonisten gemeint, also: wie es um die Person bestellt ist. Es geht hier auch um die Wahrheit in Bezug auf die Beziehung, von der der Protagonist ein Teil ist. Beide Missverständnisse hängen dabei untrennbar zusammen.

3) *Dies bedeutet, dass sich der Protagonist des Inkognito in seiner Subjektivität verschließt.* Er verweigert das direkte Verhältnis zum Gegenüber. Weil aber das Gegenüber nicht nur die Verlobte ist, sondern auch die gesamte Gesellschaft, ist hier durchgehend von einer Vereinsamung die Rede. Im Rahmen der Verhältnisse, die nun vom Inkognito des Protagonisten betroffen sind, ist keine unmittelbare Gemeinschaft möglich; sie ist gebrochen durch die Verstellung, denn der Protagonist hält am Inkognito fest.<sup>189</sup>

4) *Das zwischenmenschliche Verhältnis, das so entsteht, wird undurchschaubar.* Selbst im Falle des Misstrauens des Gegenübers wird das Inkognito beibehalten. In diesem Fall wird aber die Situation verwechselbar, indem für das Gegenüber gegensätzliche Möglichkeiten

---

<sup>187</sup> Der Begriff der Erlösung mag an dieser Stelle zwar etwas stark erscheinen, wird aber durch die jeweiligen Verweise auf die Freiheit des Gegenübers gerechtfertigt.

<sup>188</sup> Wenn daher im weiteren Verlauf vom Inkognito der Entlobungsgeschichten die Rede ist, ist jeweils explizit dasjenige Verborgenenverhältnis gemeint, das vom Protagonisten bewusst gewählt und eingegangen wurde.

<sup>189</sup> Eben dieses Merkmal kann für Kierkegaard in seiner literarischen Tätigkeit nur dadurch gewahrt werden, dass die Veröffentlichungen nicht in der Absicht der Verfasser lagen. Der Leser wird hier nicht von dem Verführer, dem jungen Menschen oder Quidam über deren Innerlichkeit informiert, sondern erhält einen völlig unbeteiligten Zugang. Es findet im Grunde keine Kommunikation statt. Die Protagonisten bleiben in sich verschlossen.

nebeneinander zu stehen kommen: Die Möglichkeit, dass der Protagonist das Schlechteste im Sinn hat, ebenso wie die Möglichkeit, dass er das Beste im Sinn hat. Es wurde zwar zu Anfang ein Inkognito zum Zweck der Verführung von einem Inkognito zum Zweck der Erlösung unterschieden. Diese Unterscheidung kann aber nicht vom Standpunkt derer aus getroffen werden, mit denen der Protagonist in dem vom Inkognito bestimmten Verhältnis steht. Hier muss der Leser der Tatsache gewahr werden, dass er als äußerer zufälliger Betrachter eine Ausnahmestellung einnimmt, die nur durch die literarischen Kunst Kierkegaards möglich ist.

5) *Durch die so entstandene Distanz soll die Freiheit des Gegenübers gewährleistet werden.* Sowohl bei der Verführung als auch bei der Erlösung liegt das Gewicht der Intention darauf, das Gegenüber zu einer persönlichen Entwicklung oder Entscheidung zu bringen. Bei dem Verführer dient es der Ästhetik, wenn die Verführte eine gewisse Reife entwickelt. Im Sinne der Ästhetik und der Verführungskunst ist es ihm wichtig, dass die Verführte sich selbst hingibt und dass aus diesem Grund ihre Freiheit gewahrt wird. Bei dem Inkognito der Erlösung hingegen wird die Hoffnung ausgedrückt, dass das Gegenüber eine neue Unabhängigkeit vom Protagonisten gewinnt und so ebenfalls eine Entwicklung erlebt. Auch hier ist eine Freiheit im Blick, diesmal aber die vollkommene Freiheit vom Protagonisten. Die Freiheit, auf die das Inkognito der Erlösung abzielt, meint jedoch nicht einfach eine Freiheit vom Verlobungsverhältnis im Sinne eines neuen unabhängigen Standes. Es geht hier vielmehr um eine innerliche Unabhängigkeit, die die Entlobte in Bezug auf den Protagonisten entwickeln soll. Die offizielle Entlobung reicht dem Protagonisten also nicht. Das Inkognito arbeitet daran, auch jede emotionale oder psychologische Bindung aufzulösen.

6) *Das Missverständnis, das durch das Inkognito forciert wird, hat Leiden zur Folge.* Dieses Merkmal betrifft jede der drei Entlobungsgeschichten, wenn auch in unterschiedlichem Sinne. Das Leiden im „Tagebuch des Verführers“ liegt auf der Seite des Gegenübers und wird um des eigenen Zieles willen in Kauf genommen. Der Verführer ist sich darüber im Klaren, dass die Verführte am Ende über das Erlebte Leid tragen muss, sei es im Sinne der verliebten Verzweiflung, sei es im Sinne ihrer Schande als Verführte. Der Verführer selbst leidet nicht. Das Leiden der beiden anderen Geschichten aber liegt auf der Seite des Protagonisten, der sich in das Inkognito begibt. Es ist zwar vom Leiden des Gegenübers die Rede, dieses aber wird um der Erlösung willen für notwendig erachtet und verstärkt zudem noch das eigene Leiden. Hier zeigt sich auch, worin das Leiden des Protagonisten hauptsächlich besteht: Es ist das Leiden an dem Leiden, das er der Geliebten verursacht, zusätzlich zu dem Leiden, das der Protagonist um der gelösten Verbindung willen selbst verspürt. Gerade an der Art des



Leidens also drückt sich der Hauptunterschied zwischen einem Inkognito der Verführung und einem Inkognito der Erlösung aus.

7) *Das Inkognito verschmilzt mit der Identität des Verborgenen.* Dieses letzte Merkmal stellt in gewisser Weise den Höhepunkt dessen dar, was über ein Inkognito in Bezug auf die menschliche Existenz gesagt werden kann. Während der junge Mensch aus *W* die fürchterliche Folgerung in den Raum stellt, dass das Inkognito absolut sein müsse, um konsequent zu sein, ist diese Möglichkeit bei dem Verführer wie auch bei Quidam bereits teilweise realisiert. Die Verstellung ist nicht mehr nur eine reine Äußerlichkeit, ein Überwurf über das wahre Wesen des Protagonisten. Sie wird vielmehr zur Hauptaufgabe und zum Hauptinhalt der Existenz. Es wird sowohl durch den Verführer als auch durch Quidam zum Ausdruck gebracht, dass das Inkognito an keiner Stelle der Existenz durchbrochen werden darf. Hier geschieht eine radikale Inanspruchnahme des äußerlichen Lebens durch das innerliche Vorhaben. Die Existenz des Protagonisten, das also, was seine Identität ausmacht, muss immer mehr unter der Bestimmung des Inkognito verstanden werden. Die Schärfe der Trennung zwischen innerer und äußerer Identität muss jedoch zu der Beobachtung führen, dass eben nicht nur das äußerliche Leben durch das innere radikal in Anspruch genommen wird. Es ist das innere Leben, das sich in diesem Fall ganz der Äußerlichkeit verschreibt, indem es diese bis ins letzte zu kontrollieren versucht. Die Verstellung im Sinne des Inkognito bestimmt die Existenz in einem Maß, das eine einfache Unterscheidung zwischen wahren Subjekt und Verstellung schwierig macht. Man könnte sagen: Das Inkognito wird zu einer primären Wahrheit über den Protagonisten und zu einer Hauptbestimmung seines Daseins.

#### EXKURS I: Kierkegaard im Inkognito der eigenen Entlobung

An dieser Stelle kommt eine erste Parallele unseres Themas zur Biografie Kierkegaards zur Geltung. Der Leser der drei Entlobungsgeschichten, der über Kierkegaards Leben auch nur in Grundzügen Bescheid weiß, kommt gar nicht umhin, in diesen Entlobungsgeschichten eine Verarbeitung dessen zu erblicken, was Kierkegaard selbst erlebt hat. Damit ist noch kein qualitatives Urteil darüber getroffen, inwiefern hier denn Kierkegaards Leben mit dem dreifachen Abdruck in seinem Werk übereinstimmt. Ein solches Urteil ist an sich auch nicht die Aufgabe unserer Arbeit. Es wurde jedoch deutlich, inwiefern das Thema des Inkognito mit den Entlobungsgeschichten zusammenhängt, und eben dieser Zusammenhang lässt sich nun auch in der Biografie Kierkegaards feststellen. Die Thematik des Inkognito im Rahmen einer

Entlobung kann als ein recht eindeutiges Bindeglied zwischen Kierkegaards Leben und seinem literarischen Werk aufgezeigt werden.<sup>190</sup>

Die Entlobung stellte ein einschneidendes Erlebnis für Kierkegaards gesamtes Leben dar. Wie nun sein Leben und sein Werk an Bedeutung gewannen, so erregte auch die einzige Liebesbeziehung, die Kierkegaard in seinem Leben einging, die Aufmerksamkeit der Nachwelt. Um es mit den Worten eines Biografen zu sagen:

„Hiermit hat eine der großen Liebesgeschichten in der Weltliteratur ihren Anfang genommen. Sören und Regine tragen sich in die Reihe unglücklicher Liebespaare ein – Pyramus und Thisbe, Dante und Beatrice, Abelard und Heloïse, Petrarca und Laura, Romeo und Julia, Werther und Lotte – die auf ewig zusammengehören, weil sie sich in der Wirklichkeit nie kriegten.“<sup>191</sup>

Am 8. Mai 1837 sah Kierkegaard die erst 14-jährige Regine Olsen zum ersten Mal im Haus eines Freundes. Er verlobte sich mit ihr am 8. September 1840, und 31 Briefe aus seiner Feder erlauben einen Einblick in die Beziehung des verlobten Paares.<sup>192</sup> Anhand dieser Briefe lässt sich auch die Dynamik der Beziehung nachvollziehen, die ihr Ende in der Entlobung findet.

Ohne nämlich in die Intimität der Beziehung ungebührlich eingreifen zu müssen, lässt sich anhand dieser Briefe die Rolle nachvollziehen, die Kierkegaard in diesem Drama spielte. Von Beginn an, so die Deutung der Biografen, findet hier nicht der briefliche Austausch von zwei liebenden Menschen statt, sondern vielmehr wird der Briefverkehr zu einer Bühne für die sich entfaltende literarische Kunst Kierkegaards. Es erfolgt keine Annäherung, sondern vielmehr Entfremdung. Diese Entfremdung findet ihren Höhepunkt dann nach dem Verlauf von etwa einem Jahr in der schriftlichen Entlobung am 11. Oktober 1841. Ein deutliches Zeichen für diese Tendenz des jungen Kierkegaard, seine Briefe als literarische Kunst zu sehen (und somit die eigene Verlobung zu transzendieren), besteht in der Tatsache, dass der Abschiedsbrief des 11. Oktober 1841 wortwörtlich in seine literarische Fiktion aufgenommen wurde.<sup>193</sup> Der Abschiedsbrief des Quidam ist auch der Abschiedsbrief Søren Kierkegaards.

Es zeigt sich hier die Verknüpfung zwischen der Biografie Kierkegaards und seiner literarischen Produktion, eine Verknüpfung, die durch Kierkegaard selbst hergestellt wird. Diese

---

<sup>190</sup> Auf den Bezug von Kierkegaards Biografie zum christologischen Inkognito weist FISCHER, *Christologie*, 76 hin. Er bemerkt,

„daß die Einübung im Christentum ziemlich unverschlüsselte Hinweise auf die Biographie Kierkegaards genau an der Stelle bietet, an der das Beziehungsverhältnis von Inkognito und Liebe in den Kreis der Überlegungen aufgenommen wird.“

<sup>191</sup> GARFF, Kierkegaard, 210.

<sup>192</sup> Ebd., 213.

<sup>193</sup> Siehe den kleinen Einschub in *SLW*, 349f (*SKS* 6, 307).

Verknüpfung nun bezieht sich nicht nur auf die Tatsache der Entlobung, sondern eben auch auf das, was damit zusammenhing: Die empfundene Notwendigkeit des Protagonisten, sich in ein Inkognito zu begeben. Nachdem Regine Olsen nämlich nicht auf eine einvernehmliche Auflösung des Verlobungsverhältnisses eingehen wollte, sah Kierkegaard die Notwendigkeit, nun als „Erzschurke“<sup>194</sup> aufzutreten. Der Grund für diese Verstellung: Sie sollte dazu gebracht werden, mit ihm zu brechen. Das Verhalten, das Kierkegaard dafür an den Tag legte, lässt sich gut nachvollziehen anhand eines eigenen Tagebucheintrages:

„Ich kam und redete zu ihr. Sie fragte mich: ‚Willst du niemals heiraten?‘ Ich antwortete: ‚Ja, in zehn Jahren, wenn ich mich ausgetobt habe, dann muss ich ein junges Mädchen haben, um mich zu verjüngen.‘ Eine notwendige Grausamkeit. [...] Sie sagte: ‚Versprich, an mich zu denken.‘ Das tat ich. Sie sagte: ‚Küß mich.‘ Das tat ich – ohne Leidenschaft. Barmherziger Gott. [...] So trennten wir uns denn. Ich brachte die Nächte weinend in meinem Bette zu. Aber am Tage war ich wie immer, ausgelassener und witziger denn je; das war notwendig.“<sup>195</sup>

Man bemerke dazu auch den Kommentar, den Quidam in *SLW* über sein Verhalten macht:

„Meine schauspielerische Leistung in den zwei Monaten, mein gewiß nicht glänzender, aber doch rollentreuer Abgang ist darauf berechnet gewesen, als ein verderbter Mensch zu erscheinen.“<sup>196</sup>

Emmanuel Hirsch kennzeichnet diesen Satz mit dem Vermerk, dass es sich hier um „eine historisch treue Kennzeichnung von Kierkegaards Verhalten in den zwei Monaten des Kampfes um die Entlobung“ handelt.<sup>197</sup> Die Parallelität bezieht sich in diesem Zusammenhang nicht nur auf die Tatsache der Entlobung und des Inkognito, sondern auch auf die Zeitspanne der Verstellung: Es waren zwei Monate, in denen sich sowohl Quidam als auch Kierkegaard verstellten.

Es stellt sich dann die Frage, inwiefern die Reflexionen über die Entlobungserzählungen in *E/O*, in *W* und in *SLW* auch auf Kierkegaard selbst zutreffen. Zählt man nun die Kennzeichen des Inkognitomotives auf, so wie sie I.2.1.2. aufgelistet wurden, lässt sich die eindeutige Übereinstimmung erkennen. Wie seine Protagonisten stellte auch Kierkegaard sich selbst in das Inkognito, indem er es selbst wählte und festhielt. Wie seine Protagonisten war sein Ziel das Missverständnis des Gegenübers über sein wahres Wesen wie auch seine Motivation. Das

<sup>194</sup> *Pap.* X<sup>5</sup> A 149, 16.

<sup>195</sup> *Pap.* X<sup>5</sup> A 149, 12.

<sup>196</sup> *SLW*, 259 (*SKS* 6, 230).

<sup>197</sup> Siehe die Endnote 260 aus *SLW* in der *GW*, 552.

Verhältnis zu Regine Olsen musste ihr auf diese Weise undurchschaubar werden, so dass sie selbst letztendlich dazu gebracht werden sollte, das Verhältnis zu beenden.

Hier wird allerdings auch die Motivation deutlich, die für das Inkognito Kierkegaards in Frage kommt. Durch sein Verhalten sollte ihr die größtmögliche Freiheit gewährt werden, denn der Entlobungsschritt sollte ihr so leicht wie möglich gemacht werden.<sup>198</sup> Darin liegt keine Verführung, sondern, wenigstens nach Kierkegaards eigenem Verständnis, eine selbstlose Liebe zu Regine und der Wunsch nach ihrer Erlösung. Daneben lässt sich auch die Folge des Inkognito erkennen, nämlich das Leiden, das sowohl für Kierkegaard wie auch für Regine Olsen entstehen musste.

Anhand dieser ersten sechs Merkmale lässt es sich also ganz offensichtlich nachvollziehen, dass Kierkegaard in seinen Erzählungen aus seiner eigenen Erfahrung schöpft. Seine Literatur vollzieht eine Reflexion der eigenen Erfahrung. Dagegen wird nun am letzten Merkmal das Maß deutlich, in dem die Reflexion sich von der Erfahrung entfernt. Hier geht Kierkegaard weit über das Erlebte hinaus, indem er über die Möglichkeit reflektiert, dass das Inkognito letztendlich zur Identität eines Protagonisten wird. Diese Möglichkeit sehen wir nicht etwa realisiert, sondern in allen drei Erzählungen nur angedeutet. Gerade hier jedoch besteht, wie später gezeigt werden soll, die Verbindung zur Christologie, nämlich zu einer absoluten und daher qualitativ ganz anders gearteten Verborgenheit.

## 2.2. Das Inkognito und das menschliche Existieren

Neben der literarischen Ausgestaltung des Inkognito findet sich das Motiv auch an anderer Stelle. Dort geht es nicht mehr um Figuren, die in einen Zusammenhang der Verborgenheit hineingedichtet werden. Stattdessen handelt es sich um explizite Reflektionen über die Verborgenheit, und diese finden sich im Zusammenhang eines Kierkegaard'schen Kernthemas, das bereits betrachtet wurde: Die menschliche Existenz und ihre möglichen Stadien. Es gilt also, sich an das zu erinnern, was Kierkegaard über die menschliche Existenz

---

<sup>198</sup> Hier wiederum KORFF, Kierkegaard, 41, den wir weiter oben für seine Tendenz kritisiert haben, Kierkegaards Theologie zu leichtfertig von seiner Biografie her zu diskreditieren:

„Vermessen ist es, die Tat eines individuellen Narzißmus als Glaubenshandlung auszugeben. Gestand der Ästhetiker Kierkegaard seine Befreiungstendenzen unumwunden ein, so sucht der religiöse Kierkegaard die Lizenz bei Gott.“

Es scheint nicht angemessen, Kierkegaard über seine Entlobung zum Helden zu machen. Ebenso aber ist es leichtfertig, eine Eindeutigkeit von Kierkegaards Entlobung aus anderer Richtung vorauszusetzen und so etwa „individuellen Narzißmus“ zum Hauptgrund zu erklären. Somit soll Korffs Stimme an dieser Stelle vor allem zeigen, welches Deutungsspektrum in Bezug auf diese wichtige Situation in Kierkegaards Biografie möglich ist und dass sich letztlich die subjektiven Entscheidungen und Motive einem eindeutigen Urteil entziehen.

gesagt hatte, und dann zu erkennen, inwiefern auch hier ein Inkognito als Element menschlichen Existierens zur Geltung gebracht wird.

Der Grundgedanke ist der des Werdens. Dass der Mensch sich in der Existenz befindet, unterscheidet ihn ja gerade von dem reinen Sein ewiger Wahrheit. Dies führt zu der komplexen Ausführung Kierkegaards darüber, was der Gang in die Subjektivität bedeutet und in welchen Schritten er sich vollzieht.<sup>199</sup> Aus einer nach außen gerichteten Existenz – der ästhetischen Existenzweise – soll eine Existenz werden, die sich nach innen, auf die eigene Subjektivität, richtet. Diese nennt Kierkegaard die ethische Existenz. Die ethische Art zu existieren wird noch gesteigert, indem klar wird, worin die Verinnerlichung mündet. Sie führte dazu, dass der Mensch auf das *Maximum* der Verinnerlichung aufmerksam wird. Er erkennt die Notwendigkeit, von allen relativen Zielen seiner Existenz ein absolutes Ziel zu unterscheiden und dieses mit aller ihm zu Gebote stehenden Leidenschaft zu verfolgen. Der Fokus auf dem absoluten Telos macht ihn zu einem Menschen der absoluten Innerlichkeit, denn er muss nun lernen, darin jeder Unmittelbarkeit abzusterben. Hier aber muss deutlich werden, dass dort, wo von einer Totalität des Existenzeinsatzes die Rede war, er selbst bereits in dem Zustand von Schuld gefangen ist. „Die Ethik als Stadium der unbedingten Forderung erweist sich [...] als das Stadium der unmöglichen Forderung.“<sup>200</sup> Der Gang in die ethische Existenzweise muss über sie hinausführen. Aus diesem Grund redet Greve von der „maieutischen Ethik“ Kierkegaards.<sup>201</sup>

Um dieses Stadium der Ethik wird also das existenzielle Werden des Menschen angeordnet: Dem *ästhetischen Stadium* mit seinem Fokus auf der Äußerlichkeit folgt das *ethische Stadium* mit seinem Fokus auf der Innerlichkeit, das wiederum über sich selbst und auf das *religiöse Stadium* hinausweist. Hier schließlich findet der Existierende aus einem Selbstbezug

---

<sup>199</sup> Es ist die Verzweiflung und die Reue des ästhetischen Menschen, die ihn den Sprung in das ethische Existieren wagen lässt. Hier wiederum treibt die Verzweiflung und die Reue den ethischen Menschen zum Sprung in das religiöse Existieren, wo in einem paradoxen Glaubensakt eine Versöhnung stattfindet. Auf diese Weise wird nun die Verzweiflung der Person anstelle des intellektuellen Zweifels zum Schlüssel für die Wahrheit. Diese in ihrer psychologischen Schwerpunktsetzung sehr modern anmutende Bestimmung bindet Kierkegaard wiederum an Luther zurück, vgl. dazu die 18. These der Heidelberger Disputation: „Certum est, hominem de se penitus oportere desperare, ut aptus fiat ad consequendam gratiam Christi.“ (Nach der Übersetzung von Wilfried Härle: „Es ist gewiss, dass ein Mensch von Grund aus an sich verzweifeln muss, damit er geeignet wird, die Gnade Christi zu erlangen.“, siehe *LDSIA* I, 50/51; *WA* I, 361.) Siehe ebenso *WA* 7, 23-24.

Kierkegaards Vorstellung von Verzweiflung und ihre Konsequenzen für ein Konzept vom „Selbst“ hat 1991 Michael Theunissen dargestellt und dabei auch die Bedeutung herausgestrichen, die Kierkegaard für die moderne Psychologie hat. Theunissens These lautet dabei, dass Kierkegaard nicht etwa von einem festen Begriff des „Selbst“ herkommt, sondern von dem psychologischen Phänomen der „Verzweiflung“, siehe THEUNISSEN, *Selbst*, 16. Es zeichnet Kierkegaard also aus, dass er nicht beim Normativen beginnt, sondern bei der Krankheit, ein weiterer Ausdruck von Kierkegaards „Negativismus“.

<sup>200</sup> H. VETTER, *Stadien*, 94.

<sup>201</sup> Vgl. GREVE, „Kierkegaards maieutische Ethik“.

zu einem Gottesbezug, aus einer Autonomie zu einer Theonomie.<sup>202</sup> Weil der Mensch sich jedoch im Werden befindet, muss auch hier jedes statische Verständnis der Stadien unmöglich sein.

Deshalb beschäftigt sich Kierkegaard mit den *Randbereichen* dieser Stadien, mit den Konfinien. Diese bezeichnen jeweils die Existenz des Menschen in seiner Bewegung *zwischen* zwei Existenzstadien. So ist es einleuchtend, dass Kierkegaard von zwei Konfinien redet, von denen das erste den Grenzbereich zwischen der ästhetischen und der ethischen Existenz beschreibt, während das zweite von dem Grenzbereich zwischen der ethischen und der religiösen Existenz handelt.<sup>203</sup> In diesem Übergangsbereich kann es nun nach Kierkegaard zu einem existenziellen Selbstwiderspruch kommen. Dieser besteht darin, dass ein Mensch innerlich bereits den Schritt – den Sprung – in das andere Stadium gewagt hat,<sup>204</sup> sich aber der Dialektik des äußerlichen Ausdrucks erst nach und nach bewusst wird. In diesem Fall tritt das *Komische* in die Existenz ein, ganz nach einer von Kierkegaard getroffenen Definition: „Etwas Komisches ist hier vorhanden, denn hier ist ein Widerspruch, und wo ein Widerspruch ist, ist auch das Komische vorhanden.“<sup>205</sup> Der Mensch entdeckt sich im Widerspruch, und er versteht das Komische darin, dass er unendliche Leidenschaft in der Innerlichkeit aufbringen und sich zum Ewigen verhalten muss und zugleich als Existierender das Leben der Äußerlichkeit in aller Relativität lebt. Die Innerlichkeit, in der der Mensch in einem leidenschaftlichen Verhältnis zur Wahrheit lebt, kann sich nicht direkt in der Äußerlichkeit ausdrücken, ohne die eigene Innerlichkeit zu verraten.<sup>206</sup> Er kann also die Ewigkeit der Innerlichkeit nicht

---

<sup>202</sup> Ein Vorläufer von Kierkegaards Stadienlehre findet sich etwa in Fichtes „Anweisung zum seligen Leben“, wo Fichte eine Typik von fünf „Weltansichten“ erstellt. Gerade seine Stadienlehre also bindet Kierkegaard bei aller Ablehnung an den Idealismus zurück, wie DÜSING, *Bewusstwerdung*, 193 ausdrückt:

„Kierkegaards Stadienlehre kann als eine Spezifikation der idealistischen Geschichte des Selbstbewusstseins im Blick auf das konkret existierende Ich verstanden werden. Insbesondere die von ihm aufgenommene Identifikation von Selbsterfassung des individuellen Geistes als Geist und Bewusstwerden, ja Annehmen der unbedingten Geltung der Pflicht entspringt Fichteschen Grundeinsichten.“

<sup>203</sup> Siehe dazu die sehr kompakte Beschreibung der Existenzstadien in *AUN II*, 211 (*SKS 7*, 455):

„Es gibt drei Existenzsphären: die ästhetische, die ethische und die religiöse. Diesen entsprechen zwei Grenzgebiete (Konfinien): die Ironie ist das Grenzgebiet zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen; der Humor ist das Grenzgebiet zwischen dem Ethischen und dem Religiösen.“

<sup>204</sup> Das Komische tritt für Kierkegaard nur in die Existenz, wo es um den Sprung in eine *höhere* Existenzweise geht. „[I]n all other cases it becomes a tragic contradiction that signifies despair.“, Boven, *Inkognito*, 232.

<sup>205</sup> *AUN II*, 208f (*SKS 7*, 452f). Kierkegaard beschreibt das Komische als den „schmerzlosen Widerspruch“, im Gegensatz zum Tragischen, das den „leidenden Widerspruch“ beschreibt, siehe ebd., 223 (*SKS 7*, 466). Schmerzlos ist dieser Widerspruch, weil das Komische den Widerspruch in Hinblick auf einen Ausweg ausdrückt, während das Tragische in ihm gefangen ist.

<sup>206</sup> Einen solchen Versuch, ein innerliches Verhältnis zur Wahrheit in der Äußerlichkeit auszudrücken, sieht Kierkegaard in der Klosterbewegung. Sie musste aber grundsätzlich daran scheitern, dass es unmöglich ist, ein absolutes Verhältnis der Innerlichkeit in der Relativität der Äußerlichkeit auszudrücken.

in der Äußerlichkeit ausdrücken, hat ja aber gerade erkannt, dass die Innerlichkeit alle Existenz bestimmen muss. Die beschreibt Kierkegaard im Folgenden als *Pathos*:

„Das dem Komischen und dem Pathetischen Zugrundeliegende ist das Mißverhältnis, der Widerspruch zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, dem Ewigen und dem Werdenden. Daher ist ein Pathos, das das Komische ausschließt, ein Mißverständnis und überhaupt kein Pathos.“<sup>207</sup>

Hier kommt nun der Begriff des Inkognito ins Spiel. Da, wo der Mensch sich seines komischen Widerspruches gewahr wird, wo er entdeckt, dass die Wahrheit über ihn nach außen hin (in Bezug auf andere Menschen und seine ganze Umwelt) ganz anders aussieht, als sie es in seiner inneren Wirklichkeit ist – da befindet sich der Mensch im Inkognito. Es kommt nämlich bei ihm zu einem indirekten, zu einem gebrochenen Ausdruck in der Äußerlichkeit, *der durch das Bewusstsein des Komischen bedingt ist*. In Bezug auf das Komische beschreibt Kierkegaard dann das Inkognito des ethischen Konfiniums als die *Ironie* und das Inkognito des religiösen Konfiniums als den *Humor*.

Hier wird auch eine Funktion der Konfinien deutlich. Sie sind der Existenzbereich, in dem der Mensch das Maximum des Ethischen oder des Religiösen nicht erreicht hat, und es besteht die Frage, ob dies überhaupt möglich ist.<sup>208</sup> Der Mensch drückt hier tatsächlich etwas nach außen hin aus. Es ist jedoch nicht der direkte Ausdruck seiner innerlichen Verhältnisse, sondern es ist der durch das Komische bestimmte Ausdruck der Ironie oder des Humors. Dass es ein indirekter Ausdruck ist, macht zum einen die Innerlichkeit wieder zum Geheimnis und bewahrt sie darin. Zum anderen aber macht sie den Menschen verwechselbar, selbst dort, wo der Beobachter nach der Ironie oder dem Humor Ausschau hält, wissend darum, dass dieser der Ausdruck für eine verborgene Innerlichkeit ist. Denn, so Kierkegaard,

„es ist möglich, daß der Ironiker ein Ethiker ist [und der Humorist ein Religiöser, Anm.d.A.]; aber er [d.h., der Beobachter, Anm.d.A.] kann auch angeführt werden, denn es ist nicht gesagt, daß der Ironiker ein Ethiker ist.“<sup>209</sup>

<sup>207</sup> AUN I, 81f (SKS 7, 88).

<sup>208</sup> Hier läge letztlich die Erlösung des Religiösen, denn in der maximalen religiösen Existenz ist „der Widerspruch aufgehoben.“, vgl. H. VETTER, Stadien, 101. Siehe dazu AUN II, 209f (SKS 7, 453f):

„Ist das nicht sein Inkognito, daß gar nichts zu merken ist, gar nichts, was den Verdacht von verborgener Innerlichkeit erwecken könnte, nicht einmal soviel wie das Humoristische? Auf seiner höchsten Stufe (Maximum), wenn sich diese in der Existenz erreichen läßt, würde dies wohl so sein, aber solange der Streit und das Leiden in der Innerlichkeit dauern, solange wird es ihm nicht gelingen, die Innerlichkeit ganz zu verbergen, er wird sie jedoch nicht direkt ausdrücken und es negativ verhindern mit Hilfe des Humoristischen.“

<sup>209</sup> Ebd., 211 (SKS 7, 455).

Das Inkognito, in dem der Mensch dadurch zu stehen kommt, ist also durch ein mehr oder weniger gekennzeichnet, denn erst das Maximum der jeweiligen Existenzsphäre hätte die vollkommene Innerlichkeit für sich. Dieses Inkognito des Grenzbereiches bedeutet aber, dass die *absolute* Unkenntlichkeit des Ethikers oder des Religiösen durch eine *relative* Unkenntlichkeit ersetzt wird. Sie besteht darin, dass sich die Innerlichkeit des Ethikers als Ironie nach außen hin ausdrückt, während sich die Innerlichkeit des Religiösen als Humor nach außen hin zeigt. „Inkognito“ meint im Fall der Konfinien nicht die vollständige Unsichtbarkeit der Wahrheit. „Inkognito“ meint einen irreführenden Ausdruck eines innerlichen Zwiespalts. Im Bereich der Konfinien wird also zum einen der Unterschied deutlich, der bei aller Ähnlichkeit zwischen den Begriffen des *Inkognito* und der *Unkenntlichkeit* besteht. Zum anderen aber zeigt sich gerade an diesem Inkognito die Unmöglichkeit eines unmittelbaren Ausdrucks des innerlichen Wahrheitsverhältnisses.

Wie ist der Unterschied der Ironie zum Humor zu verstehen? Beide sind schließlich Verborgenheitsverhältnisse, in denen der Widerspruch durch den Menschen durch das Komische gebrochen nach außen hin ausgedrückt wird.<sup>210</sup> Den Unterschied will Kierkegaard offensichtlich in der Eigenart der jeweiligen Existenzsphäre sehen.

Der Ethiker findet in sich den Widerspruch vor, dass er die unendliche ethische Forderung mit den vielen relativen Forderungen der Unmittelbarkeit zusammensetzt. Sein Tun „erschöpft [sich] in den Aufgaben der faktischen Wirklichkeit“,<sup>211</sup> unterscheidet sich nach außen hin also nicht von dem Tun eines jeden anderen Menschen. Der Unterschied liegt in seinem Verständnis davon, dass alle Äußerlichkeit relativ ist, im Gegensatz zur innerlichen ethischen Unendlichkeit. Er lebt nach außen hin bewusst in der Relativität und setzt diese nicht absolut. „[D]as Urteil der Menschen über solch einen wird immer lauten: ihm ist nichts wichtig. Und weshalb nicht? Weil ihm das Ethische absolut wichtig ist.“<sup>212</sup> Die Ironie seiner Existenz besteht deshalb darin, dass er sich zu aller Äußerlichkeit relativ verhält und gleichzeitig versucht, der absoluten Forderung in der Innerlichkeit zu entsprechen. Sein ironisches Verhältnis bezieht sich auf seine unmittelbare Außenwelt.

Die Existenz in der Religiosität ist zwar im Ethischen verankert, denn hier ist ebenfalls der Schritt in die Innerlichkeit getan. Hier ist aber zusätzlich davon die Rede, dass „die Gottesvorstellung mit anderem zusammen[gesezt] und der Widerspruch heraus[gebracht wird]

---

<sup>210</sup> Hier muss darauf hingewiesen werden, dass Kierkegaard weder die Ironie noch den Humor als Redeformen auffasst. Sie sind für ihn Existenzweisen. „Wer wesentlich Ironie hat, hat sie den ganzen Tag lang und ist an keine Form gebunden, weil sie die Unendlichkeit in ihm ist.“ Ebd., 213 (SKS 7, 457).

<sup>211</sup> Ebd.

<sup>212</sup> Ebd., 214 (SKS 7, 458).



[...].<sup>213</sup> Der religiös Existierende verhält sich mit innerlicher Leidenschaft zu der Gottesvorstellung, und damit zu seiner eigenen ewigen Seligkeit. Er ist sich seiner eigenen Schuld gewahr und lebt im Bewusstsein dieser Schuld gerade angesichts seiner Gottesvorstellung. Die religiöse Leidenschaft liegt in der Reue und im Vertrauen auf die Erlösung durch Gott. Der Existierende an der Grenze einer solchen Religiosität zeichnet sich dadurch aus, dass er

„auf das Religiöse [verweist] [...], sofern er mit dem Widerspruch lebt, ohne ihn im Endlichen aufzulösen und [...] sofern er auch von der Äußerlichkeit des Leidens nicht absieht.“<sup>214</sup>

Dieses Verhältnis nun bezeichnet Kierkegaard als den Humor, denn nur durch ihn wird es dem religiösen Menschen möglich, den entdeckten Widerspruch zum Ausdruck zu bringen. Das humoristische Verhältnis des religiösen Menschen bezieht sich also im Gegensatz zur Ironie vor allem auf den schuldhaften Zustand des Selbst.<sup>215</sup>

Der Grund für die Verborgenheit wurde bereits angegeben: Das Absolute und Ewige kann sich in der Relativität und im Zeitlichen nicht ausdrücken. Die Innerlichkeit steht gegen die Äußerlichkeit. Daher sieht Kierkegaard es als ein großes Missverständnis an, wenn versucht wird, eine ethische oder eine religiöse Existenz in der Unmittelbarkeit zu leben. Im ersten Fall redet er von der naiven Begeisterung, von einer übereifrigen Aktivität, die die ganze Welt umschaffen soll. „- [die ganze] Welt, ja, hier ist der Punkt, wo er falsch gehört hat; denn die Order heißt vollkommene Umschaffung seiner selbst.“<sup>216</sup> Der Versuch, die Unendlichkeit angemessen in der Äußerlichkeit auszudrücken, muss scheitern. Dasselbe gilt für den Versuch, die Religiosität unmittelbar auszuleben. In diesem zweiten Fall redet Kierkegaard von einem frommen Aberglauben, der Gott unmittelbar in allem sieht.<sup>217</sup>

---

<sup>213</sup> Ebd.

<sup>214</sup> H. VETTER, *Stadien*, 106.

<sup>215</sup> Eine solche humoristische Existenz setzt sich bei Kierkegaard zusammen aus einer gewissen Kindlichkeit und einem totalen Schuldbewusstsein. Das Kindliche ermöglicht es einem solchen Menschen, mit einer gewissen Unbeschwertheit angesichts der totalen Schuld zu existieren. Gleichzeitig aber wird das Kindliche nicht zum Kindischen, denn sonst wäre auch nicht mehr von humoristischer Religiosität die Rede. Siehe dazu *AUN II*, 260f (SKS 7, 499f).

A. VETTER, *Frömmigkeit*, 211., wendet ein, „daß der Humor sich nicht wesentlich von der Ironie unterscheidet“. Wohl aber schwingt im Humor mehr Wärme und Liebe mit als in kalter und stolzer Ironie. Diese Art der Distanzierung hat bereits die Versöhnung im Blick, die durch das Religiöse in die Existenz hineintritt. Vgl. auch H. VETTER, *Stadien*, 107.

<sup>216</sup> *AUN II*, 214 (SKS 7, 458).

<sup>217</sup> Ebd., 215 (SKS 7, 458). An dieser Stelle wird auch deutlich, wen Kierkegaard im Fall der unmittelbaren Religiosität im Sinne hat.

„Der Religiöse [...] setzt die Gottesvorstellung mit allem zusammen und sieht den Widerspruch, aber in seinem Innersten verhält er sich zu Gott; während die unmittelbare Religiosität in dem frommen Aberglauben ruht, Gott direkt in allem zu sehen; und der Erweckte vorwitzig Gott dazu

Was also ist zusammenfassend über das Inkognito als ein Verborgenenverhältnis in der Existenz des Menschen zu sagen? Es tritt dort auf, wo der Mensch sich auf den Weg zu einem Wahrheitsverhältnis in der eigenen Innerlichkeit macht, wo er sich also im Grenzbe-  
reich des Ethischen oder des Religiösen befindet. Hier entdeckt er den existenziellen Wider-  
spruch aus Endlichkeit und Unendlichkeit, aus Äußerlichkeit und Innerlichkeit. Im Gegensatz  
zu den literarischen Beispielen, die im vorhergehenden Kapitel genannt wurden, handelt es  
sich hier aber um ein Inkognito, das *mit Notwendigkeit aus der Existenzsituation entspringt*.  
Man kann hierbei nicht davon sprechen, dass der Protagonist sich selbst in das Inkognito stellt  
und seine Aufhebung somit in seiner Macht liegt. Der Mensch muss sich einem Widerspruch  
stellen, indem er sich in der Innerlichkeit in Bezug zur ewigen Wahrheit setzt. Dieser Wider-  
spruch besteht aber gerade zwischen der Relativität seiner eigenen Äußerlichkeit und der Ab-  
solutheit seiner eigenen Innerlichkeit. Eine Wahrheit, zu der sich der Mensch jedoch verhalten  
konnte, war eine paradoxe Wahrheit genannt worden. Sie kann objektiv – nach außen hin –  
nicht verständlich gemacht werden, sondern sie erschließt sich eben nur im Rahmen der Sub-  
jektivität. Dadurch aber zwingt sie den Menschen gleichsam in die Verborgeneheit.

„Das Innere ist zunächst das Verborgene, das, was keinen anderen etwas angeht, was  
dem anderen nicht unmittelbar zugänglich ist, was ihm entzogen ist. Man kann nicht  
immer vom Äußeren auf das Innere schließen – nur indirekt offenbart sich das Innere  
eines anderen Menschen für uns.“<sup>218</sup>

Die Existenz in den Randbereichen der Sphären ist bei Kierkegaard eben diese Existenz,  
die ihre eigene innerliche Widersprüchlichkeit nach außen in Ironie und Humor zum Aus-  
druck bringt.

## EXKURS II: Kierkegaard im Inkognito der Pseudonyme

Neben der Tatsache der Entlobung sticht noch eine weitere Eigenart Kierkegaards für  
diejenigen deutlich hervor, die sich mit ihm beschäftigen. Es handelt sich hierbei um die Ei-  
genheit Kierkegaards, seine Schriften zu einem großen Teil unter verschiedenen Pseudony-  
men herauszugeben. Dies betrifft nun vor allem die erste große Phase von Kierkegaards Tä-  
tigkeit, nämlich die Zeit von *E/O* bis zur *AUN*. Aber auch in der zweiten großen Phase von

---

engagiert, mit dabei zu sein, wo er ist, so daß man, wenn man nur den Erweckten sieht, dessen  
sicher sein kann, daß Gott mit dabei ist, da der Erweckte ihn in der Tasche hat.“

Der Vorwurf Kierkegaards an die Erweckungsbewegung lautet also, dass hier etwas in die Unmittelbarkeit  
gezerrt wird, was seinen Platz nur in der Innerlichkeit haben kann. Es ist der vorschnelle und verfälschte äußere  
Ausdruck eines inneren Verhältnisses. Nach Kierkegaard erinnert eine solche Art von Glauben an den Aber-  
glauben des Heidentums.

<sup>218</sup> HARBSMEIER, Innerlichkeit, 155.

der *LA* bis zu seinem letzten eigentlichen literarischen Werk der *EC* sind viele Werke pseudonym, darunter die wichtigsten wie *KT* und eben *EC*. Nicht pseudonyme Schriften sind ausschließlich Werke wie die erbaulichen oder christlichen Reden, sowie andere spezielle Schriften wie *WS* (1851). Das Urteil scheint angemessen, dass es für Kierkegaard eher einen speziellen Grund geben musste, eine Schrift *nicht* pseudonym herauszugeben.<sup>219</sup>

Die Verbindung dieses Umstandes mit unserem Thema ist offensichtlich. Pseudonymität bedeutet Verborgenheit, sie bedeutet ein Inkognito. Was Kierkegaard nun dadurch ausdrücken wollte, und inwiefern dadurch unsere Untersuchung ergänzt wird, soll hier ausgeführt werden.

Die Verborgenheit, die durch eine literarische pseudonyme Tätigkeit erreicht werden kann, ist eine Verborgenheit der Kommunikation. Auf diesen Zusammenhang konnte bereits in dieser Untersuchung aufmerksam gemacht werden, nämlich im Kontext von Kierkegaards Rückblick auf Sokrates. Es handelte sich hier um die indirekte Mitteilung, und diese sollte in der zwischenmenschlichen Kommunikation die Erkenntnis des Sokrates ausdrücken. Diese Erkenntnis lautete, dass die Wahrheit ausschließlich in der Subjektivität gefunden werden könne. Die Pseudonymität erlaubte es Kierkegaard also, dem zu entsprechen, was er inhaltlich zu sagen hatte.

Das geschieht in vierfacher Weise.<sup>220</sup> Zum einen erzeugt die Pseudonymität eine Distanz zwischen Kierkegaard und dem Leser, die darauf abzielt, das allzu direkte Zustimmung oder

---

<sup>219</sup> Dieses Urteil wird unterstützt durch Kierkegaards letztes pseudonymes Werk, die *EC*. Diese Schrift wurde unter dem Pseudonym des Anti-Climacus herausgegeben. Die Pseudonymität hatte ihren Grund ganz speziell darin, dass hier die „Forderung an das Christ Sein von dem pseudonymen Verfasser zu höchster Idealität emporgezwungen“ werden sollte, siehe das „Vorwort des Herausgebers“ zur *EC*. Konsequenterweise wollte Kierkegaard seinen Namen nicht über eine solche Forderung setzen, denn einem solchen Ideal könnte keiner entsprechen. Weil jedoch seiner Meinung nach diese Forderung gehört werden müsste, schrieb er die *EC* unter einem Pseudonym. Auf diese Weise wurde er – Kierkegaard – zum Dichter einer solchen Idealität. Diese speziellen Gründe für eine Pseudonymität wurden nach Herausgabe des Werkes in Kierkegaards Augen überwogen durch eine neue Herausforderung: Er sollte als Person seine Stellung zur Kirche seiner Zeit deutlich machen. Hier war nun nicht mehr die Demut gefragt, die ihn hinter seinem Ruf zur Idealität zurücktreten ließ. Hier ging es nun um Geradlinigkeit – sollte seine Kritik an der Christenheit mehr sein als dichterische Idealität, musste er sich als Person hinter die geübte Kritik stellen.

Unter Angabe dieses Grundes gab Kierkegaard am 16. Mai 1855 die Erklärung heraus, dass das Pseudonym des Anti-Climacus für die *EC* aufgehoben sei. In der deutschen Ausgabe der *GW* findet sie sich als 1. Beilage zur 26. Abteilung (*EC*, 278) sowie in der 34. Abteilung (*Augenblick*, 72ff). Die *SKS* führt sie im Bd. 14, 213. Erst diese speziellen Umstände führten also dazu, sich für eine explizite Aufhebung der Pseudonymität zu entscheiden. Allerdings wird gerade hierin die Sonderstellung deutlich, die das Pseudonym des Anti-Climacus einnimmt. Nach dem Urteil von HIRSCH, Kierkegaardstudien I, 134, ist hier geradezu von einem Antipseudonym zu sprechen.

<sup>220</sup> Diese „vierfache Funktion der Pseudonymität“ wird durch Philipp Schwab aufgelistet, der dieses Thema im Rahmen der indirekten Mitteilung bei Kierkegaard untersucht. Siehe dazu SCHWAB, Rückstoß, 32ff. Die folgende Darstellung soll eben diese Auflistung nachvollziehen. Es lässt sich dabei erkennen, dass vor allem

Widersprechen des Lesers zu verhindern. Die Frage nach der Meinung des Verfassers ist nicht wesentlich, stattdessen soll durch den Abstand der Blick auf die eigene Subjektivität zurückgeworfen werden.

Eine zweite Funktion erfüllt die Pseudonymität nun interessanterweise darin, dass sie trotz der gewonnenen Distanz eine gewisse Aufmerksamkeit auf den Verfasser lenkt. Der Verfasser ist nun zwar ein Pseudonym, dieses stellt jedoch eine wohlüberlegte und literarisch deutlich gezeichnete Person dar, und dadurch entsteht eine Situation, die für ein Buch eher unüblich ist. Das behandelte Thema wird als gedankliche Auseinandersetzung einer Person aufgezeigt, *die zum Zweck der themenbezogenen Kommunikation erst schöpferisch kreiert wurde*. Der dadurch bewusst hergestellte Kommunikationszusammenhang ist also ein Gespräch mit einer wesentlich das Thema repräsentierenden Figur.

Damit hängt die dritte Funktion der Pseudonymität zusammen. Es wird nämlich durch die Pseudonyme stets eine konkrete Mitteilungssituation hergestellt. Dies geschieht durch meist ausführliche Vorworte, und wird auch durch den allgemeinen Duktus und den Schreibstil der Kierkegaard'schen Werke unterstrichen. Der Leser wird hier in das Nachdenken einer Person mit hineingenommen, es wird eine perspektivische Gebundenheit des pseudonymen Verfassers deutlich gemacht, der in dieser Gebundenheit seinerseits wiederum als *Inhalt* des jeweiligen Werkes gelten muss.

Das Element der perspektivischen Gebundenheit wird noch verstärkt durch die vierte Funktion von Kierkegaards Pseudonymität. Es handelt sich hier um das, was Kierkegaard selbst die „Polyonymität“ nennt.<sup>221</sup> Damit ist die Vielschichtigkeit angesprochen, die Kierkegaards Werke ausmacht, und die auch seine Pseudonymität kennzeichnet. Es geht hier darum, dass bei Kierkegaard „ein Pseudonym [...] niemals allein [steht].“<sup>222</sup> Das Erstlingswerk *E/O* ist eine Zusammenstellung aus nicht weniger als fünf Pseudonymen, in *SLW* lassen sich ebenso wenigstens fünf Pseudonyme feststellen. Diese beiden sehr großen Werke sollen als ein eindrückliches Beispiel dafür dienen, in welchem Maß Kierkegaard seine Pseudonymität, oder eben Polyonymität, betrieb. Sie wird bei ihm primär zu einem Mittel, um nicht nur einen

---

in der ersten Funktion das Hauptziel der Pseudonymität zu erkennen ist, nämlich die ironische Distanz nach dem Vorbild des Sokrates.

Durch die anderen drei Funktionen wird nun der Unterschied ausgeglichen, der zwischen Kierkegaard und Sokrates besteht. Während Sokrates seine ironische Distanz im Gespräch ausdrückte, wurde Kierkegaard zum Schriftsteller. Von hier aus lässt sich dann auch nachvollziehen, wieso Kierkegaard durch seinen Schreibstil die Persönlichkeiten seiner Pseudonyme so sehr betonte. Gerade darin jedoch werden die anderen drei Funktionen verständlich. Es lässt sich hier der Versuch erkennen, schriftlich ein Gespräch zu simulieren.

<sup>221</sup> Siehe *AUN II*, 339 (*SKS* 7, 569).

<sup>222</sup> *SCHWAB*, Rückstoß, 34.

einzelnen existierenden Menschen darzustellen, sondern aufgrund der Gegenüberstellung mehrerer Personen das Existieren selbst zu behandeln.

Was also brachte Kierkegaard dazu, sein Werk in einem so hohen Maß durch Pseudonyme zu verschleiern und den Zugang zu ihm dadurch zu erschweren? Es war das Bestreben, dem Inhalt seines Werkes auch formell gerecht zu werden. Das Reden über wesentliche Wahrheiten ist nach Kierkegaards Ansicht keine objektive Angelegenheit. Die einzig legitime Form der Kommunikation ist demnach diejenige der ironischen Distanz. Im Vermeiden von objektiver Lehre und im Abstoßen der Subjektivität

„liegt der Grund der Pseudonymität, durch die Inhalt und Person des Autors getrennt werden können, um desto radikaler die Subjektivität auszudrücken und beim Leser zu provozieren.“<sup>223</sup>

Wer meint, er habe etwas mitzuteilen, muss sich demnach verbergen und das direkte Verhältnis vermeiden. Es handelt sich hier nicht wie im Exkurs I um eine eigenmächtige und selbstverantwortete Verborgenheit. Stattdessen handelt es sich um die Verborgenheit der Subjektivität selbst; die Frage besteht nur, ob dieser Verborgenheit durch die ironische Distanz entsprochen wird, oder ob der Leser durch objektive, d.h. direkte Mitteilungen betrogen wird.

Wie also das Inkognito Kierkegaards im Rahmen der Entlobung dem Inkognito der Entlobungsgeschichten entspricht und dieselben Kennzeichen aufweist, so entspricht nun Kierkegaards Inkognito im Rahmen seines pseudonymen Schreibens dem Inkognito der menschlichen Existenz schlechthin. Hier besteht nicht mehr die Frage, ob ein Mensch sich durch die Form seiner Kommunikation in ein solches Inkognito begibt. Vielmehr besteht die Frage, *ob ein Mensch sich der Verborgenheit seiner Subjektivität bewusst ist* und ihr in seiner Kommunikation entspricht. Was sich also vornehmlich durch die Pseudonymität von Kierkegaards Schriften ausdrückt, ist neben dieser Verborgenheit der menschlichen Existenz vor allem auch das Bewusstsein dieser Verborgenheit als etwas, das *notwendig* gegeben ist.

### 2.3. Zusammenfassung

Auf folgende beiden Arten sehen wir das Motiv des Inkognito im anthropologischen Bereich verankert: Zum einen lässt es sich als das gewählte Mittel eines Menschen verstehen, um ein besonderes Verhältnis zu seinen Mitmenschen aufzubauen. Zum anderen handelt es sich um eine Bestimmung des menschlichen Existierens, die mit Notwendigkeit aus den ganz konkreten Verhältnissen des Menschseins entspringt.

---

<sup>223</sup> DEUSER, paradoxe Dialektik, 21.

Im ersten Fall muss grundsätzlich unterschieden werden, ob es sich dabei um eine Inkognito zum Zweck der Verführung oder um ein Inkognito zum Zweck der Erlösung handelt. Die Motivation, die das Inkognito bedingt, ist hier von äußerster Relevanz. In Bezug auf die Charakteristika dieser Art von Verborgtheit gelten jedoch dieselben Bestimmungen. Diese können mit den Begriffen des Missverständnisses und des Leidens zusammengefasst werden, wobei die anderen Merkmale aus diesen beiden abgeleitet werden können.

Im zweiten Fall jedoch handelt es sich bei dem Inkognito um eine Bestimmung, die grundsätzlich für die Existenz eines jeden Menschen gleichermaßen gelten muss. Das Inkognito wird anhand der spezifischen Umstände des menschlichen Daseins thematisiert und bezieht sich ganz bewusst auf dasjenige, was Kierkegaard als die Hauptaufgabe des Menschen erkennt: In der Existenz ein Verhältnis zur Wahrheit zu haben. Unter dieser Formel muss man dann auch Kierkegaards explizite Unternehmung verstehen, nämlich die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zur christlichen Wahrheit. Wie kann ich der christlichen Wahrheit teilhaftig werden, d.h., wie kann ich Christ werden und sein? Auf dem Weg dahin, der ja durch die Beschreibung der Stadien aufgezeigt wurde, fällt der Mensch im Rahmen seiner Existenz zwangsläufig in das Inkognito der Randbereiche, zuerst zur Ethik und schließlich zur Religiosität. Darin drückt sich aus, dass das Verhältnis eines existierenden Menschen zu der ewigen Wahrheit ein Verhältnis der Subjektivität sein muss, ein Geschehen in der tiefsten Innerlichkeit des Menschen. Die Entdeckung dieser Eigenart des Wahrheitsverhältnisses führt zur Entdeckung des eigenen existenziellen Widerspruches, und dieser kann nicht direkt in der Äußerlichkeit ausgedrückt werden, auch wenn es nach Kierkegaard mit der Ironie und dem Humor einen indirekten Ausdruck gibt.

Nachdem dieser Blick auf das Inkognito im anthropologischen Rahmen geworfen wurde, soll es nun um die Beschäftigung mit der Christologie gehen. Es wird sich dabei zeigen, inwiefern das christologische Inkognito aus dem Vorhergehenden verständlich wird.

### *3. Das Inkognito als christologischer Kernbegriff*

Die *PB* des Johannes Climacus aus dem Jahr 1844 sind das erste Werk, in dem Kierkegaard explizit christologische Gedanken ausarbeitet. Diese Gedanken werden in der *AUN* weiter ausgeführt. In der zweiten großen Phase seines Schreibens ab 1846/47 verfolgt Kierkegaard diese Themen dann noch intensiver und vor allem durch die Feder des Anti-Climacus weiter. So erweisen sich die frühen Climacus- und die späteren Anti-Climacus-Schriften als die Hauptquellen der christologischen Arbeit Kierkegaards.

Dadurch steht allerdings Kierkegaards Christologie in einem besonderen Verhältnis zu den Anliegen der Pseudonyme des Climacus und des Anti-Climacus. Man wird unter dem Stichwort der Christologie keine dogmatische Abhandlung im Sinne des klassischen akademischen locus finden. Stattdessen reflektiert Kierkegaard seine Christologie vor dem Hintergrund des existierenden Menschen. Es geht nicht einfach um Christus in einer objektiven Weise, also unter Absehung seiner Beziehung zum subjektiven Menschen. Es geht um die Frage, wie gerade der subjektive Mensch ein Verhältnis zu ihm als der Wahrheit haben kann, wie sie ihm also vermittelt werden kann. Es wurde vorher festgestellt, wie dieses Vermittlung im christlichen Sinne zu beschreiben ist:<sup>224</sup> Kierkegaard redet von einer Begegnung des Menschen mit der Wahrheit selbst anstelle eines objektiven Verstehens. Die Christologie Kierkegaards erhält hier ihren Ort und kann somit als eine christologische Reflexion von der Existenz des Menschen her beschrieben werden. Darauf soll unter 3.1. näher eingegangen werden. Es wird zu sehen sein, dass sich aus diesen Überlegungen zu *Ort und Wesen von Kierkegaards Christologie* der Übergang zu der Erfassung des christologischen Inkognito ganz natürlich ergibt. Die These lautet, dass mit dem Inkognito nicht etwa nur ein Element von Kierkegaards Christologie angesprochen wird. Durch das Inkognito erfolgt vielmehr eine *Charakterisierung dieser Christologie, die mit dem Begriff der Begegnung zu bezeichnen ist* (3.2.). Die Untersuchung führt daraufhin zu der Beschreibung des Inkognito in seinem *Wesen* und in seiner *Funktion* (3.3. und 3.4.).

Das christologische Inkognito zeigt sich gegenüber dem Inkognito in der Anthropologie als ein eigenständiges Thema. Dies gilt, obwohl im Folgenden auch Parallelen zwischen den beiden Bereichen gezogen werden. Dennoch wird am Schluss dieses Kapitels noch ein Blick auf die Bedeutung zu werfen sein, die gerade aus dem christologischen Inkognito für eine nun explizit *christliche Existenz* entspringt (3.5.).

### 3.1. Ort und Wesen der Christologie bei Kierkegaard

Die These, dass Kierkegaards Christologie von der Existenz des Menschen her reflektiert wird, muss weiter ausgeführt werden. Sie bezeichnet den Gedanken, dass die Bestimmungen, die Kierkegaard für Christus und seine Bedeutung aufstellt, in einem engen und unaufhebba- ren Zusammenhang mit dem stehen, was in I.1. als die Grundlegung bezeichnet wurde: Die Subjektivität und die Existenz des Menschen. Das bedeutet nicht, dass Kierkegaard in seinem

---

<sup>224</sup> Siehe Kapitel I.1.5.

christologischen Entwurf von der Seite des Menschen her kommt, so wie das etwa bei Schleiermacher der Fall ist.<sup>225</sup> Vielmehr gelten für Kierkegaard die altkirchlichen christologisch-dogmatischen Bekenntnisgrundsätze als Voraussetzung seiner Reflexion.<sup>226</sup> Dennoch muss auch für die Erkenntnisse der Christologie gelten, dass wesentliche Wahrheit immer die Existenz betrifft. Kierkegaards Christologie kann also unmöglich jenseits dieser Überlegungen verortet werden, sondern muss sie berücksichtigen. Dabei wird allerdings zu sehen sein, dass hier kein einseitiges Abhängigkeitsverhältnis vorliegt, sondern dass Kierkegaard gerade in seinen Ausführungen über die Existenz auch die Christologie berücksichtigt hat. Weder ist also die Christologie nur eine Ableitung aus der Anthropologie, noch umgekehrt. Vielmehr wird das einzelne Thema jeweils durch das andere verständlich.

Dies wird deutlich anhand der Anliegen, die Johannes Climacus und Anti-Climacus ausdrücken. Dieses Anliegen ist wesentlich dasselbe, wenn auch mit einer unterschiedlichen

---

<sup>225</sup> Gerade im Begriff der Subjektivität lassen sich natürlich Parallelen zwischen Schleiermacher und Kierkegaard erkennen. Für beide besitzt das Christentum wesentliche Bedeutung für den subjektiven Menschen, was bei Schleiermacher zum Begriff des *Gefühls* führte. Damit verbindet sich in Schleiermachers Dogmatik die Wahrheit des Christentums mit der Wahrheit der menschlichen Subjektivität, wenn diese bei Schleiermacher auch nur sehr allgemein und im Sinne des Kollektivs aufgefasst wird. Diese Gemeinsamkeit kann jedoch nicht verdecken, wie anders Kierkegaard die Rolle der Subjektivität und der individuell-menschlichen Existenz auffasst. Zu einer detaillierten Untersuchung zu dem Verhältnis von Kierkegaard und Schleiermacher siehe KRICHBAUM, Kierkegaard und Schleiermacher, v.a. 162ff. Siehe dazu auch Schleiermachers Vorstellung vom Wesen christlicher Lehrsätze. Sie stellen für ihn „Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände“ dar, die „in der Rede dargestellt“ werden, SCHLEIERMACHER, Glaube I, 105.

Ein kurzer Kommentar von PANNENBERG, Systematische Theologie I, 170 erhellt sehr gut die ambivalente Stellung, die Schleiermacher in Bezug auf die Subjektivität und die Objektivität religiöser Wahrheiten einnimmt:

„So sehr man an Schleiermachers Religionsbegriff beanstanden mag, daß er nicht vom Primat des Gegenstandes der Religion her gedacht worden ist, so wenig trifft ihn der Vorwurf, daß ihm die Religion als solche (und insofern auch ihr Inhalt) eine bloße ‚Setzung‘ des menschlichen Bewußtseins gewesen wäre.“

In Bezug auf Schleiermacher muss also gelten, dass er zum einen seine Dogmatik vom Menschen her gewinnt. Zum anderen aber ist damit die Wahrheit religiöser Anschauungen für Schleiermacher nicht bestritten, was eine klassische religionskritische Position wäre. Für ihn ist vielmehr das Dasein des Menschlich-Endlichen im Unendlichen des Universums eingewoben. Zu dieser Unterscheidung von Schleiermachers Position zu der religionskritischen Position von Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud u. A. siehe ebenfalls PANNENBERG, Systematische Theologie I, 170f. Der Unterschied besteht hauptsächlich darin, dass für Schleiermacher die Religiosität für das Menschsein konstitutiv und somit weder willkürlich noch überwindbar ist.

<sup>226</sup> Siehe dazu auch den Artikel von David LAW, Existential Chalcedonian Christology, in dem Kierkegaards Christologie der EC als eine existenzielle Explikation des chalcedonischen Grundsatzes: wahrer Gott – wahrer Mensch erläutert wird. Dem entsprechen auch Kierkegaards Vorstellungen (Plural) von Versöhnung. Diese werden bei BARRETT, Atonement, 3ff. auf traditionelle theologische Positionen zurückgeführt und bilden damit ein weiteres Beispiel für die Verankerung von Kierkegaards Denken im Rahmen der klassischen Bekenntnisse.



Schwerpunktsetzung: Bei Climacus ist es die Frage nach dem Christ-werden, bei Anti-Climacus die Frage nach dem Christ-sein.<sup>227</sup> Das Werk des Johannes Climacus geht dabei auf die Gegebenheiten ein, auf die der Mensch bei seiner Suche nach einem Verhältnis zur christlichen Wahrheit aufmerksam werden muss. Dabei zeichnet er gedanklich den Weg durch die Existenzsphären nach und verortet auf diese Weise die ästhetische, die ethische und die religiöse Existenz. Jede dieser Existenzsphären enthält die ihr eigenen Bestimmungen, unter denen der Mensch sich zur Wahrheit verhält. Keine der drei Existenzsphären jedoch meint das Christentum, denn sie alle sind Ausdruck einer innermenschlichen, von der Äußerlichkeit unabhängigen Bewegung. Eine spezifisch christliche Existenz lässt sich nach Kierkegaards Verständnis nicht einfach eingliedern. Dennoch wird sie durch Kierkegaard in genau diesem Rahmen erklärt. Dazu muss an die Bestimmungen zurückgedacht werden, mit denen Kierkegaard weitergehen wollte als das Sokratische: Die Bestimmung der Subjektivität als Unwahrheit und die Bestimmung des Augenblicks mit seiner unendlichen Bedeutung.

Es wurde gesagt, dass es für den Menschen der Unwahrheit keine Möglichkeit geben konnte, ein Verhältnis zur Wahrheit zu haben. Das bedeutet, dass der Mensch über die ästhetische und die ethische Existenz hinein in die religiöse Existenz gelangen kann, ohne dadurch im eigentlichen Sinne dem Christsein näher gekommen zu sein.<sup>228</sup> Dies liegt an der Spezifik der christlichen Religiosität.

Kierkegaard beschreibt die Leidenschaft des Menschen in Bezug auf seine eigene ewige Seligkeit als ein Resultat des Pathos. Das Pathetische besteht darin, dass der Mensch dieses

---

<sup>227</sup> Diese jeweilige Charakterisierung des Climacus und des Anti-Climacus sind nicht ausschließlich zu verstehen, siehe etwa DALFERTH, *Becoming a Christian*, 242, in Bezug auf Kierkegaards Pseudonym Johannes Climacus: „Now for Climacus to be a Christian is to become a Christian. Climacus is obsessed with becoming.“ Zu Climacus siehe *AUN I*, 14+45ff (*SKS* 7, 25+54ff); zu Anti-Climacus verweisen wir auf das „Vorwort des Herausgebers“, das der *EC* vorangestellt ist und von der „Forderung an das Christ Sein“ durch den pseudonymen Verfasser redet, siehe *EC*, 4 (*SKS* 12, 15).

<sup>228</sup> Hier muss differenziert werden. Kierkegaard betont durchaus, dass zuerst der Weg in die Subjektivität (die ethische Lebensweise) und dann auch in das existenzielle Pathos (die religiöse Lebensweise) eingeschlagen werden muss, bevor von einem christlichen Leben die Rede sein kann. Nach Kierkegaard kann man kein Christ sein, wenn man ästhetisch und damit auch ohne wahres innerliches Pathos lebt, siehe *AUN II*, 267 (*SKS* 7, 505). Aus dieser Perspektive gilt, dass der Weg zum Christentum tatsächlich über das Ethische und das Allgemein-Religiöse geht. Dieser Weg ist jedoch nicht zu verstehen als eine geradlinige Möglichkeit für die Existenz. Es handelt sich hier vielmehr um eine lediglich logische Ordnung. In Bezug auf die Existenz muss gesagt werden, dass gerade hier, nämlich zwischen der allgemeinen und der spezifisch christlichen Religiosität, der größte Unterschied vorliegt. Hier gibt es keine geradlinige Fortsetzung einer existenziellen Reise, denn hier kehrt sich ja das Prinzip der Religiosität gerade in sein Gegenteil. Diese Diskontinuität zwischen dem christlichen Existieren und allen anderen Möglichkeiten wird ausgedrückt durch Kierkegaards Vorstellung vom *Sprung*, die er von Lessing übernommen hat. Der Sprung wiederum bezeichnet die Bereitschaft, das religiöse Pathos auf etwas Geschichtliches zu richten. Siehe dazu *AUN I*, 89ff (*SKS* 7, 95ff).

spezielle Interesse an sich selbst seine ganze Existenz bestimmen lässt. Darin liegt die religiöse Existenz begründet. Eine spezifisch christliche Religiosität besitzt dagegen eine weitere und ihr ganz eigene Charakteristik, die allerdings den ganzen Unterschied ausmacht. Zwar liegt auch der christlichen Religiosität das Pathetische zugrunde.<sup>229</sup> Hinzu kommt aber eine dialektische Wendung, durch die diese Art von Religiosität grundsätzlich anders ausfällt, un- in der der Unterschied zwischen der „Religiosität B“ zur „Religiosität A“ zu finden ist:<sup>230</sup> In der „Religiosität B“ soll der Mensch sich im religiösen, d.h. absoluten Sinne zu seiner Seligkeit verhalten, *indem er sich in ein Verhältnis zu etwas Historischem setzt*. Dies wäre unter normalen Umständen als die ästhetische Existenz zu beschreiben, denn der empfohlene Weg führte ja in die Subjektivität und weg von aller Äußerlichkeit. Hier jedoch ist das bezeichnete Historische etwas, *das seinem Wesen nach nicht historisch werden kann*. Es ist das Werden der Wahrheit in der Existenz, es ist die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. Religiös im christlichen Sinne ist der Mensch also dort, wo er sich in unendlicher Sorge um die eigene Ewigkeit nicht mehr in die eigene Innerlichkeit vertieft, sondern ein Verhältnis zu etwas aufbaut, das in der Äußerlichkeit, in der Relativität der Geschichte zu finden ist. Er kann dieses Verhältnis im religiösen Sinne jedoch nur aufnehmen, weil der Mensch Jesus Christus zugleich die Wahrheit selbst, zugleich Gott selbst ist.

Auch der Weg in die Subjektivität kommt hier an sein Ende, denn es gibt keine natürliche Entwicklung hin zu diesem Wahrheitsverhältnis. Zwar ist es nach Kierkegaard nur möglich, das Christentum in der Subjektivität wahrhaft zu begreifen. Weil aber die Subjektivität die Unwahrheit ist, muss das Verhältnis zur Wahrheit in anderer Weise zustande kommen. Hier erhält die Christologie bei Kierkegaard ihren Platz. Wo nämlich vorher von einem Verhältnis zur Wahrheit die Rede war, musste der Blick auf den Menschen fallen. Die Bestimmung seiner Subjektivität, die Begrenztheit seines Lebens und das darin gefundene Prinzip seines Daseins mussten im Mittelpunkt stehen. Die Subjektivität wurde als Wahrheit begriffen, und damit wurde das Verhältnis zur Wahrheit darin bestimmt, dass der Mensch durch die Anamnese die Wahrheit in sich selbst entdeckte. Im christlichen Rahmen ändert sich dies, indem die Subjektivität zur Unwahrheit erklärt wird. Wenn daher über das Verhältnis eines Menschen zur Wahrheit nachgedacht wird, so können die entscheidenden Bestimmungen nicht mehr in der Anthropologie gefunden werden. Ein Verhältnis zur Wahrheit wird nicht mehr primär vom Menschen aus gedacht. *Es muss von der Wahrheit her gedacht werden.*

---

<sup>229</sup> AUN II, 90ff (SKS 7, 350ff).

<sup>230</sup> Ebd., 266 (SKS 7, 505).

Christologie bei Kierkegaard bezeichnet also die Reflexion auf die menschgewordene Wahrheit, so wie sie im Christentum gelehrt wird, um anhand dieser Reflexion die Frage nach dem Christwerden und Christsein zu beantworten. Existenzreflexion und Christologie stehen sich damit bei Kierkegaard nicht wie zwei selbstständige und unabhängige Themen gegenüber, sondern sie verhalten sich wie Frage und Antwort zueinander. Dass Christsein und Christwerden wesentlich nicht bedeutet, eine Lehre zu verstehen oder ihr zuzustimmen, ist dabei eine Grundvoraussetzung, um die Bedeutung der Christologie bei Kierkegaard zu verstehen. „Das Christentum ist nun keine Lehre, sondern drückt einen Existenzwiderspruch aus und ist eine Existenzmitteilung.“<sup>231</sup> Dieses Verständnis vom Christentum hat seine christologische Entsprechung darin, dass Kierkegaard wiederholt feststellt, dass im Christentum der Lehrer wichtiger ist als die Lehre.<sup>232</sup>

Kierkegaards christologische Ausführungen beginnen also dort, wo die Subjektivität als Unwahrheit festgestellt wurde. Damit aber wurde die Frage aufgeworfen, inwiefern denn der Mensch dann in ein authentisches Verhältnis zur Wahrheit treten kann.

„Die Subjektivität ist die Wahrheit. Dadurch, daß sich die ewige wesentliche Wahrheit zum Existierenden verhielt, entstand das Paradox. Laß uns nun weitergehen! Laß uns annehmen, daß die ewige wesentliche Wahrheit selbst das Paradox ist! Wir kommt das Paradox zustande? Dadurch, daß die ewige wesentliche Wahrheit und das Existieren zusammen gesetzt werden. Wenn wir es dann also in der Wahrheit selbst zusammen setzen, so wird die Wahrheit ein Paradox. Die ewige Wahrheit ist in der Zeit entstanden. Das ist das Paradox.“<sup>233</sup>

Damit ist in einem gedanklichen Schritt von gewaltigem Ausmaß sowohl die Subjektivität als auch die Wahrheit in christlichem Sinne ganz neu erfasst. Die Wahrheit ist zum Paradox geworden, indem sie sich unter die Relativität der Existenz begibt. Mit der Menschwerdung, mit Christus also, ist der große Unterschied zu allem vorherigen gegeben. *Die christologische Reflexion hat demnach bei Kierkegaard immer den existierenden Menschen im Blick und beschreibt ihm Christus als die Wahrheit, die ihm in seiner Unwahrheit entgegentritt.*

Der Ansatzpunkt, um Kierkegaards Christologie zu verstehen, ist also dort, wo die Unwahrheit des Menschen – die Sünde – festgestellt ist. Durch das Zitat ist aber auch bereits eine Bestimmung über das Wesen der Christologie gegeben. Der Mensch Jesus Christus ist das Paradox, indem er zugleich die wesentliche Wahrheit, indem er zugleich Gott ist. Es ist

---

<sup>231</sup> Ebd., 84 (SKS 7, 346).

<sup>232</sup> Hier findet sich eine weitere Entsprechung der Pseudonyme zueinander, denn diese christologische Aussage findet sich sowohl bei Climacus in *PB*, 52+59 (SKS 4, 258+264) als auch bei Anti-Climacus in *EC*, 117f (SKS 12, 128).

<sup>233</sup> *AUN I*, 200 (SKS 7, 191f).

somit gerechtfertigt, den Begriff des Paradoxes als das grundlegende Kennzeichen einer solchen Christologie aufzufassen, indem man hier von einer „Paradoxchristologie“ spricht.<sup>234</sup> Mit dieser Kennzeichnung von Christologie wird ausgedrückt, dass im Zentrum des christlichen Glaubens die Menschwerdung Gottes, die Inkarnation steht. Damit wird aber auch ausgedrückt, dass das Verhältnis zur Wahrheit für den Menschen unter dasselbe Paradox fällt. Er muss sich im religiösen Sinne, mit aller Leidenschaft für das eigene Heil, an die Äußerlichkeit wenden, wo er die paradoxe Wahrheit findet.

Wie sind also Ort und Wesen der Kierkegaard'schen Christologie zu erfassen? Es geht Kierkegaard um den Menschen in der Existenz, und das Christentum erkennt er als eine Herausforderung an eben diesen. Das Christentum stellt ihn nicht vor ein objektives Problem, ebenso wenig wie es ihm eine objektive Lösung zeigt. Es stellt ihn stattdessen vor ein subjektives Problem, oder vielmehr: Es stellt ihn vor das Problem seiner eigenen Subjektivität und zeigt im selben Akt auf die Lösung.<sup>235</sup> Dieser Akt jedoch, von dem die Rede ist, geschieht in der *Begegnung* mit dem Paradox selbst.

Damit ist die Begegnung durch die erläuterten Wahrheitsbestimmungen gekennzeichnet: Es handelt sich um eine Begegnung mit der ewigen Wahrheit, die als Mensch Teil der Geschichte wurde. Es handelt sich um eine Begegnung mit dem Paradox. *Christologische Reflexion bedeutet demnach bei Kierkegaard das Nachdenken über denjenigen, dem der Mensch begegnet.* Wenn aber inhaltlich weiter gefragt und im Zuge der Reflexion über das Paradox der gedankliche Weg hin zur Christusbegegnung gegangen wird, dann wird deutlich, *dass der Paradoxbegriff alleine ungenügend erscheint.* Als Begriff bezeichnet er in formaler Weise das Unvorstellbare, weil dem Verstand Widersprechende. Vom Paradox kann nur verstanden werden, dass es nicht verstanden werden kann – die Rede über die Christusbegegnung muss in anderer Weise erfolgen.<sup>236</sup>

<sup>234</sup> Siehe dazu nur die Titel bei Hermann Fischer: „Christologie des Paradoxes“, oder Toshihisa Hachiya: „Paradox, Vorbild und Versöhner“, aber auch abgeleitete Titel wie bei Guido Schüpp, „Das Paradox des Glaubens“.

<sup>235</sup> Hier muss an die vorher erklärte Bestimmung zurückgedacht werden, dass der Lehrer im christlichen Sinne nicht nur die Wahrheit geben kann, sondern als Lehrer auch die Sündenerkenntnis veranlasst, siehe Kapitel I.1.5. Die Sündenerkenntnis bestand aber eben in der Erkenntnis, dass die eigene Subjektivität die Unwahrheit ist.

<sup>236</sup> Hermann FISCHER, *Christologie* 79 weist auf eben diese Unvollständigkeit des Paradoxbegriffes hin, indem er die *EC* des Anti-Climacus den *PB* des Climacus gegenüberstellt:

„Dem subjektiven Akt des Christ-Werdens fehlt die Bedingung der Möglichkeit, wenn er allein auf die Rahmenvorstellung des Paradoxes angewiesen wäre. Das Bild vom erniedrigten Christus füllt diesen Rahmen mit einem konkreten Inhalt.“

Die Zuordnung ist dabei offensichtlich: Während Climacus seine *PB* als abstraktes Denkprojekt formulierte, erfolgte durch Anti-Climacus ein leidenschaftlicher Aufruf zu einem wahren Christsein und stellt dem Leser daher nicht den „unverständlichen“, sondern den erniedrigten Christus vor Augen.

Der Grund für diese Schwäche des Paradoxbegriffes liegt in einem Umstand, der trotz seiner Eignung zur Charakterisierung der Christologie im Allgemeinen nicht vergessen werden darf. Der Begriff des Paradoxes entspringt der Objektivität und beschreibt daher die Wahrheit in einer Weise, die den Menschen gerade an die Grenze jeder Objektivität führen muss. Er besitzt eine vornehmlich *negative* Funktion, indem er (im sokratischen Sinne die objektive Ungewissheit und) im christlichen Sinne das Absurde bedeutet.<sup>237</sup> Er weist als Begriff gleichsam von sich selbst weg. Hinzu kommt, dass er nicht in der Lage ist, eine Begegnung zu beschreiben. Es handelt sich bei dem Paradox um einen Begriff des Verstehens, um einen Begriff der Logik. Die Christusbegegnung kann nicht erschöpfend durch das Paradox erfasst werden, denn hier geschieht etwas, das durch eine *positive* Beschreibung verständlich gemacht werden muss. Wird die Begegnung also in den Blick genommen, so muss dies mithilfe anderer Begriffe geschehen. Eine solche Erläuterung muss dabei dem Paradox gerecht werden, indem sie auf die Unmöglichkeit des Gott-Menschen hinweist, und gleichzeitig die Wirklichkeit der möglichen Begegnung mit ihm im Blick behalten. Was also für den Gott-Menschen in der Begegnung gilt, muss sich als eine Entfaltung des christologischen Paradoxbegriffes erläutern lassen. Auf diese Weise wird die Rede vom *Inkognito Christi* begründet.

### 3.2. Das Inkognito im Rahmen einer Christologie der Begegnung

Die Rede vom Inkognito beschreibt nicht, wie das Paradox, die *objektive Unverständlichkeit* der Menschwerdung Gottes. Sie beschreibt stattdessen die *Begegnung* mit ihm. Als Begriff bezieht sich das Inkognito nämlich grundsätzlich auf mindestens zwei Akteure.<sup>238</sup> Wie weiter oben bereits ausgeführt wurde, wird mit dem Inkognito ein Verborgenenverhältnis beschrieben, durch das ein Protagonist für einen anderen missverständlich wird. Von einem Verborgenenverhältnis im Sinne des Inkognito kann schließlich nur dort die Rede sein, wo zwei einander gegenüberstehen. Durch den Begriff des Inkognito Christi wird also

---

<sup>237</sup> AUN I, 196ff (SKS 7, 188ff).

<sup>238</sup> Darin geht Kierkegaard über das Konstrukt eines reinen, einsamen Verstehens hinaus. Mit dem Konstrukt des einsamen Verstehens meinen wir das aufklärerische Bild einer cartesischen Figur, die ihr Verhältnis zur Wahrheit allein in der einsamen Reflexion findet. Gerade Kierkegaard ist von hier aus als neuzeitlicher Denker zu begreifen, denn sein Verweis auf die Subjektivität entspricht durchaus dem cartesischen Vorbild. Es wird jedoch nach unserem Ermessen von ihm mithilfe der Christologie der Begegnung durchbrochen. Die Frage nach dem Christentum stellt das einsame Subjekt in die Situation einer *interpersonellen Begegnung*, die für das Wahrheitsverhältnis konstitutiv ist. Gegen die Ansicht, dass bei Kierkegaard von einem problematischen Individualismus zu sprechen ist, argumentiert überzeugend auch TORRANCE, Climacus and Kierkegaard, v.a. 170ff.

die Christologie Kierkegaards über die Kennzeichnung des Paradoxes hinaus als eine *Christologie der Begegnung* wahrgenommen.<sup>239</sup>

Das Motiv der Begegnung rückt vor allem in der *EC* des Anti-Climacus in den Mittelpunkt, indem er den gesamten ersten Teil unter das Motto aus Mt 11, 28 stellt.<sup>240</sup> Es handelt sich hier um eine Einladung Jesu an die Menschen, zu ihm zu kommen und bei ihm Erlösung zu finden. Diese Einladung nimmt Kierkegaard nun zum Anlass, um über den Einladenden zu reflektieren. Dabei stellt Kierkegaard diese Überlegungen bewusst in den Kontext seiner Zeit und gibt ihnen dadurch einen polemischen Charakter. Dieser drückt sich durch den immer wiederkehrenden Verweis darauf aus, dass man sich in Kierkegaards Gegenwart in der *Christenheit* befand. Nach Kierkegaards Auffassung wird dadurch die Einladung in Mt 11, 28 jedoch nicht etwa besser verständlich (oder gar selbstverständlich). Der Kontext der *Christenheit* bringt für Kierkegaard vielmehr eine Verhüllung des Textinhaltes.<sup>241</sup>

„Aber das ist eben das Unglück und ist durch lange, lange Zeiten das Unglück gewesen in der *Christenheit*, daß Christus da weder eins ist noch das andre, weder der er in seinem Erdenleben gewesen, noch auch (welches denn man glauben muß) der er sein wird bei seinem Wiederkommen, sondern einer, über den man auf unerlaubte Weise von der Geschichte etwas zu wissen bekommen, daß er etwan [sic!] so ein großes Etwas gewesen sei. Man ist auf unerlaubte und ungesetzliche Weise wissend geworden über Christus – denn das Erlaubte ist gläubig zu werden.“<sup>242</sup>

Die Ausführungen Kierkegaards über Christus in der *EC* erweisen sich in diesem Sinne als perspektivisch, weil sie der *Christenheit* ein entgegengesetztes Christusbild aufzeigen wollen.<sup>243</sup> Aus diesem Grund erläutert Kierkegaard in der *EC* ausführlich, unter welchen Bedingungen die Begegnung stattfindet. Sie kommt zustande, indem der Mensch die Einladung

---

<sup>239</sup> Während also die Rede vom Paradox auf die Unmöglichkeit und damit die Undurchdringbarkeit der Christusbegegnung hinweist, wird durch die Rede vom Inkognito die Christusbegegnung *verständlich*. In diesem Sinne gilt sie uns als eine *positive* Beschreibung dieser Begegnung. Es ist allerdings richtig, dass mit dem Inkognito wiederum eine *negative* Kennzeichnung dieser Begegnung erfolgt, eben weil es hier nicht zu einer unverhüllten Begegnung kommt. Die Frage, wann das Inkognito als eine positive oder eine negative Kennzeichnung verstanden werden soll, wird also im Rahmen ihres Kontextes beantwortet.

<sup>240</sup> „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch Ruhe geben.“ *EC*, 7 (*SKS* 12, 21).

<sup>241</sup> Die Abgrenzung einer *Christenheit* vom Christentum, die sich an vielen Stellen in Kierkegaards Werk findet, ist bei Kierkegaard jeweils dort von Bedeutung, wo er eine Verdrehung oder Verfälschung des Christentums durch die christliche Kultur seiner Zeit wahrnimmt. Diese Deutung Kierkegaards drückte sich letztlich in der feindseligen Haltung des Kirchenkampfes aus, vgl. GARFF, Kierkegaard, 850ff. Vgl. auch ROGNON, L'anticlérisme religieux.

Dies wurde weiter oben bereits unter dem Stichwort der Objektivität gesehen (Kapitel I.1.1.). Im ersten Teil der *EC* bezieht es sich aber explizit auf ein Missverstehen des Christus und damit auf eine christologische Fehlbestimmung.

<sup>242</sup> *EC*, 33 (*SKS* 12, 48f).

<sup>243</sup> Anhand des Zitates wird außerdem deutlich, dass neben Climacus auch Anti-Climacus den Vorwurf erhebt, dass eine objektive Annäherung an Christus einen Fehlweg darstellt. Hier sehen wir eine Bestätigung

vernimmt und im Zuge dessen auf den aufmerksam wird, der die Einladung ausspricht. Hier aber kommen Kierkegaards Existenzreflexionen zum Tragen. Die Christusbegegnung ist nämlich nicht per se das gewonnene Wahrheitsverhältnis im christlichen Sinne. Sie ist vielmehr wesentlich existenzielle Herausforderung. Anhand der Beschreibung der Begegnung mit Christus vollzieht Kierkegaard, was nach seinem Ermessen in einer Zeit der Christenheit nötig ist:

„Das Christ Sein ist ein Nichts geworden, ein Narrenstück, etwas das jeder ohne weiteres ist, etwas, dazu man leichter kommt als zu der allerunbedeutendsten Handfertigkeit. Wahrlich, es ist die höchste Zeit, daß die Forderungen der Idealität gehört werden.“<sup>244</sup>

Christ werden und Christ sein hängt demnach mit dem zusammen, was bei Kierkegaard die „Forderungen der Idealität“ genannt wird. Diese wurden nach seiner Einschätzung durch die Christenheit vernachlässigt oder sogar aufgegeben. Dadurch, dass sie ins Bewusstsein gerufen werden, wird erst die Herausforderung deutlich, die in der Begegnung mit Christus liegt. Kierkegaards Anliegen besteht hier ganz offensichtlich darin, diese Herausforderung wieder hervorzuheben und somit aufzuzeigen, dass das Christwerden und Christsein schwierig ist. Es wäre ein großes Missverständnis, hier eine Vorstellung von einem elitären Christentum herauszuhören. Schwierig ist das Christwerden und das Christsein nach Kierkegaard nicht aufgrund schwieriger ethischer oder gar intellektueller Forderungen. Schwierig ist es, weil der Mensch sich demjenigen stellen muss, der die Einladung zur Begegnung ausspricht und weil er, wie oben zitiert, über den Einladenden nicht wissend werden kann.<sup>245</sup>

Kierkegaards Christologie wird also mit dem Begriff der Begegnung besonders charakterisiert, wobei diese Begegnung eine besondere Herausforderung bedeutet. Hier muss ein Blick auf eine offensichtliche Schwierigkeit geworfen werden. Der Weg in die Äußerlichkeit und damit in die Geschichte wurde verworfen, weil der Zugang des Menschen zu dieser Äußerlichkeit und Geschichte begrenzt ist. Er kann um die Geschichte nicht anders wissen als in der Annäherung und der Wahrscheinlichkeit. Das unendliche religiöse Interesse konnte hier unmöglich befriedet werden und so musste die Äußerlichkeit um der Innerlichkeit willen

---

der These, die im Kapitel I.0.2.1. gegeben wurde, dass nämlich trotz der Pseudonymsetzung nicht von widersprüchlichen christologischen Sichtweisen ausgegangen werden muss. Ganz im Gegenteil zeigt sich gerade hier der Denkkzusammenhang: Sowohl Johannes Climacus als auch Anti-Climacus wenden sich um der Subjektivität willen scharf gegen jeden Versuch der objektiven Versicherung.

Damit hängt auch die Übereinstimmung zusammen, die sich zwischen Climacus und Anti-Climacus in Bezug auf das Existieren findet. Auch Anti-Climacus stellt das Zeugnis aus, dass „die meisten Menschen [...] in tieferem Sinne überhaupt nicht [existieren]“, siehe *EC*, 123 (*SKS* 12, 133).

<sup>244</sup> Ebd., 67 (*SKS* 12, 79).

<sup>245</sup> Siehe das obige Zitat aus Ebd., 33 (*SKS* 12, 48f).

verlassen werden. Nun ist aber der Mensch durch das Christentum in die Äußerlichkeit verwiesen, an eine Begegnung, *wodurch die Geschichte einen neuen Stellenwert bekommen muss*.<sup>246</sup> Kierkegaard selbst besteht aber weiterhin darauf, die Bedeutung der Geschichte aus der Perspektive der Subjektivität zu problematisieren. Die Betrachtung der Geschichte an sich kann unmöglich zu heilsentscheidender Erkenntnis führen.<sup>247</sup> Darin war die Beschreibung der Religiosität „B“ als einer dialektischen Religiosität begründet.

Weil also in der Person Christi die wesentliche Wahrheit in die geschichtliche Existenz einging, muss nun von einem Element der Geschichte die Rede sein, *das sich der geschichtlichen Relativität und Zufälligkeit entzieht*. Geschichte als Vergangenheit ist dem Menschen im religiösen Sinne unzugänglich, sie muss ihm fremd bleiben. Soll dennoch ein Verhältnis im religiösen Sinne entstehen können, muss ein Moment der Zeit unendliche Bedeutung erhalten. Diesen Moment nennt Kierkegaard in den *PB* den „Augenblick“.<sup>248</sup> Er wird als Element der Zeit beschrieben, der die Ewigkeit beinhaltet, denn hier findet der Wechsel des Wahrheitsverhältnisses statt: Nur in diesem oder durch diesen Augenblick kann ein Mensch der Unwahrheit zu einem Menschen der Wahrheit werden.

Dem entspricht dann Kierkegaards Charakterisierung der Geschichte Jesu. Alle vergangene Geschichte muss im Wesentlichen fremd bleiben, Jesu Geschichte hingegen wird zu unendlicher Bedeutung erhoben; hier erhält Geschichte eine religiöse Qualifizierung:

„[Dem Vergangenen] fehlt [...] die Bestimmung, welche die der Wahrheit (als der Innerlichkeit) und die aller Religiosität ist, die Bestimmung: für dich. Das Vergangene ist nicht Wirklichkeit: für mich; nur das Gleichzeitige ist Wirklichkeit für mich. Womit du gleichzeitig lebst, ist Wirklichkeit: für dich. Und auf die Art kann jedweder Mensch gleichzeitig werden: allein mit der Zeit, in der er lebt – und dann noch mit Einem mehr, mit Christi Leben auf Erden, denn Christi Leben auf Erden, die heilige Geschichte, steht für sich allein da, außerhalb der Geschichte.“<sup>249</sup>

<sup>246</sup> Vor diesem Hintergrund ist schließlich auch das Interesse der christlichen Theologie an der Geschichte durch die Jahrhunderte hinweg zu verstehen, die in Kierkegaards Zeit in der beispiellosen Zusammenführung von Geschichte und Heilsgeschichte durch Hegel mündete. Von hier aus ist Hegel stets als christlicher Philosoph verstanden worden, denn seinem Ansatz nach wird die Weltgeschichte im Sinne der Geschichte des Geistes als eine unumkehrbare und notwendige Entwicklung verstanden. Die Weltgeschichte ist somit nichts anderes als die Geschichte der Versöhnung, durchaus im christlichen Sinne einer Versöhnung zwischen Gott und Mensch.

<sup>247</sup> Man siehe dazu nochmal die Zuspitzung der Frage durch Lessing, die Kierkegaard aufgegriffen und zur Grundlage seiner eigenen Betrachtung der Subjektivität gemacht hat, *AUNI*, 85ff (*SKS* 7, 92ff).

<sup>248</sup> Siehe dazu das Kapitel I.1.5. und die einschlägigen Formulierungen in *PB*, 16 (*SKS* 4, 226f).

<sup>249</sup> *EC*, 63 (*SKS* 12, 76). Gerade diese Formulierungen veranlassen Fischer dazu, von einem Dokerismus Kierkegaards zu sprechen, siehe FISCHER, *Christologie* 89f. Wir stimmen den Ausführungen Fischers allerdings nur bedingt zu. Zwar ist es richtig, dass die Charakterisierung von Christi Leben auf Erden als „ungeschichtlich“ als begriffliche Neigung hin zum Dokerismus verstanden werden kann. Kierkegaard führt diese Reflexionen auch nicht weiter aus und lässt den Leser in diesem Bereich im Dunkeln. Das Urteil des Dokerismus lässt sich



Wo also aus der Sicht des Subjekts vom Augenblick die Rede ist, in dem sein Wahrheitsverhältnis entsteht, da wird aus christologischer Sicht von einer Heiligen Geschichte gesprochen. Das Leben Jesu wird hier als der unbedingte geschichtliche Bezugspunkt für jedes Subjekt der Menschheitsgeschichte postuliert. Es wird somit möglich, diesem Jesus in der eigenen Gleichzeitigkeit zu begegnen und auch über die Jahrtausende hinweg in unveränderter Weise die Einladung wahrzunehmen, von der im ersten Teil der *EC* die Rede ist.

Das Paradox als die Beschreibung der Menschwerdung schließt also auch die Beschreibung des Verhältnisses ein: Es besteht in der Begegnung mit Christus im Augenblick. Die Rede vom Augenblick begründet aber das Verhältnis des Menschen zu Christus als ein Verhältnis der Gegenwart. Wie also kann der Mensch, der ja aus der Geschichte nichts wesentlich von Christus zu wissen bekommt, dennoch in ein Verhältnis zu ihm als der Wahrheit treten? Indem er ihm *in der eigenen Gegenwart* begegnet.

Wenn also Kierkegaard davon spricht, dass dem Christus wesentlich die Gegenwart gehört, gleichwohl er als Mensch in der Vergangenheit zu verorten ist, dann wird auch die Rede von der heiligen Geschichte verständlich. Sie unterscheidet sich darin von profaner Geschichte, dass sie als Geschichte „für dich“ besteht. Kierkegaards Christologie deutet nicht bloß auf die Paradoxie der Menschwerdung Gottes, sondern redet wesentlich auch schon von der Eigenart des neuen Wahrheitsverhältnisses. „[D]as Christentum [ist] nicht [...] als ein Prachtstück von milden Trostgründen in die Welt gekommen – sondern als das Unbedingte.“<sup>250</sup> Und weiter:

„Denn im Verhältnis zum Unbedingten ist nur eine Zeit: die Gegenwart; wer nicht gleichzeitig ist mit dem Unbedingten, für den ist es nicht da. Und da Christus das Unbedingte ist, sieht man leicht, daß es im Verhältnis zu ihm nur eine Lage gibt: die der Gleichzeitigkeit; die dreihundert, siebenhundert, fünfzehn-, siebzehn-, achtzehnhundert Jahre tun nichts ab und nicht zu, verändern ihn nicht, machen aber auch nicht offenbar, wer er gewesen, denn wer er ist, ist offenbar allein für den Glauben.“<sup>251</sup>

---

u. E. allerdings schwerlich halten, wenn Kierkegaards sehr eigenwilliger Umgang mit gängigen theologischen und auch philosophischen Begriffen überhaupt in Betracht gezogen wird. Wenn im Rahmen von Kierkegaards Existenzphilosophie auch die „Wirklichkeit“ in die Innerlichkeit verlegt wird, wenn die Vergangenheit als nicht zugänglich beschrieben wird, wenn alle wesentliche Wahrheit als Wahrheit „für dich“ charakterisiert wird – wird von hier aus nicht auch der Gedanke verständlich, *dass Christi Geschichte als Geschichte „für dich“ verstanden werden muss?* Nichts anderes möchte Kierkegaard ja mit seinen Ausführungen sagen. Wenn sich FISCHER, *Christologie*, 88 also von Hirschs Deutung abgrenzt, dass es sich an dieser Stelle vor allem um ein „terminologisches Problem“ handelt, stimmen wir Hirsch in seiner Deutung zu.

Für Fischer liegt das Problem Kierkegaards in seiner ablehnenden Haltung gegenüber der historisch-kritischen Methode, mit der erst die Geschichte ernst genommen würde, siehe FISCHER, *Christologie*, 91. Dass hieraus eine doketische Christologie entspringt, ist nach unserer Meinung ein vorschnelles Urteil Fischers.

<sup>250</sup> *EC*, 61 (*SKS* 12, 74).

<sup>251</sup> Ebd., 63 (*SKS* 12, 75).

Von hier aus wird die Begegnung mit Christus, die in der Gegenwart geschieht, durch Kierkegaard weiter bestimmt. Wenngleich die Begegnung erfolgt, beinhaltet sie eine ihr eigene Problematik. Sie ist geprägt durch die Verborgenheit des Christus, und hier liegt ein elementarer Vorwurf Kierkegaards an die Christenheit: Diese ist in unerlaubter Weise wissend geworden, wo kein Wissen möglich ist. Sie hat die Begegnung verfälscht, indem sie die grundsätzliche Verborgenheit Christi nicht beachtet. Sie geht von einer Eindeutigkeit Jesu aus, die zur objektiven Betrachtung berechtigt und die die Jesusbegegnung ihres herausfordernden und dadurch erst heilsamen Charakters beraubt. Verborgenheit bedeutet hier, dass selbst in der rechten Begegnung die Wahrheit nicht als Wahrheit kenntlich gemacht ist. Eine objektive Betrachtung wird dadurch unmöglich. Die subjektive Begegnung in der Gleichzeitigkeit aber wird problematisiert und dadurch zur Herausforderung.<sup>252</sup>

Mit dem Begriff der Verborgenheit ist nun in genereller Weise beschrieben, was der Begriff des Inkognito inhaltlich weiter entfaltet.<sup>253</sup> Durch das Inkognito wird die Art der Verborgenheit deutlich. An dieser Stelle wird dann auch der Rückgriff auf die Betrachtung eines Inkognito im anthropologischen Bereich möglich, denn die Spezifik der Verborgenheit im Sinne eines Inkognito ist in beiden Bereichen vergleichbar.

Es muss vorbereitend an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass Kierkegaard das Thema der Verborgenheit bereits in seiner Magisterabhandlung mit Christus zusammenbringt. In „Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates“ stellt er Sokrates dem Christus gegenüber. Dabei *verneint* (!) Kierkegaard eine Verborgenheit Jesu. In der Diskussion über die Vergleichbarkeit von Sokrates mit Jesus zitiert Kierkegaard den deutschen Theologen F. C. Baur. Dieser vergleicht Jesus und Sokrates darin, dass beide durch die Darstellung ihrer Jünger in gewisser Weise unkenntlich gemacht worden wären.<sup>254</sup> Diese Unkenntlichkeit fasst Kierkegaard in Bezug auf Sokrates inhaltlich auf; er habe sich durch seine

---

<sup>252</sup> Siehe dazu den Kommentar von Hayo GERDES, Kierkegaards ‚Einübung‘, 36f, der zu *EC*, 117-140 (*SKS* 12, 128-147) aussagt:

„Kierkegaard macht hier vor allem klar, daß die ‚Unkenntlichkeit‘ [...] in Wahrheit die Gottheitlichkeit Jesu ausmacht und nicht, wie die Verkündigung der ‚bestehenden Christenheit‘ zu meinen geneigt ist, ein nach Möglichkeit durch genaueres Wissen aufzuhebender Mangel sei. Der ‚Gott-Mensch‘ will zwar als solcher erkannt sein, ‚jedoch nicht unmittelbar‘ [...].“

Eben dieser Text aus *EC* bildet wesentlich die Grundlage für die Ausführungen unten im Kapitel I.3.4.

<sup>253</sup> Die Begriffe unterscheiden sich darin, dass jedes Inkognito ein Verborgenheitsverhältnis darstellt. Nicht jede Verborgenheit ist jedoch ein Inkognito. Der Begriff des Inkognito bietet somit für den Kontext der Christologie eine Beschreibung von größerer Spezifik.

<sup>254</sup> Siehe *BI*, 12 (*SKS* 1, 75ff).

Ironie für seine Umwelt unkenntlich gemacht und sein wahres Ich sei ein anderes als dasjenige, das die anderen kennenlernen konnten. Jesus hingegen kommunizierte direkt<sup>255</sup> und vermied somit die Unkenntlichkeit und jedes Missverständnis. Was wir über Sokrates wissen, unterscheidet sich von dem, was wir von Jesus wissen, darin, dass die Jünger „lediglich das unmittelbare treue Bild von Christi unmittelbarem Dasein (welches, wohlzumerken, nicht etwas anderes bedeutete, als es war) wiedergegeben haben.“<sup>256</sup> Der Inkognitogedanke wird hier also auf Sokrates angewendet und in Bezug auf Jesus verneint. Für Jesus gilt die Eindeutigkeit.<sup>257</sup>

Der christologische Gedanke der Eindeutigkeit, den Kierkegaard hier äußert, widerspricht seinen späteren Ausführungen. In gewissem Sinne kann er dadurch aber auch als der Vorläufer von Kierkegaards späteren Überlegungen zum christologischen Inkognito gelten.<sup>258</sup> Dies gilt insbesondere, weil er in den PB wieder Christus und Sokrates in einen Zusammenhang bringt.<sup>259</sup> Wie gesehen wurde, stellt Kierkegaard mithilfe des Lehrerbegriffes die beiden einander gegenüber und erkennt dabei, dass Christus weit mehr ist als nur ein Lehrer im sokratischen Sinn.<sup>260</sup> Durch ihn wird an dieser Stelle der Lehrerbegriff gesprengt. Der Grund dafür liegt in der Tatsache, dass Christus im Verhältnis zum Schüler unendlich wichtig wird, denn aus ihm kommt das Wahrheitsverhältnis erst zustande. Dadurch aber wird Christus zum Erlöser, zum Versöhner, zum Richter. Er zeigt sich also als die vollmächtige Gottheit selbst und begründet so die Rede vom Paradox und von der Verborgenheit.

<sup>255</sup> Hier zitiert Kierkegaard Joh 14, 6 und 1.Joh 1, 1, um den Anspruch Jesu darstellen.

<sup>256</sup> Ebd. Eine Fußnote Kierkegaards vertieft die Eindeutigkeit Jesu an dieser Stelle: Jesu Wahrheit war „handgreiflich“, und was Jesu Vortrag anging, „durfte man ihn stets beim Worte nehmen“, wohingegen Sokrates „nach seinen Worten lediglich mißverstanden werden [konnte] und [...] allein durch eine Negativität hindurch belebend [war].“ In Bezug auf die Vergleichbarkeit des Sokrates mit Jesus bleibe Kierkegaard „ständig ein bescheidener kleiner asthmatischer Zweifel übrig [...], daß die Ähnlichkeit in der Unähnlichkeit bestehe, und daß allein deshalb, weil ein Gegensatz da ist, eine Analogie vorhanden ist.“ Wie anders letztlich die Rede von der indirekten Mitteilung, vom Zeichen des Widerspruchs, vom Inkognito Christi.

Hier muss man jedoch unterscheiden: Kierkegaard hat auch später eine mögliche Verschleierung des „wahren“ Jesus durch seine Jünger und durch das Zeugnis des Neuen Testaments abgelehnt. Dazu äußert sich etwa FISCHER, *Christologie*, 82f, wo er von Kierkegaard als einem Denker redet, „der eine historisch-kritische Verstehensweise des Neuen Testaments weit von sich gewiesen hat.“ Vgl. dazu auch ausführlich GERDES, *Christusbild*, 27ff. Das Inkognito Christi betrifft bei Kierkegaard nicht die Frage nach der Zuverlässigkeit der Evangelien.

<sup>257</sup> Über eine ausführlichere Darstellung der Genese des Paradoxbegriffes bei Kierkegaard siehe HACHIYA, *Paradox*, 22-33. Weiteres findet sich dazu bei Gerhard SCHREIBER, *Gewissheit*, 369ff.

<sup>258</sup> Gerhard Schreiber setzt sich mit der Frage auseinander, was diesen Wechsel Kierkegaards zur Paradox-Christologie zwischen den Jahren 1841 und 1843 bedingte. Den Grund sieht er darin, dass Kierkegaard sich mit der „Christlichen Glaubenslehre“ von David Strauss auseinandersetzte, siehe SCHREIBER, *Origins*, 328ff.

<sup>259</sup> Für eine ausführliche Darstellung siehe FISCHER, *Christologie*, 22ff.

<sup>260</sup> Siehe Kapitel I.1.5.

Im Folgenden soll nun besprochen werden, inwiefern denn durch das Inkognito die Verborgenheit Christi genauer charakterisiert wird. In diesem Sinne soll das christologische Inkognito, so wie es sich bei Kierkegaard findet, zuerst in seinem *Wesen* und anschließend in seiner *Funktion* dargestellt werden.

### 3.3. Das christologische Inkognito in seinem Wesen

Die Frage nach dem Wesen des christologischen Inkognito muss selbstverständlich in engster Weise mit der Frage nach seiner Funktion zusammenhängen. Diese Zusammenhänge sind an gegebener Stelle dann auch aufzuzeigen. Die beiden Fragen werden dennoch zu unterscheiden sein, denn hinsichtlich des Wesens fragen wir, wodurch das christologische Inkognito *begründet* wird. Die Frage nach der Funktion hingegen erlaubt eine Erläuterung seiner *Wirkung*.

Um die Frage nach dem Wesen zu beantworten, muss auf zwei Aspekte eingegangen werden, durch die das christologische Inkognito bestimmt wird. Es lässt sich bei Kierkegaard in seinem Wesen verstehen als das Paradox zum einen, und als die niedrige Knechtsgestalt zum anderen.

#### 3.3.1. Das Inkognito aufgrund des Paradoxes

Das Paradox, so wie es bei Kierkegaard vorkommt, wurde weiter oben bereits erläutert. Es handelt sich hier um eine Beschreibung der Wahrheit. Im sokratischen Sinne wurde die Wahrheit ein Paradox, indem ein existierender Mensch sich zu ihr verhielt. Im Rahmen des Christentums jedoch musste die Wahrheit anders qualifiziert werden, denn nun war von der Sündhaftigkeit des Menschen die Rede, von der Subjektivität, die die Unwahrheit ist. Das führte Kierkegaard zur Wahrheit, die um des unwahrhaftigen Menschen willen in die Existenz eintrat. Diese Wahrheit wurde selbst zum Paradox, und erst hierbei handelt es sich um den spezifisch christlichen Paradoxbegriff Kierkegaards.

Da es sich bei dem Paradox um einen Kernbegriff des Kierkegaard'schen Denkens handelt, ist es auch nicht verwunderlich, dass er den Begriff mehrere Male umschreibt, definiert oder von Missverständnissen abgrenzt. Ganz offensichtlich besteht ja die Gefahr, dass dort, wo von einem Paradox die Rede ist, ganz willkürlich alles möglich wird. Daher sind die formalen Bemerkungen zu beachten, die Kierkegaard über das Wesen eines Paradoxes im Allgemeinen macht.

Der Kontext des Paradoxes ist das Denken oder die Reflexion.<sup>261</sup> Diese Reflexion ist aber das Nachdenken eines existierenden Menschen und muss deshalb auch vor dem Hintergrund des Existierens verstanden werden. Sie fragt reflektierend nach einer Wahrheit, die für den denkenden Menschen nicht gleichgültig ist. Es wird in dieser Reflexion also nicht von der Leidenschaft des Fragens abgesehen, denn die Leidenschaft ist untrennbarer Teil der Subjektivität. Das aber bedeutet, Leidenschaft und Reflexion in einen grundsätzlichen Zusammenhang zu bringen. Kierkegaard stellt so über die Denkfigur des Paradoxes fest:

„[D]as Paradox ist des Gedankens Leidenschaft, und der Denker, der ohne das Paradox ist, er ist dem Liebenden gleich welcher ohne Leidenschaft ist: ein mäßiger Patron [...]“<sup>262</sup>

Nach Kierkegaard ist das Denken selbst als Leidenschaft zu betrachten, die wie alle Leidenschaften ihre Erfüllung sucht. Die Erfüllung einer Leidenschaft ist jedoch immer zugleich ihr Untergang. Seinen Untergang findet der Verstand aber nach Kierkegaard im gedanklichen Anstoß. „Das ist denn des Denkens höchstes Paradox: etwas entdecken wollen, das es selbst nicht denken kann [...]“<sup>263</sup> Das Paradox ist demnach geradezu das Jenseits des begreifbaren Denkens. Es geht also in Kierkegaards Sinne nicht um eine willkürliche Widersprüchlichkeit, vielleicht gar um Irrationalität als Prinzip. Vielmehr geht es bei seinem Paradoxgedanken um diesen einen unauflösbaren Widerspruch: Als Mensch in der Existenz mit dem Anspruch ewiger Wahrheit zu tun zu haben. Weil das Paradox aber das unbekannte Jenseitige darstellt, wird es zur Grenzbestimmung, zum Unbekannten, weil Undenkbaren. Das Denken muss in einem existierenden Menschen jedoch als Leidenschaft begriffen werden. Daher gilt auch für das Denken, dass es seinen Untergang sucht und dies findet der Denker im Paradox.<sup>264</sup>

Dieses Unbekannte oder auch das schlechthin Verschiedene<sup>265</sup> bringt Kierkegaard nun mit dem Gottesgedanken in Verbindung. Gott als das Unbekannte oder schlechthin Verschiedene kann an dieser Stelle im religionsphilosophischen Sinne aufgefasst werden:

<sup>261</sup> TURCHIN, Paradox, 43 beschreibt das Konzept des Paradoxes bei Kierkegaard durchgehend „as that with which the understanding collides and which disturbs man and his self-knowledge.“

<sup>262</sup> *PB*, 35 (*SKS* 4, 242f).

<sup>263</sup> Ebd., (*SKS* 4, 243).

<sup>264</sup> An dieser Stelle redet Kierkegaard etwas missverständlich von einer Paradoxie der Verstandesleidenschaft, siehe etwa *PB*, 42 (*SKS* 4, 249). Diese Paradoxie meint nun nicht schon das sokratische oder das christliche Paradox, denn dieses war eine Bestimmung in Bezug auf die Wahrheit. Die Paradoxie der Verstandesleidenschaft ist dagegen eine Bestimmung in Bezug auf die menschliche Leidenschaft, die nach Kierkegaard immer ihren Untergang sucht. Hier wird beispielhaft deutlich, dass bei Kierkegaard vorsichtig unterschieden werden muss zwischen dem Paradox als einem inhaltlich prägenden Begriff und einer Paradoxie im allgemein üblichen rhetorischen Sinne.

<sup>265</sup> Ebd.

„So laßt uns denn dies Unbekannte den Gott nennen. Es ist bloß ein Name den wir ihm damit geben. Beweisen zu wollen, daß dies Unbekannte (der Gott) da ist, kommt dem Verstande wohl kaum bei.“<sup>266</sup>

Vom Verstand her wird also Gott nicht etwa positiv erkannt oder gar nachgewiesen, es wird vielmehr eine negative Konsequenz gezogen. Gott ist dem Verstand das Unbekannte, die „Grenze, zu welcher man beständig kommt“<sup>267</sup>, das schlechthin Verschiedene. Es ist dasjenige, „wofür man keine Kennzeichen hat“.<sup>268</sup> Dies sind jedoch alles negative Feststellungen, denn

„die schlechthinnige Verschiedenheit kann der Verstand nicht einmal denken; denn schlechthin kann er sich selbst nicht verneinen, sondern er benützt sich selber dabei und denkt mithin die Verschiedenheit an sich selbst, die er mit sich selbst denkt; und schlechthin kann er nicht über sich selbst hinausdenken [...].“<sup>269</sup>

Wenn nun im christlichen Sinne davon gesprochen wird, dass Gott Mensch wurde, dann muss die angeführte negative Charakterisierung nach Kierkegaard immer noch ihr Recht behalten. So wird bei ihm die Rede vom Paradox der Menschwerdung begründet und in einen Bezug zu dem Thema der Verborgenheit gebracht:

„Dieser Mensch ist zugleich der Gott. Woher weiß ich das? Ja, wissen kann ich es nicht, denn dann müßte ich den Gott und die Verschiedenheit kennen; und die Verschiedenheit kenne ich nicht [...].“<sup>270</sup>

Eine vollständige Unkenntlichkeit wird also aus dem Paradoxbegriff gefolgert. Die Verschiedenheit ist als das dem Verstand Jenseitige selbst dort unmöglich zu erkennen, wo sie dem Menschen entgegentritt. Das Fehlen jeder wesentlichen Kennzeichnung, die der Mensch sich erschließen könnte, erweist sich hier als die Grundlage für die Rede von der Verborgenheit Gottes. So etabliert Kierkegaard anhand des Paradoxbegriffes auch die Beschreibung des Gott-Menschen: Er befindet sich als Mensch unter anderen Menschen in der absoluten Unkenntlichkeit, denn seine Gottheit kann unmöglich objektiv gekennzeichnet sein. Diese absolute Unkenntlichkeit, die aus dem Paradox folgt, zeigt nun auch den Inkognitobegriff in seiner maximalen Steigerung:

„Und also ist es Unkenntlichkeit, schlechthinnige Unkenntlichkeit: wenn man Gott ist, dann ein einzelner Mensch zu sein. Der einzelne Mensch sein oder ein einzelner Mensch sein (ganz gleich in gewissem Sinn, ob es ein vornehmer oder ein geringer

---

<sup>266</sup> Ebd., 37 (SKS 4, 245). Vgl. Turchin, Paradox, 43.

<sup>267</sup> *PB*, 42 (SKS 4, 249).

<sup>268</sup> Ebd.

<sup>269</sup> Ebd., 42f (SKS 4, 249).

<sup>270</sup> Ebd., 43 (SKS 4, 250).

ist) ist der größtmögliche, der unendlich qualitative Abstand vom Gott Sein, und daher das tiefste Inkognito.“<sup>271</sup>

Das Inkognito als ein Begriff, der auch in der allgemeinen menschlichen Existenz sein Recht besitzt, wird so durch das Paradox in einer gesteigerten Weise für die Christologie angewendet. Die Unkenntlichkeit könnte nicht tiefer werden, wo dem Auge keine Möglichkeit des Sehens und dem Verstand keine Möglichkeit des Verstehens bleiben. So zeigt sich das Inkognito aus dieser Perspektive als eine notwendige Folge des Paradoxes. Eine Christologie, die das Paradox der Menschwerdung als Paradox ernstnimmt, muss auch von der Verborgenheit reden, denn die Verschiedenheit zwischen Mensch und Gott muss als unendlich hoch veranschlagt werden.<sup>272</sup>

Damit ist die Notwendigkeit des Inkognito aus dem Paradox festgestellt. Kierkegaard eröffnet an dieser Stelle jedoch eine weitere Perspektive, die hier bestimmend werden muss. Die Unkenntlichkeit des christologischen Paradoxes, also das Inkognito Christi, wird nicht nur als notwendige Bestimmung des Paradoxes, sondern gleichzeitig als Gottes freie Wahl beschrieben. Anders formuliert: Die Unkenntlichkeit gilt nicht, weil Gott sich nicht eindeutig kundtun könnte. Stattdessen gilt sie, weil Gott sich zu der Verborgenheit entschließt und sie mit der ganzen Kraft einer göttlichen Entscheidung festhält. Das Inkognito des Paradoxes ist die freie Entscheidung Gottes. Dies wird deutlich anhand der erzählenden Überlegungen in den *PB*, in denen ja Christus dem Sokrates gegenübergestellt wurde. Kierkegaard geht hier

---

<sup>271</sup> *EC*, 122 (*SKS* 12, 132). Eben dieser Gedanke in Bezug auf das Paradox findet sich auch bei Johannes Climacus in *AUN II*, 309 (*SKS* 7, 541):

„Eine [...] kindische Orthodoxie hat es [...] fertiggebracht, eine entscheidende Aufmerksamkeit darauf zu lenken, daß Christus bei seiner Geburt in Windeln gewickelt und in eine Krippe gelegt wurde, kurzum, auf das Erniedrigende, daß er in der geringen Gestalt eines Knechtes kam, und glaubt, daß dies das Paradox ist im Gegensatz zu dem, in Herrlichkeit gekommen zu sein. Konfusion! Das Paradox liegt hauptsächlich darin, daß Gott, der Ewige, in der Zeit geworden ist als ein einzelner Mensch. Ob dieser einzelne Mensch ein Knecht oder ein Kaiser ist, tut nichts zur Sache, es ist für Gott nicht adäquater, König zu sein als Bettler zu sein; es ist für Gott keine größere Erniedrigung, ein Bettler zu werden, als ein Kaiser zu werden.“

<sup>272</sup> Wir stimmen Hayo Gerdes durchaus zu, wenn er bemerkt, dass Christus durch das Paradox nicht in völliger Gewöhnlichkeit versinkt. Dazu GERDES, *Christusverständnis*, 40:

„Jesus Christus ist [...] bei Kierkegaard für die Vernunft nicht in der Weise unkenntlich, daß sie ihn nur als einen gewöhnlichen Menschen sehen kann. Die Unkenntlichkeit liegt vielmehr darin daß er sich als die ewige Wahrheit und Liebe dem Zugriff der Vernunft entzieht; daß aber Jesus etwas Besonderes, ja etwas schlechthin Eigentümliches ist, sieht die Vernunft sehr wohl. Er ist zunächst der Gegenstand der Neugier, er erregt Aufmerksamkeit [...].“

Die Unkenntlichkeit Christi meint an dieser Stelle also ganz ausdrücklich *seine Unkenntlichkeit als die ewige Wahrheit, als ewiger Sohn, als Gott selbst*. Hier wird als selbstverständlich angenommen, dass diese vom Christentum bekannte Wahrheit nicht automatisch ins Blickfeld rückt, selbst wenn Jesus als „etwas Besonderes, ja etwas schlechthin Eigentümliches“ gesehen wird. Gerade darum findet sich bei Gerdes an späterer Stelle dann der Begriff einer „wesentlichen Unkenntlichkeit“, die durch eine allgemein sichtbare menschliche Größe Jesu nicht aufgehoben wird, ebd., 49. Dasselbe gilt für FISCHER, *Christologie*, 58. Das Inkognito ist eben nicht in dem Sinne zu verstehen, dass Jesus sich „unterschiedslos dem alltäglichen Dasein ein[reih]t“.

darauf ein, wie es dazu kommen konnte, dass Christus zum Lehrer der Menschen wurde. Ausgehend von der Prämisse der *PB*, dass es bei diesem Lehrverhältnis um das Heil des Menschen geht, dass also des Menschen Heil in einem Zusammenhang mit geschichtlichem Geschehen steht, wird nun der christliche Gedanke der Menschwerdung entfaltet.

Ausgehend von der Voraussetzung, dass der Mensch kein Verhältnis zur Wahrheit besitzt, dass er also ein Mensch der Unwahrheit ist, kommt Kierkegaard auf den Wunsch Gottes zu sprechen, der ja die Wahrheit selbst ist. Aus Liebe zu dem Menschen der Unwahrheit möchte er ihn gewinnen, „denn erst in der Liebe wird das Ungleiche zu Gleichem gemacht, erst in der Gleichheit oder der Einheit ist das Verständnis [...]“. <sup>273</sup> Diese Liebe ist auf denjenigen gerichtet, der aus eigener Schuld zur Unwahrheit wurde, und so geht das Interesse Gottes darauf, sein Lehrer zu werden, um die „Gleichheit zuwege zu bringen“. <sup>274</sup>

Und weiter:

„Jedoch diese Liebe ist unglücklich von Grund auf; denn sie sind einander so ungleich, und was so leicht scheint, daß der Gott sich verständlich muß machen können, das ist nicht so leicht, wenn er nicht das Andersartige zunichte machen soll.“ <sup>275</sup>

Die Aufgabe lautet daher Angleichung. Dabei gibt es die Möglichkeit, den Menschen der Unwahrheit mit der offensichtlichen Herrlichkeit zu überwältigen und zur Anbetung zu bringen. Auf diese Weise würde der Mensch zu Gott hinaufgezogen. Dieser Weg wird durch Kierkegaard aber als ein Betrug an der Liebe bezeichnet. <sup>276</sup> Man erkennt hier die Parallele zu den Entlobungsgeschichten: Ein Hauptmotiv zur Selbstverhüllung bestand darin, die Freiheit des Gegenübers zu wahren. So kann Gott seiner Liebe nur entsprechen, indem er sich selbst dem Menschen der Unwahrheit gleich macht. Auf diese Weise begegnet er dem Menschen als ein Nächster, ohne ihn in Herrlichkeit zu überwältigen, und kann ihm Lehrer werden auf die Art, die vorher besprochen wurde. Weil es sich nun um das Inkognito Gottes handelt, muss auch in anderer Hinsicht das Inkognito neu qualifiziert werden.

---

<sup>273</sup> *PB*, 23 (*SKS* 4, 232).

<sup>274</sup> Ebd., 26 (*SKS* 4, 235).

<sup>275</sup> Ebd., 23 (*SKS* 4, 232).

<sup>276</sup> Dieser Betrug wird durch einen Rückgriff auf eine Analogie genauer formuliert, in der Kierkegaard in den *PB* die Liebe Gottes zum Menschen mit der Liebe eines mächtigen Königs zu einem armen Mädchen vergleicht. Sich ihr in der Fülle seiner Herrlichkeit zu nähern, müsste er als Betrug ansehen, denn „er wollte nicht seine Verherrlichung, sondern die des Mädchens; und darum war sein Leid so schwer, daß sie ihn nicht verstand; aber schwerer fiel es ihm doch sie zu betrügen“, ebd., 27 (*SKS* 4, 236).

Die Rede vom Betrug wird wiederum ergänzt durch einen Verweis auf den alttestamentlichen Gedanken, dass „den Gott sehen [...] den Tod [bringe]“, ebd., 28 (*SKS* 4, 236). Siehe auch 2Mo 33, 20. „Wer faßt diesen Widerspruch im Leide: sich nicht offenbaren ist ja der Liebe Tod, und sich offenbaren ist der Geliebten Tod“, *PB*, 28 (*SKS* 4, 236).



„Des Gottes Knechtsgestalt ist mittlerweile nicht umgehängt sondern wirklich, ist kein vorgespiegelter Leib, sondern ein wirklicher, und von der Stunde an, da er durch den allmächtigen Ratschluß seiner allmächtigen Liebe Knecht ward, hat der Gott sich sozusagen selbst in seinem Entschluß gefangen, und muß nun dabei bleiben (auf daß wir törllich reden) er wolle nun oder er wolle nicht. Er kann denn also nicht selbst sich verraten [...].“<sup>277</sup>

Es wurde vorher gesagt, dass das christologische Inkognito eine neue Tiefe besitzt, weil sich die Verborgenheit notwendig aus dem christologischen Paradox ergibt. Parallel dazu wird deutlich, dass auch die Rede von der freien Verborgenheit Gottes das Inkognito absolut macht im Sinne der oben genannten schlechthinnigen Unkenntlichkeit. Gottes freie Wahl, Mensch zu werden und Mensch zu sein, muss zur Folge haben, dass man ihm auch wirklich als Mensch begegnet. So wird durch Anti-Climacus ausgedrückt:

„Er ist Gott, wählt es jedoch, der einzelne Mensch zu sein. Das ist, wie gesagt, das tiefste Inkognito oder die undurchdringlichste Unkenntlichkeit, die möglich sind; denn der Widerspruch zwischen Gott Sein und ein einzelner Mensch Sein ist der größtmögliche, der unendlich qualitative. Aber es ist sein Wille, sein freier Entschluß, und daher ein mit Allmacht festgehaltenes Inkognito. Ja, in gewissem Sinne hat er damit, daß er sich gebären ließ, ein für alle Mal sich gebunden; seine Unkenntlichkeit ist mit solcher Allmacht festgehalten, daß er auf gewisse Weise selbst in der Macht seines Inkognitos ist [...].“<sup>278</sup>

Das Inkognito wird mit göttlicher Allmacht festgehalten. Auch der Begriff der Knechtsgestalt ist hier in dieser Weise zu verstehen: Gott wurde Knecht, indem er leiblicher Mensch wurde. Damit ist noch nicht explizit die Niedrigkeit Christi gemeint. Vielmehr gilt, dass die Menschwerdung an sich ein unendliches Hinabsteigen Gottes bedeutet und dass allein darin das Paradox besteht.<sup>279</sup>

Somit ist die Verborgenheit des Paradoxes beschrieben als *notwendig*, weil es sich hier um die Wahrheit in der Existenz handelt, zugleich aber auch als *freiwillig*, weil hier von einer freien Entscheidung Gottes die Rede ist. Es muss an den Kontext zurückgedacht werden, für

<sup>277</sup> Ebd., 52 (SKS 4, 258).

<sup>278</sup> EC, 126 (SKS 12, 135f). Dies wird polemisch verstärkt:

„Es ist von Ewigkeit her Christi freier Entschluß gewesen, inkognito zu sein. Wer da meint, ihn zu ehren, wenn er sage oder denke: hätte ich gleichzeitig mit ihm gelebt, ich hätte ihn schon ohne Umstände erkannt: der beleidigt ihn, und Christus beleidigen, das heißt blasphemisch werden.“ Ebd., 123 (SKS 12, 133).

Ebenso durch Johannes Climacus in den *PB*:

„[W]enn der Gott mit seinem allmächtigen Ratschluß, der gleichsam seine Liebe ist, dem Geringsten gleich sein will, so soll kein Wirtshaushalter so wenig wie ein Professor der Philosophie sich einbilden, daß er Pfiffikus genug dazu sei etwas zu merken, wo der Gott selbst die Bedingung nicht geben will.“ *PB*, 61 (SKS 4, 266).

<sup>279</sup> Vgl. EC, 118ff (SKS XII, 129ff). Hier wird das Paradox wesentlich als der Grund dafür verstanden, dass Christus ein „Zeichen des Widerspruches“ darstellt.

den diese Bestimmungen betrachtet wurden: die Christusbegegnung. Weil es sich hier also um eine Begegnung mit Gott in der Existenz handelt – dem Paradox –, aber auch mit Gott, der aus Liebe dem Menschen freiwillig in der Gleichheit begegnen möchte, muss von einem Inkognito die Rede sein.

Hier ergibt sich nun für den Kierkegaard-Leser eine Schwierigkeit. Sie besteht in dem Begriff der Knechtsgestalt. Das Inkognito des Paradoxes meint nicht die *Niedrigkeit* des Menschen Jesus, sondern die *Tatsache seines Menschseins*. Die Menschheit Jesu wird aber an dieser Stelle als die Knechtsgestalt bezeichnet. Dadurch erhält der Begriff der Knechtsgestalt aber eine zweifache Bedeutung, denn in demselben Kontext beschreibt Kierkegaard mit ihm eben auch die Niedrigkeit des Menschen Jesus. Es wurde aber bereits betont, dass diese Niedrigkeit nicht das Paradox war und somit auch nicht das Inkognito des Paradoxes. Dennoch kommt das christologische Inkognito bei Kierkegaard auch als die niedrige Knechtsgestalt zur Sprache.

### 3.3.2. Das Inkognito aufgrund der niedrigen Knechtsgestalt

Die Knechtsgestalt ist nicht das Paradox in eigentlichem Sinne des Wortes. Sie ist es nur im uneigentlichen Sinne, nämlich da, wo unter der Knechtsgestalt das Menschsein an sich gemeint ist. Der Zusammenhang zwischen dem Inkognito Christi und seiner Niedrigkeit ist damit für Kierkegaard ein anderer als zwischen dem Inkognito und dem Paradox. Die Einheit aus Gott und Mensch – das Paradox – stellt Christus in das Inkognito, weil seine Gottheit unmöglich kenntlich werden kann.<sup>280</sup> Die Knechtsgestalt im eigentlichen Sinne stellt Christus in anderer Weise in die Verborgenheit und vervollständigt damit die vorhergehenden Bestimmungen. Dieses gilt es nun näher zu beleuchten.

Dazu ist es nötig, zuerst den Begriff der Knechtsgestalt bei Kierkegaard einzuordnen und zu sehen, was er bei ihm bedeutet. Der Schlüssel dafür findet sich in dem Gedanken der Angleichung. Während sich Gott nämlich durch das Paradox – durch die Menschwerdung – dem Menschen *im Allgemeinen* angleicht, geschieht durch die niedrige Knechtsgestalt eine Angleichung *im Speziellen*.

„Laß nun den Lernenden ein beliebiges X sein, in diesem X muß auch der Geringste ja enthalten sein [...]. Damit die Einheit zuwege gebracht werde, muß denn also der Gott diesem X gleich sein. Und mithin wird er sich dem Geringsten gleich erzeugen.

---

<sup>280</sup> Hier muss noch einmal darauf hingewiesen werden, dass es durchaus Kennzeichen von außergewöhnlicher Größe oder von einer Besonderheit des Menschen Jesus geben konnte. Diese konnten jedoch unmöglich *Kennzeichen der Göttlichkeit* sein. Etwas Besonderes, ja, mehr als ein Mensch sein, ist ja gegenüber der Bestimmung der Göttlichkeit keine Annäherung. Hier gilt nach Kierkegaard der unendliche qualitative Unterschied.

Aber der Geringste ist ja der, welcher andern dienstbar sein muß, mithin in des Knechtes Gestalt wird der Gott sich zeigen.<sup>281</sup>

Die Knechtsgestalt wird hier also auf die Liebe Gottes zurückgeführt, die sich nicht nur dem Menschen zuliebe zum Menschen machen will. Sie will darüber hinaus auch mit dem Geringsten auf Augenhöhe sein. Anti-Climacus führt diesen Gedanken weiter aus, indem er vom „göttlichen Mitleiden“ spricht.<sup>282</sup> Die Einladung, die Christus in Mt 11, 28 ausspricht, ist an jeden gerichtet, der sich selbst als ein solcher Geringer erkennt. „Sich ganz buchstäblich mit dem Allerelendesten in eines setzen (und dies, nur dies ist göttliches Mitleiden) [...]“.<sup>283</sup> Die niedrige Knechtsgestalt ist somit ebenso Ausdruck der Liebe wie das Paradox, wenn sie auch nicht das Paradox selbst ist.

Daneben besitzt die niedrige Knechtsgestalt Christi eine weitere Funktion. Sie bestätigt das Urteil, dass der Mensch sich in der Unwahrheit befindet, indem sie zeigt, dass die Wahrheit in dieser Welt leiden muss. „Es ist der ‚Wahrheit‘ ebenso wesentlich eigen, in dieser Welt zu leiden, wie zu siegen in einer andern Welt, der Wahrheit Welt [...]“.<sup>284</sup> Die niedrige Knechtsgestalt Christi wird hier zum Zeugnis dafür, dass die Menschen sich in der Unwahrheit befinden, denn in ihr wird ausgedrückt, wie die Wahrheit von den Menschen aufgenommen wird.<sup>285</sup>

Mit diesen Wesensmerkmalen ist noch nicht das Verhältnis zum Inkognito ausgedrückt. Inwiefern auch die niedrige Knechtsgestalt das christologische Inkognito bedeutet, wird dort deutlich, wo es dem Paradox gegenübergestellt wird. Da nämlich, wo die Herausforderung durch das Paradox überwunden ist, wird die Knechtsgestalt zur neuen Herausforderung, wobei die Grundlage dieser Herausforderung wiederum das Inkognito ist.

Dies muss etwas ausführlicher erläutert werden. Dafür soll nun auf die Hauptfunktion des Inkognito vorgegriffen werden, denn an ihr zeigt sich der Unterschied zwischen dem Paradox und der Knechtsgestalt entscheidend. Das Inkognito bedingt die Möglichkeit des Är-

---

<sup>281</sup> *PB*, 29 (*SKS* 4, 238).

<sup>282</sup> *EC*, 57 (*SKS* 12, 70).

<sup>283</sup> *Ebd.*, 59 (*SKS* 12, 71). Das göttliche Mitleiden erklärt Kierkegaard als ein vollständiges und absolutes Mitleiden, das im Alltag das Urteil herausfordern würde, „Zu-Viel“ zu sein. Hier liegt nach seiner Ansicht die Grundlage für die Knechtsgestalt, die ja nicht nur den qualitativ unendlichen Unterschied zwischen Gott und Mensch beschreibt, sondern eben auch den relativen Unterschied zwischen höheren und niedrigeren Menschen. Gott sucht die Gleichheit mit den Geringsten, denn erst aus dieser Position heraus kann er jeden rufen, und darin zur Möglichkeit des Ärgernisses werden. Siehe dazu v.a. I.3.4.1.

<sup>284</sup> *EC*, 146 (*SKS* 12, 158). Siehe dazu auch *ebd.*, 33 (*SKS* 12, 48): „[O]bschon es seine Absicht war, die Menschen zu erlösen, hat [er] ausdrücken wollen, was die ‚Wahrheit‘ in jedem Geschlecht leiden gemußt, und was die Wahrheit noch leiden muß.“

<sup>285</sup> Man denke hier etwa an Joh 1, 11.

gernisses, indem es den Menschen zum Glauben an Christus herausfordert. Die Christusbegegnung wird somit zum Ort der Entscheidung zwischen dem Ärger über den Anspruch des Christus und dem Glauben an ihn. In dieser Begegnung wird die Verborgtheit des Paradoxes der Anlass zum Ärgernis. Hier wird nicht gewusst, sondern gewagt, und wenn der Mensch in seinem Verstande mit dem Paradox zusammenstößt „im gemeinsamen Verständnis ihrer Verschiedenheit, so ist der Zusammenhang glücklich wie das Liebesverständnis, glücklich in der Leidenschaft [...]“<sup>286</sup> Und weiter:

„[J]ene glückliche Leidenschaft, der wir nunmehr einen Namen geben wollen, wenn es uns eben auch nicht auf den Namen ankommt. Wir wollen sie Glaube nennen. Diese Leidenschaft muß denn wohl jene besprochene Bedingung sein, welche das Paradox mitgibt.“<sup>287</sup>

Der Glaube ist die Bedingung, um im christlichen Sinne ein Verhältnis zur Wahrheit zu haben. Er wird hier formuliert als eine Gabe Gottes an den Menschen, und zur gleichen Zeit als die Entscheidung des Menschen in der Christusbegegnung. Das Inkognito, das durch das Paradox besteht und das darin undurchdringbar ist, erhält somit die Funktion, den Glauben notwendig und möglich zu machen. Wenn aber die Bedingung da ist, wenn der Mensch glaubt, so ist die Verborgtheit und das Missverständnis überwunden. Dem Inkognito des Paradoxes wird durch den Glauben in richtiger und heilsamer Weise begegnet.

Wo also Christus geglaubt wird, da ist die Möglichkeit des Ärgernisses überwunden: „[D]enn der Glaube überwindet die Welt, indem er jeden Augenblick den Feind überwindet im eigenen Innern, die Möglichkeit des Ärgernisses.“<sup>288</sup> Damit ist keinesfalls eine Erkenntnis im Sinne eines durchdringenden Verstehens oder gar ein Durchschauen des Paradoxes gemeint. Dennoch erkennt der Glaube die Wahrheit in wesentlicher Weise, er glaubt sie trotz ihrer Verborgtheit.<sup>289</sup> Wo nun ein Mensch in dieser Überwindung lebt, indem er glaubt,

---

<sup>286</sup> *PB*, 46 (*SKS* 4, 253).

<sup>287</sup> *Ebd.*, 56 (*SKS* 4, 261). Zu der Bedingung zur Wahrheit, die durch den Lehrer aufgrund der Unwahrheit des Menschen mitgegeben werden musste, siehe oben, I.1.5.

<sup>288</sup> *EC*, 72 (*SKS* 12, 88).

<sup>289</sup> Kann hier von einer Überwindung des Inkognito durch den Glauben die Rede sein? In einem ganz spezifischen und vorläufigen Sinne ist das wohl der Fall, denn im Glauben liegt ja die Erkenntnis. Im eigentlichen Sinne aber ist der Glaube ja gerade nicht die *Überwindung*, sondern vielmehr eine *Anerkennung* der Verborgtheit. Denn der Glaube sieht sich ja selbst ständig vor dem Inkognito und lebt als Glaube nur in der Herausforderung. Es war bereits ausführlich davon die Rede, dass das Existieren in der Zeit abschließende Ergebnisse in diesen wesentlichen Fragen unmöglich macht. In diesem Sinne darf auch der Glaube nicht als abgeschlossen betrachtet werden. Die Leidenschaft, aus der der Glaube besteht, muss also weiterhin auch gegenüber der Herausforderung des Paradoxes bestehen.

Es muss jedoch auch festgehalten werden, dass sich nach Kierkegaard in dem Menschen eine qualitative Veränderung in Bezug auf die Wahrheit vollzieht, indem er vom Menschen der Unwahrheit zum Menschen der Wahrheit wird. Dies wurde in den *PB* als die Wiedergeburt bezeichnet, siehe *PB*, 17 (*SKS* 4, 227). Wenn also

eröffnet sich nach Kierkegaard eine weitere Möglichkeit des Ärgernisses, und dieses Ärgernis entspringt wiederum der Verborgenheit Christi, seinem Inkognito.

Hier erweist sich Christi *niedrige Knechtsgestalt* als das neue Problem. Die Niedrigkeit des Menschen Jesus war nach Kierkegaard kein wesentlicher Anstoß für den Menschen, der ihm nicht glaubte. Für den jedoch, der glaubt, wird die niedrige Knechtsgestalt zu einer neuen Möglichkeit des Ärgernisses:

„Die Jünger, welche gläubig geworden waren an seine Gottheit, und nach dieser Seite hin an der Möglichkeit des Ärgernisses vorbeigekommen waren durch den Glauben, sie halten an vor der Geringheit, vor der Möglichkeit des Ärgernisses, welche darin liegt, daß der Gott-Mensch leidet ganz so, als ob er nichts als Mensch wäre.“<sup>290</sup>

Die wesentliche christologische Verborgenheit muss hier also nicht mehr so aufgefasst werden, dass Jesus in seiner Göttlichkeit verkannt wird. Nun ist Christus dem Glaubenden verborgen durch seine Niedrigkeit, an der sich die Möglichkeit des Ärgernisses entzündet. Diese Verborgenheit ist von anderer Art als vorher, denn hier ist der Glaube bereits vorhanden. Er wird nun nicht mehr durch die Herausforderung des Paradoxes auf die Probe gestellt, sondern durch die Niedrigkeit der Knechtsgestalt. Hier geht es also nicht mehr um die Gegenüberstellung von Gott und Mensch, sondern von Hoheit und Niedrigkeit. Man ärgert sich nicht mehr darüber, dass ein Mensch behauptet, Gott zu sein, sondern ärgert sich darüber, dass Gott eben dieser niedrige Mensch sein soll.<sup>291</sup>

Hier muss festgehalten werden, dass gerade Anti-Climacus die Niedrigkeit Christi als ein wesentliches Merkmal seines Lebens auffasst, dass dieses Thema also einen Schwerpunkt des späteren Kierkegaard darstellt. Er macht dies exemplarisch deutlich an der Passionsgeschichte Jesu und rückt somit das Leiden in den Fokus. Dabei wird das Ärgernis besprochen, das den Jüngern angesichts der kommenden Passion prophezeit wird.<sup>292</sup> Das Leiden Christi wird bei Anti-Climacus zum Kernbegriff, um die Niedrigkeit zu beschreiben.

„Aber deren Ärgernis richtet sich doch wohl unmöglich wider die Hoheit, daß er, ihr Lehrer und Meister, das nicht wäre, was er sein wollte nach seinem Wort, nein, das glauben sie ja. Es richtet sich wider die Geringheit, daß er, der hoch Erhabene, der

---

von der Überwindung der Verborgenheit die Rede ist, so meinen wir die Glaubenserkenntnis, die einem Menschen die Wahrheit über den verborgenen Christus enthüllt und ihn damit erst in ein positives Verhältnis zu dieser immer noch verborgenen Wahrheit setzt.

<sup>290</sup> EC, 100 (SKS 12, 113).

<sup>291</sup> Siehe weiter unten, wo von der Funktion des Inkognitos die Rede ist. Siehe auch EC, 97 (SKS 12, 111).

<sup>292</sup> Siehe Mt 26, 31 und Mk 14, 27. Diese Bibelstellen führt Kierkegaard in EC, 98 (SKS 12, 112) explizit an, um das Ärgernis an der Niedrigkeit aufzuzeigen.

Eingeborene des Vaters, daß er derart leiden solle, ohnmächtig hingegeben sein solle in die Gewalt seiner Feinde.“<sup>293</sup>

Die Verborgenheit des leidenden Christus wird somit zur Herausforderung des gläubigen Jüngers. Wir werden weiter unten noch darauf eingehen, dass hiermit nicht ausschließlich die Passionsgeschichte Jesu gemeint ist. Kierkegaard schließt unter dem Begriff des Leidens das gesamte Leben Christi ein und beschreibt eben damit die Niedrigkeit. Auf diese Weise kommt das Inkognito der niedrigen Knechtsgestalt nicht nur dort zum Tragen, wo der glaubende Jünger mit dem Kreuzesleiden Christi konfrontiert ist. Es ist vielmehr das gesamte Leben Jesu in allen Bereichen, das unter diesem Inkognito steht: „Es ist der erniedrigte Jesus Christus, ein geringer Mensch, geboren von einer verachteten Jungfer, sein Vater ein Zimmermann.“<sup>294</sup>

### 3.3.3. Nachbemerkung

Das Wesen des christologischen Inkognito ist zum einen als das Paradox und zum anderen als die niedrige Knechtsgestalt zu verstehen. Die beiden Begriffe der Niedrigkeit und des Paradoxes stehen bei Kierkegaard allerdings in einem ungelösten Verhältnis zueinander. Es scheint zunächst, als wäre das Inkognito ausschließlich im Sinne des Paradoxes zu verstehen. Und dennoch setzt Kierkegaard in dem einschlägigen Kapitel der EC das Inkognito mit der Knechtsgestalt in eins und beschreibt in diesem Kapitel unter dem Begriff der Knechtsgestalt das Paradox.<sup>295</sup>

Der Zusammenhang der Begriffe Paradox – Inkognito – Knechtsgestalt – Niedrigkeit beinhaltet somit eine Schwierigkeit. Zum einen handelt es sich hier um eine logische Begriffskette, denn das Paradox begründet ja das tiefste nur mögliche Inkognito, dieses jedoch wird mit der Knechtsgestalt gleichgesetzt, und die Knechtsgestalt ist die Beschreibung der Niedrigkeit Christi. Zum anderen aber beschreibt Kierkegaard es als ein großes Missverständnis, wenn das Paradox in der Niedrigkeit und nicht ausschließlich in dem Menschsein Christi gesehen wird. Auf diese Schwierigkeit hat schon, wie oben im Forschungsüberblick angegeben, Hermann Fischer aufmerksam gemacht. Wie das Inkognito Christi also zu verstehen ist, bleibt an dieser Stelle unklar. Diese Schwierigkeit entsteht daraus, dass Kierkegaard den Begriff der Knechtsgestalt zum einen in einem allgemeinen und zum anderen in einem spezifischen Sinne verwendet. Der spezifische Begriff spricht dann die Niedrigkeit Christi an und ist vom Paradox abzugrenzen. Er kommt dort zum Tragen, wo von der besonderen Verborgenheit Christi aufgrund seiner Niedrigkeit und seines Leidens die Rede ist. In dieser Weise

---

<sup>293</sup> EC, 98 (SKS 12, 112)

<sup>294</sup> Ebd., 39 (SKS 12, 54)

<sup>295</sup> Vgl. ebd., 122 (SKS 12, 132): „§2. Die Knechtsgestalt ist die Unkenntlichkeit (das Inkognito).“

dient sein Gebrauch der Beschreibung eines der beiden Aspekte des christologischen Inkognito.

So müssen wir das christologische Inkognito bei Kierkegaard als die Knechtsgestalt auffassen, die in sich die Bestimmungen des Paradoxes auf der einen und der Niedrigkeit auf der anderen Seite enthält. Darin liegt allerdings eine begriffliche Unschärfe in Kierkegaards Begriff von der Knechtsgestalt und damit in Kierkegaards Begriff vom christologischen Inkognito. Es muss als Zwischenfazit gelten, dass durch Kierkegaard keine Erhellung darüber erfolgt, welcher Zusammenhang zwischen der relativen Niedrigkeit Jesu und dem Paradox besteht. *Auf diese Weise scheint es, als müsste von zwei unterschiedlichen Arten der christologischen Verborgenheit die Rede sein, die in unverständlicher Weise nebeneinander stehen.* Weiter unten wollen wir daher den Zusammenhang aus Inkognito, Paradox und Niedrigkeit noch einmal thematisieren. Dabei soll der biblische Begriff der Knechtsgestalt zu seiner Geltung kommen, denn mit ihm wird Christus beschrieben, *so wie er Mensch wurde und als Mensch lebte.*

### 3.4. Das christologische Inkognito in seiner Funktion

Es sollen nun nach den Wesensbestimmungen des christologischen Inkognito auch die Bestimmungen in Bezug auf seine Funktion folgen. Dabei ist die vorrangige Funktion bereits angeklungen. Sie besteht darin, die Möglichkeit des Ärgernisses zu schaffen. Mit dieser Funktion hängen weitere Bestimmungen zusammen. So bedingt das Inkognito nicht nur die Möglichkeit des Ärgernisses, sondern auch die indirekte Kommunikation Christi, und außerdem sein Leiden. Schließlich erfolgt durch das Inkognito, gleichsam als Gegenpart zur Möglichkeit des Ärgernisses, die Forderung des Glaubens.

#### 3.4.1. Das Inkognito bedingt die Möglichkeit des Ärgernisses

Die Auseinandersetzung mit dem Ärgernis wird von Johannes Climacus in seinen *PB* thematisiert. Außerdem stellt sie den gesamten zweiten Teil der *EC* von Anti-Climacus dar. Es handelt sich somit um ein Kernthema von Kierkegaards Christologie.

Johannes Climacus fügt seine Überlegungen über das Ärgernis den Ausführungen über das Paradox an. Er redet dabei von dem Zusammenstoß des Verstandes mit dem Paradox der Menschwerdung. Damit gibt er eine Definition des Ärgernisses: „Geschicht der Zusammenstoß nicht im Verständnis, so ist das Verhältnis unglücklich, und diese, wenn ich so sagen darf, unglückliche Liebe des Verstandes [...] könnten wir bestimmter Ärgernis nennen.“<sup>296</sup>

---

<sup>296</sup> *PB*, 46 (*SKS* 4, 253).

Die Möglichkeit des Ärgernisses wird also durch die Begegnung mit dem Paradox forciert. Der Verstand wird herausgefordert, und darin entscheidet sich das Verhältnis des Menschen zu Christus, also des Schülers zum Lehrer. Mit der unglücklichen Liebe des Verstandes spricht Kierkegaard hier den bereits erwähnten Gedanken an, dass der Verstand wie alle anderen Leidenschaften seinen Untergang sucht. Der Verstand nun, der auf das Paradox trifft, und in ihm nicht seine Grenze findet, wird von Kierkegaard in seiner Liebe und Leidenschaft als unglücklich bezeichnet. Er nimmt Anstoß, er ärgert sich.

Dieser Ärger ist nun nach Kierkegaard nicht primär eine aktive Reaktion des unglücklichen Verstandes. Er ist vielmehr als leidend zu verstehen,<sup>297</sup> während die aktive Rolle dem Paradox zugewiesen wird. Analog dem Verhältnis von der Wahrheit zur Unwahrheit ist nach Kierkegaard nämlich auch das Paradox „index et iudex sui et falsi“<sup>298</sup>, also Kennzeichen und Richter seiner selbst und des Verkehrten. So wie Unwahrheit ihre begriffliche Qualität erst vom Begriff der Wahrheit her erhält, so muss auch das Ärgernis vom Paradox her verstanden werden. „Der Ärgernis Nehmende spricht nicht aus seinem Eignen, er spricht aus dem was des Paradoxes ist [...]“<sup>299</sup>

Was also spricht das Ärgernis über das Paradox? Es spricht ihm das Urteil, dass es absurd ist und stößt es ab „quia absurdum“.<sup>300</sup> Damit jedoch bestätigt es das Paradox und redet ihm nach dem Munde, denn „der Verstand hat das nicht entdeckt, es ist vielmehr das Paradox, welches dies entdeckt hat, und nun dem Ärgernis Zeugnis abnimmt.“<sup>301</sup> Im Ärgernis fällt also nicht der Verstand ein Urteil über das Paradox, sondern vielmehr wird im Ärgernis der Verstand vom Paradox unter ein Urteil gestellt. Über die Herausforderung der Christusbegegnung wird gesagt: Der Gott-Mensch ist ein Zeichen des Widerspruches, „[w]eil er [...] den Rat der Herzen offenbaren soll.“<sup>302</sup> Dieser Gedanke aus der Feder des Anti-Climacus in der *EC* stimmt den Ausführungen des Johannes Climacus zu: Die Möglichkeit des Ärgernisses wird von Christus erst bewusst erzeugt, indem er dem Menschen als Herausforderung begegnet.

Anti-Climacus stellt seine gesamten Überlegungen zum Ärgernis dabei unter das Motto aus Mt 11, 6 / Lk 7, 23.<sup>303</sup> Tatsächlich findet sich hier, nämlich in Bezug auf das Ärgernis,

---

<sup>297</sup> Vgl. TURCHIN, *Offense*, 9: „According to Climacus, ‚all offense is suffering.‘ To explicate this definition, Climacus compares the suffering caused by offense with unhappy love.“

<sup>298</sup> *PB*, 48 (*SKS* 4, 254).

<sup>299</sup> *PB*, 48 (*SKS* 4, 255).

<sup>300</sup> *Ebd.*, 49 (*SKS* 4, 256).

<sup>301</sup> *Ebd.*

<sup>302</sup> *EC*, 120 (*SKS* 12, 131).

<sup>303</sup> „Selig der sich nicht an mir ärgert“, *ebd.*, 69 (*SKS* 12, 83).



Kierkegaards explizite Darstellung des christologischen Inkognito. Das Inkognito wird mit dem Ziel dargestellt, das Ärgernis näher zu bestimmen.

Damit geht es im Kontext der *EC* im eigentlichen Sinne um das Ärgernis, und die Darstellung des Inkognito dient eben dieser Untersuchung. Für uns ist es dagegen nötig, das logische Verhältnis zwischen dem Ärgernis und dem Inkognito von der Seite des Inkognito her darzustellen. Dieses Verhältnis wird durch Kierkegaard folgendermaßen deutlich gemacht:

„Wäre die Herrlichkeit unmittelbar zu sehen gewesen, sodaß sie jeder ohne weiteres sehen konnte, so ist es ja Unwahrheit, daß Christus sich selbst erniedrigte und die Knechtsgestalt annahm; und etwas Überflüssiges, erst noch zu warnen vor dem Ärgernis, denn wie in aller Welt könnte man sich wohl ärgern an Herrlichkeit im Gewande der Herrlichkeit! [...] Nein, es war ‚nichts an ihm für das Auge, kein Glanz, daß wir auf ihn hätten sehen können, keine Gestalt, die uns gefallen hätte‘ (Jes. 53, 3); es war unmittelbar nichts zu sehn außer ein geringer Mensch, der mit Zeichen und Wundern und damit, daß er sagte, er sei Gott, in einem weg die Möglichkeit des Ärgernisses setzte.“<sup>304</sup>

Das Inkognito ist die Unkenntlichkeit Christi. Unkenntlich ist Christus in dem Sinne, dass man in ihm zwar einen Menschen, nicht jedoch den Gott-Menschen erkennen kann. Er ist Herrlichkeit im Gewande der Knechtsgestalt, und macht so erst durch sein Verhalten und durch seine Taten auf sich aufmerksam. Dieses Verhalten und die Taten wiederum wertet Kierkegaard explizit nicht etwa als ein Durchbrechen des Inkognito. Vielmehr wird dadurch das Ärgernis im Rahmen der Unkenntlichkeit erst möglich, denn da, wo Unkenntlichkeit nicht auf sich aufmerksam macht, da gibt es auch keine Veranlassung zum Ärgernis. Die Veranlassung ist also sowohl in der Einladung, von der der vorher die Rede war, als auch in den Taten und im Verhalten des Christus zu sehen. Der Person Jesu geht im selben Moment jedoch jeder offensichtliche Glanz ab. Er ist der geringe Knecht, der niedrige Mensch, an dem man keinen Gefallen findet.

Somit entsteht eine Spannung um die Person Christi, denn Christus fordert das unendliche Vertrauen angesichts seiner Knechtsgestalt. Diese Spannung ist eben die Herausforderung in der Christusbegegnung. Es folgt daraus, dass diese Herausforderung wesentlich für die Christusbegegnung ist, ebenso wie die Knechtsgestalt und die Unkenntlichkeit wesentlich sind. Die Herausforderung besteht dann nicht nur aufgrund von Missverständnissen oder einer gewissen Distanz in der Beobachtung. Die Möglichkeit des Ärgernisses ist durch das festgehaltene Inkognito notwendig gegeben, selbst da, wo Christi Ansprüche richtig verstanden werden und wo keine Distanz in der Beobachtung zu ihm besteht.

---

<sup>304</sup> Ebd., 65 (SKS 12, 77).

Kierkegaard unterscheidet in seiner Christologie zwischen einem unwesentlichen Ärgernis und einem wesentlichen Ärgernis. Bei dem ersten handelt es sich nicht um ein spezifisch christologisches Thema, denn es geht hier um das Ärgernis an einem „Einzelne[n], [der] sich dem Bestehenden nicht unterwerfen oder einordnen zu wollen scheint.“<sup>305</sup> Indem Christus als Mensch unter Menschen lebte, forderte er durch sein Verhalten nicht nur den wesentlichen Widerspruch im Sinne einer Glaubensabsage heraus. Widersprüche erfolgten auch in dem Sinne, dass ihm das Übertreten bestimmter Normen vorgeworfen wurde, so wie das durch andere auch geschah.<sup>306</sup> Dieser Vorwurf entstand dort, wo Jesus sich bestimmten Ordnungen nicht unterwerfen wollte. „Aber weil ein Einzelner das nicht will, folgt noch nicht, daß dieser Einzelne sagt, er sei Gott.“<sup>307</sup> Das unwesentliche Ärgernis hat nicht direkt mit dem Inkognito zu tun.

Dagegen bezieht sich das wesentliche Ärgernis auf die göttlichen Ansprüche Jesu. Dafür gibt es zwei Möglichkeiten, die bereits in I.3.3. aufgezeigt wurden. Zum einen ärgert sich der Mensch in der Christusbegegnung über den aus seiner Sicht unmöglichen Anspruch, Gott zu sein. Der Ärger geht „in der Richtung wider die Bestimmung Gott in der Zusammensetzung Gott-Mensch“.<sup>308</sup> Es handelt sich hier also um das Ärgernis am Paradox, und hierin zeigt sich die Kontinuität zwischen dem Denken der *PB* und der *EC*. Zum anderen geht es bei Anti-Climacus ebenso um den Ärger an der Niedrigkeit des geglaubten Christus, also um das Ärgernis an der niedrigen Knechtsgestalt.

Tatsächlich lässt sich hieran sehen, dass das Ärgernis in der *EC* gegenüber den *PB* modifiziert ist. Wenn der Glaubende sich an Christus ärgert, so entsteht dieses Ärgernis zwar aus dem Paradox, diesmal jedoch in anderer Weise. Der Glaubende ist durch Christus nicht abgestoßen *quia absurdum*, sondern ist durch den Glauben in ein glückliches Verhältnis mit ihm getreten. Daher sieht der Zusammenhang zwischen dieser zweiten Art von Ärgernis und dem Paradox anders aus:

„Ärgernis im strengsten Sinne, Ärgernis schlechthin bezieht sich [...] auf den Gott-Menschen und hat zwei Formen. Entweder es richtet sich wider die Hoheit, man ärgert sich darüber, daß ein einzelner Mensch sagt, er sei Gott [...]. Oder das Ärgernis richtet

---

<sup>305</sup> Ebd., 79 (SKS 12, 94).

<sup>306</sup> Kierkegaard führt hier neutestamentliche Beispiele an, siehe *EC*, 79ff (SKS 12, 94ff). Dazu gehören Mt 15, 1-12 und Mt 17, 24-27, wobei letztere Stelle ein Beispiel dafür ist, wie Jesus diesem Ärgernis vorbeugen wollte. Darin wird wiederum deutlich, dass es ihm nicht um diese Art des unwesentlichen Ärgernisses ging.

<sup>307</sup> *EC*, 79 (SKS 12, 94)

<sup>308</sup> Ebd., 88 (SKS 12, 103).

sich wider die Geringheit, daß der, welcher Gott ist, der geringe Mensch ist, leidend wie ein geringer Mensch [...].“<sup>309</sup>

Die Problematik des Gott-Menschen liegt also beiden Möglichkeiten des Ärgernisses zugrunde. Somit wird auch das Wesen dieser zweiten Möglichkeit deutlich: Sie ist die Umkehrung des wesentlichen Ärgernisses am Paradox, denn sie bezieht sich „auf den Gott-Menschen nach der Seite seiner Geringheit.“<sup>310</sup>

Es wurde vorher gezeigt, dass sich die Differenzierung des Inkognito aus der Betrachtung des Ärgernisses ergab. Das Inkognito wird zur Herausforderung zuerst durch die Tatsache des Paradoxes, um dann den Glaubenden durch die Tatsache der niedrigen Knechtsgestalt herauszufordern. Ebenso gilt dann aber der analoge Schluss, dass das Inkognito der Knechtsgestalt als die Umkehrung des Inkognito des Paradoxes verstanden werden muss. Die dadurch entstehende Unschärfe im Begriff der „Knechtsgestalt“ ist ebenso oben bereits thematisiert worden. Hier wollen wir festhalten, dass nach Kierkegaard grundsätzlich *ein jeder Mensch* vor der Möglichkeit steht, sich an Christus zu ärgern. Wenn ein Mensch auch Christ wird und so durch den Glauben das Ärgernis überwindet, so begegnet ihm unversehens die Möglichkeit, sich an der Niedrigkeit zu ärgern. Weil aber das Ärgernis den Gegenbegriff zum Glauben darstellt, stellen wir fest, dass das Inkognito Christi erst den Glauben ermöglicht. Dies wird weiter unten ausgeführt werden. Für das Ärgernis jedoch gilt dann, dass es solange nötig ist, solange der Glaube gefordert werden muss. Für Kierkegaard heißt dies, dass das Inkognito Gültigkeit besitzen und dadurch die Möglichkeit des Ärgernisses bedingen muss, bis die Forderung des Glaubens selbst aufhören kann. Dieses Aufhören ist jedoch nach Kierkegaard ein Thema der Eschatologie, denn „die Zeitlichkeit ist ganz und gar Leiden gewesen, Erniedrigung, erst die Ewigkeit ist Sieg, ist Erhöhung.“<sup>311</sup> Die Möglichkeit des Ärgernisses ist somit „des Glaubens Wehr und Schutzwaffe“.<sup>312</sup> Sie wird durch das Inkognito Christi zu einer notwendigen Bestimmung der Christusbegegnung und dann auch des ganzen christlichen Lebens.<sup>313</sup>

---

<sup>309</sup> Ebd., 77 (SKS 12, 92).

<sup>310</sup> Ebd., 100 (SKS 12, 114).

<sup>311</sup> Ebd., 173 (SKS 12, 182). An diesem Zitat wird sichtbar, dass durch den Begriff der Ewigkeit auch Kierkegaards Eschatologie gekennzeichnet ist.

<sup>312</sup> Ebd., 100 (SKS 12, 114).

<sup>313</sup> Siehe parallel dazu die Feststellung, die Kierkegaard bereits durch die Feder des Johannes Climacus in der *AUN* zum Paradox macht, *AUN II*, 270 (SKS 7, 508):

„Das Christentum [...] will auch nicht einmal für den Glaubenden das Paradoxe sein und dann so unter der Hand, nach und nach, ihm das Verständnis verschaffen; denn das Martyrium des Glaubens (seinen Verstand zu kreuzigen) ist nicht das eines Augenblicks, sondern gerade das Martyrium des anhaltenden Fortbestehens.“

Kierkegaard erklärt näher, inwiefern denn das Inkognito zum Ärgernis führt. Der nächste Punkt ist damit als eine Ausführung des gerade Gesagten zu verstehen.

#### 3.4.2. Das Inkognito bedingt die indirekte Mitteilung

Die indirekte Mitteilung, oder die indirekte Kommunikation, stellt ein grundlegendes Thema bei Kierkegaard dar. Es wurde bereits in Kapitel I.1.1. darauf eingegangen, inwiefern hier um der christlichen Unternehmung willen auf Sokrates zurückgegangen werden muss. Sokrates als ein Lehrer der Wahrheit hatte verstanden, dass es keine direkte Vermittlung von wesentlicher Wahrheit zwischen Lehrer und Schüler geben konnte. Auf diese Weise kam der Begriff der „indirekten Kommunikation“ zustande. Mit ihm wird ein Verhältnis ausgedrückt, in dem sich der Lehrer um seiner Lehrtätigkeit willen aller direkten Mitteilung enthält. Er schafft eine Distanz zwischen sich und dem Schüler, indem er sich in einen Dialog begibt. Dieser Dialog zeichnet sich dann dadurch aus, dass der Lehrer dem Schüler keine Lehrsätze vermittelt, indem er sie ihm ungebrochen weitergibt. Während Sokrates also nur Veranlassung ist, muss bei Christus davon die Rede sein, dass er etwas Neues schafft. Auf diese Weise muss die Bedeutung eines sokratischen Lehrers im Abnehmen begriffen sein, während ein Schüler Christi seinem Lehrer auf immer alles verdankt. Beiden jedoch ist gemeinsam, dass ihrer Lehrtätigkeit das Prinzip der indirekten Mitteilung zugrunde liegt. In beiden Fällen hängt diese indirekte Mitteilung mit dem Inkognito zusammen. Selbstverständlich muss hier ein Inkognito des Sokrates von dem christologischen Inkognito unterschieden werden. Dies geschieht hauptsächlich darin, dass für Sokrates gilt, was für jeden anderen Menschen gilt: Er ist Subjekt, und in seiner subjektiven Existenz bleibt er anderen Menschen verborgen, gerade dort, wo er als Lehrer tätig sein will. Für die Christologie gilt aber die Tatsache des Paradoxes, wodurch von einer ganz anders gearteten Unkenntlichkeit die Rede sein muss. Für Kierkegaard kommt dadurch eine neue Differenzierung ins Spiel, wodurch es zwischen dem Lehren Christi und dem christologischen Paradox zu einer Entsprechung kommt.

Es galt für die zwischenmenschliche Kommunikation, dass eine Vermittlung von wesentlicher Wahrheit von einem Subjekt zum anderen unmöglich war. Davon unabhängig ist es aber dem Menschen möglich, dennoch unmittelbare Mitteilungen zu machen. Es kann durch einen Lehrer der Versuch erfolgen, den Schüler durch diese unmittelbaren Mitteilungen zu erreichen. Das Urteil Kierkegaards darüber fällt sehr negativ aus: „Unsre Zeit indes kennt

---

Vgl. auch TURCHIN, *Offense*, 13: „[T]he category of offense is central to Christianity insofar as it confronts the individual with a choice ‚either to be offended or to accept Christianity‘. Any attempt to minimize the offense by seeking rationally to explain or defend Christianity removes the possibility of the offense, thereby eliminating the possibility of faith and thus the possibility of becoming a Christian.”

eigentlich keine andre Art der Mitteilung als jene mäßige: das Dozieren.“<sup>314</sup> Das Problem mit dieser Art der Kommunikation wurde bereits betrachtet. Es wird die Existenz außer Acht gelassen, die ja bei jeder Mitteilung bedacht werden muss.

„Alle Mitteilung, die auf das Existieren geht, fordert einen Mitteilenden; der Mitteilende ist nämlich die Verdoppelung der Mitteilung; in dem, was man versteht, existieren, heißt verdoppeln.“<sup>315</sup>

Dies war das Geheimnis der sokratischen Lehrtätigkeit. Wesentliche Wahrheit kann nicht direkt vermittelt werden, denn die Existenz (um die es ja immer bei wesentlicher Wahrheit geht) muss mit in Betracht gezogen werden. Diese Feststellung über die zwischenmenschliche Kommunikation führt Kierkegaard nun im christologischen Bereich weiter. Er erkennt hier eine Steigerung, die uns die Frage beantwortet, wieso das christologische Inkognito die unmittelbare Mitteilung des Christus unmöglich machen muss. Die Existenz des Christus ist eben nicht einfach vergleichbar mit der eines jeden anderen Menschen. Sie ist „dialektisch bestimmt“ und „eine Reflexionsbestimmung“.<sup>316</sup>

„So ist es mit dem Gott-Menschen. Er ist ein Zeichen [...] des Widerspruches, er steht in Unkenntlichkeit, also ist jede unmittelbare Mitteilung unmöglich. Wenn nämlich die Mitteilung eines Mitteilenden unmittelbar sein soll, so muß nicht allein die Mitteilung unmittelbar sein, sondern der Mitteilende selber unmittelbar bestimmt sein.“<sup>317</sup>

Hier wird nochmal aus einer anderen Perspektive der Gedanke ausgedrückt, dass die Christusbegegnung problematisch ist und den Menschen herausfordert. Er muss das Wort Christi angesichts seiner Erscheinung glauben. Weil aber Christus das Paradox ist, der Gott-Mensch, steht er im Inkognito und seine Worte werden durch dieses Inkognito problematisiert. Kierkegaard macht dies deutlich anhand eines Beispiels aus dem Johannesevangelium:

„Wenn einer unmittelbar sagt: Ich bin Gott, der Vater und ich sind eins, so ist das unmittelbare Mitteilung. Aber wenn nun der, welcher so spricht, der Mitteilende, der einzelne Mensch ist, ein einzelner Mensch ganz so wie andre, so ist diese Mitteilung nicht eben völlig unmittelbar; denn es ist nicht eben ein völlig Unmittelbares, daß ein einzelner Mensch Gott sein solle – indessen das, was er spricht, völlig unmittelbar ist. Vermöge des Mitteilenden enthält die Mitteilung einen Widerspruch, sie wird mittelbare Mitteilung, sie setzt dir eine Wahl: ob du ihm glauben willst oder nicht.“<sup>318</sup>

---

<sup>314</sup> EC, 128 (SKS 12, 138).

<sup>315</sup> Ebd.

<sup>316</sup> Ebd., 128f (SKS 12, 138).

<sup>317</sup> Ebd., 129 (SKS 12, 138).

<sup>318</sup> Ebd.

Der Widerspruch zwischen Erscheinung und Mitteilung ist ein Ausdruck des Inkognito. Diese Mitteilung, nämlich die Lehre Christi über sich wie auch über den Vater, wird also nach Kierkegaard durch das Inkognito zur mittelbaren Mitteilung. Weil aber das Sein Christi in seiner Gänze durch das Inkognito bestimmt ist, wird die unmittelbare Mitteilung für ihn grundsätzlich unmöglich.

Worin liegt die Bedeutung dieser Erkenntnis? Für Kierkegaard entsteht hier weitere Kritik an der Christenheit seiner Zeit. Es wurde deutlich, dass Kierkegaards Kritik an der Christenheit sich hauptsächlich daran entzündete, dass das Christsein illegitim vereinfacht würde. Die Feststellung, dass eine Aussage Jesu immer durch seine paradoxe Existenz gebrochen sein muss, führt dann dazu, dass der von Kierkegaard behauptete herausfordernde Charakter des Christentums bestätigt und unterstrichen wird. Die Christusbegegnung kann dann unmöglich als eine eindeutige Situation beschrieben werden. Vielmehr muss das Ärgernis als eine Möglichkeit entstehen. Dieses Urteil muss dann aber grundsätzlich für die Wahrheitsfrage im christlichen Sinne gelten. Eine Theologie, die – vielleicht aus apologetischen Gründen – für die christliche Wahrheit eine überzeugende Eindeutigkeit behauptet, missachtet grundsätzlich das Inkognito Christi. Die Unmöglichkeit unmittelbarer Mitteilung, die für Christus gilt, muss den Suchenden vielmehr bei der Frage nach dieser Wahrheit in eine Begegnung hineinführen, die ihn in existenzieller Weise herausfordert und ihm so auch die Möglichkeit bietet, sich im Ärger von diesem Christus abzuwenden. Denn dann gilt:

„Aber wenn nun der, welcher [die unmittelbare Aussage] [...] tut, Zeichen des Widerspruches ist, was dann? Dann ist die unmittelbare Aussage in seinem Munde ja eben der Ausdruck dafür, daß das Glauben nichts so durchaus Unmittelbares ist, oder, daß sogar diese seine Aufforderung zu glauben, mittelbare Mitteilung ist.“<sup>319</sup>

Der Glaube an Christus wird somit zu einer Forderung angesichts der Möglichkeit, diesen Glauben zu verweigern. Die Möglichkeit der Glaubensverweigerung ist dabei in unseren Augen die entscheidende Bestimmung, die aus der Tatsache der mittelbaren Kommunikation folgt. Dadurch, dass es Christus unmöglich ist, den Charakter des Anstoßes einfach abzulegen (denn dies würde ja erst durch das Ablegen des Inkognito geschehen), ermöglicht er die Glaubensverweigerung. Dies wird durch Kierkegaard so ausgedrückt: „Er will sie alle zu sich ziehen; sie zu sich ziehen, denn locken will Er keinen zu sich. In Wahrheit zu sich ziehen heißt in einem gewissen Sinne von sich fortstoßen.“<sup>320</sup>

---

<sup>319</sup> Ebd., 130 (SKS 12, 139).

<sup>320</sup> Ebd., 145 (SKS 12, 157).

Damit wird die Möglichkeit des Unglaubens und des Ärgernisses dem Menschen erst durch Christus eröffnet. Wird der Mensch also zum Glauben gerufen, so muss er diesen Glauben angesichts der anderen Möglichkeit fassen, nämlich der Möglichkeit des Ärgernisses. *Christus ist das Zeichen des Widerspruches, weil er die Ablehnung seiner Ansprüche selbst ermöglicht und sogar in gewisser Weise herausfordert.*

Dies führt uns zur nächsten Funktion des Inkognito.

### 3.4.3. Das Inkognito bedingt das Leiden Christi

Sowohl die Möglichkeit des Ärgernisses als auch die Tatsache der indirekten Mitteilung sind Bestimmungen, die in Bezug auf den Menschen getroffen werden. Für ihn muss die Möglichkeit des Ärgernisses entstehen, und für ihn muss Christus in der Zweideutigkeit erscheinen, die aus dem Widerspruch zwischen Erscheinung und Anspruch resultiert. Nun jedoch wirft Kierkegaard einen Blick auf Christus selbst, indem er betrachtet, inwiefern denn die genannten Funktionen des Inkognito auf ihn zurückwirken. Auf diese Weise begreift Kierkegaard das Inkognito als den Grund für das Leiden Christi.

Bereits in seinen frühen christologischen Überlegungen wird dieser Gedanke deutlich gemacht. Climacus geht in seinen *PB* von der Frage aus, worin Liebe denn ganz besonders unglücklich ist. Seine Antwort findet er nicht darin, dass „die Liebenden einander nicht kriegen können, sondern darin, daß sie einander nicht verstehen können.“<sup>321</sup> Umso größer ist das Leiden desjenigen Liebenden, der ein Missverständnis zwischen sich und dem Geliebten erkennt.

Im Rahmen von der Frage, wie denn ein Gott zum Lehrer der Menschen werden könnte, beschreibt Kierkegaard dann eben diesen Gott, der sich selbst demütigte, um auch dem Kleinsten gleich zu sein. Diese Gleichheit in der Niedrigkeit jedoch lässt das Missverständnis und die Zweideutigkeit um die Identität des Liebenden aufkommen. Aus diesem Missverständnis in Bezug auf seine Identität entsteht das Leiden Gottes, ja es wird sogar unvermeidlich, denn die Knechtsgestalt und damit das Inkognito ist die einzig mögliche Art der Offenbarung.

„Jede andre Art der Offenbarung wäre für die Liebe des Gottes ein Betrug. [...] wo ich ihn dann doch bitten sollte, seinen Entschluß zu ändern, sich anders zu erweisen, seiner selbst zu schonen, so würde er mich ansehen und sprechen: Mensch, was hab ich mit dir zu schaffen [...].“<sup>322</sup>

<sup>321</sup> *PB*, 23 (*SKS* 4, 233).

<sup>322</sup> Ebd., 31 (*SKS* 4, 239); man bemerke hier den Verweis auf Mt 16, 23, wo durch Petrus eben die Bitte erfolgt, dass der verborgene Christus seinen Entschluss ändern, sich anders erweisen oder seiner selbst schonen sollte.

Gott muss die Knechtsgestalt festhalten, um die Liebe nicht zu betrügen. Die Offenbarung, durch die also Gott sich dem Menschen nähern möchte, drückt sich dann ausschließlich in dieser Verborgenheit, in diesem Inkognito aus. Diese Offenbarung Gottes beinhaltet also ausdrücklich die Möglichkeit, dass der geliebte Mensch sich ärgert und die Offenbarung missversteht. Darin liegt nun nach Kierkegaard das Geheimnis der Leiden Christi.

„Es ist, sonderlich in älteren Zeiten, viel und oft über die Leiden Christi geredet worden, wie er verspottet wurde, gegeißelt, gekreuzigt. Darüber scheint man jedoch eine ganz andre Art Leiden zu vergessen, das Leiden der Innerlichkeit, das Leiden der Seele, oder, so müßte man es wohl nennen, das Geheimnis der Leiden, das seinem Leben in der Unkenntlichkeit untrennlich eigen gewesen ist, von seinem ersten Auftreten an bis hin zum Letzten.“<sup>323</sup>

Das Leiden Christi ist demnach nicht vorrangig in dem körperlichen Leiden zu finden, durch das die Passionsgeschichte gekennzeichnet ist. Christi Leiden ist nach Kierkegaard vielmehr auch als ein seelisches, innerliches Leiden zu verstehen, das aus dem Inkognito entspringt.<sup>324</sup> Weil aber das gesamte Wirken Christi unter dem Inkognito zu verstehen ist, bezieht sich auch das Leiden Christi nicht etwa nur auf die Passionsgeschichte, sondern auf die gesamte Zeit seines Wirkens unter den Menschen. Worin genau besteht dieses Leiden? „Der Widerstreit ist: aus Liebe zu einem andern Menschen eine Innerlichkeit verhüllen und ein anderer scheinen müssen.“<sup>325</sup> Das Leiden entsteht aus dem Widerspruch von Liebe und Verhüllung. Es besteht aus einem Schmerz, den Kierkegaard als zusammengesetzt beschreibt. „Aber es ist nicht gut, wenn ein Schmerz zusammengesetzt ist; mit jeder neuen Zusammensetzung bekommt er einen Stachel mehr.“<sup>326</sup> Worin bestehen nun diese Stacheln, und woraus setzt sich das seelische Leiden des Inkognito zusammen?

Den ersten Stachel erkennt Kierkegaard darin, dass die Liebe des Christus Inkognito sich nicht ungebrochen nach außen hin ausdrücken kann. Durch das Inkognito wird der Liebesausdruck verändert und in gewisser Weise verfälscht. Darunter muss derjenige leiden, der liebt, denn die Liebe wünscht sich Offenheit und die daraus resultierende Einheit.

Der zweite „Stachel“ des Leidens Christi entsteht dann daraus, dass der veränderte Ausdruck der Liebe von der geliebten Person nicht nur missverstanden wird, sondern darüber

---

<sup>323</sup> EC, 131 (SKS 12, 140).

<sup>324</sup> Ebd.

<sup>325</sup> Ebd. Auch dieser Gedanke, dass das Leiden Christi nicht nur in seinem Tod zu finden ist, sondern durch das Inkognito sein gesamtes Leben ausmacht, findet sich bereits bei Johannes Climacus in *PB*, 30 (SKS 4, 239):

„[D]enn nicht des Todes Leiden ist sein Leiden, sondern dies ganze Leben ist ja eine Leidensgeschichte, und es ist die leidende Liebe, die alles hingebende Liebe, die selber in Not ist.“

<sup>326</sup> EC, 132 (SKS 12, 140).



hinaus geradezu als Grausamkeit erfahren werden muss. Damit ist nicht etwa das Verhalten des Christus in der Begegnung mit Menschen gemeint. Vielmehr handelt es sich hier um die vorher genannte Auswirkung des Inkognito: Der Ruf Christi besteht durch die Verhüllung nicht in einem Locken, sondern vielmehr in einem Zurückstoßen. Darin liegt die Grausamkeit, von der Kierkegaard redet. Es ist die Forderung des unendlichen Vertrauens, ohne der geliebten Person diese Entscheidung einfacher zu machen, etwa durch ein Ablegen des Inkognito.

Der dritte „Stachel“ ist nach Kierkegaard das Element der Verantwortung, die Christus durch sein Inkognito auf sich lädt. Denn an ihm hängt ja als Lehrer das Heil des geliebten Gegenüber, er muss ja unendlich wichtig werden können – und muss aus diesem Grund das Inkognito festhalten. Kierkegaard fasst diese drei Stacheln zusammen:

„Das heißt also: aus Liebe im Unmittelbaren zunichte machen seine eigne Liebe, indem man sie dennoch bewahrt; aus Liebe grausam sein gegen den geliebten Menschen; aus Liebe auf sich nehmen diese ungeheure Verantwortlichkeit.“<sup>327</sup>

Nach Kierkegaard entsteht also das Leiden Christi wesentlich daraus, dass Christus dem geliebten Gegenüber die unmittelbare Kenntlichkeit verweigern muss. Aus Liebe wurde Gott zum Menschen, aber gerade aus derselben Liebe heraus nahm er die Knechtsgestalt an und begegnet so den Menschen inkognito. Das Leiden, das daraus resultiert, ist ein innerliches Leiden, und es muss als ein über die gesamte Wirkungszeit Christi geltendes Leiden verstanden werden.

Die ganz spezifischen Leiden der Passionszeit – das physische Leiden ebenso wie das Leiden unter dem Verrat der Jünger – lassen sich dann ebenfalls im Rahmen dieser Perspektive neu verstehen. Wenn nämlich unter dem Leiden Christi ausschließlich die Passion verstanden wird, muss nach Kierkegaard gefragt werden, wo denn darin die Besonderheit liege, denn „auf solche Art kann auch ein Mensch leiden, kann leiden die gleiche Mißhandlung, leiden, daß selbst sein bester Freund ihn verläßt“.<sup>328</sup> Die Passion muss in einem größeren Leidenszusammenhang gesehen werden, der durch den Begriff des Inkognito gekennzeichnet ist. Dadurch werden auch die Geschehnisse der Passion für Kierkegaard zu einem weiteren Stachel im innerlichen Schmerz des Christus: „[E]r leidet, daß dies sein Leiden zum Ärgernis werden kann und auch wird für die wenigen, die glauben.“ Hier klingt wiederum die Unterscheidung an, die wir bereits oben zwischen dem Ärger am Paradox und dem Ärger an der niedrigen Knechtsgestalt gemacht haben. Weil Christus dem Gegenüber die unmittelbare

---

<sup>327</sup> EC, 132 (SKS 12, 141).

<sup>328</sup> Ebd., 133 (SKS 12, 141).

Kenntlichkeit verweigert, entsteht erst die Möglichkeit zum Ärger, sowohl für den Gegner als auch für den Jünger.

Somit erhält die Christologie durch Kierkegaard eine neue Perspektive für die Leiden Jesu. Diese Perspektive ist gekennzeichnet durch den Fokus auf die Innerlichkeit, und Kierkegaard sieht eben in dieser Innerlichkeit Jesu das Geheimnis seines Leidens. Das Leiden bezieht sich dadurch auf sein gesamtes Wirken und wird damit auch zur Verständnisgrundlage aller äußerlichen Leiden, so wie sie Christus in der Passionsgeschichte betreffen. Es handelt sich dabei keinesfalls um eine Nebenbestimmung von Kierkegaards Christologie. Wie zentral sie ist, drückt Kierkegaard an einer anderen Stelle aus:

„O, der grauenvolle Gegensatz, die Abscheulichkeit: diese Eingebildetheit und Dummheit, mit der man auf die Beweise getrotzt und das Christentum verraten hat – und damit auch ihn, den Herrn Jesus Christus, der, auch hierbei leidend, wohl auf die Beweise hindeutet, aber dann, beinahe für den Einzelnen betend, hinzufügt: selig, der sich nicht an mir ärgert. O, das Leidensgeheimnis, Zeichen des Ärgernisses sein zu müssen, um des Glaubens Gegenstand sein zu können!“<sup>329</sup>

Die Unkenntlichkeit wird an dieser Stelle noch einmal bestätigt als die Bedingung für das Ärgernis, für die indirekte Mitteilung und dadurch auch für das Leiden Christi. Wir werden hier darüber hinaus jedoch auch auf den letzten und wohl wichtigsten Punkt hingewiesen, der nach Kierkegaard durch das Inkognito bedingt wird: Christus muss Zeichen des Ärgernisses sein, um des Glaubens Gegenstand sein zu können.

#### 3.4.4. Das Inkognito bedingt die Forderung des Glaubens

Der Glaube ist nach Kierkegaard das positive Gegenstück zum Ärgernis. Er ist diejenige Bedingung, die dem Menschen der Unwahrheit vom Lehrer mitgegeben werden muss, um in ein positives Verhältnis zur Wahrheit zu treten. Seinem Wesen nach ist er der glückliche Zusammenstoß von Paradox und Verstand<sup>330</sup> oder auch die glückliche Leidenschaft des Verstandes.<sup>331</sup> Mehr noch: Dem Auge des Glaubens erschließt sich das Wunderbare an Gott.<sup>332</sup> Die Rede vom Glauben steht dem sonstigen „Negativismus“ Kierkegaards wie ein innerlicher Gegensatz gegenüber.

Es wird ein ganz bestimmtes Verhältnis von Glaube und Verstand postuliert. Der Glaube kann nicht als eine natürliche Vorstufe von verstehender Erkenntnis gelten. Hier kommt der Begriff des *Sprunges* ins Spiel, der für Kierkegaards Glaubensbegriff prägend geworden ist.

<sup>329</sup> Ebd., 92f (SKS 12, 106f).

<sup>330</sup> *PB*, 46 (SKS 4, 253).

<sup>331</sup> Ebd., 51 (SKS 4, 257).

<sup>332</sup> Siehe dazu ROCCA, Wahrnehmung, 21.

Der Sprung stellt den metaphorischen Ausdruck für die Unvermittelbarkeit zwischen dem Nicht-Glauben und dem Glauben dar.<sup>333</sup> Der Glaube wird nicht durch den Verstand überwunden und überwindet ihn auch seinerseits nicht. Stattdessen wird er als eine Bedingung verstanden, durch die erst die Begegnung mit dem Paradox positiv verlaufen kann. Der Glaube macht es möglich, dass der Verstand sich mit dem aussöhnt, das ihn übersteigt.<sup>334</sup>

So wie vorhin gesagt werden konnte, dass im Ärgernis der Verstand unter ein negatives Urteil durch das Paradox gestellt wurde, muss hier nun gelten, dass im Glauben der Verstand unter ein positives Urteil durch das Paradox fällt. Allein durch den Glauben ist es dem Menschen der Unwahrheit möglich, ein Verhältnis zur Wahrheit zu haben.<sup>335</sup> Der Glaube wird dem Menschen vom Lehrer mitgegeben, weil der Mensch ihn nicht etwa aus sich selbst heraus entwickeln oder bewirken kann. Erst dann ist nach Kierkegaard mit der Behauptung Ernst gemacht, dass der Mensch die Unwahrheit ist und durch den Lehrer eine wesensmäßige Veränderung erfahren muss. Durch das Paradox selbst also, durch Christus, wird dem Menschen in der Begegnung der Glaube geschenkt. Der Glaube ist dann zu verstehen als die Bedingung, die für ein echtes Verhältnis zur Wahrheit nötig ist. Von hier aus erst ist der Glaube als die glückliche Leidenschaft des Verstandes, als seine Erfüllung zu verstehen. Er ist somit ganz auf das Paradox ausgerichtet. Christlicher Glaube bei Kierkegaard muss damit exklusiv auf die Christusbegegnung und damit auf das Christusverhältnis bezogen werden.

---

<sup>333</sup> Kierkegaard verwendet mehrere ausdrucksstarke Bilder, um diesen qualitativen Wechsel deutlich zu machen. Zu einer Ausführung über den „Sprung“ bei Kierkegaard siehe etwa SCHREIBER, „Leap“.

Dazu gehört neben dem *Sprung* auch der *Augenblick* in den *PB* und darüber hinaus der *Salto Mortale*. Zu letzterem siehe DELL'EVA, *Salto Mortale*, die danach fragt, ob diese Bilder auf eine Immanenzflucht hinweisen. Ihr Ergebnis lautet, dass eben dies nicht der Fall ist, sondern dass gerade das Bild des *Salto Mortale* darauf hinweist, dass der christliche Glaube den Menschen in die Immanenz zurückführt. dann von dem präsentischen Gott zu reden, dessen Präsenz durch den Menschen, der den Salto vollzogen hat, bezeugt wird. Anzufragen ist hier vor allem, ob die theologischen Konsequenzen, die sich für Dell'Eva aus dem Bild des *Salto Mortale* ergeben, tatsächlich durch Kierkegaard angedacht sind. Ist hier nicht doch der Sprung Lessings über den garstigen historischen Graben gemeint? Dabei wollen wir einräumen, dass gerade durch ihre Ausführungen das Inkognito ebenfalls zum Ausdruck kommt, da hier von einem speziellen Sprung die Rede ist, an dessen Ende der vollzogene Sprung nicht nachgewiesen werden kann.

Des Weiteren ist auf Immanuel Kant hinzuweisen, der die göttliche Gnade, „wenn sie nach dem Buchstaben genommen“ wird, als den „salto mortale der menschlichen Vernunft“ beschreibt, vgl. KANT, *Religion*, 784 (B 178). Dem Gebrauch dieser Begriffe bei Kierkegaard entspricht Kant darin, dass das Gnadenwerk Gottes als etwas paradoxes beschrieben wird: Diese Gnade bewirke nicht allein die Erlösung der Gläubigen vom Bösen, sondern schenke selbst erst den Glauben, womit dann „alles selbst mit der moralischen Beschaffenheit des Menschen zuletzt auf einen unbedingten Ratschluß Gottes hinausläuft [...]“, vgl. ebd.

<sup>334</sup> TURCHIN, *Paradox*, 48:

„[T]he concept of the paradox signifies the tension created in human understanding when it is faced with something it cannot mediate by its own powers. In Kierkegaard, this concept is used to characterize the central object of Christian faith: the God-man, who represents an absolute paradox that can only be overcome by faith.“

<sup>335</sup> Wie *PB*, 61 (*SKS* 4, 265) gesagt wird: „Daß er das Ewige versteht.“

Dieses spezifische Verständnis von dem, was Glaube bedeutet, wird durch die Gegenüberstellung zum Ärgernis noch einmal betont. So wie man ein wesentliches Ärgernis von einem unwesentlichen unterscheiden kann, könnte man also auch hier einen wesentlichen von einem unwesentlichen Glauben unterscheiden. Der Glaube als ein allgemeiner Begriff zwischenmenschlicher Verhältnisse – also der Glaube, den ein Mensch einem anderen schenken kann –, aber auch als ein Begriff im allgemeinen religiösen Sinne, wird dann von dem Glauben unterschieden, der im christlichen Sinne gefordert wird.<sup>336</sup>

Wie sieht ein solcher allgemeiner Glaube aus? In der Auseinandersetzung mit Kierkegaard muss hier etwas weiter ausgeholt werden. Kierkegaard setzt sich in seinen *PB* mit der Frage auseinander, inwieweit ein Mensch sich in einen Bezug zu der Vergangenheit setzen kann.<sup>337</sup> Dabei stellt er fest, dass dem Menschen zwei zuverlässige Möglichkeiten zu einem unmittelbaren Bezug zur Außenwelt gegeben sind. Das sind zum einen die Sinne, mit denen der Mensch unmittelbar die Außenwelt wahrnimmt. Zum anderen ist das die Verstandeserkenntnis, mit der der Mensch das Notwendige erkennt.<sup>338</sup> Keines dieser beiden jedoch kann sich auf die Vergangenheit beziehen. Kierkegaard sieht das Problem darin, dass sich die Vergangenheit oder das Historische mit dem Werden beschäftigt. Jedem Werden aber fehlt die Notwendigkeit, und ebenso fehlt dem Werden die Gegenwärtigkeit. Für Kierkegaard haftet dem Werden und damit aller Geschichte dadurch eine grundsätzliche Ungewissheit an. Diese Ungewissheit muss ihre Entsprechung in dem Menschen haben, der über das Historische reflektieren und sich in einen Erkenntnisbezug zu ihm setzen möchte.

„Von solcher Beschaffenheit ist nun eben der Glaube; denn in der Gewißheit des Glaubens ist als das Aufgehobene fort und fort gegenwärtig die Ungewißheit, welche auf jegliche Weise der des Werdens entspricht.“<sup>339</sup>

Nach Kierkegaard muss der Glaube grundsätzlich als „das Organ für das Historische“<sup>340</sup> betrachtet werden. Glaube aber beinhaltet, wie bereits vorher gesehen wurde, das Element der

<sup>336</sup> Vgl. William MACDONALD, *Faith*. Siehe auch *PB*, 83 (*SKS* 4, 285), wo Kierkegaard einen Gottesglauben im allgemeinen Sinne mithilfe seines eigenen Glaubensbegriffes kritisiert. Dies wird weiter unten noch ausgeführt.

<sup>337</sup> Siehe *PB*, 68 (*SKS* 4, 272). unter der Überschrift „Zwischenspiel: Hat das Vergangene größere Notwendigkeit als das Zukünftige? oder: Ist das Mögliche damit daß es wirklich geworden ist notwendiger geworden als es gewesen ist?“

<sup>338</sup> Nach Kierkegaard ist sowohl die Sinnes- als auch die Verstandeserkenntnis zuverlässig, siehe ebd., 78 (*SKS* 4, 281): „Die unmittelbare Wahrnehmung und Erkenntnis kann nicht trügen.“

<sup>339</sup> Ebd.

<sup>340</sup> Ebd. 78 (*SKS* 4, 280f).

Leidenschaft, und diese Leidenschaft wiederum drückt sich in dem, der sich mit der Geschichte beschäftigt, als eine Bewunderung des Werdenden aus.<sup>341</sup> Und weiter:

„Im Gegensatz hierzu zeigt es sich nun leicht, daß der Glaube keine Erkenntnis ist, sondern ein Freiheitsakt, eine Willensäußerung. [...] Des Glaubens Schluß ist nicht Schluß sondern Entschluß, und daher ist der Zweifel ausgeschlossen.“<sup>342</sup>

Kierkegaard redet hier nicht über den Unterschied zwischen gesicherter und ungesicherter historischer Kenntnis. Vielmehr wird in Bezug auf die Vergangenheit ausschließlich geglaubt, denn dem geschichtlich Gewordenen kann der Mensch sich nur annähern. Er wird es sich niemals ganz erschließen können, und daher bleibt es ungewiss. Dem Zweifel in Bezug auf das Gewordene wird hierbei der Glaube entgegengesetzt. Entschließt sich nämlich der Glaube dazu, ein Werden des Betrachteten anzunehmen,

„so ist der Zweifel behoben; im gleichen Augenblick ist das Gleichgewicht und die Gleichgiltigkeit des Zweifels behoben nicht vermöge Erkenntnis, sondern vermöge Willens. Dergestalt ist der Glaube annähernd das am meisten Bestreitbare [...] und das am wenigsten Bestreitbare in kraft seiner neuen Qualität.“<sup>343</sup>

Der Glaube im Allgemeinen wird hier durch Kierkegaard zu einem erkenntnistheoretischen Organ. Er ermöglicht dem Menschen einen Bezug zu den Vorgängen des Werdens und zur Geschichte, was weder durch reine Verstandeserkenntnis noch durch die Sinne geleistet werden konnte. Von dieser Perspektive aus kritisiert Kierkegaard dann auch das, was man einen allgemeinen Gottesglauben nennen könnte:

„Ewig verstanden glaubt man nicht, daß der Gott da ist, ob man gleich annimmt, daß er da ist. Es ist ein mißverständlicher Sprachgebrauch. Sokrates glaubte nicht, daß der Gott da sei. Was er von dem Gotte wußte, dazu gelangte er vermöge der Erinnerung, und das Dasein des Gottes war ihm in keiner Weise etwas Geschichtliches.“<sup>344</sup>

Mit der Annahme, dass Gott existiert, wird ein ewiger Sachverhalt ausgedrückt, kein geschichtlicher. In diesem Sinne würde Kierkegaard nicht von einem Glauben an einen Gott,

---

<sup>341</sup> Vgl. ebd., 76f (SKS 4, 279f). Hirsch merkt an, dass es an dieser Stelle für Kierkegaard folgerichtiger gewesen wäre, anstelle von *Bewunderung* von einer *Verwunderung* über die Geschichte zu sprechen, siehe *PB* in *GW*, Endnote 174. Was hier durch Kierkegaard ausgedrückt wird, ist die fehlende Unmittelbarkeit, mit der der Mensch auf die Geschichte reflektiert. Anders als bei der Sinnenerkenntnis oder der Verstandeserkenntnis braucht es für ihn eine Veranlassung, aufgrund derer er sich der Vergangenheit zuwendet. Diese Veranlassung, bei Kierkegaard eben *Bewunderung des Werdens* genannt, könnte man auch als ein besonderes Interesse am Werdenden bezeichnen. Dadurch ist schon vorausgesetzt, dass der sich mit der Geschichte beschäftigende Mensch aus einer Leidenschaft heraus handelt, die ihn zu dieser Beschäftigung treibt.

<sup>342</sup> *PB*, 80 (SKS 4, 282).

<sup>343</sup> Ebd., 81 (SKS 4, 283).

<sup>344</sup> Ebd., 84 (SKS 4, 285f). Dazu auch GRØNKJÆR, *Absolute Paradox*, 268f.

sondern von der Annahme eines Gottes sprechen. Dadurch ist die religiöse Funktion des Glaubensbegriffes durch Kierkegaard stark eingeschränkt, denn der Glaube bezieht sich nach ihm nicht auf das Ewige. Er bezieht sich, wenn der Begriff korrekt angewendet wird, auf ein Werden, wobei weder die Sinne unmittelbar wahrnehmen noch der Verstand unmittelbar eine Notwendigkeit erkennt.<sup>345</sup>

Wenn sich Glauben im allgemeinen Sinne also auf etwas Werdendes und damit auf etwas Geschichtliches bezieht, dann versteht man, inwiefern der Glaubensbegriff sich für den christlichen Kontext eignet. Es geht hierbei ja gerade um den Bezug zu Geschichte, nämlich zur Geschichte des Jesus von Nazareth. Allerdings steht der Mensch, wenn er nur ein wenig tiefer blickt, gerade im Fall des Christentums vor einem speziellen Problem. Die *PB* „dichten“ Gott in das Werden und damit in die Geschichte hinein, so dass er eine geschichtliche Tatsache wird.

„Mit jener geschichtlichen Tatsache (die der Inhalt unsrer Dichtung ist) hat es nun eine eigne Bewandnis, da sie nicht eine unmittelbar geschichtliche Tatsache ist, sondern eine Tatsache die in einem Selbstwiderspruch sich gründet [...]“<sup>346</sup>

Dieser Selbstwiderspruch besteht darin, dass „des Gottes ewiges Wesen in die dialektischen Bestimmungen des Werdens hineinkonjugiert werden.“<sup>347</sup> Geschichte bedeutet Zeitlichkeit und Kontingenz, Gott jedoch ist ewig, nicht kontingent und nicht unter zeitlichen Begriffen zu fassen. Wenn nun also das Christentum von Gott in der Zeit redet, wenn also das Paradox gilt, dann erhält auch der Begriff des Glaubens eine neue Dialektik, die er vorher nicht besaß, und die ihn als christlichen Glauben von jeder anderen Art zu glauben unterscheidet. Was dieses „Glauben“ nun bedeutet, wird nämlich erst in der Betrachtung der Christusbegegnung deutlich:

„Aber alsdann ist der Glaube ja ebenso paradox wie das Paradox? Allerdings; wie sollte er sonst am Paradox seinen Gegenstand haben und glücklich sein in seinem

---

<sup>345</sup> Diese etwas eigenwillige Definition von „Glaube“ wird etwas besser verständlich, wenn man sich das Beispiel des Glaubens des Sokrates etwas genauer ansieht, *PB*, 84 (*SKS* 4, 286). Nach Sokrates war alles Verstehen eine Erinnerung. Somit hieß Erkenntnis immer, dasjenige wiederzuerkennen, was man in der eigenen Präexistenz bereits wusste. Dazu gehörte auch die Erkenntnis Gottes. Damit jedoch wird durch Sokrates, so wie Kierkegaard ihn versteht, die Erkenntnis Gottes an die Verstandeserkenntnis zurückgebunden. Der Gottesbezug besteht dann darin, dass der Mensch nicht an Gott *glaubt* (selbst wenn dies im religiösen Sinne so ausgedrückt wird), sondern dass er ihn *weiß*. Der Glaube an Gott im christlichen Sinne muss sich davon unterscheiden.

<sup>346</sup> *PB*, 83 (*SKS* 4, 285). Dass Kierkegaard hier von „Dichtung“ redet, ist dem Charakter seiner *PB* geschuldet, die nicht konkret über das Christentum reden, sondern sich philosophierend und theoretisierend den christologischen Grundaussagen des Christentums annähern wollen.

<sup>347</sup> Ebd., 84 (*SKS* 4, 286).

Verhältnis zu ihm? Der Glaube selbst ist ein Wunder, und alles was vom Paradox gilt, gilt auch vom Glauben.“<sup>348</sup>

Der Glaubensbegriff Kierkegaards, so wie er in den *PB* durch Johannes Climacus dargestellt wird, zeigt sich somit fest in die christologischen Überlegungen eingebunden. Er wird ausdrücklich von den Bestimmungen des Paradoxes her entwickelt und erhält von hier seine Bedeutung. Damit wird auch der Zusammenhang von Glauben und christologischem Inkognito bei Kierkegaard verständlich.

Die weiter oben gegebene Unterscheidung des Inkognito als Paradox und als niedrige Knechtsgestalt hilft hier, den Glaubensbegriff bei Kierkegaard angemessen zu fassen. In den *PB* wird das Inkognito hauptsächlich aus dem Paradox erklärt. Dadurch wird auch der Glaube wesensmäßig zur Anerkennung der paradox-christlichen Wahrheit, der Fleischwerdung des Wortes. Durch Anti-Climacus wird das Inkognito nun auch explizit aus der Niedrigkeit Jesu, aus seiner Knechtsgestalt, erklärt, wodurch das spezifische Ärgernis an der Knechtsgestalt entsteht. Dieses unterscheidet sich vom Ärgernis am Paradox, kann jedoch auch mit ihm in einen Zusammenhang gebracht werden; das Ärgernis an der Knechtsgestalt entsteht an der Seite „Mensch“ in der Beschreibung des Gott-Menschen, während das grundsätzliche Ärgernis am Paradox an der Seite „Gott“ entsteht. Analog dazu aber erhält durch Anti-Climacus nun auch der Glaubensbegriff diese Dimension; er bezieht sich nun nicht mehr ausschließlich auf die Tatsache des Paradoxes, sondern wird nun explizit auch auf die Niedrigkeit bezogen:

„Der Einladende, der welcher die Worte spricht, [...] ist der erniedrigte Jesus Christus, der geringe Mensch, geboren von einer verachteten Jungfer, sein Vater ein Zimmermann, verwandt mit einigen andern biedern Leuten aus der niedrigsten Volksklasse, der geringe Mensch, der noch dazu [...] gesagt hat, er sei Gott. [...]“<sup>349</sup>

Daraus ergibt sich, was Kierkegaard nur wenige Zeilen vorher feststellt: „[U]m an ihn zu glauben, muß man bei der Erniedrigung anfangen.“<sup>350</sup> Aus den Bestimmungen des Ärgernisses erhellt sich hier also auch die Glaubensvorstellung Kierkegaards. Glaube angesichts des

---

<sup>348</sup> Ebd., 62 (*SKS* 4, 267). Dementsprechend eignet dem Glauben auch eine Unmittelbarkeit an, allerdings nach SCHREIBER, Glaube und Unmittelbarkeit, 416, „keine präreflexive, sondern [...] eine postreflexive Form von Unmittelbarkeit“. Weil der christliche Glaube auf ein geschichtliches Faktum bezogen ist, entzieht er sich – hier ein Element von Kierkegaards Hegelkritik – der Vermittlung. Siehe dazu auch MALAQUAIS, Sören Kierkegaard.

<sup>349</sup> *EC*, 35 (*SKS* 12, 50). Siehe auch die Beschreibung der Christusbegegnung in der Gleichzeitigkeit, die Kierkegaard anführt, um das Wesen des Glaubens angesichts der Knechtsgestalt zu verdeutlichen:

„Kannst du die Gleichzeitigkeit nicht ertragen, es nicht ertragen, diesen Anblick in der Wirklichkeit zu sehn, könntest du nicht auf die Straße gehen – und siehe da ist der Gott, in diesem schrecklichen Aufzug, und da ist dein eignes Schicksal, falls du niederfielest und ihn anbetetest: so bist du im wesentlichen kein Christ.“ Ebd., 64 (*SKS* 12, 77).

<sup>350</sup> Ebd., 35 (*SKS* 12, 50).

Inkognito bedeutet dann zweierlei: Die Versöhnung des Verstandes mit dem Paradox,<sup>351</sup> und dann auch die Gemeinschaft mit dem Erniedrigten in der Gleichzeitigkeit.<sup>352</sup>

Die Beschäftigung mit dem Glaubensbegriff Kierkegaards führt von hier aus weiter. Hier wird nämlich die Antwort gegeben auf die Frage nach dem *Zweck* des christologischen Inkognito. Wieso die Verborgenheit? Wieso diese Zweideutigkeit, die ja erst das Ärgernis erschafft? Denn Glaube wird ja im christlichen Sinne dort gefordert, wo auch die Möglichkeit zum Ärgernis besteht, wo also die Eindeutigkeit fehlt. Durch Christus selbst wird die Möglichkeit des Ärgernisses eröffnet, er „[macht] sich zu einem Rätsel [...]“<sup>353</sup> Wir können also in Kierkegaards Sinne von einem christologischen Rätsel sprechen, das sich jedem Menschen, dem gleichzeitigen wie dem späteren, in gleicher Weise stellt. Damit ist die Zweideutigkeit bezeichnet, in die Christus sich durch das Inkognito selbst stellt. Dadurch wird die entscheidende Frage über Christus gestellt: Was ist die Wahrheit über ihn? Die behauptete Herrlichkeit oder die wahrgenommene Knechtsgestalt? Dabei entstammt diese Frage nicht aus einem ungenauen Hinschauen oder aus fehlender historischer Information. Die Frage entsteht, weil sie durch Christus selbst in den Raum gestellt wird. Warum also macht Christus sich selbst zum Rätsel? Weil erst hier die *Glaubensforderung* möglich wird.

Damit wird der Glaube ganz aus seiner Gegenüberstellung zum Ärgernis erklärt. Glaube im christlichen Sinne ist nicht etwa ein Vertrauen auf höhere Mächte oder ein Annehmen der göttlichen Existenz. Glaube ist eine Wahl, die angesichts der Zweideutigkeit Christi, angesichts seines Inkognito getroffen werden muss.

„Der Gott-Mensch muß den Glauben fordern, und muß die unmittelbare Mitteilung versagen, um den Glauben zu fordern. Er kann nicht anders in gewissem Sinne, und

---

<sup>351</sup> Vgl. McDONALD, Faith, 71:

„Christian faith requires the suspension of the pursuit of epistemic certainty, partly because it is a passion of the spirit rather than an intellectual cognition, partly because its object is the God who came into being in time.“

<sup>352</sup> Ebd.: „Faith is also defined as ‘contemporaneity’ with Christ, as the only antidote to despair [...]“

<sup>353</sup> Siehe den beispielhaften Vergleich, den Kierkegaard in *EC*, 137 (*SKS* 12, 144f) anbringt. Inwiefern Christi Verborgenheit den Glauben fordert, wird hier deutlich gemacht an dem Beispiel eines Liebenden, der von der Geliebten wissen will, ob sie ihm glaubt. Es steht ihm dabei offen, sie zu fragen und ihre versichernde Antwort gelten zu lassen. Die andere Möglichkeit jedoch besteht darin, die unmittelbare Mitteilung zu verweigern und sich selbst zu einem Rätsel zu machen; „[V]on der Möglichkeit her sieht es täuschend so aus, als könnte er womöglich ebenso gut ein Betrüger sein wie der Treuliebende.“

Entscheidend ist hier das Ziel des Inkognito, denn durch die Verborgenheit geschieht etwas, was durch eine bloße direkte Frage nicht unbedingt möglich war. Dadurch, dass der Liebende sich zu einem Rätsel macht, muss sich die Geliebte offenbaren: „Die Absicht der letzten Methode ist, die Geliebte in einer Wahl offenbar zu machen; sie muß nun nämlich aus der Zwiefältigkeit wählen, welcher Gestalt sie glaubt als der wahren“, siehe *EC*, 137 (*SKS* 12, 145).



er will nicht anders. [...] er muß den Glauben fordern, muß fordern, der Gegenstand des Glaubens zu werden.“<sup>354</sup>

Zum einen soll dieses Zitat erklären, wie die Formel „Forderung des Glaubens“ zu verstehen ist. Es geht Kierkegaard (und weiter unten Bonhoeffer) keineswegs darum, von den Mitmenschen die Zustimmung zu bestimmten dogmatischen Aussagen abzuverlangen. Gefordert wird der Glaube allein in einem theologischen Sinne, nämlich als die einzige Möglichkeit zu dem Wahrheitsverhältnis, das durch das christliche Evangelium propagiert wird.

Zum anderen gilt inhaltlich: Glaube in diesem Sinne wird erst da möglich, wo die Zweideutigkeit besteht und wo die Möglichkeit des Ärgernisses ebenso vorhanden ist. Es wird also durch das Inkognito nicht nur die Möglichkeit des Ärgernisses geschaffen, sondern eben auch erst die Möglichkeit des Glaubens. Erst hier wird er wirklich gefordert, erst in der Zweideutigkeit der Verborgenheit kann nach Kierkegaard dann von christlichem Glauben die Rede sein.

Damit ist die Hauptfunktion des christologischen Inkognito angesprochen, auf die bereits in I.3.3.2. vorgegriffen wurde. Dadurch, dass dem Menschen im Rahmen der Christusbegegnung jede objektive Gewissheit verweigert wird, ist er in seiner subjektiven Leidenschaft gefordert. Es geht nun um seine Subjektivität, um seine innerliche Leidenschaft und um das religiöse Pathos, und eben nicht mehr um eine distanzierte Zustimmung. Es wurde weiter oben bereits darauf eingegangen, dass der Gott-Mensch ein Zeichen des Widerspruches ist. Dieses Zeichen zieht die Aufmerksamkeit auf sich und veranlasst den Menschen, genauer hinzusehen.

„[U]nd wenn man ihn dann dazu kriegt, darauf hinzusehen: das ist ein Spiegel; indem der Sehende urteilt, muß es offenbar werden, was in ihm wohnt. Es ist ein Rätsel; aber indem er es zu raten sucht, wird es offenbar, was in ihm wohnt, dadurch, worauf er rät. Der Widerspruch stellt ihn vor eine Wahl, und indem er wählt, und zugleich in dem, das er wählt, wird er selber offenbar.“<sup>355</sup>

In der Christusbegegnung wird nicht Christi Verborgenheit aufgedeckt, sondern die Verborgenheit des Menschen, nämlich der Rat seines Herzens.<sup>356</sup> Dadurch, dass Christus die eindeutige Offenbarung verweigert, wird der Mensch offenbar. Hier wird nämlich entschieden,

---

<sup>354</sup> Ebd., 138 (SKS 12, 145) Vergleiche dazu auch Johannes Climacus in *AUN II*, 299 (SKS 7, 532), der den Glauben anhand des Ärgernisses qualifiziert:

„[D]er enge Eingang zum schmalen Weg des Glaubens ist das Ärgernis, und der entsetzliche Widerstand gegen den Anfang des Glaubens ist das Ärgernis [...]. Für den Glaubenden ist das Ärgernis am Anfang, und dessen Möglichkeit ist die unaufhörliche Furcht und das unaufhörliche Zittern seiner Existenz.“

<sup>355</sup> *EC*, 121 (SKS 12, 131).

<sup>356</sup> Ebd., 120 (SKS 12, 131).

ob der Mensch sich ärgernd abwendet, oder ob er mit aller Leidenschaft seiner Innerlichkeit glaubend an Christus festhält.<sup>357</sup> Die Konsequenz eines solchen Glaubensbegriffes, der in dieser Weise an die Möglichkeit des Ärgernisses gebunden ist, lautet, dass er von außerhalb nicht bestätigt werden kann. Er kann sich seiner selbst nicht auf objektive Weise vergewissern, denn keine Vergewisserung könnte für dieses Glaubenswagnis genügen.

„[D]ennoch sollte der Nachfolgende um Nachfolgender zu sein, sein Leben und alles wagen, – hier, wo es so vollständig klar wird, was die Gewißheit des Glaubens ist, wo es schlechterdings keine anderer Gewißheit gibt und keine Hilfe von der historischen Gewißheit her.“<sup>358</sup>

Anhand dieser Ausführung darüber, was Glaube im christlichen Sinne bedeutet und worin seine Gewissheit besteht, bemerken wir dann auch den für Kierkegaard entscheidenden Unterschied zwischen einem Glauben im Sinne einer distanzierten Anerkennung und einem Glauben im Sinne der leidenschaftlichen Innerlichkeit. Der missverstandene, weil objektiv begründete Glaube führt zur Bewunderung, während der wahre, subjektive Glaube zur Nachfolge führt.

Wir finden in Kierkegaards Glaubensbegriff also beide Elemente: Der Glaube ist als paradoxer Glaube ein *Geschenk*, denn er wird ihm vom Lehrer mitgegeben. Ebenso aber ist der Glaube eine *Aufgabe*. Mit Lee Barrett:

„Put simply, faith is portrayed as being both a gift and a task, but not partially a task and partially a gift. The individual must depend entirely on grace for the birth and development of faith, and at the same time actively cultivate faithful dispositions and passions.“<sup>359</sup>

Damit ist der Zusammenhang zwischen dem Inkognito und einem Thema gegeben, das nun im Anschluss an die Funktion des christologischen Inkognito betrachtet werden soll. Es handelt sich hierbei um die Bedeutung, die das christologische Inkognito für die christliche Existenz hat.

<sup>357</sup> Der so verstandene Glaube setzt sich nach Kierkegaard ab von einem objektiv verstandenen Glauben: „Jetzt, da es, und überdies nach einem ungeheuerlichen Maßstabe, bewiesen worden ist, daß das Christentum die Wahrheit ist: jetzt findet sich niemand, der bereit ist, um seinetwillen noch Opfer zu bringen. Als man – soll ich sagen als man ‚bloß‘ glaubte an seine Wahrheit, da opferte man Blut und Leben. O, fürchterliche Betörung!“ Ebd., 139f (SKS 12, 147).

<sup>358</sup> Ebd., 243 (SKS 12, 243).

<sup>359</sup> BARRETT, *Human Striving*, 162.

### 3.5. Das Inkognito als Bestimmung der christlichen Existenz

Durch das Inkognito wird der Glaube gefordert. Dieser durch das Inkognito geforderte Glaube ist jedoch in einer sehr speziellen Weise zu verstehen; es handelt sich hier nicht um eine objektive, sondern um eine subjektive Aufgabe, denn die absolute Verborgenheit der Knechtsgestalt, das Inkognito aufgrund von Paradox und Niedrigkeit, zwingt den Menschen in die Subjektivität hinein. Der objektive Weg wird unmöglich gemacht, ebenso die äußerliche Vergewisserung.

Dadurch erhält der Glaube bei Kierkegaard die Bedeutung eines unendlichen innerlichen Engagements, einer unablässigen Hingabe. Der Glaube wird bestimmend für die ganze Existenz, und dies war es ja, was bereits vorher mit dem religiösen Pathos beschrieben wurde. Weil nun das christliche Pathos einen sehr speziellen Gegenstand besitzt, nämlich Christus in seiner Verborgenheit, sehen auch die Folgen dieses Pathos in der christlichen Existenz sehr speziell aus. Es bedeutet wesentlich Kampf mit dem Missverständnis und mit dem Ärgernis. Diese Tatsache sieht Kierkegaard in der Generation der ersten Christen gegeben und macht sie auch für die gegenwärtige Situation geltend. Bereits in den PB wird der Glaube also folgendermaßen beschrieben:

„Hat die gleichzeitige Generation der Gläubigen keine Zeit zum Triumphieren gehabt, so erhält keine Generation sie; denn die Aufgabe bleibt die gleiche, und der Glaube ist jederzeit streitend; solange aber zu kämpfen bleibt, ist Niederlage möglich, und darum triumphiere man, was den Glauben anlangt, niemals vor der Zeit, d. h.: niemals in der Zeit.“<sup>360</sup>

Es stellt sich hier die Frage nach der Möglichkeit eines triumphierenden Glaubens. Worin besteht ein solcher Triumph, wenn doch eben noch von der unablässigen Bemühung und dem unendlichen Engagement des Glaubens die Rede war? In der Nr. III der *EC* eröffnet Kierkegaard eine neue Perspektive, durch die die Rede vom Christus inkognito wesentlich ergänzt wird. Es geht hier um die Erhöhung Christi. Dabei handelt es sich um eine Begrenzung dessen, was bisher über das christologische Inkognito dargestellt wurde. Um die Frage zu behandeln, inwiefern denn das christologische Inkognito eine Bestimmung für die christliche Existenz darstellt, muss zunächst der christologische Zusammenhang von Knechtsgestalt und Hoheit betrachtet werden.

---

<sup>360</sup> *PB*, 105 (*SKS* 4, 304).

### 3.5.1. Die Erhöhung Christi

Das Inkognito bei Kierkegaard ist als die Knechtsgestalt zu verstehen, wobei zwischen dem Paradox und der Niedrigkeit unterschieden wurde. Dieser Knechtsgestalt stellt Kierkegaard nun, gleichsam als Begrenzung, den Begriff der christologischen Hoheit gegenüber. Damit ist die Erhöhung durch die Himmelfahrt angesprochen, die das Ende des weltlichen Weges Christi beschreibt, und damit auch das Ende der Knechtsgestalt.<sup>361</sup> Diese Hoheit Christi ist nach Kierkegaard christliche Wahrheit und soll von der Kirche geglaubt werden. Mehr noch: Das Leben des Christen ist „so richtig angelegt, gerichtet auf das, was droben ist, auf die Hoheit, auf Ihn, der von der Hoheit her den Christen zu sich zieht [...]“.<sup>362</sup> Es handelt sich um den einen Christus, derselbe in der Erniedrigung wie auch in der Erhöhung, in der Knechtsgestalt wie auch in der Hoheit. Wir stellen fest, dass also auch Kierkegaard mit seiner Betonung der Niedrigkeit und des Inkognito Christi ein Gegengewicht festzuhalten versucht, das in der Anerkennung der Hoheit Christi besteht.<sup>363</sup>

Diese Begrenzung zeigt Kierkegaard jedoch nicht etwa auf, um nun rein christologische Überlegungen fortzuführen, etwa eine Christologie der Jenseitigkeit. Auch diese Hoheit Christi wird festgestellt, weil sich aus ihr ganz konkrete Folgerungen für die Existenz des glaubenden Menschen ergeben. Kierkegaard stellt so den gesamten dritten Teil der *EC* unter das Motto aus Joh 12, 32<sup>364</sup> und folgert wenig später daraus:

„Er will sie alle zu sich ziehen; sie zu sich ziehen, denn locken will Er keinen zu sich. In Wahrheit zu sich ziehen heißt in einem gewissen Sinne von sich fortstoßen. [...] Die Geringheit, die Niedrigkeit ist der Stein des Anstoßes, die Möglichkeit des Ärgernisses, und du bist mittenhinein gestellt zwischen die Erniedrigung, die dahinten

---

<sup>361</sup> Man muss hier die Anfrage stellen, ob denn das Ende der Knechtsgestalt nicht bereits mit der Auferstehung erreicht ist. Kann denn da noch von Knechtsgestalt die Rede sein, wo Christus nach Belieben seinen Jüngern erscheint und wo dieses Erscheinen wahrhaftig keine Verborgenheit, sondern vielmehr nun eine Enthüllung bedeuten muss? Kierkegaard scheint diesen Gedanken nicht in Betracht zu ziehen:

„[D]enn seine Erhöhung beginnt erst mit der Himmelfahrt – und seit jener Zeit hat man nicht ein einziges Wort von ihm gehört, jedes Wort, das er gesprochen hat, ist also in seiner Erniedrigung gesprochen.“ *EC*, 154 (*SKS* 12, 165).

Auf die Frage, ob denn mit der Auferstehung nicht bereits ein Durchbrechen der Knechtsgestalt bezeichnet wird, soll an gegebener Stelle eingegangen werden. Darüber hinaus bleibt es eine bemerkenswerte Tatsache, dass Kierkegaard sich mit der Auferstehung an keiner Stelle seines Werkes wirklich beschäftigt hat – siehe MÜLLER, *Kierkegaard's Historical Jesus*, 149: „It has often been pointed out that Kierkegaard never thematizes Jesus' resurrection as an event.“

<sup>362</sup> *EC*, 144 (*SKS* 12, 156).

<sup>363</sup> Vgl. ebd., 152 (*SKS* 12, 164):

„Doch ist er in der Geringheit und der Hoheit einer und der selbe; und diese Wahl geschähe nicht recht, wenn einer meinte, daß er wählen solle zwischen Christus in der Geringheit und Christus in der Hoheit, denn Christus ist nicht zerteilt, er ist ein und der selbe.“

<sup>364</sup> Ebd., 141 (*SKS* 12, 151): „Von der Hoheit her will er sie alle zu sich ziehen.“ Der biblische Text in Joh 12, 32 lautet: „Und ich, wenn ich erhöht werde von der Erde, so will ich sie alle zu mir ziehen.“

liegt, und die Hoheit: eben darum heißt es, daß Er zu sich zieht. Zu sich locken heißt zu sich ziehen in Unlauterkeit; aber Er will keinen locken, die Erniedrigung gehört Ihm ebenso wesentlich zu eigen wie die Erhöhung.“<sup>365</sup>

Es wäre nach Kierkegaard ein Fehler dieser Kirche, die eigene Existenz nun in einer falschen Weise aus der Erhöhung Christi heraus zu verstehen, ein Fehler, den er der Christenheit seiner Zeit vorwirft.<sup>366</sup> Christus zieht zwar von der Hoheit her zu sich, er zieht jedoch durch die Niedrigkeit und durch die Knechtsgestalt hindurch.

Dies bedeutet zweierlei. Zum einen betont Kierkegaard, dass Christus nun zwar der Erhöhte ist, dass er den Ausspruch des Zu-sich-Ziehens jedoch als der Erniedrigte getan hatte. Eine Kirche also, die von der Hoheit Christi hört, muss dennoch ihren Blick auf die Knechtsgestalt richten, von der der Ausspruch erfolgt. Die Hoheit Christi und die damit zusammenhängende Erhöhung des Christen ist eine Zusage aus dem Mund des Erniedrigten.

Daraus folgt der zweite Gedanke: Wenn Christus durch die Niedrigkeit hindurch den Menschen zu sich zieht, so bezieht sich die Niedrigkeit auch auf den, der gezogen wird. Der Triumph ist kein Kennzeichen des christlichen Glaubens. Stattdessen ist es der innerliche Kampf, das Streiten, die immerwährende Möglichkeit des Ärgernisses, gerade in Bezug auf die geglaubte Hoheit und Herrlichkeit des Christus. Worin liegt also der mögliche, nach Kierkegaard jedoch illegitime Triumph der Kirche? Sie liegt in dem hauptsächlichlichen Fokus auf der Erhöhung Christi, auf seinem Triumph, auf dem Ende der Knechtsgestalt und damit auf dem Ende des Inkognito. Eine solche Kirche möchte dann nicht teilhaben an der Niedrigkeit, sondern an der Herrlichkeit. Sie erklärt das Inkognito für aufgelöst. Dem stellt Kierkegaard die Teilhabe am erniedrigten und damit am verborgenen Christus gegenüber.

Damit jedoch ist ein entscheidender Unterschied zwischen Climacus und Anti-Climacus angesprochen. An diesem wird deutlich, inwieweit sich das Verständnis vom christlichen Leben für Kierkegaard im Laufe seiner schriftstellerischen Tätigkeit gewandelt hatte. Während nämlich bei Climacus der Gedanke der reinen Innerlichkeit vorherrschte, die sich ja unmöglich adäquat in der Äußerlichkeit ausdrücken konnte, erhält die christliche Wahrheit bei Anti-Climacus durchaus einen konkreten und notwendigen Ausdruck in der Existenz des Christen. Es ist die Betrachtung des Lebens Jesu, die Kierkegaard dazu bringt, anhand seiner auch das

---

<sup>365</sup> EC, 145f (SKS 12, 157).

<sup>366</sup> Es ist dabei nicht zu denken an eine dogmatische Position der dänischen lutherischen Kirche zu Kierkegaards Zeit, denn auch diese unterschied dogmatisch zwischen der *ecclesia militans*, also der auf der Erde streitenden Kirche, und der *ecclesia triumphans*, also der im Himmel triumphierenden Kirche. Darauf weist auch Emanuel Hirsch in den Anmerkungen hin, die der Übersetzung der EC beigelegt sind, siehe EC in GW, Endnote 266. Stattdessen spricht Kierkegaard hier eine Haltung an, die er dieser Kirche vorwirft, einen „Zustand des praktischen kirchlichen Selbstbewußtseins“, ebd.

Leben des Christen zu bestimmen. Bereits vorher konnte gezeigt werden, dass durch Anti-Climacus eine Erweiterung der Christologie erfolgte, indem neben das Paradox nun auch die äußerliche Niedrigkeit Christi als entscheidende Bestimmung gestellt wurde. Dem entspricht nun auch die Konsequenz für das christliche Leben: Das Paradox und der Glaube an dieses Paradox konnten keinen unmittelbaren Ausdruck in der menschlichen Existenz erhalten. Die Niedrigkeit jedoch ist ein solcher äußerlicher Ausdruck, und auf diese Weise bekommt das christliche Existieren nach Kierkegaard eine bestimmte äußerliche Form. Diese Form des christlichen Lebens, abgeleitet aus dem Leben Christi, ist nun die Niedrigkeit, das Leiden, die Knechtsgestalt.<sup>367</sup>

Wenn aber der Christ und die Kirche nicht an der Hoheit, sondern an der Niedrigkeit teilhaben sollen, dann muss das christologische Inkognito auch die Existenz des Christen bestimmen. In welcher Weise dies geschieht, soll nun betrachtet werden.

### 3.5.2. Die Teilhabe am christologischen Inkognito

Durch Johannes Climacus wird eine triumphierende Kirche und ein triumphierender Glaube verworfen.<sup>368</sup> Die Herausforderung der Knechtsgestalt, vor die die erste Generation der Christen gestellt wurde, muss in derselben Weise auch für jede weitere Generation gelten. Diese grundlegende Schwierigkeit des Christseins, der Glaube angesichts des Paradoxes, kann sich nicht ändern. Es ist die innere Aufgabe, die einen vorzeitigen Triumph des Glaubens unmöglich macht.

Diese Verwerfung eines triumphierenden Glaubens gilt auch für die Schriften des Anti-Climacus, und das Paradox bestimmt von daher auch bei Anti-Climacus die Existenz des Christen. Während allerdings Climacus den innerlichen Kampf betont, den der christliche Glaube aufgrund der Möglichkeit des Ärgernisses bedeutet, wird durch Anti-Climacus vor allem in der *EC* eine neue Leitidee deutlich. Diese besteht in der Gleichartigkeit des Schülers mit dem Lehrer:<sup>369</sup>

„[D]enn in Wahrheit Christ sein heißt freilich nicht Christus sein (o, Gotteslästerung!) sondern sein Nachfolger sein [...]; [...] sein Nachfolger sein heißt, daß dein Leben so

<sup>367</sup> Darauf gehen wir ausführlicher in Kap. II.3.1.2. ein.

<sup>368</sup> Siehe weiter oben das Zitat aus *PB*, 105 (*SKS* 4, 304).

<sup>369</sup> Dieser Gedanke findet sich im NT als ein Ausspruch Jesu Mt 10, 24 + Lk 6, 20. Dieser Textbezug wird bei Kierkegaard nicht etwa durch einen Verweis deutlich, sondern nur durch die Eigenheit der Formulierung. Hier bezieht Kierkegaard die Gleichheit von Schüler und Lehrer auf die Niedrigkeit, die ja ein Grund für das Ärgernis darstellte: „[E]ine Möglichkeit des Ärgernisses, die sich ebenfalls wider die Geringheit richtet, nämlich wenn es sich zeigt, daß der Jünger nicht über seinen [sic!] Meister ist, sondern wie sein Meister.“ *EC*, 100 (*SKS* 12, 114).

sehr, wie es beim Leben eines Menschen überhaupt möglich ist, seinem Leben gleicht.“<sup>370</sup>

Wenn nun das Inkognito tatsächlich solch eine entscheidende christologische Bestimmung darstellt, *dann muss die Gleichheit mit Christus zur Grundlage werden für ein Inkognito im Rahmen der christlichen Existenz*. Das Inkognito Christi bedeutet dann für den Christen nicht nur die immerwährende Konfrontation mit dem Ärgernis. Es bedeutet auch *Teilhabe* an eben derselben Verborgtheit und damit Teilhabe an der Knechtsgestalt. Es bedeutet, weiter gedacht, eine Teilhabe am Ärgernis, das durch Christus ausgelöst wird.

Es muss hier die grundlegende Unterscheidung zwischen Christus und seinen Nachfolgern festgehalten werden, bevor klar wird, worin die Gleichheit bestehen kann. Christus ist das Paradox in Person, während die Jünger nur daran glauben. Christus begegnet dem Menschen in Knechtsgestalt, und diese erhält ja ihre Bedeutung erst daraus, dass sie in sich selbst die Herrlichkeit und die göttliche Wahrheit Christi birgt. Der Jünger Jesu hingegen kann nicht *an sich* mit dem Begriff der Knechtsgestalt bezeichnet werden, denn dieser gilt nur für das fleischgewordene Wort selbst. Worin liegt dann also der Vergleichspunkt, in dem der Jünger dem Meister gleich werden kann?

Christus ist die Wahrheit selbst, und der Jünger ist von einem Menschen der Unwahrheit zu einem Menschen der Wahrheit geworden – durch den Glauben hat er einen Bezug zu dieser Wahrheit. Für diese Wahrheit jedoch gilt: „Es ist der ‚Wahrheit‘ ebenso wesentlich eigen, in dieser Welt zu leiden, wie zu siegen in einer andern Welt, in der Wahrheit Welt [...]“<sup>371</sup> Dieser Grundsatz, der bereits oben in Bezug auf das Leiden Christi festgestellt wurde,<sup>372</sup> muss seine Konsequenzen nun auch für den Jünger dieser Wahrheit haben. So formuliert Kierkegaard:

„Denn daß die Wahrheit in der Hoheit sitzt in der Welt der Wahrheit, dorten wo er jetzt in der Hoheit sitzt, er der Erniedrigte, ja, das ist in der Ordnung; aber in der Welt der Unwahrheit, und sei es nur schwach und unvollkommen, der Wahrheit gleichen zu wollen, das muß gedeihen zu Geringheit und Erniedrigung, auch dies ist ganz in der Ordnung.“<sup>373</sup>

<sup>370</sup> Ebd., 101 (SKS 12, 114f).

<sup>371</sup> Ebd., 146 (SKS 12, 158).

<sup>372</sup> Siehe Kapitel I.3.4.3.

<sup>373</sup> EC, 185 (SKS 12, 192). Siehe auch ebd., 176f (SKS 12, 185).

„Aber Christus, der von der Hoheit her die Menschen zu sich zieht, zieht sie nicht heraus aus der Welt, in der sie leben; eben darum geht es bei einem jeden, der in Wahrheit gezogen wird zu ihm in die Hoheit, schon ganz von selbst an mit der Geringheit und Erniedrigung.“

Der Jünger will dem Meister gleichen. Und in derselben Weise, wie der Meister als die Wahrheit leiden musste, muss nun auch der Jünger darunter leiden, dass er in einer Welt der Unwahrheit ein Verhältnis zur Wahrheit gefunden hat. Hier ist jedoch ein wichtiger Umstand zu beachten, durch den das Inkognito wiederum ins Spiel kommt. In derselben Weise, wie Christi Knechtsgestalt eine positive Bestimmung darstellt, muss nun auch die Niedrigkeit und das Leiden des Jüngers positiv verstanden werden:

„[S]ollte Gott ihm denn nicht helfen, helfen zum Siege! ei freilich, Gott soll ihm helfen zum Siege; aber in dieser Welt siegt das Wahre allein dadurch, daß es leidet, daß es unterliegt.“<sup>374</sup>

Das Leiden ist nicht die Abwesenheit des Sieges und somit Niederlage. Vielmehr stellt gerade das Leiden der Knechtsgestalt den Sieg dar.<sup>375</sup> Die christliche Offenbarung muss in ihrer Verborgenheit verstanden werden, die Hoheit Christi in seiner Knechtsgestalt, der Sieg Christi im Kreuz – und ebenso auch die Teilhabe an der Wahrheit im Leiden. Auf diese Weise wird das christologische Inkognito zum Deutungsrahmen für die Existenz des Christen. Er

---

<sup>374</sup> Ebd., 185 (SKS 12, 192). Dieses negative Weltverständnis der EC nimmt Bjergsø zum Anlass, von Kierkegaards späterer „traktischer“ Theologie zu sprechen, die einer früheren „deiktischen“ Theologie gegenübergestellt wird. In den früheren erbaulichen Reden Kierkegaards wurde der Leser nämlich noch schöpfungstheologisch auf die Welt und auf den Nächsten hingewiesen. Für die „traktische“ Theologie jedoch gilt, siehe BJERGSØ, deiktische Theologie, 254:

„Die traktische Theologie ist christozentrisch, weil das Vorbild Christi alles in Anspruch nimmt. Christus ist ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘, wie es im Johannesevangelium heißt (Joh 14,6): der Weg aus der Welt heraus in das ewige Leben. Das ist eigentlich keine Wahrheit, die die Welt umformt, oder besser, sie tut dies in besonderer Weise: Erstens wird endgültig klar, dass die Welt der Ort des Leidens ist, mehr noch, sie ist der Ort des Bösen, weil sie das Gute mit Bösem verfolgt. [...] Zweitens kommt die Welt zum Verschwinden in dem alles dominierenden Bild, auf das der Mensch sich unbedingt konzentrieren soll: Die Welt wird nicht nur relativiert, sondern sie wird zu nichts.“

Es stimmt: In Bezug auf die Welt schreibt Kierkegaard polemisch und charakterisiert sie als den Ort der Prüfung, des Leidens und des Bösen. Insofern gerade durch Bonhoeffers Weltzuwendung ein Gegengewicht dazu in dieser Arbeit beschrieben wird, können wir mit THIELICKE, Glauben und Denken, 622 sagen: „Mit KIERKEGAARD allein kann man nicht leben. Es ist nicht möglich, in seine Ausnahme-Existenz zu schlüpfen und nur *sein* Schüler zu sein.“ (Hervorhebungen aus dem Original) Wir meinen aber, dass das Urteil Bjergsøs kritisch beurteilt werden muss, dass der Grund für diese Polemik gegen die Welt als eine Folge der Konzentration auf die Christologie zu verstehen sei. Galt der christozentrische Fokus nicht bereits in den früheren Werken Kierkegaards? Ist nicht in der Christozentrik wiederum der Rückgewinn der Schöpfungstheologie verankert? Dann wäre die Eigentümlichkeit der EC nicht als *übertriebene*, sondern als *defizitäre* Christozentrik kritisch darzustellen: Gerade der Blick auf Christus rückt den Nächsten in das Blickfeld, gerade der Blick weg von Christus verliert auch den Nächsten aus dem Blick.

<sup>375</sup> Die Frage nach dem Leiden wird durch Michael Olesen in einem Artikel über die ERG und die ChR Kierkegaards behandelt. Siehe v.a. OLESEN, Role of Suffering, v.a. 188, wo der Zusammenhang des Leidens eines Christen mit dem Leiden Christi hergestellt wird: „Imitation of Christ thus has to do with suffering because it is about learning obedience in suffering.“ Ein weiterer Aufsatz, DALRYMPLE, Ladder of Sufferings, beschreibt das Leiden in seinem direkten Zusammenhang mit einem geistlichen Aufstieg („ascent“, 328). Vgl. auch SŁOWIKOWSKI, Le phénomène de la souffrance.



muss seine Situation in der Parallelität zu Christus verstehen und kann dann nach Kierkegaard zu einer neuen Wertung des christlichen Leidens gelangen:

„So verhält es sich mit Hoheit und Geringheit. Die Erniedrigung des wahren Christen ist nicht recht und schlecht eine Erniedrigung, sie ist lediglich eine Abspiegelung der Hoheit, aber eine Abspiegelung in dieser Welt, in der die Hoheit sich nur zeigt als verkehrt in Geringheit und Erniedrigung.“<sup>376</sup>

Hier tritt ein Denkmuster zutage, das auch dem christologischen Inkognito zugrunde liegt. Die wahre Gestalt wird verborgen *sub contrario*, denn die Hoheit, an der der Christ nun teilhat, zeigt sich an ihm als Niedrigkeit und Geringheit. Auch für den Christen entsteht das christologische Inkognito, und auch an ihm wird es konkret anhand der Knechtsgestalt.

„Die Erniedrigung ist also in gewissem Sinne die die Hoheit; sobald du die Welt fortnimmst, dies trübende Element, das mit seinem Spiegeln verwirrt, sobald der Christ stirbt, so ist er in der Hoheit, in der er schon zuvor gewesen, was indes die Welt hier nicht sehen durfte [...].“<sup>377</sup>

Das Leben des Christen wird so durch das Inkognito in einer Kongruenz mit dem Leben Jesu gesehen. Kierkegaard drückt diese Parallelität schließlich in einem sehr eindeutigen Bild aus. Es muss ja seiner Meinung nach damit ernstgemacht werden, dass der Christ in einer Welt der Unwahrheit lebt. Die Hoheit der Wahrheit wird sich hier in Niedrigkeit und Leiden ausdrücken. Denn:

„Die Lage ist nicht so, wie wenn ein Fürst der Ungekante und dennoch Gekante ist; sondern wie wenn ein Fürst andre Kleidung angelegt hat ohne sich einen Mitwisser zu sichern, oder in einem fremden Lande lebt, wo niemand ihn kennt, und nun für einen genommen wird, der sich für den Fürsten ausgibt, einen, zu dem man daher sagt: nein, halt, du betrügst uns nicht; [...] entweder du bist verrückt oder du bist ein Betrüger.“<sup>378</sup>

Nach Kierkegaard wird ein Christ in derselben Weise verwechselbar und unkenntlich, wie es auch für Christus gilt. Der Christ wird mit einem Fürsten inkognito verglichen, dessen äußerer Ausdruck seiner Rede widerspricht. Es drängt sich dabei die Ähnlichkeit mit der Beschreibung des göttlichen Inkognito in den *PB* geradezu auf: „Gesetzt, es wäre ein König der ein Bettelmädchen liebte.“<sup>379</sup> Anhand dieses Bildes von einem König beschrieb Johannes Climacus den Gott, der aus Liebe heraus sich in das Inkognito begibt, um dem Geliebten

---

<sup>376</sup> *EC*, 190 (*SKS* 12, 196).

<sup>377</sup> *Ebd.*

<sup>378</sup> *Ebd.*, 190 (*SKS* 12, 197).

<sup>379</sup> *PB*, 24 (*SKS* 4, 233).

gleich zu werden.<sup>380</sup> In derselben Weise ist nun das Leben des Christen zu verstehen: Es ist unter das christologische Inkognito gestellt, und darin wird der Jünger seinem Meister gleich.

### EXKURS III: Kierkegaard im Inkognito des Leidens

An dieser Stelle bietet die Biografie Kierkegaards einen weiteren Anhaltspunkt zum tieferen Verständnis. Nachdem bereits das Inkognito von Kierkegaards Entlobung und danach das Inkognito seiner Pseudonymität betrachtet werden konnte, soll an dieser Stelle die Parallele aufgezeigt werden, die Kierkegaards selbst zwischen seiner Biographie und dem explizit christlichen Leiden zog.

Dabei geht es nicht darum, dass Kierkegaard sich direkt mit dem leidenden Christus identifiziert. Selbst die Frage danach, ob er sich selbst als Christ bezeichnen würde, beantwortet er hinsichtlich der von ihm selbst dargestellten Idealität des Christseins nur sehr zurückhaltend mit: „[I]ch hoffe zu Gott, daß ich ein Christ bin, ich glaube, daß er mich zu Gnaden annehmen wird als Christen.“<sup>381</sup> Der Grund für diese Zurückhaltung ist eine (zumindest literarisch ausgedrückte) Demut vor dem Ideal des Christseins. Dieses Christsein aber ist ja gemeint, wenn im vorherigen Kapitel von der Teilhabe des Christen am christologischen Inkognito die Rede ist. Ein solches Inkognito wird also von Kierkegaard nicht einfach für sich beansprucht. Stattdessen finden wir die Parallele in einer konkreten Situation aus Kierkegaards Leben.

Im Januar 1846 und in den darauffolgenden Monaten erschien eine Reihe von polemischen Parodieartikeln über Kierkegaard im „Corsaren“, einem Satireblatt in Kopenhagen. Durch diese Artikel, die zudem mit aussagekräftigen Karikaturen Kierkegaards ausgestattet wurden, veränderte sich die Wahrnehmung, die die Kopenhagener von ihrem berühmten Mitbürger hatten. Kierkegaard wurde nun in seinen geistigen, vor allem aber auch seinen körperlichen Unzulänglichkeiten bekannt, was zur Folge hatte, dass er von da an die gewohnte tägliche Zeit des „Menschenbades“ unterlassen musste. Bis dahin war er in sokratischer Manier regelmäßig unter den vielen, vor allem auch niedrigeren Schichten angehörigen Menschen

---

<sup>380</sup> Die Annahme scheint uns plausibel, dass Kierkegaard das Inkognito des Christen in der *EC* ganz bewusst in Anlehnung an das göttliche Inkognito in den *PB* beschreibt. Dafür spricht auch die Wahl des Bildes, denn der Fürst besitzt Hoheit trotz seiner Unkenntlichkeit, ebenso wie ein König inkognito. Es ist in der Folge dazu ebenfalls anzunehmen, dass Kierkegaard in den verwendeten Bildern den Unterschied zwischen Christus und seinen Jüngern deutlich zu machen versucht. Zu diesem Zweck wird der Rangunterschied zwischen einem König und einem Fürsten gewählt. Darin drückt sich wiederum aus, dass das Inkognito des Christen aus dem christologischen Inkognito abgeleitet ist.

<sup>381</sup> Dieser Satz steht in der erst 1880 gedruckten „Die bewaffnete Neutralität“, einer kleinen geplanten Beilage zur *EC*. Die Schrift findet sich in SKS 16, 110-123 und ist als 2. Beilage in die 26. Abteilung der *GW* aufgenommen, siehe *EC* in *GW*, 284ff. Das Zitat steht hier auf S. 291 (SKS 16, 117).

Kopenhagens umhergewandert, und er selbst gibt als Grund für seine Spaziergänge unter anderem das Interesse an den konkreten Existenzen dieser Menschen an.<sup>382</sup> Nun jedoch

„glaubt sich [jeder Schlächtergeselle] berechtigt, mich auf Geheiß des Corsaren fast zu beleidigen; die jungen Studenten grinsen und kichern und freuen sich, daß ein Hervorragender niedergetreten wird [...].“<sup>383</sup>

Der sogenannte „Corsarenstreit“ war der Grund dafür, dass Kierkegaard sein Schaffen neu einzuordnen begann. Von nun an fühlte er sich begleitet von Hohn und Spott, von einer boshaften Aufdringlichkeit der zeitgenössischen Gesellschaft. Er wurde vor sich selbst zu einem Märtyrer des Gelächters.<sup>384</sup> Hier nun tritt die Parallelität zutage, die durch Kierkegaards Worte selbst hergestellt wird:

„Käme Christus jetzt zur Welt, so würde er doch vielleicht nicht getötet werden, sondern ausgelacht. Dies ist das Martyrium in der Zeit des Verstandes; in der Zeit des Gefühls und der Leidenschaft wird man getötet.“<sup>385</sup>

Worin besteht der Vergleich, den Kierkegaard hier zwischen seiner Situation und der Situation Christi herstellt? Es ist die Wahrnehmung des eigenen Ausschlusses aus der Gesellschaft, es ist das empfundene Leiden an der Verachtung der Anderen. Darin liegt noch kein Inkognito. Dieses kommt jedoch zustande, wenn das Leiden und der Ausschluss gedeutet werden kann als *die Zurückweisung des eigenen Wahrheitsdienstes*. In dieser Hinsicht nun versteht sich Kierkegaard als Märtyrer. Wie genau sieht die Verbindung zwischen diesem empfundenen Martyrium und einem Inkognito aus?

Sie wird dort deutlich, wo auf den christologischen Begriff der Knechtsgestalt zurückgegriffen wird. Wir haben oben unterscheiden müssen zwischen der Knechtsgestalt als der bloßen Menschheit Jesu und der Knechtsgestalt als der Niedrigkeit des Jesus von Nazareth. Die erste, übergeordnete Bedeutungsmöglichkeit lässt sich nicht mit Kierkegaards Situation in Verbindung bringen. Durch die zweite Bedeutung des Begriffes „Knechtsgestalt“ allerdings kann Kierkegaards Selbstverständnis im Corsarenstreit tatsächlich in gewisser Weise erfasst

<sup>382</sup> Siehe dazu z.B. Kierkegaards Tagebucheintrag in *Pap.* V B 72, 22. Auch ohne einen solchen Tagebucheintrag jedoch wäre es aufgrund von Kierkegaards Bewunderung für Sokrates sehr naheliegend, hinter seinen Gesprächen auf der Straße den Ausdruck eines Prinzips zu erblicken: Kierkegaard sah in Sokrates sein Vorbild. Vgl. auch GARFF, Kierkegaard, 369.

<sup>383</sup> Diese Ausführungen finden sich im „Corsarenstreit“, der 22. Abteilung der *GW*, 209. Dieser Band enthält verschiedene nicht veröffentlichte Dokumente oder Entwürfe Kierkegaards, die im Zusammenhang mit der Affäre stehen. Siehe dazu auch die Darstellung in GARFF, Kierkegaard, 477f.

<sup>384</sup> Ebd., 480.

<sup>385</sup> *Pap.* X<sup>1</sup> A 120.

werden. Im christologischen Bereich wurde nämlich der Beobachter durch die äußere Niedrigkeit zum Ärgernis veranlasst. Diese Niedrigkeit stand jedoch im Gegensatz zur Herrlichkeit der Wahrheit, sie war ihr Inkognito. Aus dieser Perspektive zeichnet sich die Parallele zu Kierkegaards Situation ab, auch wenn eine solche Verbindung nur in sehr assoziativer Weise gezogen werden kann: Der Spott, den Kierkegaard erlitt, bezog sich vornehmlich auf sein leicht zu karikierendes Äußeres. Hier tritt das zweite Element dazu, das die Parallelität unterstreicht, und das im Zitat weiter oben zur Sprache kam: Es ist gerade sein „Hervorragend“, was ihn letztlich zum Ziel machte. So wenig Parallelität auch zwischen Christus und Kierkegaard besteht – hier scheint Kierkegaard sich mit ihm zu identifizieren.

Kierkegaard deutet seine Situation also mithilfe des christologischen Vorbildes. So, wie Christus zum Märtyrer wurde aufgrund seines Wahrheitsdienstes, so wird nun auch Kierkegaard zum Märtyrer aufgrund seines Wahrheitsdienstes. In beiden Fällen wird eine äußerliche Unzulänglichkeit deutlich, an dem sich das Martyrium entzündet. Im Falle Christi wurde diese „Unzulänglichkeit“ mit dem Begriff der Knechtsgestalt bezeichnet. Auch wenn nun Kierkegaard diesen Begriff nicht auf sich anwendet, so wird doch die Entsprechung daran deutlich, dass die Polemik des „Corsaren“ auf Kierkegaards äußerliche Erscheinung abzielte.

Wie sind diese Zusammenhänge zu werten? Ein sinnvolles Fazit wird durch Garff gegeben:

„Kierkegaards teuer erkaufte Unterricht in der ‚Schule der Qualen‘ bedeutet, daß er am Christentum Aspekte wahrnimmt, zu denen er früher ein eher akademisches Verhältnis hatte.“<sup>386</sup>

Wenn an dieser Stelle von einer Parallele zwischen dem christologischen Inkognito und Kierkegaards Situation in der Corsarenaffäre die Rede sein kann, dann kann dies nur in einem sehr eingeschränkten Sinne gelten. Es wird jedoch deutlich, dass dieses Geschehen einen weiteren Schlüsselmoment für Kierkegaards Selbstverständnis darstellte. Ganz offensichtlich bezieht sich seine Bedeutung aber auch auf die Christologie Kierkegaards – er ist in der Lage, bestimmte Aspekte wahrzunehmen, zu denen er vorher ein eher akademisches Verhältnis hatte. Diese Feststellung Garffs gilt unserer Ansicht nach auch für das Thema des Inkognito Christi.

---

<sup>386</sup> GARFF, Kierkegaard, 482.

### 3.6. Zusammenfassung

Kierkegaards Christologie wird zu Recht als *Paradox-Christologie* aufgefasst. Das Paradox der Menschwerdung ist als Grundlage von seinem Christusverständnis ebenso wie von seinem Verständnis des menschlichen Wahrheitsverhältnisses zu verstehen. Dem gegenüber bleibt jedoch unterbelichtet, was Kierkegaard vor allem durch Anti-Climacus an positiven Aussagen über dieses Wahrheitsverhältnis zu bieten hat. Der Inkognito-Begriff weist dabei den Weg zu einer Charakterisierung von Kierkegaards Christologie als einer *Christologie der Begegnung*. Weil Jesu Geschichte nach Kierkegaard heilige Geschichte ist, wesentlich nämlich „Geschichte für dich“, deshalb ist es dem Menschen möglich, ihm in der Gegenwart zu begegnen.

Daraus konnte die zweifache Gestalt erhoben werden, in der uns das *Wesen* des Inkognito Christi bei Kierkegaard begegnet. Hier wird nach der Begründung des Inkognito gefragt, und diese findet sich bei Kierkegaard im Paradox einerseits und in der niedrigen Knechtsgestalt andererseits. Dabei sind beide Gedanken sowohl bei Climacus als auch bei Anti-Climacus vorhanden, dennoch zeigt sich der neue Schwerpunkt des Anti-Climacus, der auf dem konkreten Leben und Leiden Jesu liegt, auch an dieser Stelle: Vor allem in der *EC* wird das Inkognito auf die niedrige Knechtsgestalt zurückgeführt. Obwohl das Paradox und die Niedrigkeit Jesu nach Kierkegaard eigentlich scharf unterschieden werden sollen, werden sie hintergründig im Rahmen der Inkognitothematik in einen Zusammenhang gestellt. Darin liegt die Unschärfe in Kierkegaards Begriff von der Knechtsgestalt.

Die *Funktion* wiederum lässt sich als systematische Entfaltung der *EC* entnehmen, wobei immer wieder auf Bestimmungen aus früheren Werken zurückgegriffen werden kann. Hier wird nach der Wirkung des Inkognito Christi gefragt. Dabei wird das Inkognito der Knechtsgestalt zugeordnet – „Die Knechtsgestalt ist die Unkenntlichkeit (das Inkognito)“<sup>387</sup>. Als hauptsächliche Funktion muss das Ärgernis gelten, das in der Unkenntlichkeit gegründet ist. Damit aber hängen die weiteren Funktionen zusammen. So bedingt das Inkognito die indirekte Kommunikation Christi, womit die Wahrheit seiner Person ebenso wie die Wahrheit seiner Aussagen und Lehren dem Menschen zweideutig werden müssen. Darüber hinaus muss das Leiden Jesu von der Krippe bis zum Kreuz als im Inkognito begründet verstanden werden. Dazu zählt Kierkegaard allerdings mehr als nur das physischen Leiden Jesu, sondern stellt dem ein „innerliches“ Leiden zur Seite, das daraus entsteht, dass die von ihm geliebten Men-

---

<sup>387</sup> *EC*, 122 (*SKS* 12, 132).

schen sich an ihm ärgern. Zuletzt aber wird, als Gegenstück zum Ärgernis als der wesentlichen Funktion des Inkognito, auch der Glaube auf das Inkognito zurückgeführt. Dass nach Kierkegaard der Glaube gefordert wird, drückt aus, dass es aufgrund der Unkenntlichkeit keine andere Möglichkeit zu einem positiven Wahrheitsverhältnis geben kann als allein im Glauben. Christlicher Glaube wird nicht verstanden als distanzierte Zustimmung, sondern als existenzielles Wagnis.

Aus diesem christologischen Inkognito aber ergibt sich zuletzt ein Inkognito für diejenigen, die glauben. Damit wird nicht wiederum ein „anthropologisches“ Inkognito festgelegt. Vielmehr muss das Inkognito Christi auf seine Nachfolger bezogen werden – *sie haben Anteil an seinem Inkognito*. Darin verstehen wir die Beschreibung einer spezifisch christlichen Existenz. Das Leben des Christen gleicht dem Leben Christi. Dem liegt bei Kierkegaard der Grundsatz zugrunde, dass die Wahrheit in einer Welt der Unwahrheit leiden müsse. In diesem Leiden aber besteht der Sieg des christlichen Lebens, in dieser Niedrigkeit seine Hoheit. So wie Christus in den *PB* als ein König dargestellt wird, der inkognito unter seinen Untertanen lebt, so ist der Christ in den *EC* ein Fürst, dessen Würde verborgen bleibt.

#### 4. Das Inkognito zwischen Anthropologie und Christologie

Nachdem nun im gesamten Kapitel I.3. betrachtet wurde, was das christologische Inkognito ausmacht, soll ein Blick auf den Gesamtzusammenhang der Inkognitothematik bei Kierkegaard geworfen werden. Der Betrachtung des christologischen Inkognito war ja eine Betrachtung des Inkognito im anthropologischen Bereich vorausgegangen. Worin bestehen nun die Parallelen zwischen diesen beiden Bereichen?

Bei näherer Betrachtung lässt sich eine Grundunterscheidung feststellen, die für beide Bereiche gleichermaßen gilt. Anhand dieser Unterscheidung wird es möglich, die Inkognitothematik bei Kierkegaard in ihrem Kern zu erfassen. Zum einen entsteht das Inkognito bei Kierkegaard als eine *notwendige Bestimmung*, sowohl in Bezug auf die menschliche Existenz als auch in der Christologie. Zum anderen ist bei Kierkegaard von einem Inkognito zu sprechen, das in beiden Bereichen infolge einer *freien Wahl* entsteht. In der Christologie erfolgt schließlich das Inkognito in seiner inhaltlichen Zuspitzung.

##### 4.1. Das Inkognito als Bestimmung der Notwendigkeit

Für das Inkognito als anthropologischer Kernbegriff musste bei Kierkegaard unterschieden werden zwischen der literarischen Verarbeitung in Form der Entlobungsgeschichten und

dem Inkognito im Rahmen der Reflexionen über das menschliche Existieren.<sup>388</sup> Es wurde deutlich, dass die Entlobungsgeschichten ein Inkognito beschreiben, das frei gewählt wurde. Es war den Protagonisten möglich, die eigene Verborgenheit zu beenden, wie das etwa bei dem Verführer in *E/O* der Fall war, oder dieses Inkognito auch gar nicht erst einzugehen, wie bei dem jungen Menschen aus *W*.

Dem gegenüber stand das Thema der Existenzstadien. Die wesentliche Frage Kierkegaards betraf das Wahrheitsverhältnis eines existierenden Menschen. Weil die Wahrheit ewig und allgemein gültig ist, gibt es keinen direkten und unmittelbaren Ausdruck für ein solches Wahrheitsverhältnis, der in einer menschlichen Existenz möglich wäre. Auf diese Weise wird die Existenz des Menschen, der ein Wahrheitsverhältnis entwickelt, unweigerlich in die Verborgenheit geführt. Sofern sich jedoch der Mensch, der den existenziellen Sprung in die höhere Existenzweise wagt, in diesem Widerspruch zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit wiederfindet, sofern er damit das Komische in seinem Leben entdeckt, erhält dieser innerliche Widerspruch durch die Ironie oder den Humor einen gebrochenen Ausdruck in der Äußerlichkeit. Die Wahrheit ist mit der Äußerlichkeit inkommensurabel, und es liegt jedes Mal ein Missverständnis vor, wenn diese Inkommensurabilität missachtet wird:

„Denn die wahre Religiosität ist, gleichwie Gottes Allgegenwart an der Unsichtbarkeit kenntlich ist, eben an der Unsichtbarkeit kenntlich, d. h. sie ist nicht zu sehen. Der Gott, auf den man hinzeigen kann, ist ein Götze, und die Religiosität, auf die man hinzeigen kann, ist eine unvollkommene Art von Religiosität.“<sup>389</sup>

Was hier nicht im Inkognito besteht, besteht gar nicht. Trotz dieser sehr entschiedenen Aussage zeichnete sich in der Untersuchung der Unterschied ab, der zwischen Climacus und Anti-Climacus besteht. Auch für Anti-Climacus gilt die Ungleichheit oder Inkommensurabilität von Wahrheit und Existenz. Dennoch erhält bei ihm das Wahrheitsverhältnis einen konkreteren und bestimmteren Ausdruck: Die Wahrheit muss in einer Welt der Unwahrheit leiden. Dieses Leiden macht die Wahrheit allerdings nicht kenntlich, sondern wird zu einem Element des Inkognito erklärt. Die notwendige Verborgenheit der Innerlichkeit erfährt auch im Leiden einen nur gebrochenen Ausdruck in die Äußerlichkeit.

Die Parallele zum christologischen Inkognito zeichnet sich hier klar ab. Es liegt derselbe Gedanke zugrunde, nämlich die Unvereinbarkeit von Wahrheit und Existenz. Daraus folgt dann die Zwangsläufigkeit, mit der die Unkenntlichkeit entstehen muss. Hier allerdings, im christlichen Kontext, wird dieses Prinzip auf die Spitze getrieben, denn Kierkegaard redet

---

<sup>388</sup> Kapitel I.2.

<sup>389</sup> *AUN II*, 183 (*SKS* 7, 431).

nun nicht mehr von einem paradoxen Wahrheitsverhältnis, sondern von einer Paradoxie der Wahrheit selbst. Weil in Christus die Wahrheit selbst in die Existenz kam, weil „das Wort Fleisch wurde“, ist von einem notwendigen christologischen Inkognito die Rede.

Dies wurde wiederum deutlich bei Johannes Climacus durch die Formel, dass die Wahrheit als ein Paradox in sich selbst aufgefasst werden musste, wenn im christlichen Sinne von der Menschwerdung gesprochen wird. Die Bestimmungen in Bezug auf dieses Paradox waren eindeutig: Es ist hierbei nichts zu verstehen außer der Tatsache, dass es nicht verstanden werden kann. Die Unvereinbarkeit von Wahrheit und Existenz erhält ihren konkreten Ausdruck in dem unendlichen qualitativen Abstand, der zwischen Gott und Mensch besteht. Die Rede von der Menschwerdung hat demnach zur Folge, dass die Wahrheit, wenn sie in objektiver Weise begriffen wurde, als das Absurde aufgefasst werden musste. Die Wahrheit erscheint, wenn sie nicht in subjektiver Weise aufgenommen wird, als ihr Gegenteil, sie stößt objektiv ab.<sup>390</sup>

Auch bei Anti-Climacus gelten diese christologischen Bestimmungen in ungebrochener Weise.

„Und also ist es Unkenntlichkeit, schlechthinnige Unkenntlichkeit: wenn man Gott ist, dann ein einzelner Mensch zu sein. Der einzelne Mensch sein oder ein einzelner Mensch sein [...] ist der größtmögliche, der unendlich qualitative Abstand vom Gott Sein, und daher das tiefste Inkognito.“<sup>391</sup>

Auch die *EC* bringt also die Notwendigkeit die Notwendigkeit zum Ausdruck, aus der das christologische Inkognito folgte. Das Menschsein ist für Gott nicht möglich, ohne dass es die Unkenntlichkeit und das Inkognito zur Folge hätte.

Dabei lässt sich erkennen, worin die Notwendigkeit besteht, und woraus sie gefolgert wird. Es liegt ihr eine Logik zugrunde, die durch Kierkegaard radikal auf die Begriffe von Ewigkeit, Gott-Sein, Menschsein und Zeitlichkeit angewendet wird. So wie Ewigkeit das Gegenteil von Zeitlichkeit darstellt, so ist das Gott-Sein gewissermaßen als das Gegenteil vom Menschsein zu begreifen. Es wird hier nicht nur ein Abstand überwunden, sondern „der unendlich qualitative Abstand“, der ja im logischen Zusammenhang zweier einander nicht entsprechender Gegensätze besteht. Dieser Radikalität entspricht zuletzt auch Kierkegaards Wahl der Begriffe. Die Menschwerdung ist als Paradox aufzufassen, es kann hier keine dia-

---

<sup>390</sup> Siehe dazu vor allem *AUN I*, 202 (*SKS* 7, 193).

<sup>391</sup> *EC*, 122 (*SKS* 12, 132).



lektische oder logische Vermittlung geben. Da also, wo ein Subjekt als das begriffliche Gegenteil seiner selbst erscheint, muss dies logischerweise ein absolutes Inkognito zur Folge haben. Wenn Gott Mensch wird, wird er es unweigerlich im Inkognito.

#### 4.2. Das Inkognito als Bestimmung der freien Wahl

Dieser Bestimmung der Notwendigkeit, die aus einer begrifflichen Logik heraus entwickelt wurde, setzt nun Kierkegaard andere Bestimmungen entgegen. Diese sollen zuerst dargestellt werden, um daraufhin zu fragen, wie denn nun die beiden Seiten zusammenhängen.

Es wurde nämlich oben auf die Unterscheidung hingewiesen, die in Bezug auf das Inkognito als anthropologischer Kernbegriff getroffen wurde. Hier besteht eben nicht nur das Inkognito, das notwendigerweise aus dem Wahrheitsverhältnis eines Menschen entsteht. Es ließ sich anhand der Entlobungsgeschichten auch ein anderes Inkognito betrachten. Dieses zeichnete sich wesentlich dadurch aus, dass es als die freie Wahl des Protagonisten beschrieben wurde.

An dieser Stelle wird der Hauptunterschied zu dem Inkognito der Notwendigkeit deutlich. Er besteht in einer *Intention*, mit der das Inkognito eingegangen wird. Dabei folgt aus dem Begriff des Inkognito, dass die Intention selbst zutiefst der Verborgenheit angehört; sie ist von außen nicht erkennbar, und nur durch literarische Kniffe wurde es Kierkegaard möglich, sowohl die Verborgenheit als auch die jeweilige Intention klar zu machen. In Bezug auf die Intention wiederum wurde ein wesentlicher Unterschied gemacht zwischen einem Inkognito zum Zweck der Verführung und einem Inkognito zum Zweck der Erlösung.

Im Rahmen der Entlobungserzählungen wurde es dabei erst nach Ablauf der Beziehung einigermaßen von außen erkennbar, welche Intention der jeweilige Protagonist verfolgte, denn in *E/O* wurde die Entlobte zu einem sinnlich-ästhetischen Höhepunkt verführt, während in den beiden anderen Erzählungen jede Kompromittierung der Entlobten aufs Äußerste vermieden wurde. Das Inkognito in *E/O* ist unter diesem Gesichtspunkt eine Verborgenheit mit dem eindeutigen Zweck der Verführung, während die anderen beiden Verborgenheitsverhältnisse unter dem Zweck der Erlösung verstanden werden konnten. Es ist dabei klar, dass sowohl die Vorstellung von Verführung als auch von der Erlösung eine sehr subjektive darstellt, bei dem Verführer begleitet von ästhetischen Reflexionen und bei dem jungen Menschen wie auch bei Quidam von Überlegungen ethischer oder religiöser Art. In beiden Fällen jedoch wird der Intention alles andere untergeordnet, um das Inkognito in möglichst konsequenter Weise zu leben.

Hier zeigt sich wiederum ein großer Unterschied zu einem Inkognito der Notwendigkeit. Im Gegensatz zu diesem kann nämlich eine intentionale Verborgenheit ebenso willentlich aufgelöst werden, wie sie eingegangen wurde. Während der Verführer es für nötig hielt, seine Verborgenheit bis zur Erfüllung seiner ästhetischen Vorstellung aufrechtzuerhalten, sprachen der junge Mensch und auch Quidam von einer Verborgenheit, die mindestens so lange andauern musste, bis eine völlige Unabhängigkeit, Freiheit und Freimütigkeit des Gegenübers erreicht war.

Das Leben im Inkognito bestand nun in allen drei Fällen darin, das Missverständnis des Gegenübers zu forcieren. Dieses Missverständnis betraf in erster Linie die Person des Protagonisten und in Folge dessen dann auch die Beziehung mit ihm. So wie er in seinem Verhalten unverständlich wurde, so wurde auch die Beziehung mit ihm undurchsichtig und unfassbar. Infolgedessen wurde die Subjektivität des Protagonisten in verschärfter Weise betont; es entstand jeweils eine neue Distanz zur Umwelt, die durch die Weigerung zur Auflösung des Inkognito festgehalten wurde. Der Protagonist verweigerte sich der Umwelt und schloss sich in seine eigene Innerlichkeit ein.

Der Grund für die Verweigerung jeder direkten Kommunikation ist jeweils derselbe. Es sollte die Freiheit des Gegenübers gewahrt werden, denn erst dort, wo jede Eindeutigkeit des Protagonisten ausbleibt, entsteht eine eigenständige und somit freie Bewegung des Anderen. Im weiteren Sinne muss nun zwar von einer Beeinflussung die Rede sein, die durch das Inkognito erfolgt, im eigentlichen Sinne aber wird deutlich, dass jede direkte Beeinflussung ausbleibt. *Die Beeinflussung des Inkognito ist für Kierkegaard negativ zu verstehen, gerade in der Verweigerung einer jeden unmittelbaren Einflussnahme.* Hier zeichnet sich das gedankliche Schema ab, das sich auch in Kierkegaards Reflexionen über Sokrates findet: Der Mensch kann dem Menschen nicht mehr sein als eine Veranlassung, wodurch eine gebrochene Kommunikation die einzig angemessene Kommunikation wird. Dies wurde in dem Ausspruch des Quidam auf die Spitze getrieben, dass man einem Menschen erst durch Betrug am meisten nütze.<sup>392</sup>

Dementsprechend betraf das Motiv des Leidens in *E/O* hauptsächlich die Verführte und nicht den Verführer, in *W* und in *SLW* aber den jungen Menschen und Quidam. Dieses Leiden wiederum entsprang ganz unmittelbar der Verstellung und musste so als eine notwendige Begleiterscheinung des Inkognito betrachtet werden. Während also der Verführer das Leid der Verführten in Kauf nahm, das unweigerlich spätestens nach dem Fallen der Maske eintreten

---

<sup>392</sup> Siehe das Zitat oben in Kapitel I.2.1.1. aus *SLW*, 364 (*SKS* 6, 319). Auch auf den gedanklichen Zusammenhang mit der sokratischen Ironie wurde dort bereits hingewiesen.

musste, wurde in den anderen beiden Erzählungen das eigene Leid akzeptiert, das infolge der Verstellung erfahren wurde. Zwar betraf auch hier das Leiden die Entlobte, eine entscheidende Wendung bestand jedoch in dem Umstand, dass dieses als eine Maximierung des eigenen Leidens erfahren wurde.

Somit kommt das frei ergriffene Inkognito im menschlichen Bereich als eigenständiges Motiv neben dem Inkognito zu stehen, das mit Notwendigkeit besteht. Wie allerdings geschieht dies im christologischen Rahmen? Hier wird ein direkter Zusammenhang mit dem christologischen Inkognito durch Kierkegaard selbst gegeben. In Bezug auf Christus trifft er die grundsätzliche Aussage:

„Es ist jederzeit schmerzhaft, eine Innerlichkeit verhüllen zu müssen, ein anderer scheinen zu müssen – so ist es in rein menschlichen Verhältnissen; es ist das schwerste menschliche Leiden; [...] Aber nun der Gott-Mensch! Der wahre Gott kann nicht schlicht-unmittelbar kenntlich sein; jedoch die unmittelbare Kenntlichkeit ist etwas, darum ihn das bloß Menschliche, darum ihn die Menschen, zu denen er gekommen, bitten und anflehen möchten wie um eine unbeschreibliche Linderung. Und aus Liebe wird er Mensch!“<sup>393</sup>

In diesem Zusammenhang wird nun beides angesprochen: Das Verhältnis des christologischen Inkognito zu dem freiwilligen Inkognito eines Menschen wie auch das Verhältnis eines notwendigen zu einem freiwilligen Inkognito. Hier zeigt sich die Christologie als das Feld, auf dem eine gedankliche Bündelung der Kierkegaard'schen Begriffe stattfindet. Neben dem christologischen Inkognito nämlich, das notwendig aus den Bestimmungen des Paradoxes folgt, wird hier auch das freiwillige Ergreifen der Verborgenheit dargestellt, die ebenso auf dem christologischen Gebiet gültig ist.<sup>394</sup>

Wie sehen hier nun die Verhältnisse aus? Weder wird das Leben Jesu von Kierkegaard im normalen Rahmen der menschlichen Existenz betrachtet, noch ist bei ihm die Rede von einem nur zeitweise gültigen christologischen Inkognito. Es kann ja auch nicht die Rede von einer Verstellung Christi sein.

Das Inkognito der Notwendigkeit wurde aus den Gegensatzbegriffen von Ewigkeit und Zeitlichkeit, von Gott und Mensch entwickelt, und das Inkognito der freien Wahl wurde aus

---

<sup>393</sup> EC, 131 (SKS 12, 140f).

<sup>394</sup> In derselben Weise wird auch an anderer Stelle dieser Zusammenhang deutlich, wobei die Betonung noch mehr auf das Inkognito als einer freien Handlung Gottes gelegt wird, siehe ebd., 126 (SKS 12, 135f):

„Und nun der Gott-Mensch! Er ist Gott, wählt es jedoch, der einzelne Mensch zu sein. Das ist, wie gesagt, das tiefste Inkognito oder die undurchdringlichste Unkenntlichkeit, die möglich sind; denn der Widerspruch zwischen Gott Sein und ein einzelner Mensch Sein ist der größtmögliche, der unendlich qualitative. Aber es ist sein Wille, sein freier Entschluß, und daher ein mit Allmacht festgehaltenes Inkognito.“

dem Zusammenspiel von Intention und einer dementsprechenden aktiven Verborgenheit verstanden. Für Kierkegaards Christologie gilt nun ein paradoxes *Zusammenspiel* dieser Motive: Christus ist als derjenige zu verstehen, der sich *freiwillig* in ein Inkognito begibt, das wiederum als ein *notwendiges* Inkognito begriffen werden muss, insofern es aus dem unendlichen Abstand zwischen Gott und Mensch entspringt. Auf diese Weise fließt das, was in den Reflexionen über die menschliche Existenz nebeneinander zu stehen kam, ineinander:

„Des Gottes Knechtsgestalt ist mittlerweile nicht umgehängt sondern wirklich, ist kein vorgespiegelter Leib, sondern ein wirklicher, und von der Stunde an, da er durch den allmächtigen Ratschluß seiner allmächtigen Liebe Knecht ward, hat der Gott sich sozusagen selbst in seinem Entschluß gefangen, und nun muß er dabei bleiben (auf das wir törlich reden) er wolle nun oder er wolle nicht. Er kann denn also nicht selbst sich verraten [...].“<sup>395</sup>

Es ist also zum einen davon die Rede, dass auf Christus die Bestimmungen eines notwendigen Inkognito zutreffen, die zustande kommen, weil er als die Wahrheit selbst in die Existenz eintritt. Zum anderen muss jedoch hier in derselben Weise das christologische Inkognito als ein frei herbeigeführter und festgehaltener Zustand beschrieben werden.

Dementsprechend gilt auch für das christologische Inkognito, was über das Inkognito der drei Protagonisten gesagt wurde: Es ist hier eine Motivation vorhanden, die dem Inkognito zugrunde liegt, es ist hier von der Einsamkeit der Innerlichkeit die Rede wie auch vom forcierten Missverständnis durch indirekte Kommunikation. Wir sehen zudem eine eindeutige Entsprechung darin, dass durch das Inkognito die Freiheit des Gegenübers gewahrt werden soll. Zuletzt wird deutlich, dass auch das Leiden in derselben Weise der Verborgenheit entspringt, wie das im menschlichen Rahmen der Fall war.

Die Motivation, die dem christologischen Inkognito zugrunde liegt, wurde bereits mehrere Male deutlich, und durch unsere Arbeit wird bestätigt, was bereits durch Gerdes, Fischer und Hachiya gesagt wurde:<sup>396</sup> Es ist die *Liebe*, die sowohl in den *PB* des Climacus als auch in der *EC* des Anti-Climacus als Motiv genannt wird.<sup>397</sup> Diese Einsicht kann durch die vorliegende Analyse vertieft werden, denn dem freiwilligen christologischen Inkognito aus Liebe kann *der Zweck der Erlösung* zugeordnet werden. Beides wiederum, Motiv und Zweck, muss

---

<sup>395</sup> *PB*, 52 (*SKS* 4, 258). Siehe auch die Formulierung in *EC*, 126 (*SKS* 12, 136): „Ja, in gewissem Sinne hat er damit, daß er sich gebären ließ, ein für alle Mal sich gebunden; seine Unkenntlichkeit ist mit solcher Allmacht festgehalten, daß er auf gewisse Weise selbst in der Macht seines Inkognitos ist [...].“

<sup>396</sup> Siehe den Forschungsüberblick in I.0.1.

<sup>397</sup> Für Climacus siehe das oben angegebene Zitat, für Anti-Climacus siehe *EC*, 131 (*SKS* 12, 140).

im Gegensatz zur anderen durch Kierkegaard vorgegebenen Möglichkeit eines Inkognito verstanden werden: Es ist das *Motiv der Selbstliebe*, die den Missbrauch des Gegenübers zur Folge hat, und der *Zweck ist die Verführung*.

Gleichermaßen wurde aus der willentlichen Verborgenheit die indirekte Kommunikation abgeleitet. Im christologischen Rahmen wurde vom „Zeichen des Widerspruches“ gesprochen, das zugunsten der Freiheit des Gegenübers bestehen musste. Es wurde festgestellt, dass hier die Möglichkeit des Ärgernisses erwachsen musste, und darin lag wiederum das Geheimnis des Leidens Christi. Es wird deutlich, dass die Christologie an dieser Stelle den Kategorien entspricht, die in der Reflexion über das Menschliche vorgezeichnet wurden.

An dieser Stelle wird eine Differenzierung nötig, die sich wiederum konsequent aus dem Vergleich ergibt und die auch durch Kierkegaard angedeutet wird. Es lässt sich nämlich, bei aller Parallelität, auch *die Grenze der Vergleichbarkeit* sehen. Worin besteht der Unterschied, durch den sich das christologische Inkognito vom Inkognito im Rahmen der menschlichen Existenz abhebt?

#### 4.3. Inkognito und Identität: Schlussfolgerungen

Der Unterschied des christologischen Inkognito zu dem Inkognito im menschlichen Bereich bezieht sich auf die Frage nach der Identität. Im menschlichen Rahmen war dies eindeutig: *Die wahre Identität eines Menschen wird durch das Inkognito verborgen*. Dies galt sowohl für das notwendige Inkognito, das durch ein Wahrheitsverhältnis in der Existenz entstand, als auch für das Inkognito der freien Wahl, denn hier geschah Verstellung und die äußerliche Erscheinung diente zur Verbergung dessen, was in Wahrheit die Identität des Protagonisten ausmachte. Bereits hier jedoch klang eine Möglichkeit an, die nun im christologischen Bereich zur Geltung kommt. Diese Möglichkeit bestand darin, dass das Inkognito eines Protagonisten in dem Maße sein Leben bestimmt, dass es teilweise mit seiner Identität verschmilzt.<sup>398</sup> Dies wurde deutlich am Verführer wie auch an Quidam, deren Verborgenheit immer mehr ihr Leben bestimmte. Die Folge war, dass eine eindeutige Zuordnung von verborgener (und damit authentischer) und öffentlich dargestellter (und damit unechter) Identität fragwürdig wurde.

In Bezug auf Christus wird das, was im menschlichen Bereich eine angedeutete Möglichkeit wurde, Realität. Das nämlich, was vorher als Verstellung und als Betrug gekennzeichnet werden konnte, sowohl im Sinne der Verführung als auch der Erlösung, verdient diesen

---

<sup>398</sup> Siehe Kapitel I.2.1.2. das Kennzeichen Nr. 7.

Namen im christologischen Bereich nicht mehr. Kierkegaard selbst macht dies deutlich, indem er die Bilder, die er zur Beschreibung des göttlichen Inkognito in den *PB* anbringt, im selben Atemzuge bereits wieder relativiert:

„Aber die Knechtsgestalt ist kein bloßer Umhang gewesen, darum muß der Gott alles leiden, alles dulden, hungern in der Wüste, dürsten in Martern, verlassen sein im Tode, schlechthin gleich dem Geringsten – ‚seheth, welch ein Mensch‘ [...].“<sup>399</sup>

Und nur wenig später: „Aber die Knechtsgestalt ist kein bloßer Umhang gewesen, darum muß er aushauchen im Tode und die Erde wieder verlassen.“<sup>400</sup> Dasselbe wird auch ausgesagt durch jenes einschlägige Zitat, das bereits oben angegeben wurde, dass ja „des Gottes Knechtsgestalt [...] mittlerweile nicht umgehängt [ist] sondern wirklich, [...] kein vorgespiegelter Leib [ist], sondern ein wirklicher [...]“.<sup>401</sup> Hier wird durch Kierkegaard immer wieder die Aussage des christlichen Bekenntnisses in Erinnerung gerufen, dass nämlich das Wort *wahrhaftig* Fleisch wurde und die Menschlichkeit nicht bloßer Überwurf war. Wir erkennen in diesen Relativierungen nicht etwa die Unbrauchbarkeit der gewählten Vergleiche. Stattdessen werden wir auf die qualitative Andersartigkeit der christologischen Wahrheit aufmerksam gemacht, an die sich Kierkegaard mit seinen Existenzbeobachtungen lediglich annähern kann.

Damit muss das christologische Inkognito anders qualifiziert werden als das Inkognito im menschlichen Rahmen. Dieses bedeutete, dass die wahre Identität des Menschen durch das Inkognito verborgen wurde. Für die Christologie muss gelten: *Die wahre Identität Christi ist das Inkognito*.

Dies wird bei Kierkegaard daran erkennbar, dass er das Inkognito Christi mit der Knechtsgestalt *identifiziert*. Oder gemäß dem Rahmen der oben angegebenen Differenzierung: Das Inkognito Christi ist das Paradox und die niedrige Knechtsgestalt, diese wiederum stellen gerade die Identität Christi dar. Die Knechtsgestalt, unter der ja sowohl Paradox als auch Niedrigkeit gefasst wurden, ist nicht Verstellung, sondern muss als die Realität des Gott-Menschen verstanden werden. Die Rede vom christologischen Inkognito bleibt dennoch darin gerechtfertigt, dass hier alle Bestimmungen des menschlichen Inkognito Gültigkeit besitzen, so wie das oben gezeigt werden konnte. Die Wahrheit über Christus bleibt eine verkennbare Wahrheit, und seine Identität wird nicht allein in dem begriffen, was vor Augen ist.

---

<sup>399</sup> *PB*, 30 (*SKS* 4, 239).

<sup>400</sup> Ebd., 31 (*SKS* 4, 240).

<sup>401</sup> Ebd., 52 (*SKS* 4, 258).

Indem allerdings in der Christologie die Verborgenheit zur Identität erklärt wird, wird der Begriff des Inkognito an seine eigene Grenze geführt. Christus ist dann zwar in dem Sinne als unkenntlich zu bezeichnen, dass in der Begegnung mit ihm seine göttliche Herrlichkeit verborgen bleiben muss. In demselben Sinne jedoch ist es eine Verkennung Christi, wenn man seine Wahrheit jenseits der Knechtsgestalt vermutet, so als seien das Menschsein, die Niedrigkeit und die Leiden eben keine wesentlichen christologischen Identitätsbestimmungen.<sup>402</sup> In dieser Bestimmung, dass das Inkognito als die wahre Identität Christi betrachtet werden muss, drückt sich auch die *Dialektik des Inkarnationsgedankens* aus. Es muss hier beides festgehalten werden – sowohl die Hoheit als auch die Niedrigkeit Christi, sowohl die Ewigkeit als auch die Zeitlichkeit seines Wesens, sowohl die Gottheit als auch die Menschheit des Jesus von Nazareth. In jedem anderen Zusammenhang würde das Inkognito dort, wo es zur Identität erklärt wird, begrifflich aufgelöst werden. Es gäbe kein Inkognito mehr, über das zu sprechen wäre. In der Christologie hingegen wird das Inkognito durch Kierkegaard als entscheidende Bestimmung verwendet, um Christus selbst zu verstehen und damit auch zu begreifen, was das Christ-Sein wirklich ausmacht.

Denn dieses Christ-Sein fällt nun, obwohl es eine Bestimmung in Bezug auf den Menschen darstellt, aus dem Rahmen eines Inkognito im anthropologischen Zusammenhang heraus. Der Grund dafür liegt darin, dass dieses Inkognito ganz aus der Christologie abgeleitet ist, dass es also ganz im Rahmen von Paradox und niedriger Knechtsgestalt zu deuten ist. Dann ist das Inkognito des Christ-Seins nicht, wie für den Menschen eigentlich festgestellt, eine Verborgenheit seiner eigentlichen Identität. Stattdessen gilt hier, wie schon für die Christologie: *Die wahre Identität des Christen ist das Inkognito.*

---

<sup>402</sup> Denselben Gedanken drückt auch Larsen aus, wenn er in seiner Besprechung Kierkegaards die Liebe mit Gott identifiziert und so über die Verborgenheit der Liebe aussagt, siehe LARSEN, Kierkegaard, 75:

„Man hört oft, die Gnade sei hinter dem Gericht, die Auferstehung hinter dem Kreuz, das Leben hinter dem Tod verborgen, aber so ist es nicht, und so ist auch die Liebe nicht verborgen. Niemand kann ahnend, träumend, glaubend in das Versteck der Liebe eindringen. Sie ist verborgen in der Verborgenheit zugegen. Geht man hinter das Versteck der Liebe, so findet man sie nicht, sie ist nur in dem, was sie verbirgt.“

Dieses Gedankenmuster wollen wir auch für die Verborgenheit Christi in der Knechtsgestalt in Anspruch nehmen: *Hinter* der Knechtsgestalt ist Christus nicht zu finden, denn er ist *nur in dem, was ihn verbirgt*.

## II. DAS INKOGNITO CHRISTI BEI BONHOEFFER

### 0. Vorbemerkungen

Nachdem das Thema des Inkognito Christi für Kierkegaard erfasst ist, wollen wir uns Bonhoeffer zuwenden. Dabei soll in ähnlicher Weise vorgegangen werden. Im Gegensatz zu Kierkegaard ergibt sich für Bonhoeffer jedoch eine spezielle Aufgabe: Es muss das Rezeptionsverhältnis dargestellt werden, das ihn mit Kierkegaard verbindet und das auch in Bezug auf das Inkognito Christi von erheblicher Bedeutung ist. Außerdem wollen wir die Vorgehensweise dieses Kapitels darlegen.

#### 0.1. Forschungsüberblick

Wenn in den einschlägigen Werken der Bonhoefferforschung nach einer expliziten Behandlung des „Inkognito Christi“ gesucht wird, so findet man den Begriff vor allem im größeren Zusammenhang des Mysteriums, das Gott in Bonhoeffers Augen grundsätzlich kennzeichnet. Das gilt etwa für die wichtige Arbeit von Ernst Feil (1971)<sup>403</sup> und vor allem für die Arbeit von Hans-Jürgen Abromeit (1991).<sup>404</sup> In beiden Fällen wird ganz richtig festgestellt, dass das Geheimnis als „Leitmotiv“ von Bonhoeffers Theologie<sup>405</sup> und vor allem von seiner Christologie<sup>406</sup> verstanden werden muss. In diesem Zusammenhang wird dann jeweils der Inkognitobegriff genannt, um das Geheimnis Gottes auch in der konkreten Gestalt Jesu Christi zu beschreiben. Auch bei Bonhoeffer wurde der Begriff also hauptsächlich im größeren Zusammenhang eines anderen, verwandten Themas gesehen, so wie wir das schon bei Kierkegaard mit der Paradoxthematik beobachtet haben. Dies änderte sich erst in den nun darzustellenden Arbeiten von F. Schmitz, Tim Boniface, A. Szabados und zuletzt K. Lehmkuhler.<sup>407</sup>

---

<sup>403</sup> FEIL, „Die Theologie Dietrich Bonhoeffers“.

<sup>404</sup> ABROMEIT, „Das Geheimnis Christi“.

<sup>405</sup> FEIL, Theologie, 28.

<sup>406</sup> ABROMEIT, Geheimnis, 35.

<sup>407</sup> 2011 führte Matthew Kirkpatrick in „Attacks on Christendom in a World come of Age“ das Inkognito Christi bei Bonhoeffer auf etwa einer Seite aus, siehe KIRKPATRICK, Attacks, 149f. Kirkpatrick geht dabei auf die Bestimmungen ein, die sich am Ende der Christologievorlesung von 1933 finden. Es werden auch sogleich die Parallelen zu Kierkegaard gezogen. Während Kierkegaards Inkognitovorstellung aus dem Paradox abgeleitet ist, wird es bei Bonhoeffer damit begründet, dass Christus Person ist und *als solche* im Inkognito steht. „[The incognito] is not, therefore, a phenomenon exclusive to Christ.“ Dennoch versteht Bonhoeffer nach Kirkpatrick das Inkognito Christi als undurchdringbar, weshalb allein im Glauben die Erkenntnis Christi liegt.



(1) 2013 erfolgt eine Darstellung der Inkognitothematik durch *Florian Schmitz* in „Nachfolge“. Zur Theologie Dietrich Bonhoeffers.“<sup>408</sup> In diesem Rahmen möchte Schmitz auch den Inkognitogedanken in *N* darstellen,<sup>409</sup> fügt dem jedoch einen Exkurs über das „Inkognito Christi und Glaube in der Vorlesung ‚Christologie‘ (1933)“ an.<sup>410</sup> Der Zusammenhang, in den diese Untersuchungen gestellt sind, ist „Der Weg Gottes zu den Menschen“, konkreter: Der Ruf Christi zur Nachfolge und zum Glauben. Der Rufende aber ist der *verborgene* Christus. Hieran entzündet sich das Ärgernis, aber ebenso gilt: „Darum, weil Christus *incognito* der Christus ist, fordert sein Ruf echten Glauben.“<sup>411</sup> Nach Schmitz bildet das Motiv der Unkenntlichkeit eine stets vorausgesetzte, wenn auch nur selten ausdrücklich thematisierte Voraussetzung für die „Nachfolge“.<sup>412</sup> Hinsichtlich der Christologievorlesung aber stellt Schmitz fest, dass erst hier eine systematische Darstellung des Themas erfolgt. Christus ist grundsätzlich der *Verborgene*, weil er *ganz* Mensch ist.<sup>413</sup> Sein Gott-Sein ist nicht objektiv feststellbar, was nach Schmitz an drei Punkten verdeutlicht wird: Die Sündhaftigkeit Jesu, die Wundertaten Jesu und schließlich das Sterben Jesu am Kreuz.<sup>414</sup> Die Unkenntlichkeit Christi führt dazu, dass hier echter Glaube gefordert wird, womit Schmitz schließlich beim „Glaubensbegriff der ‚Nachfolge‘“ anlangt.<sup>415</sup>

(2) Ein weiterer Beitrag zu unserem Thema kam 2018 mit *Tim Boniface*, „Jesus, Transcendence, and Generosity“ hinzu. Boniface kommt im Zuge seiner Gegenüberstellung von Bonhoeffer und Hans Wilhelm Frei zum fünften Kapitel: „Dietrich Bonhoeffer: Transcendence, a Theologia Crucis, and Unsubstitutability“.<sup>416</sup> Hier erfolgt eine kurze Darstellung über „Kierkegaard and Bonhoeffer on Jesus incognito“,<sup>417</sup> im Zuge derer wichtige Fragen zum Verhältnis des Inkognito zum Paradox oder zur Niedrigkeit und zum Kreuz gestellt werden. Bereits hier macht Boniface deutlich, dass der Inkognitobegriff auf den konkreten Lebens- und Leidensweg Jesu angewendet werden muss (im Gegensatz zur Inkarnation). Dies wird weiter ausgeführt unter der Überschrift „Incognito and the Scandal of the Gospel.“<sup>418</sup> Mit dem Inkognito, so Boniface, wird bei Bonhoeffer auf Christus als den „Stein

---

<sup>408</sup> SCHMITZ, Nachfolge.

<sup>409</sup> Ebd., 82.

<sup>410</sup> Ebd., 85.

<sup>411</sup> Ebd., 84.

<sup>412</sup> Ebd.

<sup>413</sup> Ebd., 85.

<sup>414</sup> Ebd., 86. Diese Gedanken aus der Christologievorlesung werden weiter unten in II.2.1.2. ausgeführt.

<sup>415</sup> Ebd., 90.

<sup>416</sup> BONIFACE, Jesus, 127.

<sup>417</sup> Ebd., 134. Auf die Unterschiede zwischen Bonhoeffer und Kierkegaard, die Boniface feststellt, wollen wir weiter unten in Kapitel II.3. eingehen.

<sup>418</sup> Ebd., 141ff.

des Anstoßes“ verwiesen, auf das „σκάνδαλον“, das das Ärgernis der Menschen erregt. Dieses Ärgernis wiederum ist nicht zuerst auf dem Inkarnationsgedanken bezogen, sondern auf die konkreten Kennzeichen des Menschen Jesus: Seine Versuchlichkeit, das sündhafte Aussehen mancher Taten Jesu und zuletzt als Höhepunkt sein Tod am Kreuz. Das Inkognito ist untrennbar mit der Erniedrigung Jesu verbunden. In einem erweiterten Sinne gehört dazu auch die Partikularität des Lebens Jesu überhaupt. Das Christusgeschehen entzieht sich dem historischen Zugriff. Dasselbe gilt für den auferstandenen Christus, und damit bleibt das Inkognito auch nach der Auferstehung gültig. Der Auferstandene ist immer noch Stein des Anstoßes, gerade weil auch die Auferstehung ein verborgenes Geschehen ist.<sup>419</sup> Aufgehoben wird das Inkognito letztlich erst durch das Zweite Kommen Christi.

(3) An dieser Stelle ist in diesem Überblick ein ungewöhnlicher Beitrag zu nennen, der 2020 durch *Ádám Szabados* im Internet frei verfügbar gemacht wurde.<sup>420</sup> Diese Arbeit mit dem Titel „The Idea of the Incognito: A Christological Interpretation of Dietrich Bonhoeffer’s ‚Non-Religious Christianity‘“ ist zu nennen, weil hier weit ausführlicher als in anderen Werken auf das Inkognito Christi bei Bonhoeffer eingegangen wird. Szabados Ansatz stellt das Motiv des Inkognito in einen Zusammenhang mit Bonhoeffers religionslosen Christentum, wodurch das Thema bereits sehr viel tiefer gefasst wird, als dies noch bei Schmitz oder Boniface der Fall war. Ausgehend von einer Kontinuität in der Theologie Bonhoeffers argumentiert Szabados dafür, dass das religionslose Christentum als das ausgelebte Inkognito verstanden werden muss, in dem die Christen in der Nachahmung des verborgenen Christus stehen.<sup>421</sup> Das Inkognito Christi wird hier in seiner Relevanz für die Existenz der Christen ausgeführt. Es besteht nach Szabados aus drei Elementen: Aus der Transzendenz Christi im dem Sinne, dass Christus der Anti-Logos ist; aus der Inkarnation, wobei richtig betont wird, dass Bonhoeffer nicht die Gottheit in der Menschheit verborgen sieht, sondern das Inkognito als die Niedrigkeit des schon gegebenen Gott-Menschen versteht; aus dem Kreuz als dem Höhepunkt dieser Niedrigkeit. Aus diesem „Incognito of the Master“ wird nun ein „Incognito of the Disciple“ abgeleitet.<sup>422</sup> Auch hier versucht Szabados, die drei Elemente der Transzendenz,

---

<sup>419</sup> Ebd., 143.

<sup>420</sup> Dieser Beitrag stellt eine Besonderheit dar, weil er zum Zeitpunkt der vorliegenden Ausarbeitung ausschließlich über das Internet zugänglich ist. Nichtsdestotrotz ist es angebracht, ihn ebenfalls anzuführen, selbst auf die Gefahr hin, dass er in Zukunft nicht aufzufinden sein könnte. *Ádám Szabados* ist ein ungarischer Pastor, der Artikel zu unterschiedlichen Themen auf seine Website gestellt hat. Die Zitierung seines Aufsatzes soll nach dem gewohnten Muster erfolgen. Der Beitrag wurde vom Autor zuletzt am 25.08.2022 aufgerufen.

Die URL lautet: <https://divinity.szabadosadam.hu/album/INCOGNITO.pdf>

<sup>421</sup> SZABADOS, Incognito, 6.

<sup>422</sup> Ebd., 13.

der Inkarnation und des Kreuzes darzustellen. Das Inkognito im Sinne der Transzendenz versteht er bei Bonhoeffer als „Sein-für-andere“.<sup>423</sup> Die Inkarnation wird in der christlichen Existenz dadurch explizit, dass das christliche Leben ganz der Welt und dem Vorletzten verpflichtet wird.<sup>424</sup> Zuletzt bedeutet auch das Kreuz das Inkognito der Christen, indem hier auf Gott verwiesen wird, der sich aus der Welt hinausstoßen lässt; das Kreuz wird zur Deutung der Erfahrung Bonhoeffers, dass der Glaube und die Religion keinen Platz mehr in der Welt zu haben scheinen.<sup>425</sup>

(4) Wir weisen zuletzt auf die Darstellung von *Karsten Lehmkuhler* hin, die im Jahr 2021 zum Thema „Jesus Christus“ als Kapitel des Bonhoeffer-Handbuches erschien.<sup>426</sup> Ihr ging eine Beschreibung von Bonhoeffers Christologie in Gegenüberstellung zu Martin Luther aus dem Jahr 2007 voraus.<sup>427</sup> Dabei konnte Lehmkuhler 2021 ausführlicher darstellen und auch weiter entfalten, was 2007 noch auf zwei kurze Seiten zusammengefasst war.<sup>428</sup> Im Zusammenhang des Themas „Christus als Mitte“, das Bonhoeffer in seiner Christologievorlesung behandelte, zeigt Lehmkuhler, wie das Inkognito Christi bei Bonhoeffer einzuordnen ist: Zum einen ist Christus für alle Realität zugleich die Grenze und die Mitte, also zugleich Gericht und stellvertretender Erlöser. Zum anderen muss er als die *verborgene* Mitte gelten. Im weiteren Verlauf entfaltet Lehmkuhler das Inkognito in Bezug auf die Existenz, die Geschichte und die Natur. In der *Existenz*, die Christus stellvertretend erlöst, ist die Gegenwart Christi nicht eindeutig nachvollziehbar, etwa anhand von Charakterzügen oder Taten der Gläubigen.<sup>429</sup> Auch als Erlöser der *Geschichte*, in dessen Mitte er nun steht, ist Christus verborgen. Alle Geschichte ist deshalb wesentlich messianische Geschichte, weil Christus in ihrer Mitte steht. Er ist als ihre Mitte jedoch verborgen, weil er als der Gekreuzigte den messianischen

---

<sup>423</sup> Ebd., 15.

<sup>424</sup> Ebd., 19.

<sup>425</sup> Ebd., 28f. Wertvoll ist der Beitrag von Szabados auch deshalb, weil er den Artikel mit pastoral motivierten Anfragen beendet, 30ff. So stellt er die Klarheit von Bonhoeffers Religionsbegriff in Frage. Darüber hinaus wird nach der Gültigkeit von Bonhoeffers Geschichtsdeutung gefragt. Außerdem stellt Szabados fest, dass Bonhoeffers Christologie, gerade weil sie eine Christologie „für uns heute“ sein will, einer gewissen begrifflichen Stabilität entbehrt. Es werden auch die Gefahren eines „Inkognito der Kirche“ genannt – wie kann hier der Beliebigkeit des Glaubensausdrucks gewehrt werden?

<sup>426</sup> LEHMKÜHLER, Jesus Christus, 321-332. Es ist an dieser Stelle für den Autor angebracht, Karsten Lehmkuhler seinen Dank auszusprechen. Seinem Vorschlag ganz zu Beginn dieser Arbeit ist es nämlich zu verdanken, dass das Inkognito nicht nur bei Kierkegaard, sondern eben auch bei Bonhoeffer untersucht wurde. Die daraus sich ergebende Gegenüberstellung und die spezifischen Ergebnisse dieser Untersuchung sind also zu einem großen Teil auch sein Verdienst.

<sup>427</sup> LEHMKÜHLER, Christologie, 55-78.

<sup>428</sup> Ebd., 73-75.

<sup>429</sup> LEHMKÜHLER, Jesus Christus, 326.

Erwartungen nicht entspricht.<sup>430</sup> Es wird weiter entfaltet: Weil Christus als Gemeinde existiert, kann auch die Kirche als die verborgene Mitte des Staates verstanden werden. Weil Christus der Logos ist, stellt er die verborgene Mitte der Wissenschaften dar. Zuletzt ist Christus als der Erlöser der *Natur* wiederum ihre verborgene Mitte. Dies bezieht sich auf die stumme Schöpfung und Kreatur, aber auch auf das natürliche Leben des Menschen. Dieses erhält seine Würdigung von ihrer verborgenen Mitte her, wenngleich sich dies erst dem Glauben erschließt.<sup>431</sup>

Die Besonderheit von Lehmküblers Ausführungen liegt darin, dass er den leidenden Christus in der Mitte der *Geschichte* in einen Zusammenhang mit den Gefängnisbriefen bringt: Christus leidet nicht allein am Kreuz, sondern ist als der Mitleidende allen menschlichen Leidens zu verstehen. Darüber hinaus ist sein Leiden das Leiden Gottes an der gottlosen Welt. Er wird als schwach und ohnmächtig aus ihr heraus- und an das Kreuz gedrängt.<sup>432</sup> Darin muss sein mächtiges Werk und seine Erlösungstat gesehen werden, darin auch sein Anspruch, die verborgene Mitte der Welt und des Lebens zu sein. Die Mündigkeit der Welt, und mit ihr das Ende der christlichen Religion, kann also im Rahmen des verborgenen Christus und seines verborgenen in-der-Mitte-seins gedeutet werden. Damit werden die späteren berühmten Themen der mündigen und säkularisierten Welt, des religionslosen Christentums und die Formel des „etsi deus non daretur“ in ihrem Zusammenhang mit dem Inkognito Christi aufgezeigt.<sup>433</sup>

Alle dargestellten Arbeiten erkennen den engen Zusammenhang, der zwischen Bonhoeffer und Kierkegaard in der Inkognitothematik besteht. Grundsätzlich lässt sich jedoch feststellen, dass der Umfang dessen, was das Motiv der Verborgenheit Christi bei Bonhoeffer bedeutet, kaum erfasst wurde. Dieses Defizit soll mit der vorliegenden Arbeit behoben werden. Dabei muss das Thema des Inkognito Christi grundsätzlich von dem Mysterium Gottes unterschieden werden, weil erst hier Klarheit entstehen kann über die christologischen und dann auch ekklesiologischen Folgerungen, die das Thema beinhaltet. Wir stimmen der These zu, dass gerade die aufsehenerregenden Themen des „religionslosen Christentums“ und des „Lebens in der Welt etsi deus non daretur“ im Zusammenhang mit dem Inkognito Christi

---

<sup>430</sup> Ebd., 326.

<sup>431</sup> Ebd., 328f.

<sup>432</sup> In seinem Beitrag von 2007 beschreibt Lehmkübler diesen Zusammenhang folgendermaßen, siehe LEHMKÜHLER, Christologie, 74: „Dieses Inkognito Christi wird nun besonders dem modernen Menschen zum Inkognito Gottes schlechthin, da die Welt erklärt werden kann ‚etsi deus non daretur‘.“

<sup>433</sup> Dieser Zusammenhang wurde von Lehmkübler in seinem Artikel von 2007 bereits aufgezeigt.

gedeutet werden müssen. Darüber hinaus muss die Frage danach beantwortet werden, worin denn die Verborgtheit im Konkreten besteht. Einheit besteht in der dargestellten Forschung darüber, dass Christus nach Bonhoeffer in der Niedrigkeit verborgen ist, dass damit jedoch nicht das Menschsein an sich gemeint ist. Dabei fällt auf, dass Schmitz in diesem Zusammenhang von der Sündhaftigkeit Jesu redet, während Boniface im Unterschied dazu die Versuchlichkeit und das sündhafte Aussehen (!) mancher Taten Jesu anspricht. Es wird zu klären sein, was Bonhoeffer hier aussagen wollte und inwiefern dadurch das Thema des Inkognito gestaltet wird.

## 0.2. Die Kierkegaard-Rezeption Bonhoeffers

Es ist bekannt, dass zum Anfang des 20. Jahrhunderts viele Theologen wie auch Philosophen Impulse durch die Kierkegaardlektüre erhielten.<sup>434</sup> Gerade die dialektische Theologie wurde, wie bereits in der Einleitung beschrieben, stark von Kierkegaards Gedanken geprägt. So stellt Barth in seinem Vorwort zur zweiten Römerbriefausgabe Kierkegaard neben Dostojewski, Plato, Kant, Overbeck und auch Paulus und drückt damit die Bedeutung aus, die Kierkegaard zumindest für seine Theologie gewann.<sup>435</sup> Aber auch Bultmann, Tillich, Brunner, und in der rein philosophischen Disziplin Jaspers, Camus, Sartre und Heidegger verweisen zurück auf den Dänen, der gerade zu Beginn des 20. Jahrhunderts mehr und mehr als ein herausragender Vertreter von Dänemarks goldenem Zeitalter betrachtet wurde. Im literarischen Bereich wurden seine Gedanken zudem von Schriftstellern wie Dostojewski oder Rilke aufgenommen. Es zeigte sich also um die Jahrhundertwende eine außerordentliche Bereitschaft, sich mit Kierkegaards Gedanken auseinanderzusetzen und mit seiner Hilfe neue gedankliche Wege zu gehen.

In einer solchen Atmosphäre ist es nicht verwunderlich, dass auch Bonhoeffer von seinen Studienzeiten an Kierkegaard kannte und gelesen hat. Wie tief diese Kenntnis ging, ist Gegenstand einer ganz eigenen Diskussion geworden. Die Tatsache eines Rezeptionsverhältnisses selbst ist allgemein anerkannt. Der Forschungsstand soll nun in Kürze dargestellt werden.

---

<sup>434</sup> Eine ausführliche Darstellung des Einflusses Kierkegaards auf eine ganze Reihe wichtiger Denker findet sich in der Reihe „Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources“, die von Jon STEWART am Søren Kierkegaard Research Centre Kopenhagen herausgegeben wurde. Siehe dazu insbesondere den zehnten Band: „Kierkegaard’s Influence on Theology. Tome I: German Protestant Theology“, in dem sich auch der für uns wichtige Aufsatz von Christiane Tietz findet.

Der Einfluss Kierkegaards auf Dichtung, Theologie und Philosophie wurde als „Wirkungsgeschichte“ in einer übersichtlichen Zusammenfassung dargestellt bei THEUNISSEN/GREVE, *Materialien*, 54-83. Siehe darüber hinaus ROBERTS, *Kierkegaards Reception*, 294, wo Bonhoeffer als ein Vertreter moderner Theologie erwähnt wird, die sich von Kierkegaard in unterschiedlicher Weise inspirieren ließ.

<sup>435</sup> BARTH, *Römerbrief 1922*, xiv.

### 0.2.1. Die bisherige Forschung

Eine erste etwas ausgiebigere Untersuchung bietet Heinrich T. Vogel, der in „Christus als Vorbild und Versöhner“ von 1968 einen Appendix zu dem Verhältnis Bonhoeffers zu Kierkegaard anfügte. Diese Darstellung beschränkte sich jedoch auf die „Nachfolge“ und nimmt damit eine bestimmte Tendenz der Diskussion vorweg. Es wurde nämlich lange Zeit fast ausschließlich der frühe Bonhoeffer, und dabei vor allem die „Nachfolge“, in einem Zusammenhang mit Kierkegaard gesehen, nicht jedoch der „späte“ Bonhoeffer der Ethik und der Gefängnisbriefe. Diese Einseitigkeit gilt dann auch für David Hoppers „Metanoia“ von 1989 und ebenso für Stephen Plants „Bonhoeffer“ von 2004. Gerade nach Hopper ist Kierkegaard für Bonhoeffer ein „flash in the pan“, also eine einmalige Sache für die „Nachfolge“.<sup>436</sup> Diese Darstellung wiederum hängt mit einer Deutung von Bonhoeffers Denken an sich zusammen. Hopper konstatiert hier nämlich einen Bruch, bei dem auf eine Episode des „frommen Strebens“ eine Episode des „weltlichen Strebens“ folgte. Dementsprechend sei auch sein Verhältnis zu Kierkegaard zuerst als positiv, dann aber als ablehnend zu verstehen. Durch Geoffrey B. Kelly schließlich wurde zuerst im Rahmen einer Dissertation, dann ausführlicher in einem Artikel und einem Sammelbandbeitrag der Einfluss von Kierkegaard auf Bonhoeffers Konzept der Nachfolge untersucht.<sup>437</sup> Kelly ging dabei zum ersten Mal über die Einengung auf die „Nachfolge“ hinaus, indem er Kierkegaards Einfluss auch auf die Christologievorlesung attestierte.

Entgegen dieser Tendenz, Bonhoeffers Verhältnis zu Kierkegaard auf sein frühes Werk zu reduzieren, spricht Kirkpatrick von einem mit der Zeit immer tiefer werdenden Verständnis des Dänen durch Bonhoeffer. Über die vergangene Forschung bemerkt er: „And yet this recognition has occurred exclusively in footnotes, digressions, and the occasional paper“.<sup>438</sup> So beendet er seine Arbeit aus dem Jahr 2011 mit der folgenden Feststellung:

---

<sup>436</sup> KIRKPATRICK, Attacks, 7f.

<sup>437</sup> Den Beitrag Kellys bezeichnet Kirkpatrick als „the most consistent work on Kierkegaard an Bonhoeffer“, siehe KIRKPATRICK, Attacks, 5. Die relevanten Werke Kellys sind der Artikel „The Influence of Kierkegaard on Bonhoeffer's Concept of Discipleship“ von 1974 und „Kierkegaard as 'Antidote' and as Impact on Dietrich Bonhoeffer's Concept of Christian Discipleship“ von 2008.

<sup>438</sup> KIRKPATRICK, Attacks, 1. Es ist auch die ausführliche Darstellung von Kirkpatrick, der wir in dieser kurzen Übersicht hauptsächlich folgen.

Ein Beispiel für „die Anerkennung des Verhältnisses in Fußnoten“ ist Ernst Feil in seiner „Theologie Dietrich Bonhoeffers“ von 1971. Er kommt explizit auf Bonhoeffers Verhältnis zu Barth (326) oder auch zu Dilthey (355) zu sprechen und geht darüber hinaus auf verschiedene christologische Systeme ein, mit denen er Bonhoeffers Christologie vergleicht. Hier bespricht er Schleiermacher, Ritschl und Brunner (216ff). Das Verhältnis zu Kierkegaard wird dagegen neben einigen kurzen Bemerkungen vor allem in der Fußnote 39 auf S. 277 behandelt, wobei hauptsächlich auf Vogels „Christus als Vorbild und Versöhner“ hingewiesen wird.

„It should by now be clear that previous research on the relationship between Kierkegaard and Bonhoeffer has not taken seriously the full extent of Bonhoeffer’s knowledge and use of Kierkegaard.“<sup>439</sup>

Kirkpatrick plädiert dafür, sowohl das Denken Bonhoeffers mehr in Kontinuität zu betrachten als auch das Verhältnis zu Kierkegaard als eines zu verstehen, das sich auf den gesamten Denkweg Bonhoeffers bezieht. Es wird zu sehen sein, dass auch durch das Konzept des Inkognito Christi die Kontinuität von Bonhoeffers Theologie zum Ausdruck kommt. Zugleich zeigt sich bei diesem Thema der beständige Denkw Zusammenhang mit Kierkegaard.<sup>440</sup>

Wir werden durch die dargestellte Diskussion auf einen wichtigen Umstand aufmerksam gemacht. Bonhoeffer ist als Rezeptor nicht einfach zu fassen, denn er lässt im Allgemeinen nur wenig Einblick darauf zu, durch wen er besonders geprägt wurde.<sup>441</sup> Aus diesem Grund muss der Rezeptionszusammenhang zwischen Bonhoeffer und Kierkegaard neben den wenigen expliziten Referenzen<sup>442</sup> vor allem auf zwei Wegen erschlossen werden. Zum einen kann gefragt werden, welche Bücher Bonhoeffer über und auch von Kierkegaard besaß. Zum anderen soll auf eine Vielzahl von gleichen oder verwandten Formulierungen und Gedankengängen geachtet werden. Eben diese Arbeit ist von Kirkpatrick im Jahr 2011 und dann – inhaltlich ergänzend – in dem sehr dichten Beitrag von Tietz aus dem Jahr 2012 geleistet worden. Dies ermöglicht es uns, die wesentlichen Ergebnisse in Kürze darzustellen.

---

<sup>439</sup> KIRKPATRICK, *Attacks*, 214.

<sup>440</sup> Dass sich diese Deutung eines kontinuierlichen Einflusses Kierkegaards auf Bonhoeffer durchgesetzt zu haben scheint, kommt auch bei F. BARTH, *Wirklichkeit*, 96f zum Ausdruck:

„In allen seinen Monographien spielt Kierkegaard eine mehr oder weniger große Rolle, darüber hinaus sind im Gesamtcorpus seines Schaffens immer wieder ausdrückliche und angedeutete Bezüge auf Kierkegaard enthalten. Diesem kommt damit die größte Kontinuität hinsichtlich der philosophischen Einflüsse auf Bonhoeffer zu [...].“

<sup>441</sup> Auch auf diesen Umstand weist Kirkpatrick hin: „Across the board, Bonhoeffer does not reference many of his sources.“ Siehe KIRKPATRICK, *Attacks*, 19. Im Fall Kierkegaards mag noch ein weiterer Umstand mitgespielt haben, auf den Kiefhaber hingewiesen hat. Weil die deutschsprachige Kierkegaardforschung zu Bonhoeffers Zeit noch stark mit dem Namen des überzeugten Nationalsozialisten Emanuel Hirsch verbunden war, wurde Kierkegaard nicht immer als offizielle Quelle der Gedanken angegeben. Kiefhabers äußerst passender Begriff für dieses Phänomen: „Incognito-Rezeption“, vgl. KIEFHABER, *Christentum*, 18.

<sup>442</sup> Dabei handelt es sich zum einen um bloße Verweise auf den Ursprung eines Gedankens bei Kierkegaard, zum anderen aber um explizite Zitate. Diese Zitate finden sich in KIRKPATRICK, *Attacks*, 9-10 und betreffen ausschließlich die Werke *FZ*, *LT* und schließlich *KT*. In keinem Fall betrifft das jeweilige Zitat das Thema des Inkognito Christi. Die Referenzen finden sich wiederum ausführlich bei Tietz aufgelistet, siehe TIETZ, *Standing*, 61-63.

## 0.2.2. Kierkegaards Einfluss auf Bonhoeffer

Bei den Büchern von Kierkegaard, die sich in Bonhoeffers Besitz befanden, handelt es sich um den zweiten Teilband der „Abschließenden Unwissenschaftlichen Nachschrift.“<sup>443</sup> „Der Begriff Angst“, „Die Krankheit zum Tode“ und die „Einübung im Christentum“. Daneben besaß er verschiedene Sammlungen von Auszügen aus Kierkegaards Erbaulichen, bzw. Christlichen Reden und seinen Tagebüchern. Von besonderer Bedeutung ist „Der Einzelne und die Kirche“, eine Sammlung von Tagebucheinträgen und verschiedener Editionen des „Augenblicks“, die 1934 von Wilhelm Kütemeyer herausgegeben wurde. Zuletzt muss auch die große Sammlung später Kierkegaardschriften von Christoph Schrepff erwähnt werden, die unter dem Titel „Sören Kierkegaards agitatorische Schriften und Aufsätze, 1851 bis 1855“ im Jahr 1896 in Stuttgart herausgegeben wurde. Durch diesen Sammelband konnte Bonhoeffer mit diversen Erbaulichen Reden, allen autobiographischen Werken Kierkegaards und außerdem mit verschiedenen Teilen des „Augenblicks“ bekannt werden. Zusätzlich enthält der Band alle Zeitungsartikel, die Kierkegaard verfasste. So ist es zumindest anzunehmen, dass Bonhoeffer durch diese ihm zur Verfügung stehenden Werke über die Zeit ein tieferes Verständnis Kierkegaards gewinnen konnte. Dass ihm dessen Gedanken bis in die Gefängnisjahre wichtig waren, lässt sich nicht zuletzt an der Empfehlung sehen, die er seiner Verlobten 18.02.1944 schrieb:

„Daß du Schütz liest, finde ich sehr schön! [...] Allerdings würde ich mich freuen, wenn Du als Gegengift eine kräftige Dosis Kierkegaard (Furcht und Zittern, Einübung im Christentum, Krankheit zum Tode) lesen würdest.“<sup>444</sup>

Der Blick auf die vorhandenen Bücher erweist sich dabei noch in anderer Hinsicht als bereichernd, denn Bonhoeffer nahm in diesen Werken Anstreichungen vor und markierte damit Stellen, die ihm wichtig waren.<sup>445</sup> Davon ist vor allem der Teilband der *AUN* betroffen, ebenso wie *BA* und *EC*, wobei hier der Schluss ungelesen zu sein scheint. Weitere Markierungen finden sich in der dritten Abteilung der *ERG*, die Bonhoeffer als Einzelband besaß. Besonders viel Aufmerksamkeit schenkte Bonhoeffer offenbar der dritten Rede mit dem Titel „Das Frohmachende darin, dass die Schule der Leiden für die Ewigkeit bildet“.<sup>446</sup> Auch „Der

<sup>443</sup> Dieser zweite Teilband beginnt mit: Zweiter Teil, Zweiter Abschnitt, Kap. 3: Die wirkliche Subjektivität, die ethische; der subjektive Denker. Er bildet auch den zweiten Teilband der von uns verwendeten Hirsch-Ausgabe.

<sup>444</sup> BONHOEFFER, Brautbriefe, 139.

<sup>445</sup> Für die folgenden Angaben verweisen wir auf KIRKPATRICK, Attacks, 11-13.

<sup>446</sup> Hayo Gerdes weist darauf hin, dass mit diesem Band die eigentlich „christliche“ Schriftstellerei Kierkegaards beginnt, siehe die geschichtliche Einleitung zur 18. Abteilung der *GW*, S. X. Mit der dritten Abteilung



Einzelne und die Kirche“ enthält Markierungen – und an einigen Stellen sogar doppelte Unterstreichungen –, ebenso wie „Sören Kierkegaards agitatorische Schriften und Aufsätze, 1851 bis 1855“. In diesem letzten Band sind Markierungen vor allem in Kierkegaards „Urteil selbst“ zu finden.

An dieser Stelle greifen wir auf die Arbeit von Tietz zurück, die inhaltlich-thematische Übereinstimmungen zwischen Bonhoeffer und Kierkegaard darstellt. Sie beschreibt mehrere Themenbereiche, in denen Bonhoeffer an Kierkegaard anknüpft und von denen auch seine eigene Theologie grundlegend bestimmt ist. Für Bonhoeffer war Kierkegaard ein Repräsentant eines genuin christlichen Denkens, in einer Reihe stehend mit Paulus, Luther und Barth.<sup>447</sup> Diese Linie ist für Bonhoeffer dadurch ausgezeichnet, dass hier die Andersartigkeit – die Torheit – des Evangeliums verstanden wurde. Daher kann auch die Botschaft des Evangeliums: Gott in Christus nicht deduktiv erschlossen werden, sondern muss als Prämisse gelten.<sup>448</sup> Die Offenbarung wird betont, und damit rückt auch der Mensch als Empfänger der Offenbarung in den Fokus. Auch in der Frage nach der Sünde und der Sündhaftigkeit des Menschen erhält Bonhoeffer Impulse von Kierkegaard. Sie ist zu verstehen als Verzweiflung, wobei nicht eine gelegentliche Verzweiflung gemeint ist, sondern eine existenzielle Grunddisposition.

Dies hat zur Folge, dass Bonhoeffer auch eine philosophische Grundausrichtung Kierkegaard nachvollzieht, nämlich die Abkehr vom Idealismus.<sup>449</sup> Das als sündig bestimmte Ich kann in seiner Verhaftung in der Existenz nicht als Fixpunkt der Realität verstanden werden, als der sich-selbst-wissende und selbst-tätige Geist. Realität ist vielmehr ethisch zu verstehen, denn die Existenz ist geprägt von der Konkretheit des Daseins, dieses Dasein aber besteht in der Verantwortung vor Gott. Der Einzelne lebt in einem konkreten historischen Kontext, und hier hat die ethische Realität ihren Ort. In diesen existenzphilosophischen Grundbestimmungen sah Bonhoeffer eine bessere Grundlage für die christliche Theologie als in der abstrakten Seinsmetaphysik des Idealismus.

---

redet Kierkegaard explizit nicht mehr von Erbaulichen, sondern von Christlichen Reden. Seine literarische Haltung ist hier also nicht mehr von der Religiosität A bestimmt, sondern explizit von der Religiosität B. Das Druckmanuskript der „Erbaulichen Reden in verschiedenem Geist 1847“ enthält für das Vorwort der dritten Abteilung noch einen weiteren Absatz, in dem Kierkegaard die Besonderheit dieser Christlichen Reden erläutert. Dieser wird in der *GW* in der Endnote 173 ausgeführt:

„Es sind ‚christliche Reden‘, denn die Lebensäußerung der Rede ist nach meinem Verständnis die wesentliche und wesentlich entsprechende Form für das Christliche, welche Sache des Glaubens und der Überzeugung ist [...].“

<sup>447</sup> DBW 10, 432.

<sup>448</sup> TIETZ, Standing, 60.

<sup>449</sup> Ebd., 49ff.

Dass Bonhoeffer neben vielen Übereinstimmungen gelegentlich auch Widerspruch einlegte, muss nicht verwundern. Auch im Zusammenhang der Inkognitothematik werden wir sehen, dass Bonhoeffer vor allem in seinem Interesse am anderen und an der Kirche über Kierkegaard hinausgeht. Er kritisiert, dass Kierkegaard letztendlich dem Idealismus verhaftet bleibt, weil es seiner Meinung nach auch für Kierkegaard kein echtes „Du“ gibt.<sup>450</sup> Im Zusammenhang mit diesem „Du“ aber sieht Bonhoeffer erst die reale Begegnung und ebenso die ethische Aufgabe, die konkrete Verantwortung gegenüber dem Nächsten. Das eröffnet ihm den Blick auf die Kirche, wodurch sich auch für unsere Arbeit eine Bereicherung ergeben wird.

Abgesehen von dieser Ausrichtung aber ist davon zu sprechen, dass Kierkegaards Denken durch Bonhoeffer eine intensive Aufnahme gefunden hat. Diese drückt sich darin aus, dass grundsätzliche Gedanken Kierkegaards in Bonhoeffers Theologie einen eigenen Ausdruck finden. Besonders deutlich wird sie aber, wo einzelne konkrete Begriffe durch Bonhoeffer übernommen wurden. Tietz listet auf, was sie als „core terms of Kierkegaard“ beschreibt, die in Bonhoeffers Theologie Verwendung fanden:

„[I]ndividual (*der Einzelne*), seriousness (*Ernst*), moment (*Augenblick*), contemporaneity (*Gleichzeitigkeit*), offense (*Ärgernis*), decision (*Entscheidung*), discipleship (*Jüngerschaft/Nachfolge*), imitation (*Nachfolge*), simplicity (*Einfalt*), and the extraordinary (*Das Außerordentliche*).“<sup>451</sup>

### 0.2.3. Eine typologische Orientierung

Wie ist angesichts der dargestellten Ergebnisse die Rezeption Kierkegaards durch Bonhoeffer einzuordnen? Die immense Rezeption Kierkegaards durch nachfolgende Denker ist äußerst unterschiedlich vonstattengegangen. Diese Spannweite der Rezeption hat Heiko Schulz in einem Sammelband darzustellen versucht. Wichtig ist für uns vor allem der erste Aufsatz, in dem Schulz eine typologische Darstellung der unterschiedlichen Rezeptionsverhältnisse aufzeigt.<sup>452</sup> Dabei geht Schulz von der Frage aus, wie die verschiedenen möglichen Verhältnisse zwischen Eigenproduktion und der Rezeption Kierkegaards aussieht.

Aus den unterschiedlichen Kombinationsmöglichkeiten dieser beiden Arbeitsvorgänge – Produktion und Rezeption – werden sechs mögliche Formen der Rezeption abgeleitet. Die erste besteht in der einer *Rezeption ohne Produktion*, womit vor allem die bloße Lektüre des

<sup>450</sup> Ebd., 50.

<sup>451</sup> Ebd., 60. Der Kursivtext und die Klammersetzung mit den deutschen Begriffen stammen aus dem Original. Unsere These lautet, dass in dieser Auflistung auch der Begriff des „Inkognito“ stehen könnte.

<sup>452</sup> SCHULZ, Aneignung I, 3ff. Der Aufsatz trägt den Titel: „Die Welt bleibt immer dieselbe. Typologisch orientierte Bemerkungen zur Rezeptionsgeschichte Sören Kierkegaards.“

Werkes Kierkegaards gemeint ist. Ebenso weist Schulz auf eine *Produktion ohne Rezeption* hin. Hier wird die logische Möglichkeit ausgesprochen, dass Kierkegaards Denken sich auch dort niedergeschlagen hat, wo kein Rezeptionsverhältnis nachweisbar ist, wenngleich es aufgrund eines allgemeinen Einflusses Kierkegaards in den Geisteswissenschaften für wahrscheinlich gehalten werden kann. Eine dritte Möglichkeit besteht in der *unproduktiven Rezeption*. Um diesen Fall handelt es sich, wenn Kierkegaards Werk zwar nachweislich zur Kenntnis genommen wurde, sich aber nicht oder nur wenig im eigenen Werk niederschlägt.<sup>453</sup>

Von größerer Bedeutung sind allerdings die nächsten drei Rezeptionsmöglichkeiten. Das vierte Verhältnis lautet *produktive Rezeption*, und hier geht es darum, dass Kierkegaards Gedanken als Impulse in anderen theologischen Werken aufgenommen und fruchtbar gemacht wurden. Damit ist eine Rezeption gemeint, die weniger mit konkreter Kierkegaardforschung zu tun hat, sondern vielmehr in der Aufnahme und Einbindung verschiedener Kierkegaard'scher Gedanken und Konzepte besteht. Dies gilt gerade auch da, wo Kierkegaard als deren Autor nicht ausdrücklich genannt ist. In diesem Sinne wird Kierkegaard auch durch Hermann Fischer an den Anfang seiner Darstellung der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts gestellt: „Die Übersetzung seiner Werke [...] löst in der Nachkriegszeit einen geistig-intellektuellen Erdrutsch aus.“<sup>454</sup> Hier lassen sich in der theologischen Disziplin Barth, Brunner, Tillich und Bultmann einordnen, also jene Theologen, die selbst Einfluss auf Bonhoeffer ausübten. Neben dieser produktiven Rezeption stellt Schulz auch eine *rezeptive Produktion* fest. Unter dieser Kategorie ist nun die Kierkegaardforschung einzuordnen, die im deutschsprachigen Raum für die Theologie in drei unterschiedliche Strömungen zerfällt. Es handelt sich um drei Auslegungstraditionen, die jeweils an Hirsch, Barth oder Tillich orientiert sind und die sich natürlich auch auf andere Disziplinen auswirkten. Zuletzt (und bei Schulz an fünfter Stelle) gilt es, zusätzlich noch eine Mischform zu beachten, nämlich die *Einheit aus produktiver Rezeption und rezeptiver Produktion*. Hier sieht Schulz auf theologischer Seite vor allem Emanuel Hirsch, der in besonderer Weise diese Einheit aus Rezeption und Produktion vollzieht, und dessen Arbeit an Kierkegaard auch Bonhoeffer bekannt war.<sup>455</sup>

Es besteht kein Zweifel daran, dass bei Bonhoeffer von einem fruchtbaren Rezeptionsverhältnis die Rede sein muss. Die drei ersten von Schulz dargestellten Rezeptionstypen bie-

---

<sup>453</sup> Schulz weist selbst darauf hin, dass diese ersten drei Arten für eine aussagekräftige rezeptionsgeschichtliche Darstellung nur wenig ins Gewicht fallen, SCHULZ, Aneignung I, 7f.

<sup>454</sup> Siehe FISCHER, Theologie, 16.

<sup>455</sup> Christiane Tietz weist darauf hin, dass Bonhoeffer Hirschs „Kierkegaardstudien“ selbst besaß, siehe TIETZ, Standing, 59.

ten sich hier nicht an. Für die Einordnung in die nächsten drei Möglichkeiten bleibt festzuhalten, dass Bonhoeffer nicht explizit über Kierkegaard geschrieben hat. Auch zitiert hat er ihn kaum. Die von Tietz überzeugend dargestellte Aufnahme Kierkegaard'scher Gedanken findet vielmehr implizit statt. Hier aber lassen sie sich mit relativ großer Genauigkeit feststellen, zumal die Kenntnis von Bonhoeffers Bibliothek hier weitere Erkenntnisse zulässt. Nicht zuletzt ist es Bonhoeffer selbst, der auf die Bedeutung hinweist, die der Däne für ihn selbst und in seinen Augen für die gesamte christliche Theologie hatte. Damit erweist sich die Typologie von Schulz als hilfreiches Instrument, denn mit der vierten Möglichkeit der *Produktiven Rezeption* sehen wir Bonhoeffers Rezeption von Kierkegaards Werk sehr treffend beschrieben.

Wir schließen uns daher Kirkpatrick's Urteil an, der Bonhoeffers Art der Rezeption folgendermaßen zusammenfasst:

„In terms of Kierkegaard's influence, the point is not that Bonhoeffer is copying Kierkegaard, writing with a copy of *PC* [d.i. *Practice in Christianity*, Anm. d. Verf.] next to him. Rather, Bonhoeffer immersed himself in Kierkegaard, found himself in Kierkegaard, and therefore wrote his own words from within Kierkegaard.”<sup>456</sup>

### 0.3. Die Vorgehensweise

Das Ziel dieses zweiten Kapitels besteht darin, das Konzept eines christologischen Inkognito bei Bonhoeffer zu erfassen. Die Untersuchung des Rezeptionsverhältnisses, das zwischen Bonhoeffer und Kierkegaard besteht, legt nun nahe, dass gerade in der Aufnahme des Inkognitobegriffes ein konkreter Einfluss Kierkegaards kenntlich wird. Zugleich aber haben wir festgestellt, dass Bonhoeffer aufgenommene Gedanken stets in eigener Form weiterführte und so zu einer eigenen Theologie fand. Damit aber rückt Bonhoeffers gesamte Theologie in unser Blickfeld, in deren Rahmen sich die Inkognitothematik sowohl explizit wie auch implizit geltend macht. Aus diesem Grund wird es zuerst nötig sein, relevante Grundzüge von Bonhoeffers Theologie darzustellen (II.1.), was dann eine Einordnung des christologischen Inkognito und seiner Konsequenzen möglich macht.

Im Anschluss kann das Inkognito Christi als ein Thema erfasst werden, das eine ganz spezielle Prägung durch Bonhoeffer erhielt und so auch über das hinausgeht, was wir bei Kierkegaard sehen konnten (II.2). Hierbei muss die Dynamik, die durch Bonhoeffers konkrete Lebenserfahrungen seine Theologie kennzeichnet, beachtet und erfasst werden. Unserer An-

---

<sup>456</sup> KIRKPATRICK, *Attacks*, 20.

sicht nach ist diese Dynamik der Bonhoeffer'schen Theologie auch im Rahmen unseres Themas nachzuvollziehen. Es erfolgt also auch hier, ähnlich wie bei Kierkegaard, keine rein dogmatische Diskussion. Ebenso gilt aber auch der Bezug zur Existenz des Einzelnen, was ähnlich wie bei Kierkegaard in einem biographischen Exkurs seinen Ausdruck findet (EXKURS IV).

Zuletzt soll in einem dritten Kapitel dargestellt werden, in welchen Punkten Bonhoeffer von Kierkegaards Vorstellungen abweicht, indem er ihm widerspricht oder das Inkognito auf eigene Weise weiterführt (II.3.).

### *1. Relevante Grundzüge der Theologie Bonhoeffers*

Soll Bonhoeffers Theologie in ihren Grundzügen beschrieben werden, so ist zuerst an die klassische Gliederung zu denken, die durch Eberhard Bethge und im Anschluss an ihn auch durch Ernst Feil vorgenommen wurde.<sup>457</sup> Durch Bethge wurde Bonhoeffer zuerst als Theologe, dann als Christ und zuletzt als Zeitgenosse charakterisiert. Die Darstellung von Bonhoeffers Theologie durch Ernst Feil entspricht dem, indem hier zuerst Bonhoeffers Hermeneutik, dann seine Christologie und zuletzt sein Weltverständnis dargestellt wurde. Eine besondere Tiefe erreichte Feil in seiner Gliederung dadurch, dass die sachliche Ordnung mit der chronologischen komplex verwoben wird. Alle drei Themenbereiche erhalten hier einen eigenen „historischen Durchgang durch Bonhoeffers Werk“, und er ist so in der Lage, diese drei Aspekte von Bonhoeffers Theologie in ihrer wechselseitigen Verbindung darzustellen.<sup>458</sup> Es kommt hier die Bewegtheit von Bonhoeffers Denken im Zusammenspiel mit seinem Leben zum Ausdruck. Bonhoeffers Theologie und sein Leben müssen als Einheit betrachtet werden. Diese Bewegung wird von Schlingensiepen als „Bonhoeffers Reise zur Wirklichkeit“ beschrieben.<sup>459</sup> Als Theologe wie auch als Christ wollte Bonhoeffer weder im akademischen Elfenbeinturm noch auf einer weltfremden Glaubensinsel denken und leben, sondern fest in der Wirklichkeit stehen. Es wird zu zeigen sein, dass der Gedanke des Inkognito Christi hier eine wesentliche Rolle spielt. Wenn wir also die Theologie Bonhoeffers in ihren relevanten

---

<sup>457</sup> Siehe BETHGE, Bonhoeffer, und FEIL, Theologie.

<sup>458</sup> FEIL, Theologie, 18f.

<sup>459</sup> SCHLINGENSIEPEN, Bonhoeffer, 56.249.251.

Grundzügen darstellen wollen, so soll dies anhand des Begriffes der „Wirklichkeit“ geschehen.<sup>460</sup>

Dazu soll in einem ersten Schritt das *Wirklichkeitsverständnis Bonhoeffers* dargestellt werden (1.1.). Daraufhin soll gezeigt werden, inwiefern *Christus mit dieser Wirklichkeit zusammenzudenken ist*, wie also die Christologie sich zu diesen hermeneutischen Überlegungen verhält (1.2.). In einem letzten Schritt soll auf das *christliche Leben* in der derart verstandenen Wirklichkeit eingegangen werden (1.3.).

### 1.1. Bonhoeffers Konzept von Wirklichkeit<sup>461</sup>

Bonhoeffer unterscheidet in seinen Manuskripten zur Ethik die dogmatische Frage nach der Wahrheit von der ethischen Frage nach der Wirklichkeit.<sup>462</sup> Die Deutung der Wirklichkeit wird allerdings von der Dogmatik bestimmt. Ihr Rahmen ist die Christologie.<sup>463</sup> Die Wahrheit Jesu Christi ist für Bonhoeffer der Hintergrund, vor dem die Wirklichkeit zu verstehen ist, und somit auch das Gute, nach dem der Mensch in der Ethik fragt. So reflektiert er über die Wirklichkeit explizit unter dem Titel „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt.“<sup>464</sup>

Bonhoeffer nimmt an dieser Stelle eine heuristische Unterscheidung der Ethik in eine Gesinnungsethik und eine Erfolgsethik vor, anhand derer er ein Problem darstellen möchte.<sup>465</sup> Damit greift er klassische ethische Positionen auf, die von Max Weber und Max Scheler reflektiert wurden, und die nun durch Bonhoeffer von der Christologie her kritisiert werden. Die Gesinnungsethik postuliert, dass der ethische Auftrag an einen Menschen sich auf seine Motive und seine Gesinnung richtet, während die tatsächliche Auswirkung einer Handlung ausgeklammert wird. Dagegen beschreibt eine Erfolgsethik das Gute als dasjenige, was letz-

---

<sup>460</sup> Es ist hier auch auf James W. WOELFEL zu verweisen, der in seinem 1970 erschienenen „Bonhoeffer’s Theology“ ebenfalls einen theologischen Überblick zu geben versucht. Zu einer ausführlichen Studie über die Rezeption Bonhoeffers siehe Jörg DINGERS „Auslegung, Aktualisierung und Vereinnahmung“.

<sup>461</sup> Zu dem Wirklichkeitsverständnis Bonhoeffers in AS siehe etwa BOOMGAARDEN, Verständnis der Wirklichkeit, oder DUMAS, Une théologie de réalité.

<sup>462</sup> Vgl. DBW 6, 34:

„Das Problem der christlichen Ethik ist das Wirklichwerden der Offenbarungswirklichkeit Gottes in Christus unter seinen Geschöpfen, wie das Problem der Dogmatik die Wahrheit der Offenbarungswirklichkeit Gottes in Christus ist.“

<sup>463</sup> Das stellt auch Feil fest, siehe FEIL, Bonhoeffer, 86: „Wie die Unterscheidung [von actus directus und actus reflexus], so ist auch der Wirklichkeitsbegriff Bonhoeffers nur im Zusammenhang mit seiner Christologie verständlich.“

<sup>464</sup> Siehe dazu DBW 6, 31ff.

<sup>465</sup> Ebd., 36f.

ten Endes die Auswirkung einer Handlung ausmacht. Der Mensch müsste demnach nicht zuerst die Gesinnung und die Motivation als die ethische Herausforderung betrachten, sondern die tatsächliche Veränderung, die seine Handlung hervorrufen wird. Bonhoeffer merkt an, dass diese beiden Möglichkeiten, das Wesen der Ethik zu erfassen, bereits an ihrer zeitlichen Bedingtheit scheitern müssen. Die Suche nach den wahren und tiefsten Motiven einer Tat muss sich „zuletzt im unentwirrbaren Vergangenen“ verlieren, während „auch die Frage nach dem Erfolg schließlich immer im Nebel der Zukunft [entschwindet]“. <sup>466</sup> Von diesem Problem abgesehen, äußert er aber eine viel grundlegendere Kritik:

„Der Mensch mitsamt seinen Motiven und Werken, mitsamt seinen Mitmenschen, mitsamt der ihn umgebenden Kreatur, das heißt die Wirklichkeit als Ganze, in Gott gehalten, ist mit der Frage nach dem Guten umfaßt. [...] Das Gute verlangt nach dem Ganzen, nicht nur nach der ganzen Gesinnung, sondern auch nach dem ganzen Werk, nach dem ganzen Menschen mitsamt den ihm gegebenen Mitmenschen.“ <sup>467</sup>

Weil es bei der Frage nach dem Guten nicht nur um einen Teil der Wirklichkeit gehen kann, muss in der Ethik die Frage nach der ganzen und damit nach der letzten Wirklichkeit gestellt werden. Wie sieht also die Beschreibung der Wirklichkeit aus?

Eine naheliegende Möglichkeit, die von Bonhoeffer problematisiert wird, besteht darin, die Wirklichkeit als das empirisch Erfassbare zu beschreiben. Ihr wird eine andere Wirklichkeit gegenübergestellt: Eine theologisch – oder genauer: eine christologisch – erfasste Wirklichkeit. Das führt uns zu der Beschäftigung Bonhoeffers mit der Frage nach der mündigen Welt.

#### 1.1.1. Die empirisch erfasste Wirklichkeit

Aus dieser Perspektive handelt es sich bei der Wirklichkeit um das Faktische, oder um die „Gegebenheiten“. <sup>468</sup> Wenn nun der Mensch als der Erkennende in einer solchen Definition berücksichtigt werden soll, wenn also Wirklichkeit im Blick auf den erkennenden Menschen

---

<sup>466</sup> Ebd., 37.

<sup>467</sup> Ebd., 37.

<sup>468</sup> Ebd., 32.

erfasst wird, so besteht die Wirklichkeit in dem, was empirisch feststellbar ist. Anders formuliert: Es handelt sich hier um die Wirklichkeit der Welt und des Ich,<sup>469</sup> wobei durch die ethische Perspektive Bonhoeffers auch die Wirklichkeit der Normen und Werte ins Spiel kommen.<sup>470</sup>

Diese Wirklichkeit wird nun als eine positivistisch-empiristische problematisiert.<sup>471</sup> Sie stellt für Bonhoeffer eine „vulgäre“<sup>472</sup> Auffassung der Wirklichkeit dar, was sich dann auch in den Folgerungen eines solchen Wirklichkeitsbegriffes für die Ethik zeigt. Gut ist dann nämlich das „Zweckmäßige, Nützliche, der Wirklichkeit Dienliche“.<sup>473</sup> An dieser Stelle richtet Bonhoeffer seine Kritik auf „ein Großteil des traditionellen christlich-ethischen Denkens“, das sich seinen Denkbemühungen „wie ein Koloß“ hindernd entgegenstellt.<sup>474</sup> Der Vorwurf lautet nun nicht, dass die Kirche und die christliche ethische Tradition einem vulgären Wirklichkeitsbegriff verfallen wären. Bonhoeffer kritisiert, dass sie vielmehr die Weltwirklichkeit neben der geglaubten Gotteswirklichkeit stehen ließen und ihr somit eine falsche Berechtigung einräumten. Er sieht sie „im Bann [eines] Raumentenkens“,<sup>475</sup> in dem eine geistliche, heilige, göttliche Wirklichkeit neben einer weltlichen, profanen, menschlichen Wirklichkeit zu stehen kommt.

„Das Wirklichkeitsganze zerfällt in zwei Teile und das ethische Bemühen geht um die rechte Beziehung der beiden Teile zueinander. In der Hochscholastik wird das Reich des Natürlichen dem Reich der Gnade unterworfen, im Pseudoluthertum wird die Eigengesetzlichkeit der Ordnungen der Welt gegen das Gesetz Christi proklamiert, im Schwärmertum tritt die Gemeinde der Erwählten gegen die Feindschaft der Welt zum Kampf für die Errichtung des Reiches Gottes auf Erden an.“<sup>476</sup>

Damit erfasst Bonhoeffers kritische Beobachtung zweierlei: Zum einen sieht er von der Seite der Kirche die Weltwirklichkeit als eine eigenständige Wirklichkeit festgelegt. Sie wird

---

<sup>469</sup> Es ist in den Begriffen des „Ich“ und der „Welt“ der Idealismus zu erkennen, dem gegenüber Bonhoeffer eine kritische Haltung einnahm. Diese Kritik kam bereits in „Sanctorum Communio“ zum Ausdruck, wo er anhand der Aufgabe, die Kirche sowohl soziologisch als auch theologisch zu erfassen, den Idealismus und seine Auffassung von Personalität bespricht. Das Problem des Idealismus sieht Bonhoeffer vorrangig darin, dass er bei allen Verhältnisbestimmungen von „Ich“ und „Welt“ einem Individualismus verfallen muss. Dieser verhindert ein angemessenes Verständnis eines wahrhaftigen „Du“, wodurch letzten Endes auch Gott verfehlt wird. Die Sozialität des menschlichen Daseins rückt so aus dem Blickfeld. Siehe dazu *DBW* 1, 31 wie auch den Kommentar von FEIL, *Theologie*, 31f.

<sup>470</sup> *DBW* 6, 33.

<sup>471</sup> Vgl. ebd., 38: „Es gibt eine Begründung der Ethik auf einem Wirklichkeitsbegriff, die von der christlichen völlig verschieden ist, nämlich die positivistisch-empiristische.“

<sup>472</sup> *DBW* 6, 39.

<sup>473</sup> Ebd., 38.

<sup>474</sup> Ebd., 41.

<sup>475</sup> Ebd., 43.

<sup>476</sup> Ebd., 41f.



bestimmt als eine Wirklichkeit, die Gott nicht gehört, weil sie ihm entgegensteht. Zum anderen aber, und das folgt aus der Anerkennung der eigenständigen Weltwirklichkeit, wird nun die Verhältnisbestimmung aus Welt- und Gotteswirklichkeit zur herausragenden hermeneutischen und ethischen Aufgabe: Soll die Weltwirklichkeit als der Gotteswirklichkeit entgegengesetzt erscheinen? Soll sie als eine (vielleicht vorläufige) Wirklichkeit akzeptiert und von der Gotteswirklichkeit pragmatisch abgegrenzt werden? Oder soll sie im Namen der Gotteswirklichkeit erobert werden?

Die verschiedenen Möglichkeiten, die sich bei dieser Verhältnisbestimmung auftun, identifiziert Bonhoeffer mit konkreten Phänomenen der Kirchengeschichte. Da ist die Hochscholastik, in der das „Reich des Natürlichen dem Reich der Gnade unterworfen wird“.<sup>477</sup> Da ist dann aber auch die Theologie des Neuluthertums, in der eine Eigengesetzlichkeit der Welt gegenüber dem Gesetz Christi anerkannt wird.<sup>478</sup> Zuletzt in dieser exemplarischen Aufzählung wird das Schwärmertum erwähnt, in dem es um den Kampf gegen die Welt zur Errichtung des Reiches Gottes geht. Es zeigt sich, dass jede Möglichkeit der Verhältnisbestimmung eine ihr eigene Problematik enthält. Als das grundlegende Problem erkennt Bonhoeffer dabei jedoch dasjenige, was sie alle gemeinsam auszeichnet: Die Anerkennung der Weltwirklichkeit unabhängig von der Wirklichkeit Gottes. Selbst da nämlich, wo die theologische Rhetorik die Weltwirklichkeit der Gotteswirklichkeit unterordnet, entsteht die folgende Sachlage:

„Überall wird damit die Sache Christi zu einer partiellen, provinziellen Angelegenheit innerhalb des Wirklichkeitsganzen. Es wird mit Wirklichkeiten außer der Wirklichkeit in Christus gerechnet. [...] So wichtig man die Wirklichkeit in Christus auch nehmen mag, sie bleibt immer eine Teilwirklichkeit neben anderen Wirklichkeiten.“<sup>479</sup>

Das Raumenken der christlichen Theologie stellt also ein Verständnis von Wirklichkeit dar, das Bonhoeffer zufolge im Lichte des Evangeliums nicht zulässig ist. Das Ich, die Welt, die Normen und Werte – sie erfahren nicht nur dann eine problematische Bestätigung, wenn sie als die alleinige Wirklichkeit postuliert werden, sondern auch dann, wenn sie als Weltwirklichkeit der Gotteswirklichkeit gegenübergestellt werden.

---

<sup>477</sup> Ebd., 41.

<sup>478</sup> Dass mit dem Ausdruck „Pseudoluthertum“ die Theologen Werner Elert und Paul Althaus gemeint sind, also die Vertreter des Neuluthertums in Deutschland, macht vor allem *DBW* 4, 36-40 deutlich, wo Bonhoeffer den Gnadenbegriff Luthers gerade von dieser Seite her gefährlich zersetzt sieht. Luther wird hier seiner Ansicht nach missverstanden, weil der Begriff der Gnade ganz von dem Begriff der Nachfolge getrennt wurde.

<sup>479</sup> *DBW* 6, 42.

„So schwierig es nun sein mag, sich dem Bann dieses Raumdenkens zu entziehen, so gewiß ist es doch, daß es sowohl dem biblischen wie dem reformatorischen Denken zutiefst widerspricht, und daß es daher an der Wirklichkeit vorbeigeht.“<sup>480</sup>

Aus diesem Grund reflektiert Bonhoeffer einen Wirklichkeitsbegriff, durch den das Raumdenken der traditionellen Theologie überwunden werden soll. Es handelt sich hier, formal ausgedrückt, um eine theologisch erfasste Wirklichkeit.

### 1.1.2. Die theologisch erfasste Wirklichkeit

Es ist die theologische Tradition, die in verschiedenen Abwandlungen das Raumdenken erst ins Spiel brachte. Es ist für Bonhoeffer jedoch gerade auch die Tradition, nämlich die biblische und in der Ableitung daraus die reformatorische, die hier Abhilfe schaffen soll. Und so formuliert er die Lösung:

„Es gibt nicht zwei Wirklichkeiten, sondern nur eine Wirklichkeit, und das ist die in Christus offenbargewordene Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit. [...] Die Wirklichkeit Christi faßt die Wirklichkeit der Welt in sich.“<sup>481</sup>

Das Raumdenken soll abgelöst werden durch einen allumfassenden Wirklichkeitsbegriff. Dieser kann als ein theologischer beschrieben werden, nicht allein, weil er mit der Gotteswirklichkeit rechnet, sondern vor allem deshalb, weil er die Gotteswirklichkeit absolut setzt. Damit soll Gottes Wirklichkeit volle Anerkennung erfahren. Wenn aber die Weltwirklichkeit ganz in der Gotteswirklichkeit gefasst werden soll, wenn also nicht mehr von einer nur fragmentarischen Bedeutung der Gotteswirklichkeit die Rede sein soll, so stellt sich mit größter Vehemenz die umgekehrte Frage nach der Bedeutung der Weltwirklichkeit. Anders formuliert: Wie muss das empirisch Vorliegende – die Weltwirklichkeit, die ja als gültig uneingeschränkt wahrgenommen wird – im Rahmen dieser absolut gesetzten Gotteswirklichkeit verstanden werden?

Es hat also durchaus eine Unterscheidung von Welt- und Gotteswirklichkeit zu erfolgen, allerdings in der Form, dass die eine Wirklichkeit fest an die andere angebunden wird. Bonhoeffer gebraucht dazu zwei Begriffe, die nicht nur für den Aufsatz „Christus, die Wirklichkeit und das Gute“ von Bedeutung sind, sondern sich als wichtig für seine ganze Ethik erweisen: Die Gotteswirklichkeit verhält sich zur Weltwirklichkeit wie das *Letzte* zum *Vorletzten*.<sup>482</sup> Es zeigt sich bereits in den Begrifflichkeiten der Vorrang der Gotteswirklichkeit, denn

---

<sup>480</sup> Ebd., 43.

<sup>481</sup> Ebd.

<sup>482</sup> Siehe Ebd., 47ff, wo Bonhoeffer über die letzte Wirklichkeit in Jesus Christus spricht. DEJONGE, Bonhoeffer's reception, 5 kommentiert: „This is what more traditional Lutheran language would describe as the temporal kingdom.“

das Vorletzte ist vom Letzten her definiert. Diese letzte Wirklichkeit im Gegensatz zur vorletzten ist dabei nicht im lediglich zeitlichen Sinne zu verstehen, sondern grundsätzlich auch als die *eigentliche* Wirklichkeit im Gegensatz zu einer *nur vordergründigen*.<sup>483</sup> Für Bonhoeffer beinhaltet diese Unterscheidung also einen zeitlichen wie auch einen qualitativen Aspekt. Es ist die Gotteswirklichkeit, durch die alle wahrnehmbare Wirklichkeit restlos bestimmt ist. Weil nun die Gotteswirklichkeit alles bestimmend ist, kann ihr die Weltwirklichkeit nicht mehr entgegengesetzt werden. Das Ich ebenso wie die Welt sollen gesehen werden als eingebettet in die Wirklichkeit Gottes.

Wie nun diese letzte Wirklichkeit inhaltlich beschrieben wird, soll weiter unten ausgeführt werden.<sup>484</sup> In seinem Kern jedoch handelt es sich um das „Wort der rechtfertigenden Gnade Gottes“.<sup>485</sup> Das Letzte ist das Evangelium Christi, das Wort Gottes und die Wirklichkeit seiner Erlösungstat.<sup>486</sup> Dadurch erhält das Vorletzte seine inhaltliche Bestimmung. Die Welt und ebenso das Ich werden nun auf das Wort Gottes bezogen. Das Vorletzte ist dasjenige, über das dieses Wort Gottes richtend und rechtfertigend gesprochen wird.

Für das Letzte gilt nun, dass es sich aus dem Vorletzten nicht einfach ergibt. Weil es sich um die rechtfertigende Gnade Gottes handelt, besteht hier keine Kontinuität. Das Letzte muss als in der Freiheit Gottes gesetzt verstanden werden. Es ist Offenbarung, „Selbstzeugnis des lebendigen Gottes.“<sup>487</sup> Damit wird die Kontingenz betont, in der die letzte Wirklichkeit erst Wirklichkeit wird.<sup>488</sup> Das rechtfertigende Wort Gottes kann nicht durch einen eigenen Weg

---

<sup>483</sup> Vgl. *DBW* 6, 51. Hier spricht Bonhoeffer über die Unterscheidung von Christusreich und Teufelsreich. Ist dieses nicht auch Teil der Weltwirklichkeit? Wer aber wollte diese beiden Bereiche miteinander identifizieren? So führt Bonhoeffer aus:

„Soll nun aber unter dem Reiche des Teufels jene Welt verstanden werden, die ‚im Argen liegt‘, also die unter die Gewalt des Teufels geratene Welt, so hat gerade hier das Raumdenken wieder seine Grenze. Denn die ‚arge Welt‘ ist es ja eben, die in Christus mit Gott versöhnt ist und die nun nicht im Teufel, sondern doch wieder in Christus ihre letzte und eigentliche Wirklichkeit hat.“

Bonhoeffer sieht jede nur denkbare Wirklichkeit als die Wirklichkeit Gottes an, selbst diejenige, die von der Ablehnung Gottes und von der Sünde gekennzeichnet ist. Es steht also hinter aller Wirklichkeit die eigentliche Wirklichkeit Gottes, so wenig sich diese Wirklichkeiten auch zu entsprechen scheinen.

<sup>484</sup> Siehe die Kapitel II.1.2. und II.1.3.

<sup>485</sup> *DBW* 6, 142.

<sup>486</sup> Es sei bemerkt, dass Bonhoeffer an dieser Stelle nicht an die Schöpfung erinnert, um die Weltwirklichkeit in den Rahmen der Gotteswirklichkeit zu stellen. Wohl ist alle Weltwirklichkeit von Gott her, weil ja die Welt von Gott geschaffen ist. Was jedoch die Weltwirklichkeit als Gotteswirklichkeit ausweist, ist dasjenige Geschehen, das mit Jesus von Nazareth zusammenhängt: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders. Es ist also hier weniger von einem ontologischen Zusammenhang zu sprechen, der sich eher aus der Geschöpflichkeit der Weltwirklichkeit herleiten lassen würde. Es handelt sich um einen soteriologischen Zusammenhang, um eine Inanspruchnahme der Weltwirklichkeit durch Jesus Christus, von dem Bonhoeffer primär sprechen möchte.

<sup>487</sup> *DBW* 6, 33.

<sup>488</sup> Hier gilt es noch einmal zu unterscheiden: Das Letzte ist völlig unabhängig vom Vorletzten, während jedoch das Vorletzte restlos vom Letzten abhängig, d.h. bestimmt ist.

oder eine bestimmte Methode erreicht werden. Es ist als der „vollständige Abbruch alles Bisherigen, Vorletzten“ zu begreifen, „derart daß es niemals das natürliche oder notwendige Ende des bereits begangenen Weges, sondern vielmehr seine völlige Verurteilung und Entwertung ist [...]“.<sup>489</sup> In diesem Zusammenhang warnt Bonhoeffer vor der Gefahr, das Letzte als „die religiöse Abrundung eines profanen Weltbildes“ zu begreifen.<sup>490</sup> Es handelt sich beim Letzten eben nicht um das religiöse Postulat einer Transzendenz, stattdessen erfolgt „das gläubige Ja zu dem Selbstzeugnis Gottes, zu seiner Offenbarung.“<sup>491</sup> Diese Wirklichkeit muss dem Menschen ganz und gar von außen her bekannt gemacht werden. Gott ist nicht das Objekt einer Gottesidee. Stattdessen ist Gott Person und damit gerade das Gegenteil einer Idee. Ernst Feil fasst diesen Gedanken Bonhoeffers zusammen:

„Nicht der Gott, der immer und überall Gott ist – dies nämlich sind für Bonhoeffer Kennzeichen der Idee –, sondern Gott, der hier und heute Gott ist, ist der wahre Gott. [...] Es geht nicht um das Immer und Überall Gottes, es geht nicht um seine Ewigkeit, um den ewigen Gott, sondern um den Gott, der hier und heute Gott ist, der konkret ist.“<sup>492</sup>

Gott ist konkrete Wirklichkeit, mehr noch: „Gott allein ist das concretissimum.“<sup>493</sup> Auch die philosophisch postulierte Transzendenz als eine allumfassende metaphysische Wirklichkeit muss also in Bonhoeffers Augen als Weltwirklichkeit aufgefasst werden.<sup>494</sup> Jede Weltwirklichkeit aber ist vorletzte Wirklichkeit, sie wird überboten und abgesetzt durch die freie Offenbarung Gottes. Das bedeutet schließlich auch, dass diese letzte Wahrheit selbst nicht überboten werden kann.<sup>495</sup> Das Vorletzte wird dem Letzten an keiner Stelle seinen Rang streitig machen können.

Jede Wirklichkeit muss also bestimmt werden als die Wirklichkeit Gottes, und diesem Rahmen soll die Weltwirklichkeit gedeutet werden. Dadurch wird allerdings das Vorletzte nicht entwertet, denn im Zentrum des Evangeliums steht die Person Christi als der Menschgewordene. Mit Christus wird es deutlich, „daß vom Letzten her ein gewisser Raum für das

---

<sup>489</sup> *DBW* 6, 140.

<sup>490</sup> Ebd., 32.

<sup>491</sup> Ebd.

<sup>492</sup> Feil, *Theologie*, 101.

<sup>493</sup> *GS* IV, 253f.

<sup>494</sup> Dieser Gedanke wird von Bonhoeffer auch in seinen Gefängnisbriefen ausgedrückt. So schreibt er in einem „Entwurf für eine Arbeit“, *DBW* 8, 558: „Wer ist Gott? Nicht zuerst ein allgemeiner Gottesglaube an Gottes Allmacht etc. Das ist keine echte Gotteserfahrung, sondern ein Stück prolongierter Welt. Begegnung mit Jesus Christus.“

<sup>495</sup> *DBW* 6, 140.

Vorletzte offengehalten wird [...].<sup>496</sup> Das christliche Leben kann und soll somit im Horizont des Letzten und damit im Vorletzten gelebt werden.<sup>497</sup>

### 1.1.3. Die mündige Welt

Bonhoeffers Entscheidung, die Wirklichkeit ganz als Gotteswirklichkeit aufzufassen, hat ihn zu einer besonderen Sichtweise auf die eigene Gegenwart befähigt. Auf dieser Grundlage werden einige der Gedanken in Bonhoeffers Gefängnisbriefen verständlich, die von April 1943 bis Februar 1945 geschrieben wurden und im Band „Widerstand und Ergebung“ im September 1951 zum ersten Mal gesammelt erschienen.<sup>498</sup> Dabei geht es um den Wunsch Bonhoeffers, als redlicher Christ in der Gegenwart zu leben und im Rahmen ihrer Wirklichkeit zu denken. Hier begegnet uns Bonhoeffers Beschäftigung mit der Mündigkeit der aufgeklärten und modernen Welt. Seine Gedanken zu diesem Thema sollen hier ausgeführt werden, weil sie den Rahmen mitbestimmen, in dem das Inkognito Christi letztlich zur Geltung kommt.

Bonhoeffer schreibt am 30.04.44 in einem Brief an Bethge:

„Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist. Die Zeit, in der man das den Menschen durch Worte – seien es theologische oder fromme Worte – sagen könnte, ist vorüber; ebenso die Zeit der Innerlichkeit und des Gewissens [...].“<sup>499</sup>

Mit diesen Worten drückt Bonhoeffer ein ganz persönliches Anliegen aus. Es handelt sich gleichzeitig aber auch um eine Feststellung für die Theologie an sich, also für die Reflexionen der Kirche über sich selbst, ihren Glauben und ihre Stellung in der Welt. Die Theologie muss sich nach Bonhoeffer einer gewaltigen Herausforderung stellen, nämlich einer

---

<sup>496</sup> Ebd., 151. Erst durch Christus löst sich für Bonhoeffer die Frage, wie denn der Christ im Vorletzten leben kann, ohne das Letzte zu verraten. Die beiden Alternativen, nämlich eine radikale Haltung mit der Verwerfung des Vorletzten auf der einen Seite und eine kompromissbereite Haltung als Verrat am Letzten auf der anderen Seite, werden bei ihm als „christuswidrige“ Haltungen beschrieben, siehe *DBW* 8, 148.

<sup>497</sup> Das Leben in der Wirklichkeit wird weiter unten eigens thematisiert, siehe II.1.3.

<sup>498</sup> Für die Daten in Bezug auf den Band *DBW* 12 siehe das Vorwort des Herausgebers, *DBW* 12, 1ff.

Es handelt sich hierbei um theologische Fragmente, die im (schriftlichen) Dialog entstanden und daher eine gewisse Zurückhaltung in der Deutung und eine Vorsicht in der Rezeption verlangen. Der Herausgeber der *DBW* 12 bietet in Bezug auf *WE* und seine theologischen Fragmente u.a. eine Stellungnahme von Karl Barth. Hier wird noch einmal unterstrichen, wie notwendig eine vorsichtige Rezeption ihrer theologischen Inhalte ist:

„Ohne ihn selbst fragen zu können, werden wir uns damit abfinden müssen, etwas verwirrt zurückzubleiben. [...] Mußte man ihm nicht immer vorgeben, daß er sich gewiß ein anderes Mal und in anderem Zusammenhang noch klarer und konziser äußern, eventuell sich zurücknehmen, eventuell weiter vorstoßen werde? Nun hat er uns mit den ängstlichen Äußerungen seiner Briefe allein gelassen – nach mehr als einer Stelle eigentlich deutlich verrätend, daß er zwar ahnte, aber noch keineswegs wusste, [...] wie das Programm eines unreligiösen Redens zur Durchführung kommen sollte.“

*DBW* 12, 656. Das Zitat entstammt ein Brief von Karl Barth an Walter Herrenbrück vom 21.12.1952.

<sup>499</sup> *DBW* 8, 402.

grundlegenden Veränderung der sie bestimmenden geistigen Wirklichkeit. Worum handelt es sich bei dieser Veränderung? Es geht Bonhoeffer um den großen gesellschaftlichen Wandel, der allgemein als Säkularisierung bezeichnet wird:

„Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein. Unsere gesamte 1900jährige christliche Verkündigung und Theologie aber baut auf dem ‚religiösen Apriori‘ der Menschen auf. ‚Christentum ist immer eine Form (vielleicht die wahre Form) der ‚Religion‘ gewesen. Wenn nun aber eines Tages deutlich wird, daß dieses ‚Apriori‘ gar nicht existiert, sondern daß es eine geschichtlich bedingte und vergängliche Ausdrucksform des Menschen gewesen ist, wenn also die Menschen wirklich radikal religionslos werden [...] – was bedeutet das dann für das ‚Christentum‘?“<sup>500</sup>

Die säkulare Welt bietet der Kirche, der Theologie sowie auch dem einzelnen Christen eine neue Herausforderung. Diese ist aber nach Bonhoeffer mit keiner anderen Herausforderung der Vergangenheit vergleichbar. Der christliche Glaube wird hier nämlich in seinen Grundfesten erschüttert, oder wenigstens in dem, was man bisher für seine Grundfesten hielt. Das „religiöse Apriori“, also die Voraussetzung der Notwendigkeit von Religion für das menschliche Individuum wie auch für die Gesellschaft, gilt in der modernen Welt nicht mehr. Vergangene theologische Aussagen über das Christentum im Rahmen eines allgemeinen Verständnisses und einer allgemeinen Akzeptanz von Religiosität überhaupt sind nun gewissermaßen überholt. Sie haben keinen echten Platz mehr in der modernen Welt. Was macht in diesem Moment die moderne Welt für Bonhoeffer so anders? Wie ist die säkulare Menschheit zu fassen?

Bonhoeffer beschreibt das Problem der modernen säkularen Welt als das Endergebnis eines langen Prozesses:

„Die etwa im 13. Jahrhundert [...] beginnende Bewegung in der Richtung auf die menschlichen Autonomie (ich verstehe darunter die Entdeckung der Gesetze, nach denen die Welt in Wissenschaft, Gesellschafts- und Staatsleben, Kunst, Ethik, Religion lebt und mit sich selbst fertig wird) ist in unserer Zeit zu einer gewissen Vollständigkeit gekommen. Der Mensch hat gelernt, in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden ohne Zuhilfenahme der ‚Arbeitshypothese: Gott‘.“<sup>501</sup>

<sup>500</sup> Ebd., 403.

<sup>501</sup> Ebd., 476. Diese Autonomiebewegung hatte für Bonhoeffer in seiner Gefängniszeit große Bedeutung gewonnen. Aus diesem Grund versuchte er auch, sie in einem Brief an Bethge vom 16.07.44 zusammenzufassen. Der Ursprung dieses Interesses liegt in Bonhoeffers Lektüre von Wilhelm Dilthey, was z. B. in FEIL, Theologie, 356 versichert wird:

„[E]s kann kein Zweifel daran bestehen, daß Bonhoeffer die wesentlichen Materialien und wichtige Impulse seiner Aussagen über die ‚mündig gewordene Welt‘ einer intensiven, nicht zuletzt ihn selbst überraschenden *Lektüre Wilhelm Diltheys* verdankt.“

Mit dieser Darstellung der westlichen Geistes- und Gesellschaftsgeschichte möchte Bonhoeffer ein für die christliche Theologie schonungsloses Bild der konkreten Weltwirklichkeit zeichnen. Die Kirche, so Bonhoeffer, steht einer jahrhundertlang gewachsenen menschlichen Autonomie gegenüber. Diese Autonomie drückt sich wesentlich darin aus, dass der Mensch sich mehr und mehr Verständnis errungen hat über die Eigengesetzlichkeit der Welt in jeder wichtigen Hinsicht. Die Bereiche, in denen Unverständnis herrschte und die somit offen waren für den Glauben an außerweltliche Beiträge zu weltlichen Gegebenheiten, sind nach und nach verschwunden. Stattdessen baut die moderne Welt sehr erfolgreich darauf auf, dass „Wissenschaft, Gesellschafts- und Staatsleben, Kunst, Ethik, Religion“ innerweltlich erschöpfend begriffen und erklärt werden können. Die „Arbeitshypothese: Gott“ wird nicht mehr benötigt, die Welt wird aus sich selbst heraus begriffen. Da also, wo früher die Menschen den Bedarf an religiöser Wahrheit gesehen hatten, ob in gesellschaftlicher oder individuell-existenzieller Hinsicht – da werden dem modernen Menschen nach Bonhoeffers Ansicht ganz andere, rein immanente Gesetzmäßigkeiten an die Hand gegeben und somit auch die Fähigkeit, „mit sich selbst fertig zu werden.“ Der philosophische Gottesgedanke wird obsolet.

Diese Eigenheit des modernen Menschen wird allgemein, und so auch von Bonhoeffer, mit dem Begriff der „Mündigkeit“ bezeichnet.<sup>502</sup> Der moderne Mensch ist unabhängig geworden von Welterklärungen, die Gott beinhalten, und das ist seine Mündigkeit. Für die Kirche stellt sich also mit aller Vehemenz die Frage nach ihrer Geltung und Berechtigung, aber auch nach ihrem Beitrag zum konkreten Leben des modernen Menschen. Und so attestiert Bonhoeffer den christlichen Kirchen ein defensives Verhalten gegenüber dem Autonomieprozess der (v.a. westlichen) Welt ebenso wie der Mündigkeit, die daraus resultierte: „Man versucht der mündig gewordenen Welt zu beweisen, daß sie ohne den Vormund ‚Gott‘ nicht leben könne.“<sup>503</sup> Außerdem:

„Katholische und protestantische Geschichtsbetrachtung sind sich nun darüber einig, daß in dieser Entwicklung der große Abfall von Gott, von Christus, zu sehen sei, und je mehr sie Gott und Christus gegen diese Entwicklung in Anspruch nimmt und ausspielt, desto mehr versteht sich diese Entwicklung selbst als antichristlich.“<sup>504</sup>

---

Unter den verschiedenen Werken Diltheys, die Bonhoeffer im Laufe seiner Gefängniszeit nachweislich gelesen hatte, ist es vor allem „Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation“, das die Autonomiebewegung der Menschheit nachzeichnet und ausführlich historisch belegt. Siehe dazu DILTHEY, Weltanschauung. Neben Feil siehe auch WÜSTENBERG, Glauben, 174ff.

<sup>502</sup> Bei der „Mündigkeit“ des Menschen handelt es sich hier um einen für Bonhoeffers Denken neuen Begriff. Gerade ihn führt man auf die Dilthey-Lektüre zurück, siehe FEIL, Theologie, 355.

<sup>503</sup> DBW 8, 477.

<sup>504</sup> Ebd.

Die Unabhängigkeit der modernen Welt von einer religiösen Welterklärung wird also zum Grund dafür, dass dieser Prozess von den christlichen Kirchen als ein großer Abfall verstanden wird. Weil der moderne Mensch Gott nicht mehr braucht, um sich die Welt zu erklären – um zu leben –, deshalb ist die moderne Gesellschaft eine gottlose, eine abgefallene Gesellschaft. Im Zitat klingt schon Bonhoeffers eigene Haltung an, die ihn dazu bringt, die defensive Haltung der Kirche zu kritisieren. Es ist seiner Meinung nach nicht nötig, die Autonomiebewegung und damit die Mündigkeit des modernen Menschen gegen Christus zu setzen, so stark sich dieser Reflex auch Geltung zu verschaffen sucht. Ganz im Gegenteil: „Die Attacke der christlichen Apologetik auf die Mündigkeit der Welt halte ich erstens für sinnlos, zweitens für unvornehm, drittens für unchristlich.“<sup>505</sup>

*Sinnlos* ist sie, weil ein erwachsener Mann nicht mehr in seine Pubertät zurückgestoßen werden kann. Der Mensch soll nicht für abhängig erklärt werden, wovon er faktisch nicht mehr abhängig ist. Es sollen ihm keine Probleme künstlich bereitet werden, die für ihn keine Probleme mehr sind. Für *unvornehm* hält Bonhoeffer eine solche Apologetik, weil sie versucht, den Menschen in seiner Schwäche zu packen und so gegen seinen Willen für ihre Zwecke zu vereinnahmen.<sup>506</sup> Diese beiden Einwände Bonhoeffers sind nicht theologischer Art, sondern beschreiben vielmehr eine gewisse Haltung des Respekts anderen Menschen gegenüber. Eine solche Haltung führt Bonhoeffer an anderer Stelle noch etwas aus:

„Ich will also darauf hinaus, daß man Gott nicht noch an irgendeiner allerletzten heimlichen Stelle hineinschmuggelt, sondern daß man die Mündigkeit der Welt und des Menschen einfach anerkennt, daß man den Menschen in seiner Weltlichkeit nicht ‚mäßig macht‘, sondern ihn an seiner stärksten Stelle mit Gott konfrontiert, daß man auf alle pfäffischen Kniffe verzichtet und nicht in Psychotherapie und Existenzphilosophie einen Wegbereiter Gottes sieht. Dem Wort Gottes ist die Zudringlichkeit aller dieser Methoden viel zu unaristokratisch, um sich mit ihnen zu verbünden.“<sup>507</sup>

---

<sup>505</sup> Das Zitat ebenso wie die darauf folgende und hier zusammengefasste Erläuterung findet sich ebd., 478f.

<sup>506</sup> Diese Vorwürfe an eine derartige apologetische Haltung der christlichen Theologie werden verständlicher, wenn man sich die konkreten Beispiele vor Augen führt, die Bonhoeffer hier, in *DBW* 8, 477f, anbringt:

„Wenn man auch in allen weltlichen Fragen schon kapituliert hat, so bleiben doch immer die sogenannten ‚letzten Fragen‘ – Tod, Schuld, – auf die nur ‚Gott‘ eine Antwort geben kann und um derenwillen man Gott und die Kirche und den Pfarrer braucht. Wir leben also gewissermaßen von diesen sogenannten letzten Fragen der Menschen.“

Bonhoeffer stellt hier die Frage, ob denn nicht das Christentum auch in diesen Bereichen seine Geltung verliert, z.B. durch die Existenzphilosophie oder die Psychotherapie, die er ebenfalls problematisiert. Vor allem aber kommt hier konkret zum Ausdruck, was Bonhoeffer von dieser apologetischen Haltung hält: Es handelt sich in seinen Augen, mit den Worten von *DBW* 8, 510, um „religiöse Erpressung“.

<sup>507</sup> *DBW* 8, 511f.



Es ist nicht zu übersehen, dass Bonhoeffer die Haltung der Kirche nicht nur auf intellektueller Ebene kritisiert. Mit passionierten Worten redet er gegen eine Theologie, die in seinen Augen versucht, Gott hineinzuschmuggeln, den Menschen in seiner Weltlichkeit madig zu machen, und pfäffische Kniffe anwendet. Er beschwert sich über zudringliche Methoden und eine unaristokratische Haltung.<sup>508</sup>

Diese Kritik an der Haltung der Kirche untermauert Bonhoeffer dann zuletzt auch theologisch. Er wertet das Bestreben der christlichen Apologetik nicht nur als unangebracht, sondern in theologischer Hinsicht als *unchristlich*. Der Vorwurf lautet, dass die christliche Theologie den Geltungsbereich Christi falsch setzt und verkleinert, wenn sie versucht, „einen Raum für Religion in der Welt oder gegen die Welt auszusparen.“<sup>509</sup> Dieser Vorwurf erfolgt aus den Gedanken über die Welt, die Bonhoeffer sich schon in den Manuskripten zur Ethik machte. Es kann unmöglich ein Streit geführt werden um einen Teilbereich dieser Welt mit dem Ziel, die Anerkennung für relative Geltung zu erhalten, und um solch einen Teilbereich der Welt würde es sich sogar handeln, wenn man Gott den Ort einer erkenntnistheoretischen Transzendenz zugestehen würde. Das würde bedeuten, Gott als den Gott am Rande zu haben und damit die wesentliche Wahrheit Christi zu verleugnen. Und damit wird die grundlegende Haltung Bonhoeffers deutlich gemacht: Nicht durch die Autonomiebewegung der Welt, nicht durch die Mündigkeit des modernen Menschen wird Jesus an den Rand gedrängt. Es ist die falsche Theologie im Dienste einer menschlichen Unmündigkeit, die ihn an den Rand drängt und ihn so nicht in der Mitte der Welt glauben kann. Mehr noch: Es ist eine Theologie, die sich in dieser Hinsicht Gott als ferner erweist, als der moderne gottlose Mensch: „Die mündige Welt ist Gott-loser und darum vielleicht gerade Gott-näher als die unmündige Welt.“<sup>510</sup>

In dieser Ansicht gipfelt letzten Endes auch die allgemeine Kritik Bonhoeffers an der Religion überhaupt. In der Kritik an der Religion ist Bonhoeffer nicht allein gewesen, denn

---

<sup>508</sup> Es ist an dieser Stelle angebracht, auf eine frühe Parallele hinzuweisen, die den Wunsch Bonhoeffers nach einer in seinen Augen aufrechten und gradlinigen Haltung der Christen gegenüber nichtchristlichen Mitmenschen ausdrückt. Es handelt sich dabei um die Auslegung von Mt 7, 6 in der „Nachfolge“, siehe *DBW* 4, 180:

„Aber nicht nur das richtende Wort ist dem Jünger verboten, sondern auch das verkündigende Heilswort der Vergebung an den Anderen hat seine Grenze. Der Jünger Jesu hat nicht Macht und Recht, dieses jedem zu jeder Zeit aufzunötigen. Alles Drängen, Nachlaufen, Proselytenmachen, jeder Versuch, mit eigener Macht etwas am Anderen auszurichten, ist vergeblich und gefährlich.“

In überraschender Weise treffen wir hier auf eine ähnliche Ausdrucksweise Bonhoeffers, dem es im Kontext der „Nachfolge“ sogar um ein ähnliches Thema wie in dem vorher genannten Gefängnisbrief geht: Ebenso wenig wie ein Christ seinem Mitmenschen sollte die christliche Theologie dem mündigen Menschen Gott aufdrängen. Dass Bonhoeffer seinen Wunsch nach einer „aristokratischen Haltung“ in *WE* sehr viel polemischer und undifferenzierter ausführt, wird man auf den privaten Charakter der Briefe zurückzuführen haben.

<sup>509</sup> *DBW* 8, 480.

<sup>510</sup> Ebd., 537.

darin stimmt er u.a. mit Karl Barth überein. Anders als die systematisch-theologische Kritik Karl Barths wird aber bei Bonhoeffer die Kritik an der Religion in den Gefängnisbriefen geschichtlich-geistesgeschichtlich formuliert.<sup>511</sup> Die Vorstellung von einer für Gott aufgesparten Transzendenz wird von ihm als eine religiöse und in der Gegenwart nicht mehr brauchbare Sichtweise verworfen.<sup>512</sup> Die christliche Theologie soll vielmehr verstehen, dass es gerade die diesseitige Welt ist, die von Gott beansprucht wird.<sup>513</sup> Dies aber ist nur möglich, wenn auf den *deus ex machina* verzichtet wird, auf Gott als Lückenbüßer, auf Gott als denjenigen, dessen Berechtigung in dieser Welt nur klassisch-religiös anerkannt wird, nämlich in einem abgegrenzten Bereich des Lebens. Und so erweist sich für Bonhoeffer das Thema der modernen Mündigkeit als notwendige Aufgabe für die Theologie:

„Insofern kann man sagen, daß die beschriebene Entwicklung zur Mündigkeit der Welt, durch die mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt wird, den Blick frei macht für den Gott der Bibel, der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt.“<sup>514</sup>

Das ist die falsche Gottesvorstellung: Gott als religiöse Macht in dieser Welt, der in verschiedenster Weise Geltung zugesprochen wurde, und die durch die Autonomiebewegung des modernen Menschen mehr und mehr an Bedeutung verlor. Das hingegen ist der Gott der Bibel: Der ohnmächtige Christus, der „sich aus der Welt herausdrängen [ließ] ans Kreuz“.<sup>515</sup> Damit leitet uns der Wirklichkeitsbegriff Bonhoeffers weiter zu Christus, der im Zentrum von Bonhoeffers Wirklichkeitsbegriff steht.

<sup>511</sup> Zu Barths Religionskritik siehe v.a. *KD I/2*, 304-356.

<sup>512</sup> Zu Bonhoeffers Religionskritik mit ihrer Mündung in dem Versuch, ein religionsloses Christentum zu denken, siehe die ausführlich Darstellung bei FEIL, *Theologie*, 345-354. Feil fasst hier auch die Merkmale dessen zusammen, was Bonhoeffer unter Religion versteht, siehe FEIL, *Theologie*, 347:

„Der bestimmten und begrenzten Zeit der Religion mit ihren drei hervorstechenden Merkmalen Metaphysik, Innerlichkeit und Partialität entspricht ein von diesen Merkmalen bestimmtes Gottesbild, das ‚religiöse‘ Gottesbild, das Gott als ‚Arbeitshypothese‘, ‚Lückenbüßer‘ bzw. als ‚Vormund‘ sieht; Gott wird also an den Grenzen der Welt, des Menschen und seiner Erkenntnis eingesetzt.“

Wenn also im Folgenden davon die Rede ist, dass Bonhoeffer den Gedanken des „*deus ex machina*“ und damit den Gott der Grenze und der Transzendenz verwirft, dann sprechen wir hier den Kern von Bonhoeffers Religionskritik aus. Dazu auch SCHULTE, *Ohne Gott*, 188ff.

<sup>513</sup> Dies ist eine grundsätzliche Haltung, die Bonhoeffer auch schon vorher in der Ethik ausdrückte, siehe *DBW 6*, 106:

„Intellektuelle Redlichkeit in allen Dingen, auch in den Fragen des Glaubens, war das hohe Gut der befreiten ratio und gehört seitdem zu den unaufgebbaren sittlichen Forderungen des abendländischen Menschen. [...] Daß intellektuelle Redlichkeit nicht das letzte Wort über die Dinge ist, daß die Helle des Verstandes oftmals auf Kosten der Tiefe der Wirklichkeit geht, hebt doch niemals mehr die innere Verpflichtung zu ehrlichem und sauberem Gebrauch der ratio auf. Hinter Lessing und Lichtenberg können wir nicht mehr zurück.“

<sup>514</sup> *DBW 8*, 534f.

<sup>515</sup> Ebd., 534.

## 1.2. Jesus Christus im Zentrum der Wirklichkeit

Aus soteriologischer Sicht ist die Rechtfertigung die letzte Wirklichkeit, durch die also jede Weltwirklichkeit umfasst ist. Das war die vorläufige inhaltliche Bestimmung über dasjenige, was nun als das Letzte im Gegensatz zum Vorletzten gelten sollte. Es findet sich jedoch in Bonhoeffers Entwürfen zur Ethik derselbe Gedanke, nun aber nicht aus der Perspektive der Soteriologie, sondern grundsätzlicher, weil christologisch formuliert:

„Da aber Gott als letzte Wirklichkeit kein anderer ist als der, der sich selbst bekundet, bezeugt, offenbart, also als Gott in Jesus Christus, so kann die Frage nach dem Guten nur in Christus ihre Antwort finden.“<sup>516</sup>

Die göttliche Wirklichkeit, die durch das Evangelium bekannt wird, ist die letzte Wirklichkeit. Gott selbst ist diese letzte Wirklichkeit, denn durch das Evangelium wird ja er selbst bekannt. Christus ist diese letzte Wirklichkeit, denn er ist ja Bote wie auch Inhalt des Evangeliums. Die Frage nach dem Guten kann nur in Christus ihre Antwort finden. Dementsprechend gilt: *Die Frage nach der Wirklichkeit kann nur in Christus ihre Antwort finden.*

Für Bonhoeffer bedeutet diese Aussage vor allem zweierlei:

*Erstens* kann nun ausgesagt werden, dass das Gute Wirklichkeit geworden ist:

„Alles Denken über das Gute, in dem das Gesollte gegen das Seiende oder das Seiende gegen das Gesollte ausgespielt wird, ist dort überwunden, wo das Gute Wirklichkeit geworden ist, in Jesus Christus.“<sup>517</sup>

Durch die ethische Perspektive Bonhoeffers erschließt sich hier eine Besonderheit der Wirklichkeit. Ethisch gesehen ist ja stets das Gesollte mit dem Seienden im Widerstreit. Die Wirklichkeit wird an dem gemessen, was durch das ethische Fragen erkannt wird, woraus dann die Forderung nach einer anderen Wirklichkeit entspringt. Bonhoeffer jedoch möchte eben klassische ethische Fragestellung überwinden, indem er von Gott als der letzten Wirklichkeit redet. Dann aber, so Bonhoeffer, geht es bei der ethischen Frage nicht mehr darum, wie ich die Wirklichkeit gestalten müsste, um etwas Gutes zu tun oder gut zu sein.<sup>518</sup> Stattdessen müsste es darum gehen, dass Gottes Wirklichkeit sich

---

<sup>516</sup> *DBW* 6, 33.

<sup>517</sup> *Ebd.*, 39.

<sup>518</sup> Es handelt sich hier um die Einleitung des Aufsatzes „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt.“ Hier stellen sich die Weichen von Bonhoeffers Auffassung von der Wirklichkeit und dem Guten, siehe *DBW* 6, 31.

„überall als die letzte Wirklichkeit erweise. Daß also Gott sich als das Gute erweist, auf die Gefahr hin, daß dabei ich und die Welt als nicht gut, sondern als durch und durch böse zu stehen kommen [...].“<sup>519</sup>

Indem also als mit der letzten Wirklichkeit dasjenige Geschehen ausgedrückt wird, das im Evangelium bezeugt ist, wird die Frage nach dem Guten in einen neuen Zusammenhang gestellt. Gott hat sich durch dieses Geschehen bereits als der Gerechte und als der Gute erwiesen, und damit gilt für alle Wirklichkeit der Sieg des Guten. Mag dieser Erweis auch erst eschatologisch seinen *Abschluss* finden, so handelt es sich hierbei doch nur um den Erweis einer bereits *gültigen Wahrheit*. Weil Christus gekommen ist, kann der Mensch nun von aller Weltwirklichkeit im Rahmen von der guten Wirklichkeit Gottes sprechen. Dies bedeutet nun nicht etwa eine Verleugnung des Bösen. Das Böse ebenso wie das moralisch Zweideutige – man könnte hier sagen: Die Problematik des Weltlichen – ist aber nicht mehr als die letzte Wirklichkeit zu verstehen.<sup>520</sup>

Die ethische Perspektive beruht hier aber auf der dogmatischen. Das Gute ist Wirklichkeit, weil es sich bei dem Evangelium um die Wahrheit handelt. Diese Zusammengehörigkeit wird nun nicht bei Bonhoeffer weiter ausgeführt, wohl aber ausgesprochen.<sup>521</sup> Wenn Christus die Wahrheit ist – und zu diesem Glauben wird ja der Mensch durch die Evangeliumsverkündigung gerufen – dann ist mit Christus das Gute Wirklichkeit geworden. Dem Guten als der Wirklichkeit liegt dann aber eine außerordentliche, unerwartete Wahrheit zugrunde. Es handelt sich dann nämlich nicht um eine dem Menschen prinzipiell zugängliche, schon immer

---

<sup>519</sup> Ebd., 32.

<sup>520</sup> Wie ist denn dann die klassische Frage der Ethik zu beantworten, die da lautet: Wie soll ich nun leben? Hier wollen wir auf die Arbeit von Friederike Barth verweisen, die 2011 in „Die Wirklichkeit des Guten“ die komplexen Zusammenhänge von Bonhoeffers Ethik herausgearbeitet hat. Unter der Voraussetzung, dass es sich hierbei um eine „der Intention nach geschlossene Konzeption“, S. 7, handelt, unterscheidet Barth drei strukturelle Wesenselemente der Ethik voneinander: Die Erkenntnis des Guten, S. 8; Grund und Vollzug des Guten, S. 138; und schließlich: Die Formen des Guten, S. 315. Im Sinne Bonhoeffers muss für die Frage nach der konkreten guten Tat dann gelten, siehe F. BARTH, *Wirklichkeit*, 7:

„Erkenntnis des Guten, Grund und Vollzug des Guten und die Formen des Guten verweisen sachlich aufeinander, so dass die ethische Tat in der theologisch-ethischen Reflexion nur aus dem Zusammenhang aller drei Elemente der Ethik heraus verständlich ist. Ihren letzten, diese strukturellen Wesenselemente des ethischen Ansatzes zu einem Ganzen verbindenden Grund aber haben sie in der offenbaren, Welt und Mensch umspannenden Christuswirklichkeit als der Repräsentation des ‚Guten‘.“

Bonhoeffer formuliert eine sehr grundlegende Antwort folgendermaßen, siehe *DBW* 6, 41:

„Es geht also darum, *an der Wirklichkeit Gottes und der Welt in Jesus Christus heute teilzuhaben*, und das so, daß ich die Wirklichkeit Gottes nie ohne die Wirklichkeit der Welt und die Wirklichkeit der Welt nie ohne die Wirklichkeit Gottes erfahre.“

Es wird in der vorliegenden Arbeit nicht um die konkreten Anwendungsbereiche der Ethik gehen. Wichtig ist für uns aber die ganz grundsätzliche Frage nach dem Leben in der Wirklichkeit. Diese soll weiter unten in II.1.3. noch entfaltet werden.

<sup>521</sup> Siehe dazu weiter oben, II.1.1. das Zitat aus *DBW* 6, 34.

vorhandene logische Wahrheit. Stattdessen ist hier die Rede von einer offenbaren, in die geschichtliche Kontingenz eintretende Wahrheit. Gottes Wirklichkeit bricht sich Bahn und wird erwiesen innerhalb der Weltwirklichkeit.

Dies führt uns zu der *zweiten* Bedeutung der These, dass die Frage nach Wirklichkeit nur in Christus ihre Antwort findet. Es gilt für Bonhoeffer nämlich nicht nur, dass nun das Gute Wirklichkeit geworden ist. Es gilt daneben auch, dass gerade in Christus Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit ihre Berechtigung erfahren und nicht mehr unangemessen gegeneinander ausgespielt werden können:

„In Christus begegnet uns das Angebot, an der Gotteswirklichkeit und an der Weltwirklichkeit zugleich teil zu bekommen, eines nicht ohne das andere. Die Wirklichkeit Gottes erschließt sich nicht anders als indem sie mich ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt, die Weltwirklichkeit aber finde ich immer schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes vor. Das ist das Geheimnis der Offenbarung Gottes in dem Menschen Jesus Christus.“<sup>522</sup>

Die Wirklichkeit Gottes wird in dem Menschen Jesus Christus geoffenbart. Dieser Mensch jedoch war ganz Teil der Weltwirklichkeit. Hier bekommen wir ganz Teil an der Gotteswirklichkeit, ohne die Weltwirklichkeit zu verlieren. So kann Bonhoeffer dann auch von einer Weltlichkeit des Christen reden, „denn er [, d.i. der Christ,] findet in Christus Gott und Welt versöhnt.“<sup>523</sup>

Gott und Welt sind in Christus versöhnt. Dieser Christus aber, nämlich Jesus von Nazareth, ist eine Gestalt der Weltwirklichkeit. Darin liegt das Außerordentliche dieser Wahrheit, denn unter Absehung von Christus kann jetzt weder über die Gotteswirklichkeit noch über die Weltwirklichkeit nachgedacht werden. Diese Aussage geht in zwei Richtungen.

Zum einen kann nun nicht mehr von Christus abgesehen werden, wenn über die Gotteswirklichkeit nachgedacht wird. Worin hier die Problematik besteht, wird deutlicher, wenn die Gotteswirklichkeit als die wesentliche Wirklichkeit *jenseits* aller Wirklichkeit aufgefasst werden soll. Dafür nämlich bietet sowohl die heidnisch-philosophische als auch die christlich-philosophische Tradition vielfältige Modelle, die häufig eines gemeinsam haben. Sie weisen den Menschen weg von der Weltwirklichkeit und hin auf eine andere, transzendente und jenseitige Wirklichkeit. Wohl wird hier die Gotteswirklichkeit als die wesentliche Wirklichkeit hinter aller Weltwirklichkeit aufgefasst. Dabei aber werden beide Wirklichkeiten einander *entgegengesetzt*. Dann aber wird, so Bonhoeffer, die Gotteswirklichkeit verfehlt. Sie wird zur

---

<sup>522</sup> Ebd., 40.

<sup>523</sup> Ebd., 48.

Abstraktion, denn sie postuliert die wesentliche Wirklichkeit jenseits der Weltwirklichkeit, während doch Christus gerade in der Konkretion, in der Weltwirklichkeit gefunden wird.

Zum anderen aber kann auch nicht von Christus abgesehen werden, wenn über die Weltwirklichkeit nachgedacht wird. Für Bonhoeffer gilt:

„Es ist eine Verleugnung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ‚christlich‘ sein zu wollen ohne ‚weltlich‘ zu sein, oder weltlich sein zu wollen, ohne die Welt in Christus zu sehen und zu erkennen.“<sup>524</sup>

Ebenso wie die Gotteswirklichkeit wird auch die Weltwirklichkeit verfehlt, wenn von Christus abgesehen wird. Man kann nicht mehr weltlich sein ohne Christus, denn er steht im Zentrum aller Wirklichkeit. Für Bonhoeffer ist dies zuerst eine soteriologische Aussage. Es bedeutet, dass die Welt in ihrer Wirklichkeit erst verstanden wird, wenn sie als die von Gott angenommene und versöhnte Welt betrachtet wird.<sup>525</sup> Über die Soteriologie hinaus ist es aber auch eine Aussage über das Wesen der Wirklichkeit. So versucht Bonhoeffer, die Einheit der Wirklichkeit in Christus aufzuzeigen:

„Wie in Christus die Gotteswirklichkeit in die Weltwirklichkeit einging, so gibt es das Christliche nicht anders als im Weltlichen, das ‚Übernatürliche‘ nur im Natürlichen, das Heilige nur im Profanen, das Offenbarungsmäßige nur im Vernünftigen.“<sup>526</sup>

In Christus sind Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit vereint. Nur so kann ja Bonhoeffer den Glauben an Christus darstellen als das Angebot, an der Gotteswirklichkeit und der Weltwirklichkeit gleichzeitig teilzuhaben. Zwar soll immer noch unterschieden werden zwischen zwei Bereichen, zwischen dem Weltlichen und dem Göttlichen, die nicht einfach miteinander identifiziert werden können. Sie müssen allerdings zugleich festgehalten und, wo nötig, einander als Korrektiv gegenübergestellt werden.

„Wie Luther das Weltliche polemisch gegen die Sakralisierung der römischen Kirche ins Feld führte, so muß diesem Weltlichen in dem selben Augenblick, in dem es in Gefahr steht, sich zu verselbstständigen wie es bald nach der Reformation geschah und im Kulturprotestantismus seinen Höhepunkt erreichte, vom Christlichen, vom ‚Sakralen‘ her polemisch widersprochen werden.“<sup>527</sup>

---

<sup>524</sup> Ebd., 43.

<sup>525</sup> Vgl. PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Befreit zur Verantwortung, 281:

„Im Christus-Ereignis haben die Menschen und die gesamte Wirklichkeit wieder eine teleologische Ausrichtung gewonnen, die Grundausrichtung auf Gott hin, die stets und allein durch Christus gewährleistet ist [...].“

<sup>526</sup> DBW 6, 44.

<sup>527</sup> Ebd., 45.

Wird also zwischen dem Weltlichen und dem Göttlichen immer noch differenziert, so geschieht dies allein im Dienst der höheren Einheit. Es soll nämlich letzten Endes immer auf die Einheit von Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit hingewiesen werden. So muss einer übertriebenen Weltlichkeit die Gotteswirklichkeit entgegengehalten werden, während eine übertriebene Geistlichkeit oder Frömmigkeit mit der Weltwirklichkeit konfrontiert werden muss. „Es handelt sich dann in beiden Fällen um genau denselben Vorgang, nämlich um den Hinweis auf die Gottes- und Weltwirklichkeit in Jesus Christus.“<sup>528</sup>

Die Einheit von Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit ist für Bonhoeffer christologisch begründet. Christus steht im Zentrum aller Wirklichkeit. An dieser Mitte soll also das Leben des Einzelnen ausgerichtet werden. Wie sieht dies für Bonhoeffer aus?

### 1.3. Das Leben in der Wirklichkeit

Die Beschäftigung mit der Gotteswirklichkeit kann in gewisser Weise als das Thema der christlichen Theologie überhaupt betrachtet werden: Es geht in diesem Leben um Gott, so wie er durch das jüdische Alte Testament und das Neue Testament der christlichen Gemeinde bekannt wird. Bonhoeffer drückt dies so aus, dass er von der Gotteswirklichkeit als der letzten Wirklichkeit spricht. Wir haben jedoch gesehen, dass eben darin ein Raum für die vorletzte Wirklichkeit geöffnet wird. Dass sich diese beiden Konzepte von Wirklichkeit als Korrektiv gegenübergestellt werden können, bedeutet nicht, dass sie gegeneinander ausgespielt werden dürfen. Die Weltwirklichkeit darf nicht gegen die Gotteswirklichkeit gestellt werden, wie das nach Bonhoeffer im Kulturprotestantismus geschah. Ebenso wenig aber darf die Gotteswirklichkeit gegen die Weltwirklichkeit ausgespielt werden. Darin aber begegnet uns eine prinzipielle Haltung, die durch Bonhoeffers Theologie ausgedrückt wird. Es geht darum, in der Wirklichkeit Gottes zu leben, nicht: *obwohl*, sondern gerade *indem* man in der Welt lebt.

„Weil aber die Rechtfertigung aus Gnaden und Glauben allein in jeder Hinsicht letztes Wort bleibt, darum muß nun auch von den vorletzten Dingen gesprochen werden, nicht so als hätten sie irgendeinen eigenen Wert, aber so daß ihre Beziehung auf das Letzte sichtbar wird. Um des Letzten willen muß vom Vorletzten die Rede sein.“<sup>529</sup>

Es geht Bonhoeffer um die Frage, wie das konkrete christliche Leben in der Welt denn aussehen soll. Wenn schließlich Welt- und Gotteswirklichkeit nicht getrennt werden dürfen, dann muss das Leben vor Gott anhand seines Verhältnisses zur Welt bestimmt werden. Bon-

---

<sup>528</sup> Ebd.

<sup>529</sup> Ebd., 142.

hoeffer hält es für notwendig, von der rein intellektuellen Auseinandersetzung mit einer Gottesidee wegzukommen. Stattdessen muss von der göttlichen Wirklichkeit im konkreten menschlichen Leben die Rede sein. Ernst Feil fasst dies in seiner Darstellung von Bonhoeffers Theologie in prägnante Worte: „Gott ist nicht zu erkennen, sondern nur anzuerkennen.“<sup>530</sup> Bei Gott und seiner Wirklichkeit geht es nicht zuerst um eine erkenntnistheoretische und damit abstrakte Frage. Stattdessen geht es um eine ethische Frage, und damit rückt das Vorletzte als das konkrete Leben ins theologische Gesichtsfeld. Wie sieht das Leben in der Wirklichkeit dieser Welt aus, dass der Gläubige nun führen darf und will?

Wird diese Frage ganz allgemein gestellt, rücken alle Werke Bonhoeffers gemeinsam in den Blickpunkt. Vor allem aber die „Nachfolge“ (1937), „Gemeinsames Leben“ (1938), die Manuskripte zur Ethik (1940-1943) und zuletzt die Gefängnisbriefe (1943-1945) reden fundamental vom Leben des Christen in der Welt. Dabei muss zum einen die Rede sein von der Veränderung, die Bonhoeffers Theologie gerade in Bezug auf dieses Thema durchgemacht hat. Diese Veränderung muss nicht aufgefasst werden als eine substanzielle theologische Meinungsänderung, es handelt sich jedoch zumindest um eine Schwerpunktverschiebung. Diese betrifft in der Frage nach dem Christen in der Welt vor allem das Weltverständnis Bonhoeffers,<sup>531</sup> und es wird zu zeigen sein, wie sich aus der Berücksichtigung dieser Schwerpunktverschiebung eine differenzierte Antwort ergeben muss. Zum anderen kann jedoch auf den roten Faden hingewiesen werden, der Bonhoeffers theologisches Denken über den gesamten angegebenen Zeitraum durchzieht. Das christliche Leben muss bestimmt werden anhand von Jesus Christus, also von der Christologie her.<sup>532</sup> Schlussendlich ermöglicht es uns dieser rote Faden, für die Frage nach dem christlichen Leben in der Welt bei Bonhoeffer neben der Differenzierung doch eine einheitliche Antwort zu geben.

Wir orientieren uns hierbei an den Begriffen, mit denen Schlingensiefen den Wandel zum einen und die Kontinuität zum anderen beschreibt. Er verwendet den Begriff des Glaubensgehorsams, auf den Bonhoeffers Denken in *N* in beeindruckender Konzentration gerichtet war. Der spätere Bonhoeffer wird hingegen folgendermaßen dargestellt:

---

<sup>530</sup> FEIL, Theologie, 100.

<sup>531</sup> Es handelt sich bei dem Weltverständnis Bonhoeffers gerade um ein Thema, das für die wegweisende Arbeit Feils entscheidend ist. Wir werden daher im Weiteren auf vieles zurückgreifen können, was er über Bonhoeffer bereits erarbeitet hat. Siehe zu seiner Darstellung von Bonhoeffers Weltverständnis vor allem FEIL, Theologie, 223ff.

<sup>532</sup> Siehe dazu auch ZIMMERLING, Bonhoeffer, 18: „Sein Christusglaube und der Ansatz seines theologischen Denkens bei der Kirche bildeten die Grundlage seiner Existenz. Eberhardt Bethge hält fest: ‚Was bestimmt nie eine Veränderung erfahren hat, das war Bonhoeffers Christusglaube.‘“



„Der Gefangene redet auch jetzt von Glaubensgehorsam; aber er redet davon bereits in der *Ethik* und erst recht in den Gefängnisbriefen in einer deutlich veränderten Sprache. Sein Blick ist weiter geworden [...].“<sup>533</sup>

In *N* wird der gehorsame Glaube als *Heiligkeit* ausgelegt. In *E* und in *WE* hingegen begegnet uns der gehorsame Glaube „in einer deutlich veränderten Sprache“, und zwar als eine bewusste *Weltlichkeit*. Die Frage danach, wie gehorsamer Glaube aussehen muss, stellt somit das verbindende Element zwischen den sehr unterschiedlich anmutenden Konzepten von *N* und *WE* dar.

Wenn also in Bezug auf Bonhoeffer von einer einheitlichen Theologie die Rede sein kann, dann nur unter einem Vorbehalt. „Bonhoeffers Theologie ist [...] nie unisono, sondern immer nur dialektisch zu fassen.“<sup>534</sup> Parallel zu unserer Darstellung, die das christliche Leben unter dem Aspekt der Heiligkeit von dem christlichen Leben unter dem Aspekt der Weltlichkeit unterscheidet, weist Zimmerling auf eine häufig fehlende Differenzierung in Bezug auf Bonhoeffers Theologie hin:

„Bonhoeffer stand als Mensch und Theologe ‚im Raum dazwischen‘. Einerseits war er ein durch und durch politisch denkender Mensch. Diese Seite haben die pietistischen und evangelikalen Gruppen der Christenheit lange Zeit in ihrer Bonhoeffer-Rezeption ausgeblendet. Andererseits war Bonhoeffer aber gleichzeitig ein durch und durch spiritueller und radikal kirchlicher Mann. Diese Seite seiner Theologie wurde von den sozialetisch orientierten Gruppen in Theologie und Kirche lange übersehen.“<sup>535</sup>

Mit der Betrachtung des christlichen Lebens unter dem Aspekt der Heiligkeit wird, im Rahmen der von Zimmerling getroffenen Unterscheidung, vor allem die spirituelle und kirchliche Seite der Bonhoeffer'schen Theologie erfasst. Die Betrachtung des Lebens unter dem Aspekt der Weltlichkeit dagegen richtet das Augenmerk verstärkt auf die sozialetische Seite von Bonhoeffers Theologie. Beiden Seiten jedoch liegt als das verbindende Element der gehorsame Christusglaube zugrunde.

So soll zuerst das Leben des Christen in der Welt unter dem Aspekt der Heiligkeit betrachtet werden. Hier geht es um die Forderung Bonhoeffers, im Gehorsam gegen Christus einen Weg der Absonderung einzuschlagen. Daraufhin wollen wir das Leben des Christen in der Welt unter dem Aspekt der Weltlichkeit darstellen. Hier geht es um die Forderung Bonhoeffers, gerade den Gehorsam gegen Christus als einen Weg der Solidarität mit der Welt zu verstehen. Zuletzt soll ein Blick auf eine spezielle inhaltliche Darstellung des christlichen

<sup>533</sup> SCHLINGENSIEPEN, Bonhoeffer, 365.

<sup>534</sup> ZIMMERLING, Bonhoeffer, 18.

<sup>535</sup> Ebd.

Lebens in dieser Welt geworfen werden, die sich dem Glaubensgehorsam als Weltlichkeit zuordnen lässt. Es handelt sich dabei um Bonhoeffers Gedanken zur ethischen Lebensgestaltung im Rahmen der von Gott gegebenen Mandate.

### 1.3.1. Der gehorsame Glaube als Heiligkeit

Bonhoeffer beschreibt in seinem gleichnamigen Werk die Nachfolge als etwas Außerordentliches ebenso wie etwas Verborgenes.<sup>536</sup> In beidem aber schlägt der Mensch in der Nachfolge dieselbe Richtung ein: Er sondert sich von seiner bisherigen Gesellschaft ab. Dies bemerkt Bonhoeffer zu Beginn der Auslegung des siebten Kapitels des Matthäusevangelium:

„Durch beides [d.h., durch die Außerordentlichkeit ebenso wie die Verborgtheit, Anm. d. Verf.] waren die Nachfolgenden aus der Gemeinschaft, der sie bisher angehörten, herausgenommen und allein mit Jesus verbunden worden. Die Grenze wurde deutlich sichtbar. Das bringt die Frage nach dem Verhältnis der Nachfolgenden zu den Menschen um sich herum mit sich.“<sup>537</sup>

Das Verhältnis des Nachfolgenden zu den Menschen um sich herum wird durch Bonhoeffer ganz durch den Gedanken der *Herausnahme* bestimmt. Ernst Feil redet an dieser Stelle von einem „distanzierten Weltverständnis des mittleren Lebensabschnitts“.<sup>538</sup> Der Nachfolgende ist abgesondert aus der Umgebung und Gesellschaft, der er vorher angehörte. Es gibt hier auch kein graduelles Herauswachsen aus dem einen in das andere, wodurch sich die weltliche Gemeinschaft und die Gemeinschaft der Nachfolgenden überlappen könnten.<sup>539</sup> Stattdessen redet Bonhoeffer von einer vierfachen Scheidung, durch die die Gemeinschaft der Nachfolgenden von der Menge aller anderen Menschen getrennt und abgesondert wird. Zum ersten wird unterschieden zwischen denen, die dem Ruf Christi folgen und denen, die das nicht tun. Das ist die Unterscheidung des schmalen von dem breiten Weg.<sup>540</sup> Zum zweiten wird der Nachfolgende unterschieden als derjenige, der wahrhaftig nachfolgt im Gegensatz zu dem, der dies nur vorgeblich tut.

„Die Scheidung zwischen Gemeinde und Welt ist vollzogen. Aber das Wort Jesu dringt jetzt richtend und scheidend in die Gemeinde selbst vor. Mitten unter den Jüngern Jesu muß sich die Scheidung immer wieder vollziehen.“<sup>541</sup>

<sup>536</sup> Siehe „Matthäus 5. Vom ‚Außerordentlichen‘ des christlichen Lebens“, *DBW* 4, 99ff, und „Matthäus 6. Von der Verborgtheit des christlichen Lebens“, *DBW* 4, 150ff.

<sup>537</sup> *DBW* 4, 177.

<sup>538</sup> Siehe FEIL, *Theologie*, 270.

<sup>539</sup> Dies macht Bonhoeffer vor allem klar in *DBW* 4, 88f.

<sup>540</sup> Ebd., 184. Diese erste Unterscheidung bezieht sich auf Mt 7, 13-14.

<sup>541</sup> Ebd., 185. Diese zweite Unterscheidung bezieht sich auf Mt 7, 15-20.

Es geht hier um Menschen, die ein „dunkles Vorhaben im Gewande der Christlichkeit“<sup>542</sup> verbergen. Sie suchen letzten Endes nicht Christus, sondern die Welt. Bonhoeffer unterscheidet also zwischen wahren Christen und Menschen, die nur vorgeben, Christen zu sein.

Zum dritten ist nach Bonhoeffer eine Unterscheidung innerhalb der bekennenden Christen zu unternehmen.

„Nach der Scheidung zwischen Welt und Gemeinde, zwischen Scheinchristen und wahren Christen greift nun die Scheidung in die bekennende Jüngerschaft hinein.[...] Hier aber ist diese Möglichkeit selbst ins Auge gefasst, daß einer Jesus seinen Herrn nennt ohne den heiligen Geist, d. h. ohne den Ruf Jesu vernommen zu haben.“<sup>543</sup>

Die Gemeinschaft der Christen besteht also aus Menschen, die den Ruf Jesu zur Nachfolge vernommen haben und ihm gefolgt sind. Was hier gegenübergestellt wird, ist das bloße Lippenbekenntnis gegenüber der gehorsamen Tat, die in der Nachfolge realisiert wird. „Jener ist der sich selbst durch sein Bekenntnis rechtfertigende, dieser, der Täter, der auf Gottes Gnade bauende, gehorsame Mensch.“<sup>544</sup> Daraus erwächst schließlich die vierte und letzte Art der Unterscheidung.<sup>545</sup>

„Hier zuletzt sprechen nun solche, die bis hierher bestanden haben. Sie gehören zu den Tätern, aber nun berufen sie sich anstatt auf ihr Bekenntnis eben auf dieses ihr Tun. Sie haben Taten getan in Jesu Namen. [...] Nun treten sie vor Jesus hin und weisen auf dieses Tun.“<sup>546</sup>

Auch diejenigen also, die nicht den Fehler gemacht haben, das Bekenntnis als ein Verdienst vor Gott zu betrachten, stehen in der Gefahr, die ehemals demütige Tat vor Gott zur Geltung zu bringen. Auf diese Weise aber wird durch die Worte der Bergpredigt in Bonhoeffers Augen jeder selbstbewusste Stand des Menschen vor Gott erschüttert. Umso mehr gilt dann die Absonderung derer, die tatsächlich in der Nachfolge stehen. Sie wird als konstitutives Wesenselement der Nachfolge beschrieben.

---

<sup>542</sup> Ebd.

<sup>543</sup> Ebd., 187. Diese dritte Unterscheidung bezieht sich auf Mt 7, 21-23. Bonhoeffer verweist hier auf das frühchristliche Bekenntnis, dass Jesus der Herr ist und auf ein Missverständnis, das damit einhergehen kann:

„Das Herr-Herr-Sagen ist das Bekenntnis der Gemeinde. [...] Das Bekenntnis verleiht keinerlei Anrecht auf Jesus. Niemand kann sich einmal auf sein Bekenntnis berufen. Daß wir Glieder der Kirche des rechten Bekenntnisses sind, ist kein Anspruch vor Gott. Wir werden nicht aufgrund dieses Bekenntnisses selig werden.“ *DBW* 4, 187f.

<sup>544</sup> Ebd., 188.

<sup>545</sup> Diese vierte und letzte Unterscheidung bezieht sich auf Mt 7, 24-25.

<sup>546</sup> Ebd., 188f.

Die radikale Ausführung Bonhoeffers, die an dieser Stelle dem Charakter der Bergpredigt zu entsprechen versucht, darf nicht als Aufruf zur selbstgerechten Exklusivität missverstanden werden. Nachfolge wird ausdrücklich nicht durch die Handlungen oder auch die Haltung des Menschen definiert. Bonhoeffer betont wiederholt, dass es um etwas anderes geht, nämlich allein um den Ruf Christi und die zugrundeliegende Gnade. Die Absonderung des christlichen Lebens von der Welt bezeichnet nicht eine ethischen Haltung, auch nicht eine theologisch korrekte Positionierung, durch die die Christengemeinschaft sich selbst herausnimmt. Stattdessen gilt für Bonhoeffer in Anklang an Mt 7, 23:

„Das also ist es, das ist das Geheimnis, das vom Anfang der Bergpredigt an bis zu diesem Ende aufbewahrt wird. Das allein ist die Frage, ob wir von Jesus erkannt sind nicht. Woran sollen wir uns halten, wenn wir hören, wie Jesu Wort die Scheidung vollzieht zwischen Gemeinde und Welt und dann in der Gemeinde bis zum jüngsten Tag, wenn uns nichts mehr bleibt, nicht unser Bekenntnis, nicht unser Gehorsam? Dann bleibt nur noch sein Wort: ich habe dich erkannt.“<sup>547</sup>

Die Christen, so Bonhoeffer, müssen sich in diesem Sinne als Heilige, d. h. hier aber: in mehrfacher Hinsicht Abgesonderte verstehen. Diese Absonderung geschieht jedoch nicht etwa aktiv durch die Christen, die sich absondern. Diese Absonderung gilt allein aufgrund des Wortes Christi, aufgrund seines Rufes in die Nachfolge. *Christus ist derjenige, der die Scheidung vollzieht*. Auf diese Weise heißt Absonderung im Sinne der Nachfolge: sich durch Christus aus dieser Welt herausrufen lassen.

Damit wird die Gemeinde als *ekklesia* im wörtlichen Sinne aufgefasst, als die Gemeinschaft der Herausgerufenen. Diese Absonderung der Nachfolger bleibt indes christologisch begründet, indem Bonhoeffer feststellt, dass der wahre „Täter [der Nachfolge] eben zuletzt kein anderer ist als der Berufer, Jesus Christus selbst.“<sup>548</sup> Dem entspricht die Charakterisierung der Gemeinde als Leib Christi:

„So ist im Leib Christi der Wille Gottes zu einer heiligen Gemeinde erfüllt. Abgesondert von Welt und Sünde zum Eigentum Gottes gemacht, ist der Leib Christi das Heiligtum Gottes in der Welt.“<sup>549</sup>

Die Gemeinde der Gläubigen wird mit Christus identifiziert. Diese Einheit entsteht von Christi Seite her, durch diese Einheit aber ist die Gemeinde mit Christus gemeinsam von Welt und Sünde abgesondert.

---

<sup>547</sup> Ebd., 189f.

<sup>548</sup> Ebd., 189.

<sup>549</sup> Ebd., 270.

### 1.3.2. Der gehorsame Glaube als Weltlichkeit

Die Absonderung der Gemeinde von der Welt, so wie sie durch *N* dargestellt wurde, erhält in den Manuskripten von *E* einige Jahre später eine Korrektur:

„Wird nun aber vom Neuen Testament der Begriff des Leibes Christi auf die Gemeinde übertragen, so ist [...] damit keineswegs etwa in erster Linie die Absonderung der Gemeinde von der Welt zum Ausdruck gebracht, sondern es ist ganz im Zuge der neutestamentlichen Aussagen über die Fleischwerdung Gottes in Christus gerade dies bezeugt, daß im Leibe Christi alle Menschen angenommen, beschlossen, getragen sind und daß die Gemeinde der Glaubenden eben dies der Welt durch Worte und Leben kundzutun hat. Nicht die Absonderung von der Welt, sondern das Hineinrufen der Welt in die Gemeinschaft dieses Leibes Christi, zu dem sie in Wahrheit schon gehört, ist hier gemeint.“<sup>550</sup>

Dass die Gemeinde den Leib Christi darstellt, wird in *E* nicht mehr als eine Absonderung von der Welt verstanden. Stattdessen wird die Welt durch die Gemeinde in die Gemeinschaft mit Gott hineingerufen. Dieser Ruf der Gemeinde stellt nicht eine Aufforderung an die Welt dar, einen bestimmten Stand vor Gott zu *ändern*. Die Gemeinde ruft die Welt vielmehr auf, sich selbst als die mit Gott versöhnte Welt *anzuerkennen*. Der Unterschied zwischen Gemeinde und Welt wird damit gegenüber den Aussagen von *N* relativiert, denn die Welt ist hier die bereits versöhnte Welt und damit der rechte Platz der Gemeinde. Ernst Feil spricht darum von einem „dialektischen Weltverständnis der letzten Schaffensperiode“.<sup>551</sup> Vorher wurden Welt und Sünde noch miteinander identifiziert, und daraus musste eine Absonderung der Gemeinde folgen. Vom Herbst 1939 an aber tritt der „Begriff ‚Welt‘ in seiner negativen Bedeutung als der bösen und gottfeindlichen Welt zurück [...] und die ‚von Gott geliebte Welt‘ [rückt] in den Vordergrund [...]“.<sup>552</sup>

---

<sup>550</sup> *DBW* 6, 53f.

<sup>551</sup> FEIL, *Theologie*, 290.

<sup>552</sup> SCHLINGENSIEPEN, *Bonhoeffer*, 360. Die Hinwendung zur Diesseitigkeit, so wie sie in *E* ausgedrückt wurde, hängt also eng zusammen mit Bonhoeffers Begriff der Welt. Es wurde weiter oben schon darauf hingewiesen, dass sich FEIL, *Theologie*, 223-396 ausführlich mit dieser Thematik auseinandersetzt, insbesondere S. 223-323. Feil weist darauf hin, dass Bonhoeffers frühere Theologie kein dialektisches Verständnis von der Welt erkennen lässt. Es muss aber auch nicht von einem durchgehend negativen Weltverständnis die Rede sein, siehe ebd. S. 243f. Bereits in einer Predigt vom 23.9.1928, die er in Barcelona hielt, „verweist Bonhoeffer den Zuhörer ausdrücklich und eindringlich an die Welt und antizipiert damit ein Weltverständnis, das sich in seinen letzten Werken vollends durchgesetzt hat.“ Erst im Laufe seines Schaffens aber wird die Welt für Bonhoeffer mehr und mehr zu einem primär positiven Begriff. Der Grund für diese Wandlung – oder vielleicht eher: Dialektisierung – von Bonhoeffers Weltverständnis ist dabei sicherlich darin zu sehen, dass hier ein reflektierender Mensch das konkrete menschliche Dasein ernst zu nehmen versucht, weil er durch Lebenserfahrung zur Nüchternheit erzogen wird. Nicht zuletzt wird gerade Bonhoeffers Kindheit in einer „bürgerlich-empiristische[n] Atmosphäre“ unter der Prägung eines Vaters mit „kritisch-nüchterne[m] Sinn“ ihren Teil zu dieser Entwicklung in seiner Theologie beigetragen haben, siehe ZIMMERLING, *Bonhoeffer*, 14-17. Zimmerling beschreibt als eine Folge von dieser Verbundenheit vor allem auch den Verzicht auf ein einheitliches theologisches System, siehe S. 18.

Ist darin nicht eine grundsätzliche Absage an die Aussagen von *N* zu erkennen? Es scheint, dass Bonhoeffer eben aufgrund dieses sich aufdrängenden Eindrucks noch einmal spezifiziert:

„Daß dieses Zeugnis der Gemeinde der Welt fremd ist und daß die Gemeinde mit diesem Zeugnis sich selbst als der Welt fremd erfährt, ist erst eine immer wieder eintretende Folge der im Leibe Christi gegebenen Gemeinschaft mit der Welt. Abgesondert ist die Gemeinde von der Welt durch nichts anderes als dadurch, daß sie die Wirklichkeit des von Gott Angenommenseins, die aller Welt gehört, glaubend über sich gelten läßt und eben darin als aller Welt geltend bezeugt.“<sup>553</sup>

Es zeigt sich hier, dass für Bonhoeffer immer noch eine gewisse Absonderung der Gemeinde aus ihrer Zugehörigkeit zu und ihrer Identifizierung mit Christus entspringt. Während allerdings *N* diese Absonderung als eine Absicht des Rufes Christi darstellt, wird sie in *E* als eine sekundäre Folge betrachtet. Die Fleischwerdung bedeutet, dass Christus in die Welt hineinkam und in die Welt hineinrief, und in derselben Weise soll die Gemeinde jetzt wesentlich als Gemeinde in der Welt verstanden werden. Eine Absonderung entsteht dann erst aus der Befremdung, mit der die Welt auf den Glauben und den Zuspruch der Gemeinde reagiert. Diese Befremdung ist dann nicht etwa als Reaktion auf die Absonderung der Gemeinde zu verstehen. Vielmehr *besteht die Absonderung erst in der Befremdung der Welt*. Die Gemeinde erfährt diese Absonderung also jetzt in passiver Weise von der Seite der Welt her.

Mit diesem anderen Verständnis in Bezug auf die Absonderung der Gemeinde verändert sich auch die Vorstellung eines authentischen christlichen Lebens. Der Fokus auf der Absonderung, so wie er in *N* vorliegt, ließ sich vor allem mit dem Begriff der Heiligkeit beschreiben. Diese Heiligkeit und in Folge daraus die Absonderung wurde als angemessener Ausdruck des Glaubensgehorsams aufgefasst. Dieser Glaubensgehorsam ist für Bonhoeffer allerdings mit der Veränderung des Weltverhältnisses anders aufzufassen. Gehorsam gegen Christus wird nun bestimmt als Diesseitigkeit im Sinne einer Verpflichtung gegenüber der Welt.<sup>554</sup>

„Ich habe in den letzten Jahren mehr und mehr die tiefe Diesseitigkeit des Christentums kennen und verstehen gelernt; nicht ein homo religiosus, sondern ein Mensch schlechthin ist der Christ, wie Jesus [...] Mensch war. Nicht die platte und banale Diesseitigkeit der Aufgeklärten, der Betriebssamen, der Bequemen oder der Lasziven,

---

<sup>553</sup> *DBW* 6, 54.

<sup>554</sup> F. BARTH, *Wirklichkeit*, 234 verweist auf den für Bonhoeffers Denken neuen ethischen Zentralbegriff der „Verantwortung“. Dieser wird inhaltlich durch Bonhoeffer in *DBW* 6, 254 daraus erhoben, dass eine „Antwort auf das Leben Jesu“ durch das eigene Leben erfolgt. Barth entfaltet diesen Begriff dann für *E* in Bereichen, aus denen sich das neue positive Weltverständnis Bonhoeffers ablesen lässt: Verantwortung wird als (im Sinne von Anerkennung und Widerspruch dialektisierte) Bindung an die Welt, an die Wirklichkeit und an soziale und politische Ordnungen gedeutet

sondern die tiefe Diesseitigkeit, die voller Zucht ist, und in der die Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist, meine ich.“<sup>555</sup>

Das christliche Leben findet in der vollen Diesseitigkeit statt, der Christ und die Gemeinde werden ganz als Teil der Welt verstanden. Sie sind nicht mehr in einem grundsätzlichen Sinne von der Welt abgesondert, und damit muss von einem eindeutigen Perspektivwechsel Bonhoeffers die Rede sein. Dass es sich hierbei nicht um einen Bruch handelt, lässt sich anhand der Begründungen nachvollziehen: So wie zuerst die Absonderung christologisch begründet war, so sind es wiederum christologische Gründe, welche die Wandlung des Weltverständnisses bedingen: „Weil Jesus schlicht Mensch war, darf auch der Christ einfach Mensch sein.“<sup>556</sup> Dies soll nun nachvollzogen werden.

Zuerst einmal stellt sich uns die christologische Begründung in ihrer negativen Wendung dar: Da, wo der Weltbezug des Christen *nicht* christologisch als Gehorsam gegen Christus verstanden wird, handelt es sich auch nicht um die tiefe Diesseitigkeit der Kirche. Es geht Bonhoeffer um eine Diesseitigkeit voller Zucht und in der Erkenntnis von Tod und Auferstehung, eine Diesseitigkeit, die ihrerseits nun den Begriff der Heiligkeit in sich trägt:

„Daß ein solches Zeugnis an die Welt nur in rechter Weise geschehen kann, wenn es aus einem geheiligten Leben in der Gemeinde Gottes her kommt, ist dabei die selbstverständliche Voraussetzung.“<sup>557</sup>

---

<sup>555</sup> DBW 8, 541.

<sup>556</sup> ZIMMERLING, Bonhoeffer, 16. Es sei hier noch bemerkt, dass für Bonhoeffer selbst der Zusammenhang von Biografie und Theologie gar nicht verleugnet wird. „[E]ine Erkenntnis [kann] nicht getrennt werden [...] von der Existenz, in der sie gewonnen ist“, DBW 4, 38.

Wir finden hier gegenüber dem, was wir in der Vorarbeit zu Kierkegaard über den Zusammenhang von Biografie und Theologie gesagt haben, siehe dazu oben I.0.2.3., eine Ergänzung. Nicht nur wird eine Theologie durch den Nachweis ihres Zusammenhanges mit einer Biografie nicht durchgestrichen. Im Rahmen des Existenzdenkens Kierkegaards wie auch Bonhoeffers wird eine Theologie gerade erst durch eine Biografie bestätigt und erhält hier eine Berechtigung. Das bedeutet nun nicht, dass jede Theologie biografisch nachvollziehbar sein muss oder kann, denn schon die Verborgenheit einer jeden Subjektivität macht einen solchen Anspruch unmöglich. Sowohl für Kierkegaard wie auch für Bonhoeffer gilt jedoch, dass jede wesentliche Erkenntnis immer in der Existenz errungen werden muss.

<sup>557</sup> DBW 6, 50. Hier zeigt sich, dass der Begriff der Heiligkeit in *E* anders aufgefasst werden muss. Sie bezeichnet hier eben nicht mehr in der Absonderung zur Welt, sondern wird ganz explizit auf die Welt bezogen, ebd:

„Dennoch unterscheidet sich ein rechtes geheiligtes Leben in der Gemeinde Gottes von jeder frommen Nachäffung dadurch, daß es den Menschen zugleich zum Zeugnis an die Welt führt.“

Der Begriff der Heiligung und des „heiligen Lebens“ wird später in den Briefen der *WE* durch Bonhoeffer als religiös problematisiert. Wenn wir an dieser Stelle also die Begriffe der Heiligkeit des christlichen Lebens mit der Diesseitigkeit verbinden, dann darf nicht vergessen werden, dass Bonhoeffer die Anwendbarkeit dieser Begrifflichkeiten letztendlich selbst hinterfragte. So betont er in DBW 8, 542 die „[volle] Diesseitigkeit“ als das Gegenteil von „so etwas wie ein[em] heiligen Leben“. Auch der Begriff der Heiligung befindet sich unter den Wörtern, die Bonhoeffer in DBW 8, 416 als problematisch, weil kirchlich-exklusiv ansieht:

Eine Weltlichkeit der Kirche ohne christologischen Bezug ist platt und banal, eine Weltlichkeit „der Aufgeklärten, der Betriebsamen, der Bequemen oder der Lasziven“.<sup>558</sup> Wenn also im Spätwerk Bonhoeffers von der Weltlichkeit und Diesseitigkeit der Kirche und des christlichen Lebens die Rede ist, so ist diese ausschließlich von Christus her zu verstehen. Echte Liebe zur Welt gibt es nur in der Liebe Gottes zur Welt, die in Jesus Christus offenbart und vollzogen wurde. So gilt auch für das christliche Leben, dass jede tiefe christliche Diesseitigkeit erst durch Christus vermittelt ist: „Es gibt keine rechte Erkenntnis der Gaben Gottes ohne die Erkenntnis des Mittlers, um dessentwillen allein sie uns gegeben sind.“<sup>559</sup> Dieses christologische Prinzip aus *N* wird auch in den späteren Werken Bonhoeffers nicht revidiert. Weltlichkeit darf nicht zu einer Weltverfallenheit werden.

Eine wahrhaft christliche Weltlichkeit beruft sich demnach ganz auf Christus. Sie soll eine Anerkennung der durch Christus ganz und gar beanspruchten Weltwirklichkeit darstellen, und die Teilhabe an dieser Welt ist eine Antwort auf den menschengewordenen Gott, der sich der Welt zuwandte. Indem die Kirche die Welt als von Gott beansprucht anerkennt, erkennt sie auch ihre Aufgabe, in eben dieser Welt ihren Platz einzunehmen.<sup>560</sup> Gerade Bonhoeffers Verzicht darauf, Weltwirklichkeit und Gotteswirklichkeit gegeneinander auszuspielen,

---

„Ich denke augenblicklich darüber nach, wie die Begriffe Buße, Glaube, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Heiligung ‚weltlich‘ – im alttestamentlichen Sinn und im Sinne von Joh 1,14 – umzuinterpretieren sind.“

Es ist an dieser Stelle nicht die Aufgabe, Bonhoeffers fragmentarische Gedanken zur weltlichen Interpretation religiöser Begriffe zu untersuchen. In der Darstellung von Bonhoeffers Gedanken zum christlichen Leben muss aber gerade in Bezug auf den Begriff der Heiligkeit im Bewusstsein bleiben, dass Bonhoeffer selbst für eine Darstellung seiner Theologie am Ende wohl andere Worte gewählt hätte. Andererseits muss bemerkt werden, dass Bonhoeffer in *DBW* 8, 416 zwar religiöse Begriffe problematisiert, nicht jedoch die gedanklichen Konzepte, die dahinter stehen. Es geht ihm an dieser Stelle schließlich gerade um die Frage, wie man eine neue Sprachfähigkeit entwickeln könnte, um das Evangelium Christi einer modernen Welt vermittelt.

<sup>558</sup> *DBW* 8, 541. Diese Vorstellung entspricht unseres Erachtens den früheren Ausführungen Bonhoeffers über die teure und die billige Gnade. Hier sprach er ja gegen eine Frömmigkeitspraxis, die weniger mit der Rechtfertigung des Sünders und vielmehr mit der Rechtfertigung der Sünde zu tun hat. Er griff sie an unter dem konkreten Beispiel von „gottgegebenen Wirklichkeiten“, wo in seinen Augen versucht wird, an Christus vorbei das konkrete Leben in der Welt zu betrachten. Siehe dazu *DBW* 4, 91f. In dieser Polemik der „Nachfolge“ geht es zum einen um typische Schöpfungstheologie, die gerade im frühen 20. Jahrhundert zur theologischen Rechtfertigung von nationalen Strömungen diente. Es muss aber auch z. B. an Emil Brunner gedacht werden, der in seiner Theologie versuchte, den Bezug des menschlichen Lebens zu Gott nicht allein christologisch, sondern auch davon gesondert als geschöpflich zu verstehen. Wir werden hier an die Kritik erinnert, die vor allem durch Barth an jeder natürlichen Theologie geübt wurde – sie scheint uns hier auch bei Bonhoeffer entgegenzutreten. Siehe für eine kurze Darstellung dieser Zusammenhänge FISCHER, *Theologie*, 62f., der auf S. 103f auch Brunners Ansatz darstellt.

<sup>559</sup> *DBW* 4, 91. Diesen Gedanken drückt Bonhoeffer auch aus, indem er die Kirche zwischen den beiden Extremen des „Hinterweltlertums“ und des „Säkularismus“ verortet, siehe *GS* III, 273. Dazu auch die Ausführungen durch Feil, *Theologie*, 258f.

<sup>560</sup> SCHLINGENSIEPEN, Bonhoeffer, 250f verweist darauf, dass der Gedanke einer Zugehörigkeit zur Welt sich in Bonhoeffers Leben etwa da ganz konkret ausdrückte, wo er den Amerika-Aufenthalt von 1939 für einer



ermöglicht es ihm hier, christologisch begründet von der Weltlichkeit der Kirche zu reden. Weil Christus Mensch wurde, weil Gott im Evangelium Christi die Welt für sich in Anspruch nahm, deshalb ist der Christ nicht „homo religiosus“ im Sinne eines von der Profanität der Welt abgewandter Mensch. Stattdessen ist er „Mensch schlechthin, wie Jesus [...] Mensch war.“<sup>561</sup>

Es geht Bonhoeffer um das Menschsein schlechthin, um die Weltlichkeit schlechthin. So wie schlechthinniges Menschsein und schlechthinnige Weltlichkeit häufig in der christlichen Tradition als Kontrast zum gelebten Christsein dargestellt wurden, so weisen nun für Bonhoeffer gerade diese Begriffe auf den Inhalt des gelebten Christseins hin. Bonhoeffer definiert für sich neu, was Menschsein überhaupt zu bedeuten hat. „Der Mensch wird Mensch, weil Gott Mensch wurde.“<sup>562</sup> Es handelt sich um den durch Christus gerichteten, erneuerten und dadurch wahren Menschen. Er ist Mensch in der Gleichgestaltung mit dem Menschen Jesus Christus.<sup>563</sup> Das hat Folgen auch für Bonhoeffers Verständnis vom Menschen ohne Christus:

„Das Gegenbild zu dem in die Gestalt Jesu Christi aufgenommenen Menschen ist der Mensch als sein eigener Schöpfer, sein eigener Richter und sein eigener Erneuerer, es ist der Mensch, der an seinem eigentlichen Menschsein vorbeilebt und darum früher oder später sich selbst zerstört. Der Abfall des Menschen von Christus ist zugleich sein Abfall von seinem eigenen Wesen.“<sup>564</sup>

Damit kommt Bonhoeffer auf ein Thema zu sprechen, das in seinen Augen Gegenstand eines „bösen Mißbrauch[s]“ von Seiten der evangelischen Ethik wurde. Es geht um den Begriff des Natürlichen, den er für die christliche Theologie neu fruchtbar machen möchte.

### 1.3.3. Das christliche als das natürliche Leben

Wenn vom Wesen des Menschen die Rede sein soll, vom Menschen an sich, dann geht es um den natürlichen Menschen. Der Mensch als natürlicher wurde in der evangelischen Theologie jedoch ausschließlich als entweder der sündige oder aber der urgeschöpfliche Mensch verstanden.<sup>565</sup> Von diesen Standpunkten aus kann das christliche Leben immer nur

---

verantwortliche Tätigkeit im gefährlichen Deutschland aufgab. Davon gibt Bonhoeffers Auslegung von Psalm 119, 19 eine beredte Auskunft. Siehe dazu *DBW* 15, 530:

„Die Erde, die mich nährt, hat ein Recht auf meine Arbeit und meine Kraft. Es kommt mir nicht zu, die Erde, auf der ich mein Leben habe, zu verachten. Treue und Dank bin ich ihr schuldig. Ich darf meinem Los, ein Gast und ein Fremdling sein zu müssen, und damit dem Ruf Gottes in diese Fremdlingschaft nicht dadurch ausweichen, daß ich mein irdisches Leben in Gedanken an den Himmel verträume.“

<sup>561</sup> Siehe das Zitat oben, II.2.3.1. aus *DBW* 8, 541.

<sup>562</sup> *DBW* 6, 83.

<sup>563</sup> Ebd., 124.

<sup>564</sup> Ebd.

<sup>565</sup> Siehe zum ganzen Thema des Natürlichen den Aufsatz „Das natürliche Leben“ in *DBW* 6, 163-217. Mit den zwei unbefriedigenden Alternativen sind zwei Ansätze angesprochen, die beide zur Zeit Bonhoeffers

als ein unnatürliches Leben verstanden werden, und dann gibt es lediglich zwei unbefriedigende Möglichkeiten: Entweder hat der Christ das sündig-natürliche Leben und damit die Welt und ihre Wirklichkeit zu verlassen, oder er soll sein Leben grundsätzlich an seinem Stand als Geschöpf unter Geschöpfen ausrichten, an Christus und seinem Evangelium vorbei. Das spezifisch christliche Leben als das versöhnte und dennoch nicht urgeschöpfliche Leben bleibt unbestimmt, es erhält keine Orientierung. Als Lösung schlägt Bonhoeffer einen christologisch erhobenen Natürlichkeitsbegriff vor: Erst in Christus kann das natürliche Leben gewonnen werden, denn erst hier findet der Mensch sein eigenes Wesen.

„So muß also der Begriff des Natürlichen vom Evangelium her wiedergewonnen werden. [...] Das Natürliche ist das nach dem Fall auf das Kommen Jesu Christi hin Ausgerichtete. Das Unnatürliche ist das nach dem Fall dem Kommen Jesu Christi Sich Verschließende.“<sup>566</sup>

Der Mensch wird durch Christus in ein natürliches Leben gerufen.<sup>567</sup> Ein natürliches Leben meint ein Leben, das auf das Letzte hin ausgerichtet ist, dabei aber bewusst im Vorletzten steht. Die Welt soll in ihren Belangen ernstgenommen werden, der Christ soll sich dem Geschaffenen zuwenden. Eine so verstandene bewusste Weltlichkeit ist dann nicht etwa weltliche Ablenkung oder gar Verrat an Christus, sondern indem der Christ auf Christus ausgerichtet ist, ist er auch in den rechten Bezug zur Welt gesetzt:

„[D]ort wo alles auf Jesus Christus ausgerichtet wird, [wird] erst die Welt wirklich Welt und der Mensch wirklich Mensch [...], nach Mt 6,32. Gerade in der Erkenntnis,

---

prägend waren. Zum einen war da die exegetische Erkenntnis der radikalen Eschatologie Jesu und der Apostel, u. A. durch Johannes Weiß, wodurch die gegenwärtige Welt zur ausschließlich sündigen Welt erklärt wurde. Zum anderen ist etwa an Paul Althaus zu denken, der die gegenwärtige Welt im Rahmen ihrer Geschöpflichkeit thematisierte und dadurch ethische Orientierung erhalten wollte. Siehe dazu Anm. 1 in *DBW* 6, 163.

<sup>566</sup> *DBW* 6, 165. Vgl. LEHMKÜHLER, Christologie, 69, der Bonhoeffers Gedanken zum natürlichen Leben als Theologie im Gefolge Luthers versteht:

„Die Theologie Bonhoeffers ist zutiefst von der Würdigung des natürlichen Lebens, in das Gott selbst eingegangen ist, geprägt. Man sollte sie gerade hier – und gerade auch in ihren ethischen Implikationen! – als eine Fortsetzung lutherischer Theologie verstehen.“

Siehe außerdem den französisch-sprachigen Aufsatz von LEHMKÜHLER, "L' être humain devient être humain parce que Dieu est devenu homme": Christologie et éthique chez Dietrich Bonhoeffer.

<sup>567</sup> Das bedeutet zugleich, dass eine in dieser Hinsicht orientierungslose Kirche durch Bonhoeffer zu einem natürlichen Leben zurückgerufen wird. Siehe dazu *DBW* 6, 164:

„Die Bedeutung des Natürlichen für das Evangelium wurde undurchsichtig und die evangelische Kirche verlor das klare wegweisende Wort zu den brennenden Fragen des natürlichen Lebens. Damit ließ sie unzählige Menschen ohne Antwort und Hilfe in lebenswichtigen Entscheidungen und geriet mehr und mehr in eine statische Verkündigung der göttlichen Gnade.“

Gerade um die Menschen der Kirche also geht es, die für zu viele Fragen des praktischen – natürlichen – Lebens keine Antworten bekommen konnten.

daß alles Geschaffene um Christi willen da ist und in ihm Bestand hat (Kol 1,16f) ist die Welt und der Mensch erst ganz ernst genommen.“<sup>568</sup>

Damit ist die Kirche der Diesseitigkeit verpflichtet. Es ist ihr nicht möglich, will sie wahrhaftig christlich sein, sich der Welt und der Menschen in ihr zu verschließen. Sie „kann sich nicht mehr in klerikalem Hochmut von der Welt trennen.“<sup>569</sup> Damit wird das, was die Welt und das Leben der Menschen ganz im Allgemeinen betrifft, zur Verantwortung der Kirche sowie der einzelnen Christen. Von Christus her wird das natürliche Leben für die Theologie wiedergewonnen, und die Frage nach dem spezifischen Leben des Christen wird beantwortet mit dem Verweis auf die Welt und ihre weltlichen Anliegen.

Friederike Barth spricht an dieser Stelle von einem „christologischen Naturrecht“, wobei sie Bonhoeffer von der *lex naturalis* des Thomas v. Aquin geprägt sieht.<sup>570</sup> Formal bindet Bonhoeffer diese theologische Betrachtung des natürlichen Lebens zwar an Christus zurück und stellt sich damit explizit außerhalb dieser theologischen Tradition auf. So wie das Vorletzte seine Legitimität vom Letzten her erhält, so gewinnen die Themen des natürlichen Lebens – seine Ordnungen, seine Institutionen, seine Bereiche, vor allem aber natürliche Menschenrechte und Pflichten – ihre wahre Bedeutung erst von dieser christologischen Rückbindung her. *Inhaltlich* ist dann aber die Rede von dem natürlichen Leben der Menschen, so wie es sich durch die Vernunft einem jedem Menschen erschließen kann.<sup>571</sup> Die Ordnung der Natur wird zur Ordnung Christi erklärt. Als Ordnung der Natur erschließt sie sich der menschlichen Vernunft. In ihrer wahren Identität als Ordnung Christi aber erschließt sie sich dann in ihrer vollen Wahrheit allein dem Glauben.<sup>572</sup>

Aus dieser christologischen Rückgewinnung des Natürlichen heraus versucht Bonhoeffer dann auch, eine Orientierung für eine evangelische Ethik zu geben. Hier soll das „christo-

---

<sup>568</sup> *DBW* 6, 363.

<sup>569</sup> Ebd., 53.

<sup>570</sup> Vgl. F. BARTH, *Die Wirklichkeit des Guten*, 372ff. Der Begriff des „christologischen Naturrechtes“ findet sich auf S. 382. Das thomistische Naturrecht ist als scholastische Theologie tief verankert in der Philosophie des Aristoteles. Die Beschäftigung Bonhoeffers mit der katholischen Ethik und ihrer thomistischen Ausprägung fand vor allem durch die Traktate des Neuthomisten Josef Piepers statt. Dazu gehören das „Traktat über die Klugheit“ (1937), „Zucht und Maß“ (1939) und „Über die Hoffnung“ (1935), siehe F. BARTH, *Die Wirklichkeit des Guten*, 367.

<sup>571</sup> Siehe F. BARTH, *Die Wirklichkeit des Guten*, 371. Bonhoeffer beschreibt dies in *DBW* 6, 167:

„Nach dieser inhaltlichen Seite nun ist die ‚Vernunft‘ des Menschen das Organ der Erkenntnis des Natürlichen. [...] Freilich hört Vernunft [durch den Sündenfall, Anm. d. Verf.] nicht auf Vernunft zu sein, aber sie ist nun gefallene Vernunft, die nur das Gegebene der gefallenen Welt vernimmt, und zwar ausschließlich nach seiner inhaltlichen Seite.“

<sup>572</sup> F. BARTH, *Die Wirklichkeit des Guten*, 375.

logische Naturrecht“ konkret werden. Diese Konkretisierung findet sich vor allem in den beiden Kapiteln „Das natürliche Leben“ und „Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate“ aus *E*. Dabei treffen wir auf ein Muster, das Bonhoeffers Erhebung des Natürlichen kennzeichnet: Es werden Themen des allgemeinen Lebens ausgeführt, die stets an Christus zurückgebunden werden. *Inhaltlich* bekannte Gedanken werden *formal* auf eine neue christologische Basis gestellt. Dies gilt für die Reflexionen über das natürliche Leben ebenso wie für die Darstellung der göttlichen Mandate für das Leben. Das soll in Kürze gezeigt werden.

Das natürliche Leben steht für Bonhoeffer zwischen der Bestimmung als Selbstzweck auf der einen und der Bestimmung als Mittel zum Zweck auf der anderen Seite. Insofern es Selbstzweck ist, sollen für das Leben bestimmte Rechte erhoben werden. Insofern es Mittel zum Zweck ist, müssen wiederum Pflichten geltend gemacht werden.<sup>573</sup> Weil Bonhoeffer jedoch vom Evangelium Jesu Christi herkommen möchte, sollen die Rechte des Lebens an erster Stelle stehen:

„Indem wir also im Rahmen des natürlichen Lebens jeweils zuerst von den Rechten und dann von den Pflichten sprechen, geben wir dem Evangelium im natürlichen Leben Raum.“<sup>574</sup>

Als Rechte zählt Bonhoeffer dann allgemeine Grundsätze der Menschenrechte auf. Dazu gehört das „Suum cuique“, das jedem Menschen als Einzelnem ein noch vor aller positiven Gesetzgebung gültiges Grundrecht zuspricht. Es soll wahrgenommen werden als ein Hinweis auf „die Erfüllung alles Rechtes, wenn Jesus Christus durch den Heiligen Geist einem Jeden das Seine geben wird.“<sup>575</sup> Dazu gehört auch das „Recht auf das leibliche Leben“,<sup>576</sup> das „Recht auf Fortpflanzung und Ehe“<sup>577</sup> und zuletzt ganz bestimmte Rechte des geistigen Lebens: Das Urteilen, das Handeln und das Genießen.<sup>578</sup>

Diese Erhebung natürlicher Rechte wird in *E* ergänzt durch die Darstellung von vier Mandaten.<sup>579</sup> Bei diesen Mandaten handelt es sich um ethische Themenbereiche, die Bonhoeffer auf Christus zurückbeziehen will. Der Anspruch ist dabei der, dass es sich nicht um eine

---

<sup>573</sup> *DBW* 6, 173. In dem Kapitel „Das natürliche Leben“ werden lediglich die Rechte behandelt. Die Pflichten werden von Bonhoeffer nicht besprochen, was wohl dem fragmentarischen Charakter von *E* zuzuschreiben ist.

<sup>574</sup> *DBW* 6, 174.

<sup>575</sup> Ebd., 176.

<sup>576</sup> Ebd., 179.

<sup>577</sup> Ebd., 199.

<sup>578</sup> Ebd., 216.

<sup>579</sup> Siehe zu den Mandaten etwa WANNENWETSCH, *Grundelemente*, 357f.

beliebige Liste von ethischen Bereichen handelt, sondern um grundlegende göttliche Anweisungen für das natürlich-menschliche Leben. Die Mandate sind als Gebote Gottes zu verstehen, denn der Begriff des Mandats hebt den „Charakter des göttlichen Auftrages gegenüber dem einer Seinsbestimmung deutlicher“ heraus.<sup>580</sup>

„Unter ‚Mandat‘ verstehen wir den konkreten in der Christusoffenbarung begründeten und durch die Schrift bezeugten göttlichen Auftrag, die Ermächtigung und Legitimierung zur Ausrichtung eines bestimmten göttlichen Gebotes, die Verleihung göttlicher Autorität an eine irdische Instanz.“<sup>581</sup>

Es wird deutlich, dass Bonhoeffer seine ethische Bestimmung der Mandate nicht mit dem theologischen Denkmuster der „Schöpfungsordnungen“ verwechselt haben möchte. Die Mandate entspringen für ihn nicht der Verbindung von Weltbeobachtung und Schöpfungsglauben. „Göttlich sind diese Mandate [...] allein um ihrer ursprünglichen und endlichen Beziehung auf Christus willen.“<sup>582</sup> Es sind irdische Instanzen, die nun auf Christus hin gedeutet werden.

Bei den vier Mandaten handelt es um die Arbeit, die Ehe, die Obrigkeit und schließlich die Kirche.<sup>583</sup> Diese Mandate sind nicht etwa soziologisch erhoben, sondern biblisch abgeleitet.<sup>584</sup> Die Gültigkeit der Mandate entstammt des Weiteren nicht der typischen und von Bonhoeffer verworfenen ethischen Denkweise, dass hier unser Tun des Guten in den Fokus rückt. Stattdessen gilt, dass

„[d]er Wille Gottes [...] bereits von Gott selbst erfüllt [ist], indem er die Welt mit sich versöhnte in Christus. Es wäre der gefährlichste Rückfall in ein abstraktes Denken, von der Wirklichkeit dieser Erfüllung absehen zu wollen und eine eigene Erfüllung an ihre Stelle zu setzen.“<sup>585</sup>

---

<sup>580</sup> *DBW* 6, 55.

<sup>581</sup> Ebd., 392f. An dieser Stelle bespricht Bonhoeffer auch die Wahl des Begriffes gegenüber anderen möglichen Begriffen. Dazu gehören neben dem bereits erwähnten Begriff der „Ordnungen“ auch der Begriff des „Standes“, aus der Reformationszeit ebenso wie der des „Amtes“. Diese Begriffe werden von Bonhoeffer jeweils deshalb vermieden, weil sich mit ihnen historisch gewachsene Missdeutungen verbinden, die Bonhoeffer vermeiden will. Weder also soll mit den „Ordnungen“ einem Konservativismus nach dem Munde geredet oder mit den „Ständen“ gesellschaftliche Privilegien ausgedrückt werden, noch soll der Begriff des „Amtes“ dem Nachdenken über Gottes Gebote ein „institutionell-bürokratisches“ Element beifügen.

<sup>582</sup> *DBW* 6, 55f.

<sup>583</sup> Siehe die kurze Einführung Bonhoeffers in die Mandate in *DBW* 6, 54ff, vor allem aber den Aufsatz in *E*: Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate, *DBW* 6, 392ff. Bonhoeffer stellt in diesem Aufsatz die Kirche an den Anfang der Mandate, fügt der „Ehe“ den Begriff der „Familie“ bei und redet anstelle von „Arbeit“ von „Kultur“. Dies ermöglicht ein besseres Verständnis der ersten kurzen Aufzählung, die nach Annahme der Herausgeber der *DBW* wesentlich früher entstanden ist und daher im chronologisch geordneten Band (*DBW* 6, 15) am Anfang steht. In der vorliegenden Arbeit geht es allerdings nicht so sehr darum, die Mandate inhaltlich darzustellen und zu besprechen. Sie bilden vielmehr als *Themengruppe* die christologisch motivierte Beschäftigung Bonhoeffers mit den Gestaltungsbereichen des natürlichen Lebens ab.

<sup>584</sup> *DBW* 6, 54.

<sup>585</sup> Ebd., 61.

Es gilt also die Teilhabe an der göttlichen Wirklichkeit, indem sie im Rahmen der Mandate anerkannt und gelebt wird. Es lässt sich hier erkennen, dass mit der Ausnahme des Mandates der Kirche tatsächlich weltliche, nämlich klassisch anthropologische Lebensbereiche angesprochen werden. Ehe, Arbeit und Obrigkeit sind keine durch das Christentum erst entstandene Konzepte. Stattdessen handelt es sich hier um Bereiche, die sowohl von Christen wie auch von Nichtchristen schon immer als weltlich und als natürlich verstanden wurden.<sup>586</sup> Eine gewisse Ausnahme bildet das Mandat der Kirche, durch das diese weltlichen Bereiche auf Christus hin gedeutet und für ihn beansprucht werden. Und dennoch wird die Kirche hier ganz in die Welt hineingestellt. Die Wirklichkeit ist „in aller Mannigfaltigkeit zuletzt doch *eine*, nämlich in dem menschengewordenen Gott Jesus Christus, eben dies hat die Kirche der Welt zu bezeugen.“<sup>587</sup> So kann Bonhoeffer auch von einer „Wendung um 360 Grad“ sprechen. „Äußerlich bleibt alles beim alten. Aber das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden.“<sup>588</sup> Die natürliche Ordnung wird hier zur Ordnung Christi erklärt. Das Neue ist das von und für Christus beanspruchte Alte.

An eben diesem Punkt kann mit recht klaren Worten Bonhoeffers verdeutlicht werden, inwiefern die Frage nach dem natürlichen Leben auch die Inkognitothematik betrifft:

„Gleichgestaltet mit dem Auferstandenen – das heißt vor Gott ein neuer Mensch sein. Er lebt mitten im Tode, er ist gerecht mitten in der Sünde, er ist neu mitten im Alten. Sein Geheimnis bleibt der Welt verborgen. Er lebt, weil Christus lebt, und allein in Christus. ‚Christus ist mein Leben‘. Solange die Herrlichkeit Christi verborgen ist, ist auch die Herrlichkeit seines neuen Lebens ‚mit Christus verborgen in Gott‘ (Kol 3,2). [...] Der neue Mensch lebt in der Welt, wie jeder andere; er unterscheidet sich oft nur in wenigem von den anderen Menschen. Er legt es auch nicht darauf an, sich herauszuheben, sondern allein Christus herauszuheben um seiner Brüder willen.“<sup>589</sup>

Weil das christliche Leben sich als natürliches Leben zu entfalten hat und inhaltlich eng an das Vorletzte gebunden wird, spricht Bonhoeffer von der Verborgenheit dieses Lebens. Diese Verborgenheit aber stammt aus der Gleichgestaltung mit Christus, ist also ein genuin christologisches Thema. Damit gelangen wir, indem wir uns von den für Bonhoeffer so relevanten Fragen nach Christus und der Welt haben leiten lassen, ganz natürlich auf das Gebiet unserer eigentlichen Fragestellung.

---

<sup>586</sup> Man könnte an dieser Stelle weitergehen und auch die Kirche im Sinne einer religiösen Institution als typisch weltlichen Bereich verstehen.

<sup>587</sup> *DBW* 6, 60.

<sup>588</sup> *DBW* 4, 93. An dieser Stelle bringt Bonhoeffer das Beispiel von Abraham, der seinen Sohn Isaak behalten durfte, und für den dadurch das äußerlich unveränderte Leben ein ganz anderes, nämlich nun durch Christus vermitteltes Leben wurde.

<sup>589</sup> *DBW* 6, 82f.

#### 1.4. Zusammenfassung

Es muss, um das Thema des Inkognito Christi sachgerecht einordnen zu können, zuerst mit Bonhoeffer die *Auffassung von Wirklichkeit* überdacht werden, die als christlich gelten kann. Von Bedeutung ist dabei sein kritisches Urteil über Theologie und Kirche, dass diese unter dem Eindruck eines empirischen Wirklichkeitsbegriffes ein Raumdenken entwickelt haben, in dem eine Wirklichkeit der Welt von einer Wirklichkeit Gottes getrennt wird. Diesem Raumdenken versucht Bonhoeffer nun zu entgehen, indem er stattdessen die Weltwirklichkeit ganz der Wirklichkeit Gottes unterordnet, sie also als Gotteswirklichkeit verstehen möchte. Vom Evangelium her soll diese Weltwirklichkeit als das Vorletzte verstanden werden, das in seiner Realität ganz vom Letzten her bestimmt ist. Vor diesem Hintergrund lassen sich Bonhoeffers Ausführungen zur Mündigkeit der modernen Welt einordnen, so wie sie in *WE* zugänglich gemacht wurden. Dieser geistesgeschichtlichen Entwicklung möchte Bonhoeffer nicht defensiv begegnen, sondern in ihr vielmehr eine Möglichkeit sehen: Indem sich die Kirche von einem althergebrachten Religionsverständnis lösen muss, kann der Blick frei werden für den Gott des Evangeliums.

Dieses Evangelium ist aber die Botschaft von Jesus Christus, in dem sich die letzte Wirklichkeit Bahn gebrochen und die Welt für sich beansprucht hat. Hier versteht Bonhoeffer die Antwort auf die ethische Frage nach dem Guten: In Christus ist das Gute Wirklichkeit geworden. Dementsprechend erfährt durch Christus jede Wirklichkeit ihre Berechtigung und Bestätigung. Das Hier und Jetzt wird um des Letzten willen bestätigt. Darin, dass *Jesus Christus als das Zentrum aller Wirklichkeit* verstanden wird, liegt die Hinwendung Bonhoeffers zur Welt begründet.

Diese Entwicklung in Bonhoeffers Haltung zur Welt lässt sich anhand der Frage nachvollziehen, wie das christliche Leben in der Wirklichkeit verstanden werden muss. Dabei zieht sich das Thema eines *gehorsamen Glaubens* durch Bonhoeffers gesamte Theologie. Unterschiedlich ist aber, wie Bonhoeffer diesen Glaubensgehorsam in den verschiedenen Phasen seiner Theologie beschreibt. So ruft er vor allem in *N* zu einem Leben auf, das von *Heiligkeit* im Sinne einer Abgrenzung von der Welt geprägt ist. In *E* aber und vor allem in *WE* wird Glaubensgehorsam ganz als *Weltlichkeit* verstanden, eine Weltlichkeit allerdings, die ganz in Christus gegründet ist. Diese Weltlichkeit des christlichen Lebens wird durch Bonhoeffer näher als das *natürliche Leben* bestimmt. Dessen Entfaltung lässt sich als christologisches Naturrecht verstehen, als eine Rückgewinnung einer *lex naturalis*, allerdings stets an die Christologie zurückgebunden. Vor allem mit den Ausführungen über die Mandate – Ehe, Arbeit,

Obrigkeit und Kirche – möchte Bonhoeffer den in der Welt lebenden Christen eine neue ethische Orientierung geben.

## 2. Das christologische Inkognito bei Bonhoeffer

Jesus Christus, und damit die Christologie, ist das beherrschende Thema von Bonhoeffers gesamter Theologie.<sup>590</sup> Auch über das Leben in der Welt und über die Diesseitigkeit reflektiert er immer von Jesus Christus her. Diese Feststellung sagt allerdings nichts über die konkreten Inhalte von Bonhoeffers Werken aus, die natürlich eine jeweils eigene Schwerpunktsetzung aufweisen. Es handelt sich dabei häufig nicht um Christologie als akademisch-theologische Teildisziplin, die in einem systematisch-wissenschaftlichem Gewand daherkommt. Auch die Darstellung des Inkognito als christologisches Thema wird sich nach der Eigenart des Bonhoeffer'schen Gesamtwerkes zu richten haben.

Es ist durch die Forschung bereits erkannt worden, dass Bonhoeffers Christologie eng mit einer Anerkennung des göttlichen Geheimnisses verwoben ist. Sie ist verankert im Mysterium.<sup>591</sup> Gott ist Geheimnis, weil er gerade in seiner Offenbarung dem Menschen unverfügbar bleibt. Hans-Jürgen Abromeit listet die allgemeinen Züge auf, die Bonhoeffers Vorstellung von Gottes Geheimnis kennzeichnen.<sup>592</sup>

Geheimnis Gottes meint zuerst eine eschatologische Spannung, nämlich die Realität des Glaubens anstelle des Schauens. Es ist die Hoffnung der Christen, dass diese Geheimnisse des Glaubens einmal dem Erkennen weichen. Das Geheimnis bezieht sich außerdem grundsätzlich auf die Erkenntnis Gottes im Leben und in der Welt und darüber hinaus auf die Erkenntnis des Willens Gottes. Der Wunsch einer eindeutigen und klaren Erkenntnis dieses Willens für die jeweils eigene konkrete Situation muss angesichts dieses Geheimnisses unerfüllbar bleiben. Zuletzt beschreibt das Geheimnis die Verborgenheit der Gotteserkenntnis. Allein Gott kann den Schleier lüften, der zwischen Mensch und Gott besteht. Auf diese Weise wird die Offenbarung zur Antwort auf das Geheimnis.<sup>593</sup>

Der Zusammenhang dieses Geheimnisbegriffes mit dem Inkognito Christi ist eindeutig und wird durch Abromeit selbst hergestellt:

---

<sup>590</sup> FEIL, Theologie, 196. Es „zeigt sich die Kontinuität der Theologie Bonhoeffers in der Konzentration auf Jesus Christus. Bonhoeffer intendiert ‚die strengste Konzentration aller Gedanken und Sätze ... auf den Namen Jesu Christi‘ [...]“

<sup>591</sup> ABROMEIT, Geheimnis, 36ff.

<sup>592</sup> Ebd., 42f.

<sup>593</sup> Abromeit weist an dieser Stelle auf den lutherischen Begriff des *deus absconditus* zurück, vgl. ABROMEIT, Geheimnis, 43: Dieser Begriff ist „unverzichtbares Interpretament der Rede vom Geheimnis Gottes.“



„Uns Menschen der Sünde kann die Wahrheit Gottes nicht rein begegnen, sondern nur verhüllt als Geheimnis. Das gilt auch für die Christologie. Der Christus Gottes begegnet uns im Inkognito des Fleisches. Das ist das Geheimnis, von dem die Christologie handelt.“<sup>594</sup>

Zugleich erfolgt mit dem Thema des Inkognito Christi eine Zuspitzung der Thematik.<sup>595</sup> Hierbei geht es eben nicht mehr um das allgemein verstanden Mysterium, das Gott vor den Menschen umgibt. Hier geht es um seine Selbstoffenbarung in Jesus Christus. Es geht also um Christus als den *deus revelatus*, der wiederum ganz speziell durch Verborgenheit gekennzeichnet ist. Während das Mysterium als ein allgemein auf Gott zutreffender Gedanke also im Hintergrund bestehen bleibt, muss in der Frage nach dem Inkognito Christi nach der Verborgenheit gefragt werden, die sich auf Jesus bezieht und die sich streng christologisch entfaltet.

Bereits dem jungen Studenten Bonhoeffer war diese Verborgenheit ein Begriff. So schrieb er in einer Seminararbeit:

„Das vollständige Untergehen in der Zeitgeschichte für den rein geschichtlich eingestellten Blick ist symptomatisch für den christlichen Offenbarungsbegriff: Der Gott, der in die Geschichte einging, machte sich unkenntlich vor den Kindern dieser Welt, von der Krippe bis zum Kreuz.“<sup>596</sup>

Diese Verhüllung als Bestandteil der christlichen Offenbarung, wird in *SF* wiederholt, nämlich im Zusammenhang der Erkenntnis Adams und Evas von ihrer Nacktheit, aufgrund derer sie sich Kleidung anlegten: „Verhüllung ist das Wesen der in tob und ra zerspaltenen

---

<sup>594</sup> Ebd., 49.

<sup>595</sup> Dass mit dem Inkognito Christi nicht dasselbe gesagt ist wie mit dem Thema der „Geheimnisse Gottes“ hat Abromeit unseres Erachtens nicht deutlich genug gesehen. So sagt er zum einen, Gott sei in „der Schöpfung [...] nicht zugänglich, offenbar ist er nur in Christus.“, um gleich darauf zu folgern: „Christus ist die verborgene Mitte [...]“. Der Unterschied zwischen der Nicht-zugänglichkeit Gottes in der Schöpfung und der Nicht-zugänglichkeit Christi als verborgener Mitte wird hierbei nicht erläutert, siehe ebd., 54.

<sup>596</sup> *DBW* 9, 318f. Der Titel dieser Seminararbeit aus dem Jahr 1925 lautet: „Lässt sich eine historische und eine pneumatische Auslegung der Schrift unterscheiden, und wie stellt sich die Dogmatik dazu?“ Sie wurde von Reinhold Seeberg mit einem „Genügend“ bewertet, und stellt damit die schlechteste Bewertung des Studenten Bonhoeffer dar. An der zitierten Stelle fügte der Korrektor die fragende Bemerkung ein: „Ist das Offenbarung?“ Siehe zu der Seminararbeit *DBW* 9, 305 – 325.

An dieser Stelle beschreibt Bonhoeffer das Inkognito Christi vor allem in historischer Hinsicht, dass nämlich Gottes Offenbarung durch Christus vollständig in der Zeitgeschichte untergeht, dass es hier also für die historische Forschung keine eindeutigen Zeichen außerweltlicher Vorgänge geben kann. Darüber hinaus aber beschreibt er auch schon die Unkenntlichkeit von „Krippe“ und „Kreuz“, die Unkenntlichkeit der Knechtsgestalt. Aus diesem kurzen Zitat lässt sich also bereits entnehmen, dass Bonhoeffers Vorstellung vom Inkognito Christi, hier ausgedrückt mit dem synonymen Begriff der Unkenntlichkeit, bis zum Ende im Wesentlichen dieselbe geblieben ist. Dies gilt auch für seine Einordnung in den Offenbarungsbegriff.

Welt; darum muß auch die Offenbarung in der Welt des *tob* und *ra* sich verhüllen.“<sup>597</sup> Insofern die Offenbarung in der Welt geschieht, ist sie eine Offenbarung in der Verhüllung. In einer Arbeit, die Bonhoeffer im April 1932 in Amerika schrieb, spezifiziert er:

„The main difference between a so-called revelation in the sphere of idea and a revelation in ‘once-ness’ is that man always will be able to learn a new idea and to fit it into his system of ideas; but a revelation in ‘once-ness’ in a historical fact, in a historical personality, is always anew a challenge to man. [...] That is the reason why God reveals himself in history: only so is the freedom of his personality guarded. The revelation in history means revelation in hiddenness; revelation in ideas (principles, values, etc.) means revelation in openness.“<sup>598</sup>

Verborgen ist die Offenbarung, weil sie Geschichte wurde und nicht Idee. Verborgen ist Christus demnach als Teil der Geschichte, als konkrete Person. Diesem Verständnis von christlicher Offenbarung, die also solche das Element der Verborgenheit beinhaltet, entspricht das Interesse Bonhoeffers an der Inkognitothematik in der Christologie. Dabei wird das Inkognito Christi nur zum Teil als ein expliziter dogmatischer Begriff bei Bonhoeffer gefunden. Hier rückt vor allem die Christologievorlesung in den Blick. Darüber hinaus aber findet sich in Bonhoeffers Werk das Inkognito Christi nicht in systematisch ausgeführter Form, sondern vielmehr in der Form praktisch-theologischer oder ethischer Folgerungen, die Bonhoeffer zieht. Es wird zu zeigen sein, dass es sich bei diesen Folgerungen tatsächlich um eine Anwendung des christologischen Inkognito handelt, selbst dort, wo das nicht explizit geäußert ist.

Somit soll es in einem ersten Schritt um eine Erfassung des christologischen Inkognito als einem expliziten dogmatischen Begriff bei Bonhoeffer gehen. Daraufhin soll das Inkognito in seinem Zusammenhang mit der Weltthematik dargestellt werden, die in II.1.3. breiter ausgeführt wurde. Zuletzt soll in einem dritten Schritt gezeigt werden, wie das Inkognito Christi parallel zu Kierkegaard auch bei Bonhoeffer im Leben der Christen Geltung beansprucht.

### 2.1. Das Inkognito Christi als expliziter dogmatischer Begriff

Wird nach der systematisch-wissenschaftlichen Behandlung eines christologischen Themas bei Bonhoeffer gefragt, so muss der Blick vor allem auf die Christologievorlesung des Sommersemesters 1933 gerichtet werden. Diese Vorlesung hielt Bonhoeffer als Privatdozent

<sup>597</sup> *DBW* 3, 116. Bonhoeffer versteht hier das „*tob* und *ra*“ nicht einfach als das „Gute und Böse“, sondern als das „lustvoll-gute“ und im Gegensatz dazu das „leidvoll-böse“, siehe seine philologische Ausführung in *DBW* 3, 82f.

<sup>598</sup> *DBW* 10, 429.

vor „fast zweihundert Hörer[n]“ in der Berliner Universität,<sup>599</sup> und vor allem hier lassen sich eindeutige dogmatische Bestimmungen entnehmen, die das christologische Inkognito betreffen.<sup>600</sup> Wie wichtig dieses Thema für Bonhoeffers Christologie ist, zeigt sich darin, dass es in der Vorlesung zwei Mal ausführlicher zur Sprache kommt.<sup>601</sup> Im ersten Fall wird das Inkognito in Bezug zur Gegenwart Christi gesetzt. Im zweiten Fall redet Bonhoeffer über die Niedrigkeit Christi.

Die in der Vorlesung getroffenen Aussagen zum Inkognito Christi lassen sich nach dem Muster erfassen, das wir bereits bei Kierkegaard vorgefunden haben. Zwar ist die Systematik der Christologievorlesung nicht auf das Inkognito Christi ausgerichtet. Im Rahmen seiner Reflexionen unterscheidet Bonhoeffer jedoch ebenfalls zwischen dem, was das Inkognito Christi ausmacht, und den theologischen Folgen, die sich daraus ergeben. Wir wollen aus diesem Grund zuerst das *Wesen des Inkognito Christi* und daraufhin die *Funktion des Inkognito Christi* wiedergeben, so wie sie sich aus der Vorlesung herausarbeiten lassen. Eine Besonderheit gegenüber Kierkegaard liegt darin, dass sich darüber hinaus besondere Gedanken zur *Relevanz des Inkognito Christi* finden.

### 2.1.1. Das Wesen des Inkognito Christi

Bonhoeffer gebraucht in seiner Christologievorlesung den Begriff der „Verhüllung“, um den Gedanken des Inkognito Christi zu beschreiben. Dabei sind zwei Bestimmungen von wesentlicher Bedeutung. Die erste Bestimmung betrifft das *Subjekt* der Verhüllung, die zweite betont dasjenige, *worin* die Verhüllung besteht. Beide Bestimmungen werden in einen Zusammenhang mit dem Grundsatz gestellt: „Der Ausgangspunkt der Christologie muß der Gott-Mensch sein.“<sup>602</sup>

<sup>599</sup> Bei BETHGE, Bonhoeffer, 265. Ab S. 251 wird auch der Rahmen und die Umstände von Bonhoeffers Vorlesungen und Seminaren ausgeführt. Es wird deutlich gemacht, was für eine Bedeutung gerade die Christologievorlesung für Bonhoeffer hatte. Hier war „das bisher Gedachte, Gesagte und Experimentierte [...] zusammenzubinden, zu bewähren und auf seinen letzten Grund zu prüfen“, BETHGE, Bonhoeffer, 265.

<sup>600</sup> Das Gesamtregister der *DBW* verweist beim Suchbegriff „Christus“ auf das „Inkognito (Jesu)“, siehe *DBW* 17, 484. Hier lesen wir die Angabe: XII: 291, 343, 345-348, womit der Leser an die zwei Stellen in der Christologievorlesung gewiesen ist, die wir unten besprechen werden.

Florian Schmitz hat in seiner Dissertation „‘Nachfolge‘. Zur Theologie Dietrich Bonhoeffers“ den Gedanken des Inkognito Christi auch für Bonhoeffers Buch „Nachfolge“ geltend gemacht. Auch er verweist für eine explizite Behandlung des Themas auf die Christologievorlesung. Für *N* aber bemerkt er, siehe SCHMITZ, *Nachfolge*, 84:

„Der hier aufgezeigte und für das Verständnis des Glaubensbegriffs Bonhoeffers entscheidende Gedanke des Inkognito Christi ist in der ‚Nachfolge‘ stets vorausgesetzt, auch wenn er nur an einigen Stellen ihres Textes ausdrücklich thematisiert wird.“

<sup>601</sup> Die zweite Reflexion über das christologische Inkognito bildet dabei den Abschluss der nur unvollständig vorliegenden Christologievorlesung.

<sup>602</sup> *DBW* 12, 294.

Dementsprechend ist für Bonhoeffer das Subjekt des Inkognito der *Gott-Mensch* Jesus Christus.<sup>603</sup> Worin liegt der Wert dieser Bestimmung? Sie begegnet dem Missverständnis, dass *Gott als im Menschsein verhüllt* betrachtet wird. Dem entgegnet Bonhoeffer: „Gott verhüllt sich nicht im Menschen, sondern er offenbart sich als Gott-Mensch.“<sup>604</sup> Jesus ist nicht Gott, der verhüllt wäre im Menschen. Die Identität Christi ist nicht vollends begriffen, wenn er ausschließlich in seiner Göttlichkeit verstanden wird, denn *sein Menschsein ist ihm wesentlich*. Er ist der Gott-Mensch, und als eben dieser ist er verborgen. Darin liegt eine für unser Thema wichtige Konsequenz, denn dadurch wird die Menschwerdung als logischer Grund des Inkognito verneint. Hier wird ein erster inhaltlicher Gegensatz zu Kierkegaard deutlich.<sup>605</sup>

Daraus ergibt sich dann der zweite Gedanke, der für Bonhoeffer wichtig ist. Denn worin ist Christus verhüllt, wenn nicht im Menschsein? Christus ist verhüllt *in der Niedrigkeit*, wobei sich Bonhoeffer auf Röm 8, 3 zurückbezieht: Christus kam in der *ὁμοίωμα σαρκός*, in der Gestalt des Fleisches. Diese Niedrigkeit wird als Existenzweise des Gott-Menschen verstanden. Sie „ist mit der Erhöhung abgetan, während die Menschheit Christi bleibt.“<sup>606</sup> Die lutherische Lehre vom zweifachen Stand Christi dient zur Erhellung: Das Inkognito wird dem *status exinanitionis* zugeordnet; es ist im *status exaltationis* abgelegt. Zwar fallen in zeitlicher Hinsicht die Menschwerdung und die Existenzweise der Erniedrigung für Bonhoeffer zusammen. Mit der Niedrigkeit kann jedoch nicht das Menschsein an sich gemeint sein, denn Christus bleibt der Menschgewordene auch in der Erhöhung. Daher geht es Bonhoeffer nicht um das „Verhältnis von Gott und Mensch in Jesus Christus, sondern [um] das Verhältnis des schon gegebenen Gott-Menschen zum *ὁμοίωμα σαρκός*.“<sup>607</sup>

Worin besteht diese Erniedrigung, in der Christus verborgen ist? Christus ging ein in die Welt der Sünde und des Todes und hatte damit als Mensch Anteil an ihrer Niedrigkeit. „[I]ncognito geht er als Bettler unter die Bettler, als Ausgestoßener unter die Ausgestoßenen, aber als der Sündlose unter die Sünder [...]“<sup>608</sup> In der Gestalt des Fleisches ist Jesus seinen

---

<sup>603</sup> In der Frage nach dem Subjekt des Inkognito spiegelt sich die für Bonhoeffer so wichtige „Wer-Frage“ wider, durch die Christus als Person angefragt wird, siehe *DBW* 12, 282f. Das Thema des Inkognito Christi ist als Element dieser „Wer-Frage“ aufzufassen. Siehe dazu auch LEHMKÜHLER, *Jesus Christus*, 322.

<sup>604</sup> *DBW* 12, 343. Nach Bonhoeffer gehört also das christologische Inkognito in der theologischen Systematik zum Thema der Offenbarung Gottes, denn hier offenbart sich Gott als der Gott-Mensch. Wenn also von der Verborgenheit Christi die Rede ist, dann nicht als ein Gegenmotiv zur Offenbarung. Stattdessen ist gerade die Offenbarung Gottes gekennzeichnet durch die Verborgenheit.

<sup>605</sup> Darauf soll weiter unten ausführlich eingegangen werden, siehe II.3.1.

<sup>606</sup> *DBW* 12, 343.

<sup>607</sup> Ebd., 295.

<sup>608</sup> Ebd., 343.

Mitmenschen gleich geworden. Der Begriff der „Gestalt des Fleisches“ beinhaltet allerdings eine christologische Folgerung, die für Bonhoeffers Vorstellung vom verborgenen Christus wichtig wird. Die Formulierung, die in Röm 8, 3 zu finden ist, bezeichnet die „Gestalt des Fleisches“ ausführlicher als „ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας“, als „Gestalt des *sündigen* Fleisches“. So beschreibt Bonhoeffer, was er „das zentrale Problem aller Christologie“<sup>609</sup> nennt: Jesus Christus kam in diese Welt

„auch als der Sünder unter die Sünder. [...] Denn die Frage ist die: Ist Jesus als der erniedrigte Gott-Mensch in die menschliche Sünde ganz eingetreten? Ist er ein Mensch gewesen mit Sünde wie wir? Wenn er das nicht gewesen ist, ist er dann überhaupt Mensch gewesen? Kann er uns Menschen überhaupt helfen? Und ist er dies gewesen, wie kann er, der in derselben Not war wie wir, uns aus unserer Not helfen?“<sup>610</sup>

Bonhoeffer stellt seine Christologie ganz auf den Glaubensgrundsatz, der von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Jesus Christus redet. Gerade dann aber muss auch die Frage nach der Menschheit Christi konsequent nachvollzogen werden. Wie kann der Gedanke der Sündlosigkeit Christi damit überein gebracht werden, dass Christus wahrer Mensch war? Bonhoeffer versucht, in einer kurzen Formel auf den Punkt zu bringen, was das sündige Fleisch des Menschen ausmacht. „Das für unsere σάρξ Wesentliche ist unsere Versuchlichkeit und der Eigenwille. Christus hat alle Verlegenheiten des Menschen mit angenommen, sonst könnte er ja dieser σάρξ nicht helfen.“<sup>611</sup> Mit der Verlegenheit des Menschen, die Christus auf sich nahm, will Bonhoeffer also nicht einen Stand der Sünde zum Ausdruck bringen. Die Sünde ist dem geschöpflichen Menschsein nicht *wesentlich*. Es geht vielmehr um das, was den Menschen letzten Endes in die Sünde führt, nämlich „unsere Versuchlichkeit und der Eigenwille.“ Diese müssen nun für Christus gelten, und hier liegt für Bonhoeffer die ganze letzte Tiefe des Inkognito Christi.

„Er ist Mensch wie wir und wird versucht wie wir, ja noch mehr wie wir. Auch in seiner σάρξ war ein Gesetz, das dem Willen Gottes zuwider war. Er stand allezeit im Kampf. Er tat auch, was wie Sünde aussah. Er war hart zu seiner Mutter im Tempel, er wich seinen Gegnern aus, er rief zum Widerstand gegen die herrschende Kaste der Frommen und Menschen. Er mußte in den Augen der Menschen ein Sünder sein. So trat er hinein bis zur Unkenntlichkeit.“<sup>612</sup>

---

<sup>609</sup> Ebd.

<sup>610</sup> Ebd., 343.

<sup>611</sup> Ebd., 344.

<sup>612</sup> Ebd.

Was also macht Christus vor allen Menschen unkenntlich? Es ist seine Erniedrigung in der Gestalt des Fleisches im Sinne der Gestalt der Sünde. Die Erniedrigung Christi besagt für Bonhoeffer, dass auch Jesu Sündlosigkeit der Zweideutigkeit ausgesetzt ist. Die Sündlosigkeit kann nicht ein moralisches Urteil über die Taten Jesu sein, das Ergebnis einer ausgiebigen Untersuchung. „Man kann und soll in ihnen [d. i. in den Taten Jesu, Anm. d. Verf.] zweideutig das Gute und das Böse sehen können.“<sup>613</sup> Die Unkenntlichkeit bezieht sich damit auch auf den Bereich moralischer Urteile, so dass konkrete Handlungen Jesu als Sünde beurteilt werden konnten. Bei der feindseligen Haltung seiner Gegner musste diese Unkenntlichkeit sogar zu dem verdammenden Urteil führen: „Durch den Obersten der Dämonen treibt er die Dämonen aus.“<sup>614</sup> Auch der Glaubenssatz von der Sündlosigkeit Jesu kann also nicht dazu führen, dass eine Eindeutigkeit behauptet wird. Für Bonhoeffer gilt vielmehr das Gegenteil: Die Sündlosigkeit Jesu kann nur deshalb ausgesagt werden, „weil *Er* es ist.“<sup>615</sup> Erst der Glaube erfasst die Wahrheit über Jesu Person, ebenso erfasst erst der Glaube die Heiligkeit seiner Taten und damit seine Sündlosigkeit.<sup>616</sup>

Die Erniedrigung, durch die das christologische Inkognito bei Bonhoeffer zustande kommt, ist also letztlich dadurch bedingt, dass Christus sich nicht von der Zweideutigkeit der menschlichen Situation abhob. Alles, was Jesus Christus tat und sagte, ist „geschehen im ὁμοίωμα σαρκός.“<sup>617</sup> Das Inkognito wurde auch dann nicht aufgelöst, wenn eine direkte Anfrage erfolgte. Vor den verborgenen Christus gestellt, konnte der Mensch weder eindeutige Zeichen der Messianität noch einen Erweis der Sündlosigkeit einfordern, denn „dort, wo es darauf ankommt, zieht er sich zurück.“<sup>618</sup> Dass das Inkognito gerade dort festgehalten wird,

---

<sup>613</sup> Ebd., 345. Diese Aussage versucht Bonhoeffer mit Verweisen auf Luther und das Neue Testament zu untermauern: „Er ist für uns zur Sünde gemacht. Er ist selbst der peccator pessimus. Luther sagt, er ist selbst Räuber, Mörder, Ehebrecher wie wir, weil er unsere Sünde trägt.“ Siehe *DBW* 12, 344. „Er ist für uns zur Sünde gemacht“ stammt aus 2Kor 5, 21; „Er ist selbst der peccator pessimus“ scheint auf 1Tim 1, 15 hinzudeuten. Die Stellvertretung Jesu am Kreuz, an der Bonhoeffer theologisch festhält (LEHMKÜHLER, *Jesus Christus*, 234), wird also zur Erhellung der Frage nach der Sündlosigkeit Jesu herangezogen. Es muss kritisch gefragt werden, ob hier nicht zwei sehr unterschiedliche Gedanken zur Unrecht gleichgesetzt werden. Der Gedanke der Stellvertretung ist unseres Erachtens für Bonhoeffers Argumentation gar nicht nötig. Festzuhalten ist vielmehr der Gedanke, dass Jesu Taten ebenso wenig wie die Wahrheit über seine Identität eindeutig waren.

Die Uneinigkeit, die wir im Forschungsüberblick zwischen Schmitz (der von der *Sündhaftigkeit* Jesu spricht) und Boniface (der lediglich von der *Versuchlichkeit* Jesu redet) festgestellt haben, lässt sich also auf die Unklarheit von Bonhoeffers eigener Argumentation zurückführen.

<sup>614</sup> Mt 9, 34.

<sup>615</sup> *DBW* 12, 344. Siehe dazu auch SCHMITZ, *Nachfolge*, 86f.

<sup>616</sup> Wiederum eine Parallele zu Kierkegaard, dessen Auffassung von der Sündlosigkeit Jesu durch Hayo Gerdes folgendermaßen beschrieben wird, vgl. GERDES, *Christusbild*, 79: „Über Jesu Sündlosigkeit kann nur die gläubige Seele sprechen, die sie an sich selbst erfahren hat.“

<sup>617</sup> *DBW* 12, 345.

<sup>618</sup> Ebd.

„wo es darauf ankommt“, macht es möglich, von der wahren Menschheit Christi zu sprechen. Und so folgert Bonhoeffer: „Darum mußte das Inkognito immer undurchsichtiger werden, je dringlicher die Christusfrage wurde.“<sup>619</sup>

### 2.1.2. Die Funktion des Inkognito Christi

Das Subjekt des Inkognito Christi ist also für Bonhoeffer der Gott-Mensch, und verborgen ist er in der Erniedrigung. Wie beschreibt Bonhoeffer die Folgen dieser Verborgenheit? In der Parallele zu Kierkegaard fragen wir nach der Funktion des Inkognito.

Die Antwort, die Bonhoeffer gibt, lässt die Aufnahme Kierkegaard'scher Gedanken erkennen: Das Inkognito forciert das Ärgernis. Dieses wiederum bedingt die Möglichkeit des Glaubens.<sup>620</sup> Die Ärgerlichkeit Christi wird durch Bonhoeffer ausdrücklich im Zusammenhang des oben genannten Ausgangspunktes der Christologie bestimmt:

„Die Ärgerlichkeit liegt nicht in der Verhüllung Gottes, sondern der Verhüllung des Gott-Menschen. Menschheit Christi und Niedrigkeit Christi sind wohl und sorgsam zu unterscheiden. Mensch ist Jesus Christus als der Erniedrigte und als der Erhöhte. Ärgerlich ist Jesus Christus allein als der Erniedrigte.“<sup>621</sup>

Verhüllt ist der Gott-Mensch, indem er in der Gestalt des Fleisches existiert. Ärgerlich ist Christus nicht als der Menschgewordene, sondern explizit als der *erniedrigte* Menschgewordene – Christus im *status exinanitionis*. Wo das Inkognito undurchdringlich wird, wo also Christus in der Zweideutigkeit aller geschichtlichen wie auch moralischen Verhältnisse bleibt, da tritt das Ärgernis auf. Erst durch seine dialektische Beziehung zum Glauben erhält es allerdings seine spezifische theologische Bedeutung. Zum einen wird es verstanden als eine Anfechtung für den Glauben. Zum anderen aber wird der Glaube durch das Ärgernis erst ermöglicht: „Aus der Anfechtung kommt der Glaube.“<sup>622</sup> Christus muss als der Verborgene aufgefasst werden, denn erst dann wird das Ärgernis wahr- und ernstgenommen, das den Ruf zum Glauben bedingt. Auch bei Bonhoeffer können wir also davon sprechen, dass durch das Inkognito die Möglichkeit des Ärgernisses erzeugt und damit der Glaube gefordert wird.<sup>623</sup>

---

<sup>619</sup> Ebd.

<sup>620</sup> Der Begriff des Ärgernisses taucht an dieser Stelle der Christologievorlesung sehr unvermittelt auf. Die Zusammenstellung der Motive „Verborgenheit“ und „Ärgernis“ verstehen wir im Licht des in II.0.2.2. beschriebenen Rezeptionsverhältnisses als ein klares Beispiel dafür, dass Bonhoeffer sich hier von Kierkegaard hat inspirieren lassen, auch wenn dies nicht durch Bonhoeffer gekennzeichnet wurde.

<sup>621</sup> *DBW* 12, 295.

<sup>622</sup> Ebd., 346.

<sup>623</sup> Siehe oben in Kap. I.3.4.4. Wir wollen noch einmal darauf hinweisen, wie die „Forderung des Glaubens“ bei Kierkegaard und Bonhoeffer gemeint ist. Es geht hier nicht darum, von den Mitmenschen die Zustimmung zu bestimmten dogmatischen Aussagen abzuverlangen. Es handelt sich um eine theologische Forderung: Der Glaube als Wahrheitsverhältnis ist im Rahmen christlicher Theologie alternativlos.

In diesem Zusammenhang wirft Bonhoeffer das Thema der Erhöhung auf. Erregt Christus im *status exinanitionis* das Ärgernis, müsste dann nicht Christus im *status exaltationis* ein Ende des Ärgerlichen bedeuten? Wenn allein der vorösterliche Jesus als der Erniedrigte verstanden wird, wie soll dann das Verhältnis des Auferstandenen zum Inkognito bestimmt werden? Die Auferstehung Christi und damit seine Erhöhung ist nach Bonhoeffer Bedingung dafür, dass Christus gegenwärtig ist, denn „der auferstandene Christus [ist] als der Grund und die Voraussetzung der Christologie“ zu verstehen.<sup>624</sup> Ist damit das Inkognito nicht aufgehoben? Dem entgegnet Bonhoeffer: Gegenwärtig ist Christus allein als der Erniedrigte, eben weil er nicht Christus-an-sich, sondern Christus-Pro-me ist.

„Wir haben den Erhöhten nur als den Gekreuzigten. Wir sind durch die Auferstehung nicht um das Ärgernis herumgekommen. Auch der Auferstandene bleibt für uns der Ärgerliche. Wäre er es nicht, so wäre er nicht für uns. Auferstehung Jesu ist nicht Durchbrechung des Incognito.“<sup>625</sup>

Bonhoeffer entwirft hier mit wenigen Worten einen komplexen Zusammenhang, in dem die Auferstehung und die Gegenwart Christi stehen. Dabei bildet die Auferstehung *die Voraussetzung der Christologie* und damit auch die logische Voraussetzung für die bleibende Gültigkeit der Inkognitothematik. Dieser Erhöhte ist aber allein als der Gekreuzigte zu haben, also als der Erniedrigte und somit Verborgene.<sup>626</sup> Gegenwärtig ist Christus zwar *aufgrund seiner Auferstehung*. Gegenwärtig ist er uns aber nur *als der Erniedrigte*. Somit bedeutet die Auferstehung zum einen die Erhöhung Christi, zum anderen aber trägt auch sie als Geschehen das Merkmal der Verborgenheit an sich, denn auch beim geschichtlichen Faktum des leeren Grabes besteht für den Menschen keine Eindeutigkeit.

„Jesus bleibt bis zuletzt durch das leere Grab hindurch im Incognito, in der Gestalt des Ärgernisses. Jesus bricht sein Incognito nicht, auch nicht als Auferstandener. Er wird es erst ablegen, wenn er wiederkommt zum letzten Gericht. Hier wird er als der

---

<sup>624</sup> DBW 12, 293.

<sup>625</sup> Ebd., 347.

<sup>626</sup> Zu diesem Zusammenhang bei Bonhoeffer schreibt Christiane TIETZ, *Christology*, 154:

“It is only possible for us to recognize and to know the God-human who existed incognito in virtue of his resurrection and exaltation [...]. But even if the resurrection leads to this knowledge, it does not abolish the incognito; even after the resurrection only faith can see the God-human.”

In Reflexionen Bonhoeffers erkennen wir einen der wesentlichen Beiträge, die er für das Thema der Inkognito Christi leistet. Hier wird nämlich die Frage nach *der theologischen Grenze des Inkognito* aufgeworfen. Gleichzeitig müssen durch die konzentrierte Form der Aussagen Fragen offenbleiben. Es wird unsere Aufgabe sein, diesen Zusammenhang weiter unten noch einmal aufzugreifen und auszuführen, siehe weiter unten Kapitel III.2.2.



Ewige, Menschgewordene, in göttlicher Kraft und Herrlichkeit sichtbar wiederkommen.“<sup>627</sup>

Das Inkognito wird auch durch die Frage nach der Auferstehung als grundlegendes christologisches Charakteristikum ausgewiesen: Christus ist wesentlich als der Verborgene zu verstehen, andernfalls kann nicht vom gegenwärtigen Christus die Rede sein, dessen Leben, Sterben und Auferstehung die Erlösung der Menschen bedeutet. Diese Verborgeneheit ist der unaufhörliche Anlass für das Ärgernis, eine ständige Herausforderung für den Glauben. Und so schließt das Manuskript der Vorlesung:

„Auch ihr [d. h. der Kirche, Anm. d. Verf.] wird täglich neu Christus zum Anstoß ihrer eigenen Wünsche und Hoffnungen. Die Kirche muß täglich neu auf den Satz stoßen: ‚Ihr werdet Euch alle an mir ärgern‘, und sie muß sich an die Verheißung halten: ‚Selig ist, wer sich nicht an mir ärgert.‘“<sup>628</sup>

### 2.1.3. Die Relevanz des Inkognito Christi

Der Kontext, in dem Bonhoeffers Ausführungen zum Inkognito stehen, fragt nach der Gegenwart Christi. Damit ist eine Kernfrage Bonhoeffers angesprochen, was Karsten Lehmkuhler folgendermaßen formuliert:

„Bonhoeffers Interesse gilt im Kern dem *Christus praesens*, dem gegenwärtigen Christus. Hier schlägt das Herz seiner Theologie, und zwar in allen Phasen seines Schaffens.“<sup>629</sup>

Bonhoeffer unterscheidet zwischen Christus als einer Idee, gleichbedeutend mit einem Christus an sich, und Christus als einer Person, nämlich wesentlich Christus für mich, Christus-Pro-me. Christus-Pro-me ist der Christus, der gegenwärtig ist. Gegenwart Christi bedeutet eine unmittelbare Relevanz der Glaubensinhalte – nämlich für mich heute. Eben darin aber wird auch das Thema der Verborgeneheit Christi relevant.

---

<sup>627</sup> DBW 12, 348.

So, wie nämlich dem leeren Grab die Eindeutigkeit fehlt, fehlt sie auch den Wundern und Heilungen, die von Jesus berichtet werden. Bonhoeffer erklärt dies historisch mit dem Verweis auf den Bereich, dem solche Wunder in der Antike zugeordnet wurden, siehe DBW 12, 346:

„Die antike religiöse Welt steht voll von Wundern. [...] Wenn Jesus Wunder tut, so wahrt er sein Incognito in einer magischen Welt. Das Wunder beglaubigt ihn ja auch gar nicht. Im Gegenteil, man erklärt seine Gewalt für dämonisch.“

Wenn also der Glaubende im Wunder die Herrlichkeit Gottes erkennt, tut er dies nicht aufgrund des Wunders, sondern aufgrund des Glaubens. Siehe dazu auch SCHMITZ, Nachfolge, 87.

<sup>628</sup> DBW 12, 348.

<sup>629</sup> LEHMKÜHLER, Jesus Christus, 321. Ebd., 322 weist Lehmkuhler auf die besondere Stellung der Christologievorlesung in Bezug auf diese Fragen hin. Besonders eindrücklich ist auch die Formulierung in WE: „Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist.“, siehe DBW 8, 402.

Wir konnten oben bereits feststellen: Nach Bonhoeffer ist der Erhöhte allein als der Gekreuzigte zu haben. Christus ist gegenwärtig, er ist es jedoch ausschließlich als der Verborgene: „Der raum-zeitlich gegenwärtige Gott-Mensch ist verhüllt in dem ὁμοίωμα σαρκός (Röm 8,3). Die Gegenwart Christi ist verhüllte Gegenwart.“<sup>630</sup> Die Gegenwart Christi baut für Bonhoeffer auf den Glaubenssätzen von Menschwerdung, Auferstehung und Himmelfahrt Christi auf. Weil Jesus Christus der Gott-Mensch ist, deshalb ist seine Gegenwart raum-zeitlich zu verstehen.<sup>631</sup> Weil Jesus Christus auferstanden und aufgefahren ist, kann er uns wiederum erst gegenwärtig sein.<sup>632</sup> Bei der Gegenwart Jesu Christi handelt es sich also weder um die ideelle Gegenwart eines verstorbenen Menschen, noch um die zeitlos-ewige Gegenwart eines fernen Gottes. Als der Auferstandene ist uns der Mensch Jesus in einer ganz besonderen Weise gegenwärtig, nämlich „ewig anwesend, ewig gleichzeitig [...], das ist seine Gegenwart als Gott.“<sup>633</sup> Gleichzeitig darf diese göttliche Gegenwart in Christus nicht missverstanden werden. Bonhoeffer ergänzt, dass Christus *als Person* gegenwärtig ist. Auf diese Weise unterstreicht Bonhoeffer die Einheit Jesu Christi, denn es darf nicht künstlich unterschieden werden zwischen dem Menschen Jesus und seiner Existenz in der Zeit auf der einen Seite und der gleichzeitigen Allgegenwart Gottes auf der anderen. „Als wenn es diesen Jesus in der Isolierung gäbe! [...] Vielmehr in dem Menschen Jesus Christus ist Gott Gott. Allein in Jesus Christus ist Gott gegenwärtig.“<sup>634</sup>

Inwiefern ist aber der verborgene Christus gegenwärtig? Diese Frage beantwortet Bonhoeffer in der „Christologievorlesung“ in derselben Weise wie auch später in *N*. Christus ist gegenwärtig in dreifacher Gestalt, nämlich im Wort, im Sakrament und in der Gemeinde.<sup>635</sup> Mit dieser These wird die Kirche nicht nur in die Christologie hineingenommen, sondern auch explizit mit der Inkognitohematik verbunden.

---

<sup>630</sup> *DBW* 12, 294.

<sup>631</sup> *Ebd.*, 291f.

<sup>632</sup> Diesen Zusammenhang erläutert Bonhoeffer mithilfe eines Zitates von Luther, siehe *ebd.*, 293:

„Dadurch daß Christus zur Rechten Gottes sitzt, kann er der Gegenwärtige sein. ‚Da er auf Erden war, war er uns fern. Nun er fern ist, ist er uns nah‘. Die Himmelfahrt Christi bedeutet, daß mit der Ferne Christi die Allgegenwart Christi möglich wird.“

Das Zitat Luthers findet sich im Sermon am Himmelfahrtstage, 1523, *WA* 12, 562, 25f.

<sup>633</sup> *DBW* 12, 294.

<sup>634</sup> *Ebd.*, 294.

<sup>635</sup> Siehe *ebd.*, 295: „*Gegenwart* in der dreifachen Gestalt des Wortes, des Sakramentes, der Gemeinde“, und parallel dazu *DBW* 4, 215: „Der Ruf Christi ergeht in der Kirche durch sein Wort und Sakrament. Predigt und Sakrament der Kirche ist der Ort der Gegenwart Jesu Christi.“

„Die Verhüllung des gegenwärtigen Christus besteht für uns in der Verkündigung der Kirche. Jesus Christus [...] ist der Kirche allein gegenwärtig in der ärgerlichen Gestalt ihrer Verkündigung.“<sup>636</sup>

So wie damals der Ruf Christi an die Menschen aus der Verborgeneheit heraus erfolgte, so erfolgt er auch heute aus der Verborgeneheit heraus. Damals wie heute, so Bonhoeffer in *N*, ist es „der verborgene Christus, der ruft. Der Ruf an sich ist vieldeutig. Auf den Rufer kommt es allein an. Christus aber wird allein im Glauben erkannt.“<sup>637</sup> Der Ruf der Kirche zum Glauben – die Verkündigung – ist nur deshalb authentisch, weil sich der verborgene Christus mit dieser Kirche identifiziert. Das darf man nicht missverstehen: Das Inkognito Christi meint für Bonhoeffer nicht, dass Christus insgeheim hinter der Gemeinde stünde, also *hinter* der Gemeinde verborgen wäre. Es gilt stattdessen, dass der sich mit der Gemeinde identifizierende Christus der in Niedrigkeit und Ärgernis Verborgene ist. Damit aber muss die Verborgeneheit auch für die Kirche geltend gemacht werden.<sup>638</sup>

Es wird also die Niedrigkeit nicht allein als Modus der Existenz Christi, sondern auch als der Modus seiner Gegenwart festgehalten. Im Rahmen von Bonhoeffers Suche nach der Relevanz der christlichen Wahrheit – wer ist Christus für uns heute? – erweist sich demnach die Inkognitothematik als ein wichtiges Element. Ärgernis und Glaube als die wesentlichen Funktionen des Inkognito können nicht von theoretischem Interesse bleiben, sondern müssen auf den gegenwärtigen Christus bezogen werden. Es zeichnet sich hier eine Besonderheit von Bonhoeffers Christologie ab, so wie sie in der Vorlesung vorliegt. Insofern er nämlich als akademischer Dogmatiker arbeitet, sind seine christologischen Reflexionen eingebunden in die traditionelle dogmatische Diskussion der Person Christi. Hierin unterscheidet er sich wesentlich von dem „religiösen Schriftsteller“ Kierkegaard. Gleichzeitig aber ist Bonhoeffer in der Lage, das von Kierkegaard übernommene existenzielle Anliegen im Rahmen seiner Vorlesung ganz zum Ausdruck kommen zu lassen: Christus-Pro-me, also der für mich heute relevante Christus, wird bestimmt als der Verborgene, der die Möglichkeit des Ärgernisses schafft und somit den Glauben fordert.

## 2.2. Der Ort des verborgenen Christus

Im Rahmen seiner Christologievorlesung traf Bonhoeffer konkrete Aussagen darüber, wie das Inkognito Christi in seinem Wesen, in seiner Funktion und zuletzt auch in seiner

---

<sup>636</sup> *DBW* 12, 295.

<sup>637</sup> *DBW* 4, 216.

<sup>638</sup> Das Inkognito der Kirche, das sich hier thematisch anschließen könnte, soll weiter unten gesondert ausgeführt werden, siehe Kapitel II.2.3.1.

Relevanz zu verstehen ist. Dabei konnten wir auf Themenfelder aufmerksam werden, die in einem engen Zusammenhang mit dem Inkognito Christi stehen. Diese Themenfelder sind es, in deren Rahmen wir nun auch die weitreichende *implizite* Geltung der Inkognitothematik in Bonhoeffers Theologie aufzeigen können. Zu den direkten Aussagen Bonhoeffers in Bezug auf das Inkognito Christi kommt eine weitere wichtige Facette hinzu: Es sind die Aussagen Bonhoeffers zum *Ort des verborgenen Christus*. Diesbezügliche Reflexionen finden sich schon in der Christologievorlesung, darüber hinaus aber verstärkt in der späten (fragmentarischen) Theologie der Gefängnisbriefe. In der Frage nach dem Ort des verborgenen Christus kommt die intensive Beschäftigung Bonhoeffers mit der Frage nach der Wirklichkeit und der mündigen Welt zum Ausdruck.

### 2.2.1. Der verborgene Christus als Mitte der Welt

Es war vorhin die Rede von einer Wandlung des Weltverständnisses, die sich bei Bonhoeffer vollzog, und die eng mit der Christologie zusammenhing. Die Welt ist als Gottes Herrschaftsbereich zu betrachten. Gerade hier ist Gott der Herr. In Christus ist die Welt für Gott in Anspruch genommen, und so folgert Bonhoeffer in der Ethik, dass eine ernsthafte Nachfolge ein bewusst weltliches Leben sein muss, wobei der Begriff der „Weltlichkeit“ einen neuen, nämlich christlichen Inhalt bekommt. Es wird also die Welt in den Fokus eines Lebens in der Nachfolge Christi gerückt. Es handelt sich um seine Welt, denn sie ist durch ihn beansprucht, und sie ist auch der Ort seiner Gegenwart. Gott jedoch ist offenbart in Jesus Christus, und somit gilt, dass im Zentrum der Wirklichkeit der gegenwärtige Jesus Christus steht. Bei Jesus Christus handelt es sich um die Mitte der Welt.

Diese in Kapitel II.1.1. dargestellte grundlegende Bestimmung über die Wirklichkeit, die wir vor allem aus *E* erarbeitet haben, hat ihre frühe Entsprechung in der Christologievorlesung. Zu Beginn der Vorlesung erklärt Bonhoeffer sein Verständnis von Christologie als Wissenschaft. Bereits diese Reflexionen erhellen die folgenden Bestimmungen von Christus als Mitte. Christus ist Wort Gottes, Christologie ist somit die Lehre vom Wort Gottes – „Christologie ist Logologie.“<sup>639</sup> Die Betrachtung Christi ist demnach die Mitte der Erkenntnisbemühungen des Menschen, sofern sie sich als Wissenschaft mit der Wirklichkeit auseinandersetzen. Die Christologie wird durch Bonhoeffer auf diese Weise zur Mitte der Wissenschaft erklärt. Dies geschieht allerdings unter der Bedingung der Verborgenheit: „[D]ie Christologie

---

<sup>639</sup> DBW 12, 281.

ist die unsichtbare, unerkannte, verborgene Mitte der Wissenschaft, der *universitas litterarum*.<sup>640</sup> Diese Erkenntnis ist allein dem Glauben zugänglich – „Nur eine Wissenschaft, die sich im Raume der christlichen Kirche verstünde, könnte hier zustimmen [...]“.<sup>641</sup>

In der Reflexion über den Ort des verborgenen Christus spiegelt sich diese Erkenntnisvoraussetzung wider. Hier beschreibt Bonhoeffer Christus als den „in der Mitte Seiende[n]“.<sup>642</sup> In der Mitte zu sein ist gar als das Wesen Christi zu verstehen. Dies wird weiter entfaltet. Bonhoeffer legt fest, dass es sich bei Christus um „die Mitte unserer Existenz“, „die Mitte der Geschichte“ und zuletzt auch „die Mitte der Natur“ handelt.<sup>643</sup> Die von Bonhoeffer angesprochenen Realitäten, deren Mitte Christus darstellt, weisen nach Lehmkuhler zwei Merkmale auf:

„Jede dieser Realitäten (Mensch, Geschichte, Natur) ist durch die beiden folgenden Merkmale geprägt: Sie steht zum einen unter dem Gericht, aus dem sie durch die Stellvertretung Christi gerettet wird; zum anderen ist Christus in ihr als Verborgener, also ‚incognito‘ [...] gegenwärtig.“<sup>644</sup>

Bei dem ersten Merkmal handelt sich um ein soteriologisches Muster, denn bei jedem der drei Aspekte beschreibt Bonhoeffer Christus zuerst als die Grenze des jeweiligen Bereiches.<sup>645</sup> Auf diese Weise steht die Wirklichkeit in all ihren Bereichen unter dem Gericht

---

<sup>640</sup> Ebd.

<sup>641</sup> Ebd.

<sup>642</sup> Ebd., 307. Es muss die Gegensätzlichkeit zwischen Christus als Mitte und dem „Ego“ als Mitte auffallen, so wie Bonhoeffer sie etwa in einer Arbeit am Union Theological Seminary, April 1932 zum Ausdruck bringt, siehe *DBW* 10, 424: „Man ‚in‘ and ‚after‘ the fall refers everything to himself, puts himself in the center of the world, does violence to reality, makes himself God, and God and the other man his creatures.“ Dass Bonhoeffer teilweise von Christus als der Mitte spricht, dass er also *Christus mit der Mitte identifiziert*, verstehen wir als rhetorisches Stilmittel, um die sachliche Grundaussage zu bekräftigen. Diese sachliche Grundaussage lautet aber, dass Christus *in der Mitte steht*. Die Aussagen: *Christus als Mitte*, und: *Christus in der Mitte* verstehen wir demnach synonym.

<sup>643</sup> Die Ausführungen Bonhoeffers finden sich in Gänze in *DBW* 12, 306 – 311.

<sup>644</sup> LEHMKÜHLER, Jesus Christus, 325. Unsere Darstellung ist im Folgenden stark an den Artikel von Lehmkuhler angelehnt.

<sup>645</sup> Der Begriff der Grenze war ein wichtiges Thema der frühen Theologie Bonhoeffers, das sich vor allem in seinen akademischen Schriften findet. In *SC* im Jahr 1930 ist er grundlegend für die Beschreibung des Personenbegriffes: Menschliche Person entsteht immer in der Relation zu Gott, siehe *DBW* 1, 29. Die Sozialität also, die einen Menschen ausmacht, ist wesentlich bestimmt von dem Begriff der Schranke oder Grenze her, denn jenseits des Ich ist der göttliche Andere, durch den das eigene Personensein bestimmt ist. Im Verlauf der Arbeit kommt Bonhoeffer auf diese Weise zu seiner Betrachtung von der ganz konkreten „Gemeinschaft der Heiligen“, nämlich der christlichen Kirche.

In der Untersuchung *SC* wird also bei Bonhoeffer eine soziologische Beobachtung mit einem theologischen Thema verknüpft. Später wird Bonhoeffer dann nicht mehr generell von Gott als der Grenze sprechen. Es ist Christus, der diese Stelle einnimmt. Mit dieser christologischen Zuspitzung geht auch der Wechsel vom Begriff der Grenze zum Begriff der Mitte einher, so dass „Gott als die Grenze des menschlichen Personenseins“ als der vorbereitende Gedanke zu „Christus als die Mitte der Welt“ zu deuten ist.

Dabei ist zu beachten, dass erst mit der christologischen Zuspitzung auch der Aspekt der richtenden und erlösenden Grenze hinzukommt. Da, wo die Person erst an ihrer Grenze entsteht, ist grundsätzlich noch nicht

Christi. Als Mitte aber erfüllt er stellvertretend, wozu der existierende Mensch, die Geschichte und auch die Natur eigentlich vor Gott berufen sind. Damit schafft er ihre Erlösung.<sup>646</sup>

Zuerst ist es der Mensch in seiner Existenz, dem Christus „die Grenze und das Gericht“ ist.<sup>647</sup> Das Erlösungswerk aber bedeutet, dass eben derselbe Christus dann auch der Anfang der neuen Existenz ist, und das macht ihn zur Mitte der menschlichen Existenz. „Daß Christus die Mitte unserer Existenz ist, besagt, daß er das Gericht und die Rechtfertigung ist.“<sup>648</sup> Wie nun Christus dem Menschen Gericht und Rechtfertigung zugleich ist, ist er es auch für die Geschichte. Durch ihn ist „jeder andere Anspruch der Geschichte erledigt, gerichtet, zerstört.“<sup>649</sup> Dann jedoch: „Aber damit ist die Grenze zugleich wieder ihre Mitte. [...] Dort, wo auch die Geschichte stehen sollte, steht Christus vor Gott.“<sup>650</sup> Er ist ihre Mitte, indem er ihre Erfüllung, ihr Ziel und ihren Sinn darstellt. Zuletzt muss Christus nach Bonhoeffer auch als die Mitte der Natur verstanden werden, indem er als die neue Kreatur der alten Kreatur ihre Knechtschaft bezeugt und ihre Erlösung vollbringt. Durch sie ist die geknechtete Kreatur „auf Hoffnung erlöst“,<sup>651</sup> und im Sakrament der Kirche wird sie „befreit von ihrer Knechtung zur neuen Freiheit“.<sup>652</sup> So stellt Bonhoeffer zusammenfassend fest:

„Faktisch ist die menschliche Existenz zugleich Geschichte und Natur. Christus als die Mitte heißt, Christus als der Mittler der unter der Knechtung stehenden Schöpfung ist die Erfüllung dieses Gesetzes, die Befreiung aus dieser Knechtschaft für den ganzen Menschen. Das alles ist er nur, weil er der an meiner Stelle für mich vor Gott pro me Seiende ist. Christus als der Mittler ist genau das Ende der alten, der gefallenen, und der Anfang der neuen Welt Gottes.“<sup>653</sup>

Christus ist der Mittler, und also die Mitte alles dessen, was ist. Für die Welt, also für den Menschen, die Geschichte und die Natur, steht er vor Gott. Dass Christus nicht nur Mitte, sondern zuerst Grenze ist, hat seinen Grund darin, dass er für einen *sündigen* Menschen, eine *gescheiterte* Geschichte, eine *geknechtete* Natur entsteht. An Christus als dem Richter erfährt

---

von Sünde und Erlösung die Rede. Es handelt sich bei den frühen Reflexionen Bonhoeffers um eine Erkenntnisfrage in Bezug auf das Personensein überhaupt. Die späteren Reflexionen Bonhoeffers beinhalten eine weit aus stärkere soteriologische Komponente.

Zu einer ausführlichen Darstellung dieser Thematik siehe Feil, *Theologie*, 161ff, v.a. aber auch S. 167ff und S. 171ff.

<sup>646</sup> Siehe dazu ausführlich LEHMKÜHLER, *Jesus Christus*, 325ff.

<sup>647</sup> *DBW* 12, S. 307. Siehe auch ABROMEIT, *Geheimnis*, 260.

<sup>648</sup> *DBW* 12, 307.

<sup>649</sup> Ebd., 308.

<sup>650</sup> Ebd., 308f.

<sup>651</sup> Ebd., 310.

<sup>652</sup> Ebd.

<sup>653</sup> Ebd., 311.

die Wirklichkeit ihre eigene Begrenzung, indem der Mensch als Sünder, die Geschichte als gescheitert und die Natur als geknechtet aufgezeigt wird.

An dieser Stelle erhält der soteriologische Gedanke mit dem zweiten Merkmal eine Modifikation: Der als Grenze richtende Christus und der als Mitte erlösende Christus kann allein erfasst werden durch den Glauben, denn er ist ausschließlich als der Verborgene gegenwärtig. So gilt für die menschliche Existenz: „Christus ist nicht die vorfindliche Mitte, sondern die geglaubte Mitte.“<sup>654</sup> Dem Gläubigen ist nicht anzusehen, dass Christus ihn erlöst hat. Diese Aussage wird in ihrer Bedeutsamkeit noch klarer, wenn wir uns vor Augen halten, was mit der Erlösung des Menschen durch Christus bei Bonhoeffer gemeint ist. Durch Christus wird der Mensch zu einer neuen Person geschaffen, ja er wird sogar in die Gestalt Christi hineingezogen und ihm gleichgestaltet.<sup>655</sup> Insofern Christus die verborgene Mitte der Existenz ist, muss auch die Verwandlung dieser Existenz verborgen bleiben.

In Bezug auf die Geschichte erhält der Gedanke des Inkognito eine noch ausführlichere Entfaltung. Bonhoeffer ist hier in der Lage, für ihn wesentliche Themen in einen Zusammenhang zu bringen, der sich weit über die Christologievorlesung hinaus geltend macht. Auch für die Geschichte ist Christus die richtende Grenze, auch für sie steht er stellvertretend vor Gott und erlöst sie dadurch:

„Die Geschichte weiß um ihre messianische Bestimmtheit, aber sie scheitert an ihr. Nur an einer Stelle bricht sich gegen den Strom der messianischen Verheißung der Gedanke Bahn, daß der Messias nicht die anschauliche vorfindliche Mitte des Geschichtsraumes sein könne, sondern daß der Messias die von Gott gesetzte, verborgene Mitte der Geschichte sein werde und müsse.“<sup>656</sup>

Bonhoeffer beschreibt an dieser Stelle Geschichte als „messianische Geschichte“. Seinem Verständnis nach liegt eine Besonderheit in den Prophetien des Alten Testaments: Die Sehnsucht nach Erlösung soll ihre Erfüllung in der Verborgenheit finden, nämlich im Leiden und im Kreuz. Israel ist auch der Ort, an dem Gott das Heil geschichtlich realisierte, indem Christus die Geschichte zur Erfüllung ihrer „messianische[n] Bestimmtheit“ brachte.<sup>657</sup> Mit Christus aber kommt die Kirche in die Welt, und insofern Christus durch sie gegenwärtig ist, muss nun die Kirche als die verborgene Mitte des Staates verstanden werden. Damit bewegt Bonhoeffer sich im Rahmen der lutherischen Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche; die Aussagen Bonhoeffers zielen auf die Lehre von den zwei Reichen zur Rechten und zur

---

<sup>654</sup> Ebd., 307.

<sup>655</sup> Vgl. die Ausführung bei LEHMKÜHLER, *Jesus Christus*, 325f.

<sup>656</sup> *DBW* 12, 308.

<sup>657</sup> Ebd.

Linken Gottes ab.<sup>658</sup> Dabei ist die Kirche die Mitte des Staates, insofern „die Kirche in ihrer Verkündigung dem ordnenden und erhaltenden Wirken des Staates die verborgene Mitte zeigt und die Orientierung gibt [...]“.<sup>659</sup> Sie übt diese Funktion jedoch nicht aus der sichtbaren Mitte des Staates aus, etwa als Staatskirche. Stattdessen gilt auch hier, dass erst der Glaube die Kirche als verborgene Mitte erfassen kann. Insofern aber auch die Kirche ein Körper in der Welt ist, stellt Christus die verborgene Mitte der Kirche dar. So fasst Bonhoeffer zusammen:

„Christus als die Mitte der Geschichte ist der Mittler zwischen Staat und Gott in der Gestalt der Kirche. Christus als die Mitte der Geschichte ist aber ebenso der Mittler zwischen Kirche und Gott, denn er ist auch die Mitte der Kirche, sofern die Kirche die Mitte der Geschichte ist.“<sup>660</sup>

Zuletzt ist aufzuzeigen, inwiefern Christus auch die Mitte der Natur ist. Bonhoeffer redet von der Kreatur, die nun durch Christus als „alte Kreatur“ hingestellt wird.<sup>661</sup> Ihre ursprüngliche Aufgabe war es, „Wort Gottes zu sein und zu verkündigen“. Als gefallene Kreatur ist sie nun stumm und wird erst durch den stellvertretenden Christus auf Hoffnung hin zur Freiheit erlöst. Hier weist Bonhoeffer wiederum auf das entscheidende Element der Verborgenheit hin: „Christus kann als die erlösende Kreatur in der Natur nicht bewiesen, sondern nur gepredigt werden.“<sup>662</sup> Dabei sieht Bonhoeffer in der konkreten Welt ein Zeichen aufgerichtet, „in dem die Elemente der alten Kreatur zu Elementen der neuen Kreatur geworden sind.“<sup>663</sup> Dieses Zeichen, bestehend aus den Elementen der alten Kreatur, ist das Sakrament, in dem Christus die verborgene Mitte der Natur ist.

So lässt sich die Mitte der Welt, also der Realitäten Mensch, Geschichte und Natur, als der Ort des verborgenen Christus verstehen. Diese Ausführungen erfahren im Folgenden eine Ergänzung.

### 2.2.2. Der verborgene Christus in der Mitte des Lebens

Der Topos von Christus als einer Mitte wird in den Gefängnisbriefen durch Bonhoeffer fortgeführt. Hier treffen wir allerdings auf einen Unterschied. Bonhoeffer redet in *WE* nicht mehr davon, dass Christus *in der Mitte der Welt* steht. Der Ort Christi wird hier vielmehr bestimmt als die *Mitte des Lebens*. Die Rede von der Mitte der Welt bedeutete konkret: Chris-

<sup>658</sup> Siehe ebd., 309. Zu den zwei Reichen im Luthertum siehe etwa PÖHLMANN, Abriss, 336ff.

<sup>659</sup> LEHMKÜHLER, Jesus Christus, 327.

<sup>660</sup> *DBW* 12, 310.

<sup>661</sup> Ebd.

<sup>662</sup> Ebd.

<sup>663</sup> Ebd.



tus ist Rechtfertigung, Sinnerfüllung, Erlösung. Es handelte sich um eine theologische Ortsbestimmung, und ihr entsprach die theologische Ortsbestimmung der Grenze: So wie Christus Mitte ist, ist er eben auch Grenze, nämlich Gericht und Urteil. Nun aber wird die Mitte als ein *Gegenbegriff* zur Grenze aufgestellt.

Die Ortsbestimmung der Gefängnisbriefe – „Christus in der Mitte des Leben“ – muss also eigenständig betrachtet werden. Sie besitzt gegenüber der Christologievorlesung eine andere Ausrichtung. Nun geht es nicht mehr um den soteriologischen Zusammenhang aus Grenze und Mitte, vielmehr werde die Begriffe „Grenze“ und „Mitte“ in neuer Weise auf Christus bezogen:

„[E]s scheint mir immer, wir sollten [...] nur ängstlich Raum aussparen für Gott; – ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen.“<sup>664</sup>

Aufschlussreich sind an dieser Stelle die Parallelen, mit denen „Grenze“ und „Mitte“ bedacht werden. Grenze bedeutet: Schwächen, Tod und Schuld. Mitte hingegen bedeutet: Kraft, das Leben und das Gute des Menschen. Die Grenze ist in den Gefängnisbriefen ein Bereich, dem Christus nach Bonhoeffers Ermessen nur fälschlicherweise zugeordnet wird. Die Mitte wiederum muss als der (überraschende) Ort aufgefasst werden, an dem der verborgene Christus als Herr des Lebens und der Wirklichkeit geglaubt wird.

Mit dieser Ortsbestimmung des verborgenen Christus stehen wir ganz in Bonhoeffers Auseinandersetzung mit dem Mündigkeitsanspruch der modernen Welt.<sup>665</sup> Er versucht, einer Kirche Orientierung zu geben, die um einen Platz in der neuzeitlichen Situation kämpft. Diese Kirche steht einer Gesellschaft gegenüber, die das christliche Bekenntnis nicht mehr teilt. Eine religiöse Welt mit mächtigen kirchlichen Institutionen war nicht gezwungen, sich mit der Verborgenheit der Offenbarung auseinanderzusetzen.<sup>666</sup> Die säkulare Welt jedoch stellt

<sup>664</sup> DBW 8, 407f.

<sup>665</sup> Siehe die obige Darstellung in Kapitel II.1.1.3.

<sup>666</sup> Ein Beispiel dafür, dass dies im Einzelnen doch geschehen ist, findet sich in den „Gedanken“ Blaise Pascals, vgl. PASCAL, Gedanken, 177:

„[395] Wenn diese Religion sich rühmte, einen unmißverständlichen Gottesbegriff zu haben und ihn offen und unverschleiert zu besitzen, so hieße es sie bekämpfen, wenn man sagte, man sehe in der Welt nichts, was ihn mit dieser Gewißheit bezeuge. Da sie aber im Gegenteil sagt, daß die Menschen im Finstern und fern von Gott wandeln, daß er sich ihrer Erkenntnis verborgen habe, daß gerade dies der Name sei, den er sich in der Heiligen Schrift gebe, *Deus absconditus* (,ein verborgener Gott‘, Jes. 45,15) [...]“

Wir wollen darauf hinweisen, dass der Begriff bei Pascal nicht im theologischen Sinne als Gegenbegriff zum *deus absconditus* gebraucht wird, sondern dass er sich auf den zitierten Bibeltext bezieht. Siehe dazu den Kommentar von Zwierlein, ebd., 381:

den christlichen Glauben an Gottes Wirklichkeit grundsätzlich in Frage. Bonhoeffer fordert von der Kirche, dass sie sich dieser Infragestellung öffnet und sich selbst in ihren Voraussetzungen hinterfragt. Der offene Blick auf den modernen Menschen erfordert seiner Meinung nach das Zugeständnis, dass er der Religion nicht mehr bedarf. Der moderne Mensch ist in der Lage, sich selbst und seine Lebenswelt eigenständig zu erfassen und erfolgreich zu bewältigen. *Das Inkognito Christi bedingt die Möglichkeit, von Christus als der Mitte eben dieses unabhängigen Lebens zu sprechen.*

So will Bonhoeffer auch mögliche apologetische Bemühungen abweisen, die sich kämpferisch um Lebensbereiche bemühen, in denen Christus eine Berechtigung zugestanden werden kann. Dieser Kampf erweist sich nun geradezu als ein Kampf gegen die Wahrheit Christi.

„Es ist heute so, daß es auch für diese Fragen [d.i. Tod, Leiden, Schuld] menschliche Antworten gibt, die von Gott ganz absehen können. [...] Gott ist auch hier keine Lückenbüßer; nicht erst an den Grenzen unserer Möglichkeiten, sondern mitten im Leben muß Gott erkannt werden; im Leben und nicht erst im Sterben, in Gesundheit und Kraft und nicht erst im Leiden, im Handeln und nicht erst in der Sünde will Gott erkannt werden. Der Grund dafür liegt in der Offenbarung Gott in Jesus Christus. Er ist die Mitte des Lebens [...].“<sup>667</sup>

Gott ist missverstanden, wenn er als Notlösung für die ungeklärten Fragen des Lebens fungiert, denn dann wird er zum Lückenbüßer, zum *deus ex machina*. Als solcher aber ist er nicht der Gott Jesu Christi und des Evangeliums.<sup>668</sup> Auch die Transzendenz Gottes muss anders begriffen werden. Sie wurde als eine erkenntnistheoretische Transzendenz missverstanden und drückte damit vor allem den Gott der Grenze aus: „Die erkenntnistheoretische Transzendenz hat mit der Transzendenz Gottes nichts zu tun. Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig.“<sup>669</sup>

---

„Gott ist aber nicht völlig verborgen, sondern hat als Maß für seine Erkennbarkeit [...] eine Art *Zwielicht* gewählt, worin er teils verborgen, teils offenbar seine Wahrheit chiffriert [...]. In Christus selbst, der auch als ‚verborgener Gott‘ angesprochen wird [...], ist hermeneutisch der Schleier aller biblischen Chiffren zerrissen und aus ihrer Zweideutigkeit befreit worden. Christus macht allen Sinn klar [...]. Da er aber selbst in ‚entäußerter Gestalt‘ erschien, mischen sich für die *raison* in ihm selbst wieder Licht und Dunkel, in das nur der Glaube Eindeutigkeit setzen kann.“

Mit dem Verweis auf den *deus absconditus* ist demnach bei Pascal das *Zwielicht* ausgesagt, in dem sich die Wahrheit Gottes sowohl im Alten Testament als auch in der Offenbarung in Jesus Christus befindet.

<sup>667</sup> DBW 8, 455.

<sup>668</sup> Nach Petra Gosda ist der Gott der Lücke ein weiterer „Götze“, den Bonhoeffer bekämpft, siehe dazu GOSDA, Du sollst, 261: „Den Götzen, mit dem er sich in den letzten Briefen vornehmlich auseinandersetzt, nennt er ‚Lückenbüßer‘, ‚Arbeitshypothese (: Gott)‘, ‚Vormund‘ und ‚deus ex machina‘.“

<sup>669</sup> DBW 8, 408. Der Herausgeber der DBW weist an dieser Stelle (Fußnote 27) auf den Transzendenzbegriff Kants hin, den Bonhoeffer schon in *SC* kritisierte. Seit Kants kritischen Schriften wurde Transzendenz erkenntnistheoretisch aufgefasst, nämlich als „Jenseits des Erkenntnisvermögens“.

Es soll also die Mündigkeit der Welt anerkannt werden, ohne sich durch eine unredliche Apologetik eine verschwindende Relevanz in der Welt zu sichern. Stattdessen soll nun ernst gemacht werden mit dem Christus der Bibel. Das bedeutet, die konkrete, nämlich mündig gewordene Welt soll in Anspruch genommen werden für ihre verborgene Mitte. Mit den Worten Abromeits:

„Hier von Christus als Geheimnis reden, schließt ein, ihn mitten im Leben als den zwar präsenten, aber doch verborgenen Gott zu glauben. Er ist da und bestimmt – wenn auch nicht aufweisbar und bewußtseinstranszendent – die Wirklichkeit.“<sup>670</sup>

In dieser Aufgabe sieht Bonhoeffer die Ablösung des christlichen Glaubens von seinem traditionellen metaphysischen und religiösen Gepräge. Damit ist eines der eindrücklichsten Themen angesprochen, die sich in Bonhoeffers Gefängnisbriefen finden. Es geht um die Frage nach einem Christentum ohne Religiosität, vor allem aber nach der religionslosen Interpretation religiöser Begriffe. Aufgrund der wenigen kurzen und dadurch vieldeutigen Aussagen zu diesem Thema ist gerade hier die oben bereits angesprochene Zurückhaltung geboten.<sup>671</sup> Nichtsdestotrotz handelt es sich bei der Feststellung, dass es einer neuen Sprachfähigkeit bedarf, die nicht mehr auf dem religiösen Apriori der Gesellschaft aufbaut, um eine konsequente Anwendung dessen, was Bonhoeffer bereits in der Ethik über die Welt und ihre Wirklichkeit zu sagen hatte.<sup>672</sup> So bemerkt er im Rahmen einer Beurteilung des theologischen Programmes von Barth und Bultmann:

---

<sup>670</sup> ABROMEIT, Geheimnis, 261.

<sup>671</sup> Ralf Wüstenberg hat Bonhoeffer Vorschlag zur nichtreligiösen Interpretation biblischer Begriffe in einen Zusammenhang mit der Lebensphilosophie gestellt, die Bonhoeffer v.a. durch J. Ortega y Gasset und Wilhelm Dilthey kennenlernte. Dabei versteht Wüstenberg Bonhoeffers Ausführungen als eine christologische Wendung von Diltheys Lebensphilosophie, siehe WÜSTENBERG, *Theologie des Lebens*, 145. Dabei stellt er wiederum den Gegensatz zu Dilthey heraus:

„Wo sich für W. Dilthey ein Gegensatz zwischen *Leben und Metaphysik* ergibt, dort stellt Bonhoeffer *Leben und Religion* einander gegenüber. Wie sich bei Dilthey *Leben und Innerlichkeit* gegenseitig interpretieren, so bei Bonhoeffer *Leben und Jesus Christus*.“

Siehe dazu auch WÜSTENBERG, Bonhoeffers theologische Rezeption Wilhelm Diltheys.

<sup>672</sup> Dass auch das aufsehenerregende Thema des religionslosen Christentum in einer Kontinuität mit der früheren Theologie Bonhoeffers zu verstehen ist, ist in der gegenwärtigen Bonhoefferforschung allgemein akzeptiert. Gerade in Bezug auf die Gedanken zur Religionslosigkeit und zur Interpretation religiöser Begriffe bemerkt BETHGE, Bonhoeffer, 961:

„Theologisch ist die ‚nichtreligiöse Interpretation‘ eindeutig in Bonhoeffers seit früher Zeit verfolgter Christologie vorbereitet. Ebeling hat mit Recht hervorgehoben, daß diese ‚Interpretation‘ zuerst und zuletzt christologische Interpretation ist.“

Damit verweist Bethge auf den Aufsatz Ebeling, Gerhard, Die „nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe“, in: *ZThK* 52 (1955), 296-360. Eine weitere wichtige Darstellung findet sich bei FEIL, *Religionsloses Christentum*, 377-388. Auch DEJONGE, *Bonhoeffer's reception*, 5 erklärt:

„Ich bin nun der Auffassung, daß die vollen Inhalte einschließlich der ‚mythologischen‘ Begriffe bestehen bleiben müssen – das N.T. ist nicht eine mythologische Einkleidung einer allgemeinen Wahrheit!, sondern diese Mythologie (Auferstehung etc.) ist die Sache selbst! – aber daß diese Begriffe nun in einer Weise interpretiert werden müssen, die nicht die Religion als Bedingung des Glaubens [...] voraussetzt.“<sup>673</sup>

Und an anderer Stelle, mit einer Reihe exemplarischer Begriffe:

„Ich denke augenblicklich darüber nach, wie die Begriffe Buße, Glaube, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Heilig ‚weltlich‘ – im alttestamentlichen Sinne und im Sinne von Joh 1,14 – umzuinterpretieren sind.“<sup>674</sup>

Die konkrete Frage für Bonhoeffer lautet also, wie der nicht-religiöse Mensch der Moderne z.B. mit der Botschaft von der Auferstehung konfrontiert werden könnte, ohne dass religiös bedingte Begrifflichkeiten schon von vorneherein für Unverständnis sorgen müssten. Der Weg Bultmanns, etwa die Auferstehung als mythologische Vorlage für eine existentielle Interpretation für das Leben des modernen Menschen zu deuten, wird an dieser Stelle von Bonhoeffer verworfen. Dann bleibt jedoch die Frage nach der Vermittlung, und diese soll nach Bonhoeffer nun ganz ohne Voraussetzung einer religiösen epistemologischen Kategorie stattfinden. „Wie sprechen wir von Gott – ohne Religion, d.h. eben ohne die zeitbedingten Voraussetzungen der Metaphysik, der Innerlichkeit etc. etc.“<sup>675</sup> Und als bemerkenswerte Steigerung: „[O]der vielleicht kann man eben nicht einmal mehr davon ‚sprechen‘ wie bisher [...]“<sup>676</sup>

Über solche Bemerkungen geht Bonhoeffer selbst nicht hinaus. Es finden sich keine konkreten Vorschläge dafür, wie eine solche Interpretation religiöser Begriffe aussehen würde. Es ist nun nicht unsere Aufgabe, an dieser Stelle genauer auf die Interpretation religiöser Begriffe einzugehen.<sup>677</sup> Es soll genügen, auf den Zusammenhang mit dem christologischen

---

„Bonhoeffer is interested in thinking through a form of Christianity that is *not* religious. Stated positively, though, Christianity that is not religious is ‘worldly’ [...]. Put this way, the new theology is in strong continuity with Bonhoeffer’s earlier work, which had long been concerned with worldliness.”

<sup>673</sup> *DBW* 8, 482.

<sup>674</sup> *Ebd.*, 416.

<sup>675</sup> *Ebd.*, 405.

<sup>676</sup> *Ebd.*

<sup>677</sup> Gerade in Bonhoeffers Urteil wird deutlich, wie ernst ihm der Paradigmenwechsel von einem religiösen zu einem nichtreligiös verstandenen Christentum ist. Zugleich muss man die kritische Frage stellen, ob denn ein Wechsel von Begriffen tatsächlich das vollbringen könnte, was Bonhoeffer vorschwebte. Muss nicht, angesichts des Glaubens an den Gott in der Mitte der Welt, auch die religiöse Sprache der Welt zuerst als *profane Sprache* verstanden werden? Und wird dann nicht gerade auch religiöse Sprache wiederum *ein dem Menschen angemessener Weg*, um christliche Wahrheit zu kommunizieren (vielleicht nicht der einzige, aber durchaus ein legitimier Weg)? – Siehe zu diesen Fragen auch DINGER, *Auslegung*, 89, v.a. 136ff.

Inkognito hingewiesen zu haben und so ein weiteres Mal aufzuzeigen, wie Bonhoeffers gesamte Theologie gerade durch die Christologie eine Einheit aufweist. Das Anliegen selbst wird deutlich und lässt sich auch im Rahmen unseres Themas formulieren: Christus soll als der Verborgene geglaubt werden, eine Erkenntnis, zu der die Theologie durch das Ende der religiösen Gesellschaft genötigt wird. Diese Unkenntlichkeit bezieht sich letzten Endes auch auf die Sprache, denn diese ist religiös geprägt. Daher bedarf es einer neuen, nämlich unreligiösen Sprach- und Denkweise. Auf diese Weise hängt der sehr radikal anmutende späte Gedanke der religionslosen Interpretation religiöser Begriffe mit dem von Anfang an vorhandenem Thema des Inkognito Christi zusammen. Religionslos kann das Christentum bei Bonhoeffer sein, weil Christus nicht auf den religiösen Bereich zu beschränken ist. Und so können auch Bemühungen um eine neue Vorstellung von dem, was traditionellerweise mit religiösen Begriffen bezeichnet wurde, christologisch begründet werden.

Die Verweise auf das AT und Joh 1,14 belegen dabei den Zusammenhang, der für Bonhoeffer zwischen der Weltlichkeit oder Religionslosigkeit auf der einen Seite und der Inkarnation Christi auf der anderen Seite besteht. Inkarnation bedeutet Diesseitigkeit, sie bedeutet Gott unter uns, in unserer Mitte. Sie bedeutet daher auch die Wirklichkeit Christi in einer säkularen Welt, nämlich als ihre unanschauliche Mitte. Dem entspricht die berühmte Formel Bonhoeffers, dass die Christen leben sollen „etsi deus non daretur“. Das Inkognito Gottes wird synonym zum Inkognito Christi.<sup>678</sup> Gerade in einem solchen Leben werden Welt und Gott gleichermaßen ernstgenommen.<sup>679</sup> Dann ist nicht mehr von einer Transzendenz in religiösem oder erkenntnistheoretischem Sinn die Rede, sondern vom Sein Gottes mitten in dieser Welt.

Und so erschließt sich uns ein letzter Themenkreis, der das Inkognito Christi betrifft:

„Wer ist Gott? Nicht zuerst ein allgemeiner Gottesglaube an Gottes Allmacht etc. Das ist keine echte Gotteserfahrung, sondern ein Stück prolongierter Welt. Begegnung mit Jesus Christus. Erfahrung, daß hier eine Umkehrung alles menschlichen Seins gegeben ist, darin, daß Jesus nur ‚für andere da ist‘. Das ‚Für-andere-dasein‘ Jesu ist die Transzendenzerfahrung.“<sup>680</sup>

<sup>678</sup> Siehe LEHMKÜHLER, Christologie, 74. Auf diese Formel soll weiter unten ausführlicher eingegangen werden, siehe das Kapitel II.2.3.2.

<sup>679</sup> Dazu BARKER, Cross, 389: „Here is a faith, that takes both God and the world seriously – because of God.“

<sup>680</sup> DBW 8, 558. Wir wollen im Folgenden diese Formel Bonhoeffers so wiedergeben, dass sie den Regeln der gegenwärtigen Rechtschreibung entspricht, wobei direkte Zitate natürlich ausgenommen sind. Anstelle des „Für-andere-dasein“ schreiben wir also: „Für-andere-Dasein“.

Diese stichwortartigen Sätze sind Teil eines Werkentwurfes, den Bonhoeffer Bethge vorstellt, allerdings „sehr roh und summarisch gesagt.“<sup>681</sup> Das Stichwort des Christus-für-andere erinnert dabei stark an das Christus-Pro-me, das Bonhoeffer in der Christologievorlesung prägte.<sup>682</sup> Das Motiv der Personenhaftigkeit kommt auch hier in den Gefängnisbriefen zum Tragen. Echte Gotteserfahrung hängt nach Bonhoeffer nicht an einer durchdachten Metaphysik, einer allgemeinen Religiosität, einer grundsätzlich zustimmenden Haltung in Bezug auf die Gottesidee. Echte Gotteserfahrung erfolgt in der *Begegnung* mit Jesus Christus, und hier stellt sich nun die Frage, worum es sich inhaltlich bei dieser Gotteserfahrung handelt – ausgedrückt auf weltliche, nämlich unreligiöse Weise. Während Bonhoeffer nun in Bezug auf die Interpretation religiöser Begriffe vielmehr Fragen aufwarf, als dass er Antworten bieten konnte, gibt er in Bezug auf die Christusbegegnung eine sehr diesseitsbezogene Antwort: Es ist das Für-andere-Dasein Jesu, in dem die Transzendenzerfahrung besteht, und gerade durch den Begriff der Transzendenzerfahrung ist das Für-andere-Dasein Jesu in den Zusammenhang mit der Frage nach der seiner Kenntlichkeit gebracht.<sup>683</sup> Die Frage nach dem Ausweis des Göttlichen und nach seiner Eindeutigkeit erhält hier allerdings keine einfache Antwort. Stattdessen erfolgt ein Verweis auf Christus, den gekreuzigten Menschen:

„Gott in Menschengestalt! nicht wie bei orientalischen Religionen in Tiergestalten als das Ungeheure, Chaotische, Ferne, Schauerliche; aber auch nicht in den Begriffsgestalten des Absoluten, Metaphysischen, Unendlichen etc.; aber auch nicht die griechische Gott-Menschengestalt des ‚Menschen an sich‘, sondern ‚der Mensch für andere‘! darum der Gekreuzigte.“<sup>684</sup>

Wer Christus begegnet, begegnet ihm als Menschen für andere. Wir erinnern uns an die Aussage des Studenten Bonhoeffer in seiner Seminararbeit: „Der Gott, der in die Geschichte einging, machte sich unkenntlich vor den Kindern dieser Welt, von der Krippe bis zum Kreuz.“<sup>685</sup> Das Für-andere-Dasein Christi wird konkret in der Knechtsgestalt, wird konkret im menschlichen Leben und Leiden Christi, wird konkret in der Gesamtheit seines Daseins in der Diesseitigkeit. Entgegen aller religiösen Vorstellung des Göttlich-Menschlichen ist

---

<sup>681</sup> Ebd., 561.

<sup>682</sup> Siehe dazu weiter oben, II.2.2.1. Auch Feil bemerkt diese Entsprechung und erkennt darin eine „bedeutsame Umformung“, siehe FEIL, Theologie 210. Der Unterschied des „für andere“ zu dem älteren „pro nobis“ liegt nach Feil darin, dass nun nicht nur von einer christologischen Bestimmung die Rede ist, sondern dass gleichzeitig der Bezug zum christlichen Leben hergestellt ist: „In diesem ‚für andere‘ zeigt sich die Gestalt der Nachfolge, in der Christus ‚Gestalt gewinnt‘“, ebd.

<sup>683</sup> Dass es sich bei dem Für-andere-Dasein Christi bereits um einen Versuch handelt, die Bedeutung Christi in nicht-religiöser Weise zu beschreiben, versteht auch Bethge so, siehe BETHGE, Bonhoeffer 993.

<sup>684</sup> DBW 8, 558f.

<sup>685</sup> DBW 9, 318f.

Christus der Verborgene, und seine Wahrheit findet ihren Ausdruck darin, dass er für andere da ist.

### 2.3. Das Inkognito Christi in der christlichen Existenz

Die Erfassung des christologischen Inkognito gestaltet sich bei Bonhoeffer in vielerlei Weise anders als bei Kierkegaard. Dies hängt zusammen mit dem Umfang des jeweiligen Gesamtwerkes, aber auch mit unterschiedlichen philosophischen und theologischen Interessen und Zielen. Die Beschäftigung mit dem Inkognito Christi führt allerdings sowohl bei Kierkegaard wie auch bei Bonhoeffer zu einer ganz unmittelbaren Anwendung auf das Leben des Christen, zu einer Ableitung hin auf die christliche Existenz. Das christologische Inkognito stellt dann nicht einfach eine Entsprechung eines menschlich-existenziellen Inkognito dar (wenngleich wir ja einen großen Teil von Kierkegaards Nachdenken über Verborgenhitsverhältnisse im Allgemeinen als eine solche Entsprechung aufgeführt haben). Vielmehr ist hier die Rede von dem christologischen Inkognito, das als solches ganz konkrete Folgen für das Leben des Christen hat. Auch für Bonhoeffer befindet sich *der Christ im christologischen Inkognito*, er hat in ganz bestimmter Weise Teil daran. Das Inkognito Christi wird zur spezifischen Bestimmung der konkreten christlichen Existenz.

Diese Aussage soll nun in zweierlei Weise ausgeführt werden. Zum einen lässt sich nämlich in Bonhoeffers Werk eine vielfache Anwendung des christologischen Inkognito auf die Kirche finden, worin sich auch Bonhoeffers grundsätzliches ekklesiologische Interesse ausdrückt. Zum anderen finden wir in den Gefängnisbriefen die Formulierung eines neuen christlich-existenziellen Lebensgrundsatzes, den wir als eine konsequente Anwendung des Inkognito Christi verstehen. Es handelt sich dabei um die Formel: „etsi deus non daretur“, die Bonhoeffer für die christliche Existenz geltend macht.

#### 2.3.1. Die Kirche als Christus inkognito

Dass die Kirche auf eine besondere Weise im Fokus von Bonhoeffers Theologie steht, ist leicht nachzuvollziehen. Schon die Dissertation „Sanctorum Communio“ bedient ein ausdrücklich ekklesiologisches Interesse, indem sie die Kirche in soziologischer Hinsicht untersucht. Dieses Interesse an der Kirche lässt sich nun nicht einfach als alleinstehendes Interessengebiet Bonhoeffers begreifen, es ist stattdessen von Beginn an mit der Christologie verbunden. Das wird deutlich an der theologischen Formel, die die Dissertation prägt, und die

beide systematischen Themenfelder in eins setzt: „Christus als Gemeinde existierend“.<sup>686</sup> Schon von dieser Formel her ist es leicht zu verstehen, dass christologische Inhalte für Bonhoeffer immer auch die Frage aufwerfen, inwieweit jeweils ein Bezug zur konkreten Kirche herzustellen ist. Das Nachdenken über die Gemeinde in der Welt muss bei Christus beginnen, und zwar bei den Konsequenzen des Inkarnationsgedankens. Damit hängt aber ganz unmittelbar die Wahrheit der Verhüllung zusammen.<sup>687</sup> Wir wollen im Folgenden nachvollziehen, wie der Gedanke der verborgenen Kirche in Bonhoeffers Werk Ausdruck fand. Dabei rücken vor allem seine Dissertation (A) und die Christologievorlesung (B), die Ethik (C) und die Gefängnisbriefe (D) in den Vordergrund.

(A) Bereits in der Dissertation finden sich Formulierungen, die das Inkognito explizit für die Kirche geltend machen. Das Grundmuster sieht dabei so aus, dass Bonhoeffer wesentlich zwischen der soziologischen Größe einer Menschengemeinschaft und der theologischen Größe der „Kirche“ unterscheidet. Die Kirche ist geglaubte Offenbarungsrealität, und somit nicht einfach mit empirischer Realität gleichzusetzen: „[E]s kommt nur darauf an, in der empirischen Gestalt die offenbarungsmäßige Realität zu glauben“.<sup>688</sup>

---

<sup>686</sup> *DBW* 1, 127. Diese berühmt gewordene Formel entnahm Bonhoeffer in leichter Abwandlung einer Besprechung der Religionsphilosophie Hegels in der Dogmatik Seebergs, vgl. *DBW* 1, 133 (Anm. 210, *DBW* 1, 271).

Mit dem ekklesiologischen Interesse Bonhoeffers setzt sich u.a. Peter Zimmerling ausgiebig auseinander, siehe ZIMMERLING, Bonhoeffer, v.a. Kapitel 2, 22-56. Vgl. auch NIELSEN, Kirche, 332, der über die Zentralität der Ekklesiologie in Bonhoeffers Theologie bemerkt: „In allen seinen Schaffensphasen kehrt Bonhoeffer immer wieder zur Frage der Kirche zurück, mit der er in *Sanctorum Communio* [...] seinen akademischen Werdegang angetreten hatte.“

<sup>687</sup> Christus und Gemeinde sind miteinander zu identifizieren. Auf diesem Grundsatz baut Bonhoeffer auch in der „Nachfolge“ auf, siehe *DBW* 4, 232: „Der Raum Jesu Christi in der Welt nach seinem Hingang wird durch seinen Leib, die Kirche, eingenommen. Die Kirche ist der gegenwärtige Christus selbst.“ Und nur ein wenig später, ebd., 234: „Der gekreuzigte und auferstandene Christus existiert durch den Heiligen Geist als Gemeinde [...]“

Diese Gemeinde wird nun auch in *N* ganz durch den Gedanken der Inkarnation gedeutet, die Christologie bestimmt hier die Ekklesiologie. So beschreibt Bonhoeffer Christus als denjenigen, der durch die Menschwerdung einen Raum einnimmt auf Erden, der in ganz bestimmter Weise sichtbar wird. So werden Voraussetzungen gegeben, die sich dann in einem zweiten Schritt auf die Gemeinde beziehen lassen, Ebd., 241:

„Sichtbar ist der Mensch Jesus, geglaubt wird er als der Sohn Gottes. Sichtbar ist der Leib Jesu, geglaubt wird er als der Leib des menschgewordenen Gottes. Sichtbar ist, daß Jesus im Fleisch war, geglaubt wird, daß er unser Fleisch trug. „Auf diesen Menschen sollst du zeigen und sprechen: das ist Gott“ (Luther).“

Die Aussage Luthers, die mit dem Zitat gemeint ist, findet sich in der *WA* 6, 511, 37f: „Hic homo est deus, hic deus est homo“. Bonhoeffer bezieht an dieser Stelle die Gegenüberstellung von „sichtbar“ und „geglaubt“ nicht wörtlich auf die Gemeinde. Der Kontext lässt jedoch keinen Zweifel an der Intention dieser christologischen Beschreibung zu: So wie Christus Raum einnimmt in der Welt, so nimmt nun die Gemeinde Raum ein in der Welt. So wie eben daraus für Christus die Verborgenheit folgen musste, so muss sie nun auch für die Gemeinde folgen.

<sup>688</sup> *DBW* 1, 90.



Der hauptsächlichste theologische Grund für diese Unterscheidung liegt für Bonhoeffer in dem Umstand der Sünde. Sie bestimmt nämlich die empirische Gestalt der Kirche, wodurch diese in ihrer wahren (Offenbarungs-)Identität unanschaulich bleibt. „[H]ier sehen wir nur unsere Sünde und glauben an unsere Heiligkeit.“<sup>689</sup> Diese Aussage bildet für Bonhoeffer gleichsam ein Seinsprinzip der Kirche, und er wendet sie auch explizit gegen jedes Vorhaben, die Kirche aus dieser Zweideutigkeit oder Paradoxie herauszuheben. Das Problem an solchen Bestrebungen, wie Bonhoeffer sie etwa in perfektionistischen Sekten der Alten Kirche, im Täufern, bei den Pietisten oder auch bei sozialistischen Reich-Gottes-Erwartungen sieht, besteht dabei grundsätzlich in dem Versuch, das Verborgene in der Anschaulichkeit zu haben. Nach Bonhoeffer ist es

„überall der Versuch, nun endlich das Reich Gottes nicht mehr im Glauben, sondern im Schauen gegenwärtig zu haben, nicht verhüllt in den Absonderlichkeiten der christlichen Kirche, sondern sich deutlich manifestierend in Moralität und Heiligkeit der Personen, in idealer Regelung aller geschichtlichen und gesellschaftlichen Probleme. Daß Gottes Offenbarung wirklich in der Geschichte, d. h. in der Verhüllung vor sich geht, daß diese Welt eine Welt der Sünde und des Todes bleibt, d. h. aber auch der Geschichte, und daß diese Geschichte selbst heilig wird dadurch, daß Gott sie machte und in sie einging, daß Gott sie als Mittel zu seinem Zwecke benutzt – für all das fehlt der Sinn, fehlt die Liebe, die allein das zu schauen vermag.“<sup>690</sup>

Es ist nach Bonhoeffer also eine dezidiert ungläubige Haltung, die diese Verborgtheit der Kirche aufheben will, und damit zusammenhängend eine Theologie des Unglaubens und der fehlenden Liebe. Der Grund für dieses harte Urteil: Gottes Offenbarung fand statt in der Geschichte (und hier passt auch der später so wichtige Begriff: in der Welt), und heiligte sie dadurch. Die Kirche sollte diese Entscheidung Gottes nicht revidieren, indem sie die Identität der Verborgtheit abzustreifen versucht.

(B) Eben diese Einschätzung vertritt Bonhoeffer dann auch in der späteren Christologievorlesung. Diese schließt, wie wir weiter oben dargestellt haben, mit dem Thema des Inkognito, und dieses Inkognito wird in einem Absatz ganz konkret auch auf die Kirche bezogen:

„Mit dem erniedrigten Christus geht seine Kirche in der Erniedrigung. Sie kann keine sichtbare Beglaubigung ihres Wesens erstreben, während er auf sie verzichtet hat. Sie darf auch nicht als erniedrigte Kirche in eitler Selbstgefälligkeit auf sich selbst blicken, als sei die Erniedrigung der sichtbare Beweis dafür, daß Christus mit ihr sei.“<sup>691</sup>

---

<sup>689</sup> Ebd., 143.

<sup>690</sup> Ebd., 151.

<sup>691</sup> *DBW* 12, 348.

Die Erniedrigung des Christus ist bei Bonhoeffer wesentlich bestimmt als das Inkognito. Insofern also die Kirche Teil hat an der Erniedrigung Christi, hat sie auch Teil an seiner Verborgenheit. Die Aussage Bonhoeffers am Ende der Christologievorlesung fügt dem Gedanken des Inkognito noch ein weiteres wichtiges Element hinzu: Es ist wahr, dass sich die Verborgenheit in der Erniedrigung konkretisiert. Der umgekehrte Schluss hingegen darf nicht gezogen werden – weder eine wie auch immer geartete weltliche Herrlichkeit noch die Erniedrigung kann ein „sichtbarer Beweis“ für die geistliche Wahrheit sein, die hinter der leidenden Gemeinde steht. Das Inkognito der Kirche darf weder im Namen der Herrlichkeit aufgehoben werden noch im Namen der Niedrigkeit.

(C) In dieser Weise fährt Bonhoeffer auch in *E* fort. Der spezielle Kontext einer ethischen Auseinandersetzung führt nun dazu, dass Bonhoeffer hier mehr über den Einzelnen spricht, als das in der Dissertation oder der Christologievorlesung der Fall war. Dennoch stimmen auch hier die Aussagen mit dem überein, was er bisher über die Bedeutung des christologischen Inkognito für das Leben der Christen sagen konnte. Den Kontext bildet dabei die Frage nach dem Grundprinzip ethischer Gestaltung. Diese, so Bonhoeffer, kann nicht in dem Aufstellen eines ethischen Programmes bestehen, in einem Katalog von Forderungen. Stattdessen muss die ethische Gestaltung christologisch orientiert sein, nämlich als „*Gleichgestaltung mit der einzigen Gestalt des Menschewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen*.“<sup>692</sup> Und so erläutert Bonhoeffer, was aus der Gleichgestaltung mit Christus für den einzelnen Menschen folgt:

„Gleichgestaltet mit dem Auferstandenen – das heißt vor Gott ein neuer Mensch sein. Er lebt mitten im Tod, er ist gerecht mitten in der Sünde, er ist neu mitten im Alten. Sein Geheimnis bleibt der Welt verborgen. Er lebt, weil Christus lebt, und allein in Christus. ‚Christus ist mein Leben‘. Solange die Herrlichkeit Christi verborgen ist, ist auch die Herrlichkeit seines neuen Lebens ‚mit Christus verborgen in Gott‘ (Kol 3,2). Aber der Wissende schaut hier und da schon einen Schimmer des Zukünftigen.“<sup>693</sup>

Vom Geheimnis des Jesus-Nachfolgers ist hier die Rede, denn seine Wahrheit wird nicht sichtbar für die Umwelt. Im Tod, in der Sünde, im Alten besteht nun sein Leben, seine Gerechtigkeit, seine Neuheit, und durchbricht sie nicht sichtbar, nach dem Vorbild Christi. Denn das Aufdecken dieser außerordentlichen Wahrheit hängt an dem Aufdecken der Herrlichkeit Christi, die vorerst eine verborgene ist. Auch der Hinweis auf das „Schauen“ darf in unseren Augen nicht missverstanden werden als ein vorzeitiges Aufdecken, als ein Herauswachsen aus dem Glauben hin zum Sehen. Stattdessen müssen das Wissen des „Wissenden“ und sein

<sup>692</sup> DBW 6, 80. Hervorhebung aus dem Original.

<sup>693</sup> Ebd., 82f.

Schauen als Kennzeichen des Glaubens aufgefasst werden. Was Bonhoeffer hier andeutet, ist als Potenz des Glaubens zu begreifen.

Dann aber, so Bonhoeffer, ist die Verborgenheit nicht nur als ein notwendiges Übel in Kauf zu nehmen, zu erleiden. Sie soll auch bewusst und willig in der christlichen Existenz angenommen und akzeptiert werden:

„Der neue Mensch lebt in der Welt, wie jeder andere; er unterscheidet sich oft nur in wenigem von den anderen Menschen. Er legt es auch nicht darauf an, sich herauszuheben, sondern allein Christus herauszuheben um seiner Brüder willen. Verklärt in der Gestalt des Auferstandenen trägt er hier nur das Zeichen des Kreuzes und des Gerichtes.“<sup>694</sup>

Es äußert sich hier, im Manuskript „Ethik als Gestaltung“ (wohl geschrieben im Jahr 1940),<sup>695</sup> eine praktische Seite der Verborgenheit, die in dieser Form bestimmten Äußerungen aus *N* widerspricht. Während Bonhoeffer im Jahr 1937 nämlich nachdrücklich den Unterschied des christlichen Lebens zu dem Leben der Umwelt herauszustellen versucht,<sup>696</sup> betont er 1940 die Weltlichkeit des christlichen Lebens, ein Leben, das sich der Welt nicht entziehen kann. Das für uns Wesentliche an diesem Zitat ist jedoch der Gedanke der Verborgenheit. Denn es gilt für *N*, dass die heilige Gemeinde ebenso wie Christus selbst der Niedrigkeit verschrieben ist, und dass es für sie keine äußerliche Versicherung geben kann. Ebenso gilt nun für *E*, dass der weltliche Christ sich nach dem Vorbild Christi der Welt zu verschreiben hat, und dass sich hierin die Akzeptanz der Verborgenheit ausdrückt. Die Kirche soll nicht versuchen, sich dem Inkognito zu entziehen. Sie soll stattdessen in diesem Inkognito ihre Gleichgestaltung mit Christus erkennen.<sup>697</sup>

Aus dieser Betrachtung des Inkognito der Kirche bei Bonhoeffer ergibt sich vor allem eine Eigenheit, die sich durch das Gesamtwerk zieht. Das Inkognito der Kirche beschreibt bei Bonhoeffer nicht allein die Tatsache, dass die Kirche wesentlich eine Kirche der Erniedrigung sein muss, so wie sich das aus der Betrachtung des erniedrigten Christus ergibt. Es ist für Bonhoeffer vielmehr von Beginn an wichtig, dass die Kirche eine gewisse Genügsamkeit oder

---

<sup>694</sup> Ebd., 83.

<sup>695</sup> Zur Frage der Chronologie der ethischen Manuskripte die Aufstellung in ebd., 16f.

<sup>696</sup> Siehe dazu die Darstellung weiter oben, II.1.3.1. Vor allem in *DBW* 4, 277f redet Bonhoeffer von der Gemeinde, die sich absondern muss von der Welt und die dadurch heilig ist. Zwar wird diese Absonderung ausgeglichen durch den Hinweis, dass „auch noch ein Stück Welt in diesem Heiligtum [lebt]“, ebd., 278. Der Fokus liegt dennoch auf dem Begriff der Heiligkeit als der Absonderung von der Welt, auf dem Kampf, der zwischen heiliger Gemeinde und sündiger Welt besteht.

<sup>697</sup> Siehe dazu auch LENEHAN, Standing, 125ff.

Demut in den Fragen der Ethik aufweisen muss. Das Streben nach einer moralischen Exzellenz oder Heiligkeit, *die vor der Umwelt als Auszeichnung und als Kenntlichkeit dienen könnte*, wird von Bonhoeffer von Beginn an verworfen.<sup>698</sup>

Von dieser Forderung nach Demut in Fragen der Ethik ist auch die Schrift „*Nachfolge*“ mit ihrer Betonung auf Heiligkeit nicht ausgenommen. Zwar fordert er hier, dass die Kirche heilig lebe und sich so von der Welt zu unterscheiden habe. Diese Forderung berührt sich allerdings niemals mit dem Gedanken, dass auf diese Weise die wahre Kirche kenntlich werden könnte. Es wird deshalb auch in *N* geltend gemacht:

„Vor sich selbst und vor der Welt mag ihre Heiligkeit Sünde, ihr Glaube Unglaube, ihre Liebe Härte, ihre Zucht Schwäche sein. Ihre wahre Heiligkeit bleibt verborgen.“<sup>699</sup>

Wenn also Bonhoeffer von einer ausnehmenden, weil evangelisch geforderten und göttlich gewirkten Heiligkeit redet, so ist hier nicht der Wille zu irgendeiner Form von moralischer Kenntlichkeit ausgedrückt. Vielmehr geht es Bonhoeffer in *N* ebenso wie in *E* und später in *WE* um ein Leben, das sich an Christus orientiert und das sich somit grundsätzlich im Inkognito befindet, und dies auch in moralischer Hinsicht. Damit gilt auch für die Kirche, was bereits in der Christologievorlesung für Christus geltend gemacht wurde und was wir weiter oben dargestellt haben:<sup>700</sup> Sie teilt die moralische Zweideutigkeit der Welt, sie hebt sich nicht heraus durch eine eindeutige und dadurch göttliche Heiligkeit – sie hat Anteil an Christi Verborgenheit gerade auch in dieser Hinsicht.

(D) So wie Bonhoeffer die christologischen Gedanken in seinen Publikationen und in der Ethik auf die Kirche anwendete, so führt er dieses theologische Muster auch in den Gefängnisbriefen fort. Und hier sehen wir: Trotz der Knappheit der vorliegenden Formulierungen, trotz der Schwierigkeit, das Gedankenexperiment von verbindlicher theologischer Position

---

<sup>698</sup> Wir verweisen auf die thematische Überschneidung mit dem Thema der Einwohnung Christi im Menschen, die durch Lehmkühler in einem Bonhoeffer-Exkurs seiner Habilitationsschrift erarbeitet wurde, siehe LEHMKÜHLER, *Inhabitatio*, 230ff. Nach Lehmkühler ist die Einwohnung neben ihrer ekklesiologischen Gültigkeit auch in Bezug auf das Individuum zu verstehen. Christus gewinnt Gestalt in der Kirche, aber auch im Einzelnen, und eben darin besteht die Anteilhabe des Menschen am Guten. Für „die christliche Ethik [liegt] alles an dieser realen Teilhabe an Christus [...]“, ebd., 236. Das Inkognito der Kirche und des einzelnen Christen bedeutet, dass eben auch auf das Kennzeichen einer gewissen moralischen Exzellenz verzichtet werden muss. Der Grund liegt darin, dass die christliche Existenz gerade in ihrer ethischen Situation an Christus zurückgebunden ist. „Christliche Ethik ist keine Kasuistik. Sie ist ‚das Wagnis, weder abstrakt noch kasuistisch, weder programmatisch noch rein erwägend von dem Gestaltwerden der Gestalt Christi in unserer Welt zu sprechen.“, ebd., 236f.

<sup>699</sup> *DBW* 4, 292f.

<sup>700</sup> Siehe weiter oben II.2.2.1.

zu unterscheiden, findet sich auch in *WE* die Entsprechung zwischen dem christologischen Inkognito und dem Inkognito der Kirche.

Weiter oben haben wir festgestellt, dass Bonhoeffer in seinen Gefängnisbriefen eine neue Formel für Christus und für die Frage nach seiner Kenntlichkeit gefunden hat. Christus ist derjenige, der für andere da ist, darum der Leidende und Gekreuzigte. Im Für-andere-Dasein Christi besteht die Transzendenzerfahrung, nur hier drückt sich Christus in einer ganz eigenen Weise aus. Wir wollen hier also explizit nicht von einer Kenntlichkeit Christi reden. Die Kenntlichkeit Christi wird ja gerade durch das Inkognito verneint. Christus bleibt gerade als derjenige, der für andere da ist, wesentlich missverständlich – eine Kenntlichkeit ist hier nicht vorhanden. Daher sprechen wir an dieser Stelle davon, dass sich hier *seine geglaubte Identität authentisch ausdrückt*.

Diese Art von authentischem Ausdruck beschreibt Bonhoeffer in *WE* dann auch für die Kirche. Sie hat ja grundsätzlich Teil an dem Inkognito Christi, somit hat sie auch Teil an diesem Ausdruck und kann nur in diesem Sinne eine Transzendenzerfahrung für die Menschen anbieten. Und so lesen wir, wie Bonhoeffer den Versuch unternimmt, praktische Konsequenzen für die Kirche zu ziehen:

„Folgerungen: Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist. Um einen Anfang zu machen, muß sie alles Eigentum den Notleidenden schenken. Die Pfarrer müssen ausschließlich von den freiwilligen Gaben der Gemeinden leben, eventuell einen weltlichen Beruf ausüben. Sie muß an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, nicht herrschend, sondern helfend und dienend. Sie muß den Menschen aller Berufe sagen, was ein Leben mit Christus ist, was es heißt, ‚für andere dazusein‘.“<sup>701</sup>

Christus ist ganz für andere da, und demzufolge ist er der Leidende und Gekreuzigte und trägt die Knechtsgestalt. Ebenso soll dann auch die Kirche ganz für andere da sein, und darin ihre eigene Knechtsgestalt erblicken. Mag die praktische Konsequenz, die Bonhoeffer hier vorschlägt, auch sehr „roh“ und vielleicht undurchführbar anmuten, muss sie doch als Konsequenz dessen betrachtet werden, was in der Christologie bereits ausgedrückt wurde. Es wurde ja durch Christus eine Begegnung mit Gott vermittelt, ebenso soll nun auch die Begegnung des modernen Menschen mit Gott durch die Kirche vermittelt werden. Dies wird aber nicht geschehen durch einen besonderen Erfolg der Kirche, durch einen beeindruckenden

---

<sup>701</sup> *DBW* 8, 560. – Siehe auch Bethge, *Christologie*, 78: „Und 1944 findet sich schließlich eine Präsenz Christi, die Menschen in eine Konformität mit seinem messianischen Leiden hineingestaltet und damit die Gestalt einer ‚Kirche‘ aufs Spiel setzt, sofern sie sich in ein anonymes Inkognito in der Welt hineinziehen läßt.“

Schein von Herrlichkeit, aber auch nicht durch moralische Exzellenz oder attraktive Heiligkeit. In eine solche Richtung dürfen auch Bonhoeffers konkrete Vorschläge nicht aufgefasst werden, als wäre das Ziel nun doch eine Art von asketischer Heiligkeit. Es wäre dann wiederum eine falsche Art von Kenntlichkeit angestrebt. Hier gilt stattdessen das Inkognito, und dieses Inkognito ist von der Kirche anzuerkennen. Und so wird die Kirche dem Christus gleich, der sie ja ihrer Identität nach ist. Daher gilt nach Bonhoeffer über die Kirche: Nur in ihrem Für-andere-Dasein vermittelt sie dem Menschen eine authentische, weil christologisch orientierte Gotteserfahrung. Nur in ihrem Für-andere-Dasein drückt sich ihre geglaubte Identität authentisch aus.

So sehen wir, dass bei Bonhoeffer zuletzt auch der Begriff „Für-andere-Dasein“ mit der Frage nach der Kenntlichkeit der Kirche in engem Zusammenhang zu stehen kommt, wenn man sich über die Herkunft dieser Formulierung aus der Christologie klar wird. Dieser Gedanke fügt sich in den Gesamtzusammenhang ein, der durch die Identifizierung von Kirche und Christus entstanden ist, und bildet damit eine nachvollziehbare Fortführung dessen, was bereits in der Dissertation über die Unkenntlichkeit der Kirche gesagt wurde.

Darüber hinaus aber bieten die Gefängnisbriefe noch einen weiteren Gedanken, der in einem Bezug zum Inkognito der Kirche steht. Er wird allerdings nicht explizit aus der Christologie abgeleitet, sondern hat seinen Ursprung in Bonhoeffers Auseinandersetzung mit der Aufklärung und der Entwicklung des Menschen zur Mündigkeit. Für Bonhoeffer ergibt sich ein neuer Grundsatz, durch den das christliche Leben konsequent unter den neuen Bedingungen geführt werden soll. Nun gilt es zu leben, „als ob es Gott nicht gäbe“.

### 2.3.2. Das Leben der Christen in der Welt „etsi deus non daretur“

In diesem lateinischen Satz, der aus der Naturrechtslehre von Hugo Grotius stammt und den Bonhoeffer nun in abgewandelter, nämlich vereinfachter Form in seine Theologie übernimmt,<sup>702</sup> erkennen wir eine letzte Steigerung des Inkognitogedankens. Es handelt sich hierbei nicht mehr um explizite christologische Reflexion. Trotzdem liegt hier eine Anwendung des christologischen Inkognito vor, durch die die Verborgenheit Christi im Leben der Christen Geltung gewinnen soll. Ebenso aber ist es unsere Ansicht, dass durch diese Formel auch

---

<sup>702</sup> Gerade über diese Formel des „etsi deus non daretur“ ist viel geschrieben worden. Vgl. dazu KLEIN, *Etsi deus non daretur*, 82ff, wo mit dieser Formel hauptsächlich das Ende der „Arbeitshypothese Gott“ bezeichnet wird. Wenn Klein dann aber auf S. 99 das „etsi deus non daretur“ darauf deutet, dass „[d]amit nun aber [...] die Welt weltlich sein [darf]“, fragen wir uns, ob hier nicht der Adressat von Bonhoeffers Gedankenanstoß verwechselt wurde. Ist die Welt nicht ganz selbstverständlich – weltlich? Es erscheint uns doch wesentlich sinnvoller, hier an die Kirche zu denken, die sich *christologisch* neu zur Weltlichkeit motivieren lassen darf.

Weitere Literatur findet sich etwa bei FRITSCH-OPPERMANN, *Etsi deus non daretur*, oder HOFMEISTER, *Etsi deus non daretur*.

die Verborgenheit der Christen in der Welt ausgesprochen wird. Diese Thesen sollen nun näher erläutert und belegt werden.

Wir haben das Inkognito Christi als den Gedanken erkannt, mit dem Bonhoeffer redlich und zugleich christlich auf die Herausforderungen einer neuen Zeit reagieren möchte. Seine Frage lautet, ob denn noch religiös von Gott die Rede seine könne, denn die Religion scheint geistesgeschichtlich an ihr Ende gelangt, und mit ihr jeder vermeintliche Zugang zu einer weltlosen Transzendenz. Bonhoeffer fragt also konkret:

„Wie sprechen [...] wir ‚weltlich‘ von ‚Gott‘, wie sind wir ‚religionslos-weltlich‘ Christen, wie sind wir ek-klesia, Herausgerufene, ohne uns religiös als Bevorzugte zu verstehen, sondern vielmehr als ganz zur Welt Gehörige?“<sup>703</sup>

Man spürt den Sätzen die Schwierigkeit ab, in nicht-religiöser Weise ein christliches Selbstverständnis auszudrücken. Ganz eindeutig wird dieses Ringen an den Anführungszeichen, mit denen selbst das Wort „Gott“ versehen ist, denn für Bonhoeffer liegt offensichtlich auch in diesem Begriff ein mögliches Missverständnis. Wie kann man von Gott sprechen, ohne den bereits jahrtausendlang bekannten „Gott“ der Religion zu meinen? Wie kann man das Evangelium neu und dem mündigen Menschen gegenüber angemessen ausdrücken, ohne dass alte Kategorien von Religion, Metaphysik und Transzendenzvorstellung sofort wieder den Verständnisrahmen bilden? Wie kann man von Gott reden, ohne dass die Rede von vorneherein missverständlich ist?<sup>704</sup>

Im selben Zitat wird jedoch ein weiteres Problem angesprochen, das für unsere Argumentation von wesentlicher Bedeutung ist. Nicht allein das Missverständnis in Bezug auf Gott soll vermieden werden. *Es soll ebenso und damit ganz eng zusammenhängend das Missverständnis in Bezug auf „uns“, auf den Sprechenden Christen, vermieden werden.* Dieses Missverständnis wiederum erkennt Bonhoeffer in einem speziellen *Selbstverständnis*. Der Christ versteht sich hier in religiösem Sinne als Teilhaber dieser Transzendenz, als Teil dieses Gottes, und nimmt sich selbst somit wenigstens teilweise aus der Welt. Bevorzugt ist man hier, *weil man nicht ohne Gott lebt*. Vielmehr lebt man ja bewusst mit Gott in dem Sinne, dass man bewusst religiös lebt. Die Voraussetzung dafür ist eine Gegenüberstellung vom Bereich Gottes und dem Bereich der Welt, also eine Ansicht, die Bonhoeffer explizit in *E* verworfen hat.

---

<sup>703</sup> DBW 8, 405.

<sup>704</sup> Wie herausfordernd für Bonhoeffer diese Frage gerade auch praktisch war – und wie eng diese Schwierigkeit mit dem Inkognito zusammenhängt –, lässt sich aus seinem Brief an Rößler ersehen, in dem er über seine Tätigkeit als Studentenpfarrer schrieb, siehe DBW 11, 33: „Ich bin jetzt Studentenpfarrer an der T.H. Wie soll man diesen Leuten solche Dinge predigen? Wer glaubt denn das noch? Die Unsichtbarkeit macht uns kaputt.“

Wie nun versucht Bonhoeffer diese zweifache Schwierigkeit zu lösen, die er in Bezug auf das Gottes-Missverständnis einerseits und auf das Selbst-Missverständnis andererseits ausdrückt? Am 16.07.44 schreibt Bonhoeffer an Bethge die folgenden Worte:

„Und wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, daß wir in dieser Welt leben müssen – ‚etsi deus non daretur‘. Und eben dies erkennen wir – vor Gott. Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigeren Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Markus 15,34)! Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott.“<sup>705</sup>

Mithilfe einer paradoxen Ausdrucksweise versucht Bonhoeffer, das christliche Leben in seiner Zugehörigkeit zur Welt zu beschreiben. Diese gilt nicht etwa, weil der Mensch ja sowieso Teil der Welt wäre, der Christ also im Nicht-Christlichen seine wahre Identität fände. Die Zugehörigkeit gilt aus christologischen Gründen. Sie soll jetzt aber in einer Weise ausgedrückt werden, die das Element des Religiösen nicht mehr benötigt. Dann gilt, dass von einer christlichen – im Sinne einer christologisch begründeten – Identität die Rede sein muss, nicht aber mehr von einer religiös-christlichen Identität. Natürlich band sich auch eine religiös verstandene christliche Identität an Christus zurück. Eben das religiöse Element aber soll nun abgelegt werden, und damit verliert das Christentum eine Kennzeichnung, die ihm in der Vergangenheit ganz selbstverständlich zu eigen war. Wir verstehen an diese Stelle Bonhoeffers Ausführungen ein letztes Mal als Aufruf zur Verborgenheit, und damit kommt eine letzte Facette des Inkognito hinzu, die vorher nicht in dieser Weise ausgedrückt worden war. Es ist *die Verborgenheit der christlichen Identität aufgrund ihrer Weigerung, in der Kenntlichkeit der Religion zu existieren*.

Nun war vorher die Rede von Kenntlichkeit im Sinne einer historischen oder philosophischen Beweisführung. Jesus wollte nicht auf diesem Weg als der Christus erkannt werden. Stattdessen rief er zum Glauben und zur Nachfolge auf, und forderte dadurch ein Wagnis des Glaubens angesichts des christologischen Inkognito. Diesem Anspruch sollte die Kirche treu bleiben und ihn darüber hinaus auch auf sich selbst beziehen. In Bonhoeffers Augen jedoch muss im Namen des Glaubens und der Nachfolge nun eine weitere Art von Kenntlichkeit aufgegeben werden: der Anspruch, eine Religion zu sein, und in gesteigerter Form: Unter den Religionen *die Eine* zu sein. Die Voraussetzung dazu formuliert Bonhoeffer mit den Worten:

---

<sup>705</sup> DBW 8, 533f.



„Christentum‘ ist immer eine Form (vielleicht die wahre Form) der ‚Religion‘ gewesen.“<sup>706</sup>  
 Weil eben dieses Christentum nun aber in einer anderen Welt steht, weil es gezwungen wird, sich nun anders zu verstehen, folgert Bonhoeffer:

„Christsein heißt nicht in einer bestimmten Weise religiös sein, auf Grund irgendeiner Methodik etwas aus sich machen (einen Sünder, Büsser oder einen Heiligen), sondern es heißt Menschsein, nicht einen Menschentypus, sondern den Menschen schafft Christus in uns. Nicht der religiöse Akt macht den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben.“<sup>707</sup>

Das Christsein wird nach Bonhoeffer da religiös verstanden, wo es den Menschen zu einem bestimmten religiösen Lebensstypus bewegt. Es ist dabei nicht das biblische Evangelium, das nach Bonhoeffer diese Lebensentwürfe hervorbringt. Diese Lebensentwürfe oder Identitäten wie der Sünder, der Büsser, der Heilige, resultieren vielmehr daraus, dass das Evangelium durch ein religiöses Verständnis vereinnahmt wird. Demgegenüber steht nach Bonhoeffer der Ruf des Evangeliums – nicht zu einer speziellen Lebensform, sondern vielmehr zum Leben selbst. Es soll eben nicht etwas „aus sich gemacht werden“, es soll keine religiöse Methodik das Christsein kenntlich machen. Diese religiöse Methodik spricht Bonhoeffer dann im selben Brief ein weiteres Mal an:

„Nichts von religiöser Methodik, der ‚religiöse Akt‘ ist immer etwas Partielles, der ‚Glaube‘ ist etwas Ganzes, ein Lebensakt. Jesus ruft nicht zu einer neuen Religion auf, sondern zum Leben.“<sup>708</sup>

Hier findet sich ein weiteres Mal der Gedanke von *E*, dass nämlich der Bereich Gottes nicht vom Bereich der Welt getrennt werden sollte. Auch die Bemühungen der Kirche sollten nicht dahin gehen, dass ein Bereich für die Transzendenz, für den Glauben aufgespart wird. Stattdessen gilt, dass der Glaube etwas Ganzes ist, das Ganze des Lebens betreffend, und somit nicht auf den Bereich des Religiösen beschränkt sein darf. Wird damit aber ernst gemacht, dann muss die Kirche etwas preisgeben, das sie vorher als Teil ihrer Identität betrachtet hatte. Dazu gehören die einschlägigen religiösen Typen, dazu gehört die Explikation religiöser Inhalte in Teilbereichen des Lebens. So formuliert Bonhoeffer noch konkreter:

„Wenn man völlig darauf verzichtet hat, aus sich selbst etwas zu machen – sei es einen Heiligen oder einen bekehrten Sünder oder einen Kirchenmann (eine sogenannte priesterliche Gestalt!), einen Gerechten oder einen Ungerechten, einen Kranken oder einen Gesunden – und dies nenne ich Diessseitigkeit, nämlich in der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Mißerfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeiten leben, – dann

---

<sup>706</sup> Ebd., 403.

<sup>707</sup> Ebd., 535.

<sup>708</sup> Ebd., 537.

wirft man sich Gott ganz in die Arme, dann nimmt man nicht mehr die eigenen Leiden, sondern das Leiden Gottes in der Welt ernst, dann wacht man mit Christus in Gethsemane, und ich denke, das ist Glaube, das ist *μετάνοια*; und so wird man ein Mensch, ein Christ.“<sup>709</sup>

Diese religiösen Identitäten aufzugeben, bedeutet, eine spezielle religiöse Kenntlichkeit aufzugeben und so diesseitig zu werden. In der Religion macht man etwas aus sich selbst. Erst mit dem Glauben aber „wirft man sich Gott ganz in die Arme“ und hat Teil an Christi Leben. Darin allein soll der Christ die christliche Wahrheit ausleben, dass er Teil hat an Christi Leben und Leiden in der Welt: dass er für andere da ist. Das aber hat nichts mit Beweisführungen, sondern mit dem authentischen Ausdruck der Christusbefolgung zu tun. So zeigt sich uns auch bei der Betrachtung der fragmentarischen Gedankenentwürfe in *WE*, dass hier der Gedanke der Verborgenheit entfaltet wird. Wiederum ist es das Inkognito Christi, das die Kirche in die Verborgenheit mit hinein nimmt.

Das „*etsi deus non daretur*“ stellt ein Gedankenfragment dar, auch wenn es möglich war, es durchaus sinnvoll in den Kontext der früheren Theologie Bonhoeffers einzuordnen.<sup>710</sup> Es findet sich in *WE* darüber hinaus aber noch eine weitere Äußerung, die als Fortführung des Beschriebenen gelten könnte. Diese Äußerung bezieht sich auf das, was Bonhoeffer das „unbewusste Christentum“ nennt.<sup>711</sup> Dabei bemerkte Bonhoeffer nur, dass hier eine Frage bestand, die ihn „mehr und mehr beschäftigt.“

Die Frage, die wir an dieser Stelle aufwerfen wollen, und über deren spekulativen Charakter wir uns sehr wohl bewusst sind, lautet nun: Wird der Gedanke eines unbewussten Christseins auf den Christen selbst angewendet, liegt dann hier nicht eine letzte und gleichsam totale Konsequenz des Inkognito vor? In diesem Fall wäre es eine Verborgenheit, die selbst für diejenigen vorliegt, dessen Identität sie betrifft. Bonhoeffer meint mit diesem unbewussten Christentum nicht nur Menschen, die sich als Nicht-Christen christlich verhalten. Das „Seiner-selbst-nicht-bewusst-Sein“ wird vielmehr als eine Eigenschaft des Glaubens angedeutet. So setzt Bonhoeffer das Stichwort vom unbewussten Christentum neben Mt 6, 3 und Mt 25, 31-46.<sup>712</sup> In der ersten Stelle geht es darum, dass die „Linke nicht weiß, was die rechte

---

<sup>709</sup> Ebd., 542.

<sup>710</sup> Vgl. KLEIN, *Etsi deus non daretur*, 82:

„Nicht, daß von dem, was Bonhoeffer hier andenkst, nicht auch schon früher Spuren zu finden wären. Dennoch verdichten sich diese hier, ohne auch nur annähernd einen Abschluß zu finden oder vorzuzeichnen.“

<sup>711</sup> *DBW* 8, 545.

<sup>712</sup> Ebd., 547.

[sic!] tut“, während die zweite Stelle von der Überraschung derer redet, die nach Jesu Endzeitrede im Endgericht nichts von dem Guten wissen, das sie ihm erwiesen hatten. Diese Gedanken entsprechen – bei aller Kürze – der Unterscheidung von *actus directus* und *actus reflexus*.<sup>713</sup> Während dabei der *actus reflexus* für die Theologie steht, spricht der *actus directus* vom Glauben, der an sich nicht primär intellektueller oder auch noetischer Natur ist. Dem Glauben haftet somit bei Bonhoeffer grundsätzlich ein Element von Unbewusstem an, was nach Ernst Feil bis zu *WE* nachweisbar ist. In diesem Fall aber wird deutlich, dass für Bonhoeffer der Gedanke an eine christliche Identität, die sowohl vor der Welt als auch vor sich selbst in der Verborgenheit steht, nicht fernliegt.<sup>714</sup>

Wie also ist der Zusammenhang des „*etsi deus non daretur*“ mit der Thematik des Inkognito zusammenfassend zu formulieren?

Zum einen ist deutlich geworden, dass wir diese Formel als eine konsequente Anerkennung des Inkognito Christi durch Bonhoeffer verstehen können. Wenn Christus der verborgene Christus ist, wenn also der offenbare Gott zugleich der verborgene Gott ist, dann muss diese Verborgenheit in Leben und Lehre der Kirche anerkannt werden. Schon die Rede von einer Gottheit erweist sich aber in Bonhoeffers Augen als missverständlich, weil sie seiner Meinung nach Gott in einer falschen Weise zu kennzeichnen versucht. So wird auch diese Rede – wenigstens ihrer religiösen Bedeutung nach – problematisiert. Wenn demnach die Kirche die Verborgenheit Gottes ernsthaft anerkennen möchte, dann folgt daraus eine Existenz zugleich ohne Gott und vor Gott. Die Folgen einer solchen Glaubensexistenz hat Bonhoeffer angedeutet. Es geht dann für die Kirche so wie für den Einzelnen darum, in völliger Selbstverantwortung das Leben zu gestalten, ganz ohne falsche Erwartung eines „*deus ex machina*“. Es geht um den Verzicht auf religiöser Absicherung und um die Akzeptanz der Fülle der Lebenserfahrungen – Erfolg und Misserfolg, Erfahrungen und Ratlosigkeiten. Es geht um ein Leben in der Diesseitigkeit ohne falsche Vertröstung. In dieser Hingabe an die Diesseitigkeit liegt nach Bonhoeffer das Leben vor Gott.

Zum anderen aber erhält dann auch das Inkognito der Kirche ein besondere Geltung. Der Verzicht der Kirche auf Kenntlichkeit bezieht sich nicht mehr nur auf *historische oder geistesgeschichtliche Beweisführung*, er bezieht sich nicht nur auf *moralische Exzellenz*. Letzten Endes, so verstehen wir Bonhoeffer, soll die Kirche sogar auf jede Art von *religiöser Kenntlichkeit* verzichten, bis hin zu der angedeuteten Möglichkeit, vor sich selbst unkenntlich zu

<sup>713</sup> Zu einer Darstellung dieser Konzepte siehe FEIL, *Theologie*, 83-85.

<sup>714</sup> Interessant ist an dieser Stelle auch der Vergleich mit Luther, der in ähnlicher Weise die Verborgenheit des Christen vor sich selbst ausgedrückt hat. Siehe dazu etwas ausführlicher BAYER, *Theologie*, 254f.

werden. Dieser Verzicht auf Kenntlichkeit ist nach Bonhoeffer nicht etwa freiwillig – „Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis.“<sup>715</sup> Erst darin, so die explizite Folgerung Bonhoeffers, kann die Kirche eine christliche Identität bewahren in einer Welt ohne Religion. Erst darin, so die implizite Folgerung, hat die Kirche das Inkognito Christi konsequent durchbuchstabiert.

#### EXKURS IV: Bonhoeffer im Inkognito

Ähnlich wie bei Kierkegaard wollen wir auch bei Bonhoeffer auf den konkreten Zusammenhang hinweisen, den das Thema der Verborgenheit mit seinem Leben aufweist. Es handelt sich dabei um die Verborgenheit, in die Bonhoeffer sich ganz bewusst begab, als er um 1939-1940 Teil einer Widerstandsgruppe gegen das nationalsozialistische Regime wurde. Ebenfalls Teil dieser Gruppe waren sein Bruder Klaus Bonhoeffer und sein Schwager Hans von Dohnanyi. Dabei handelte es sich um einen Widerstand im Geheimen, es ging also in höchstem Grad um Geheimhaltung und so per Definition um ein Inkognito. Darüber hinaus jedoch war Bonhoeffers Teilhabe an den Umsturzplänen in einer tieferen und für uns wichtigeren Weise die Grundlage für das Inkognito, in dem er sich dadurch befand. Dies wird auch durch Bethge ausgedrückt:

„Das Jahr 1939 zog ihn in einen eng begrenzten Kreis von Gleichgesinnten. Von da an lag für die Finkenwalder Brüder ständig ein Stück Inkognito über Bonhoeffers Existenz, das sie nicht erfragen durften. Umgekehrt trat für die neuen Gefährten die christliche Existenz Bonhoeffers nicht einfach offen zutage. Instinktiv hielt Bonhoeffer je den anderen Teil seines Existierens vor den alten bzw. den neuen Freunden im Hintergrund.“<sup>716</sup>

Wieso wählt Bethge hier für die Beschreibung der Situation Bonhoeffers den Begriff des Inkognito? Von seiner Existenz als Verschwörer wussten seinen christlichen Freunden nichts, jedenfalls nichts Genaues. Ebenso aber trat gegenüber den Mitverschwörern seine christliche Existenz in den Hintergrund. Es ist an dieser Stelle selbstverständlich, dass für die Mitverschwörer der christliche Hintergrund Bonhoeffers nicht unbekannt war. In diesem Sinne kann weniger von einem Inkognito die Rede sein, und die Gleichsetzung mit der Verborgenheit der verschwörerischen Existenz vor den Mitchristen ist in diesem Sinne nicht ganz gerechtfertigt. Es wird in unseren Augen dennoch das Wesen von Bonhoeffers Verborgenheit in dieser Passage ausgedrückt. Es geht bei diesem Inkognito nicht nur oberflächlich um die Verborgenheit des verschwörerischen Bürgers. Es geht vielmehr um das Inkognito des *verschwörerischen*

<sup>715</sup> DBW 8, 533.

<sup>716</sup> BETHGE, Bonhoeffer, 762.

*Christen*, nämlich um ein auseinandergerissenes Leben, in dem zwei wesentliche Bereiche – die Verschwörung auf der einen, das Christentum auf der anderen Seite – nicht mehr zusammenzupassen scheinen. Die Verschwörung erwies sich für den reflektierenden Bonhoeffer nicht in erster Linie als ein politisches Problem, sondern war vielmehr ethischer Natur. Es besteht in der Frage, wie denn ein Christ ein Verschwörer, einer sich in der Öffentlichkeit Verstellender, gar ein Beihelfer zum tödlichen Attentat sein könne.

Dass Bethge eben dieses existenzielle Inkognito Bonhoeffers beschreibt, wird da deutlich, wo er über das Wagnis der Verschwörertätigkeit schreibt. Dieser haftete nämlich eine Gefahr an. Mit der Gefahr sind nicht in erster Linie die persönlichen Folgen gemeint, die die Verschwörertätigkeit im dritten Reich nach sich ziehen konnten, was bereits ein gewaltiges Opfer hinsichtlich der eigenen Sicherheit darstellt. Es handelt sich hier um ein „ganz anderes Opfer: das Opfer auch der christlichen Reputation.“<sup>717</sup>

Wie mit diesem Opfer das Thema des Inkognito zusammenhängt, drückte sich beispielhaft und ganz konkret in Bonhoeffers Leben aus:

„Es war am 17. Juni 1940 in Memel. [...] Während wir die Sonne genossen, dröhnte plötzlich aus den Lautsprechern des Lokals das Fanfarensignal für eine Sondermeldung: Frankreich hat kapituliert, hieß die Botschaft. Die Leute ringsum an den Tischen wußten sich kaum zu fassen; sie sprangen auf, einige steigen gar auf die Stühle. Mit vorgestrecktem Arm sangen sie ‚Deutschland, Deutschland über alles‘ und ‚Die Fahne hoch‘. Auch wir waren aufgestanden. Bonhoeffer hob den Arm zum vorgeschriebenen Hitlergruß, während ich wie benommen danebenstand. ‚Nimm den Arm hoch! Bist du verrückt?‘ flüsterte er mir zu, und hinterher: ‚Wir werden uns jetzt für ganz andere Dinge gefährden müssen, aber nicht für diesen Salut!‘“<sup>718</sup>

Die christliche Reputation, mit anderen Worten: Die Kenntlichkeit als Christ wurde hier geopfert um der Untergrundtätigkeit willen. Die Kenntlichkeit in wessen Augen?, könnte hier gefragt werden. In den Augen einer lutherischen Kirche, die auf die nationalsozialistische Herausforderung keine kraftvolle Antwort und Haltung finden konnte?<sup>719</sup> In den Augen einer

---

<sup>717</sup> Ebd.

<sup>718</sup> Ebd., 765.

<sup>719</sup> SCHLINGENSIEPEN, Bonhoeffers, 255, weist darauf hin, dass eben diese Frage einen früheren Streitpunkt der Auseinandersetzung mit Bonhoeffer nach seinem Tod bildete:

„Als Eberhard Bethge seine Bonhoeffer-Biographie schrieb, gab es noch heftige Diskussionen über die Frage, ob die Männer des Widerstands Vaterlandsverräter gewesen seien. Bethge und andere haben das zu Recht verneint. Uns heute liegt es viel näher zu frage, wie die deutschen Eliten [...] sich mitschuldig machen und einem verbrecherischen Regime so lange bedingungslos Gehorsam leisten konnten.“

Dabei geht es nicht nur um den letzten (!) Plan der Verschwörer, Hitler durch ein Attentat zu töten. Schon vorher war Bonhoeffer bereit, anfechtbare konkrete Entscheidungen zu treffen. So riet er etwa Hans Oster dazu,

säkularen Gesellschaft, die den Christen und den Verschwörer von einem außerchristlichen Standpunkt nicht zusammenbringen kann? Wessen Urteil kann uns denn hier dazu verleiten, bei der Zusammensetzung von Verschwörung und Christentum von einem Inkognito zu sprechen?

Entscheidend ist für uns an dieser Stelle vor allem das Urteil, das Bonhoeffer unter der Überschrift „*Sind wir noch brauchbar?*“ selbst trifft:

„Wir sind stumme Zeugen böser Taten gewesen, wir sind mit vielen Wassern gewaschen, wir haben die Künste der Verstellung und der mehrdeutigen Rede gelernt, wir sind durch Erfahrung mißtrauisch gegen die Menschen geworden und mußten ihnen die Wahrheit und das freie Wort oft schuldig bleiben, wir sind durch unerträgliche Konflikte mürbe oder vielleicht sogar zynisch geworden – sind wir noch brauchbar?“<sup>720</sup>

Mit diesen Fragen stellt Bonhoeffer sich selbst in ein moralisches Zwielficht. Zwar ist nicht die Rede davon, dass die Verschwörer einen falschen Weg eingeschlagen hätten – ganz im Gegenteil zeigt sich durchgehend, dass Bonhoeffer sehr bewusst und mit Überzeugung bis zum Ende vorgegangen war. Es ist aber die Rede davon, dass die Entscheidung zur Verschwörung auch eine Entscheidung zur Verschwiegenheit, zur Verstellung, zur Unwahrhaftigkeit bedeutete. Man muss Bonhoeffer an dieser Stelle zugutehalten, dass er an der eigenen moralischen Situation nichts zu beschönigen versuchte. Die für ihn bittere Wahrheit lautete, dass der eigene moralische Stand fragwürdig wurde.

Natürlich waren es moralische Überlegungen, die ihn zum Verschwörer machten. Verständlich wird seine Entscheidung, wenn man sich Bonhoeffers Urteil über seine Zeit vor Augen führt: „Die große Maskerade des Bösen hat alle ethischen Begriffe durcheinander gewirbelt.“<sup>721</sup> Und: „Die letzte verantwortliche Frage ist nicht, wie ich mich heroisch aus der Affäre ziehe, sondern wie eine kommende Generation weiterleben soll.“<sup>722</sup> Es musste in seinen Augen konkrete Verantwortung übernommen werden. Diese Gründe änderten jedoch

---

das holländische Militär von dem geplanten deutschen Angriff zu unterrichten. Einen Rückblick aus der Gegenwart auf die sich wechselnde Einschätzung von Bonhoeffers Leben und Werk siehe auch ARNOLD, *Autour du 60e anniversaire de la mort de Dietrich Bonhoeffer*.

Darüber hinaus wollen wir darauf hinweisen, dass die Haltung der lutherischen Kirche gegenüber des Nationalsozialismus nicht undifferenziert als die authentische Schwäche lutherischer Theologie gedeutet werden darf. Dies hat etwa DEJONGE, *Bonhoeffer's reception*, 258f. aufgezeigt und dabei gerade Bonhoeffers Widerstand als lutherisch motiviert verstanden. Vgl. dazu auch ARNOLD, *Bonhoeffer*. Zu einer weiteren Untersuchung, die den Zusammenhang aus Bonhoeffers Theologie und seiner Widerstandstätigkeit beleuchtet, siehe CORBIC, *Dietrich Bonhoeffer*.

<sup>720</sup> *DBW* 8, 38.

<sup>721</sup> *Ebd.*, 20.

<sup>722</sup> *Ebd.*, 25.

nichts daran, dass hier ein Schritt in das moralische Zwielflicht zu tun war. So formuliert Bethge:

„Mit dem Schritt in diese Art der Verschwörung verzichtete er auf das Begleitetwerden von Befehl und Beifall und allgemeiner Meinung. ‚Nicht einmal ihre ethische Gültigkeit kann er demonstrieren, wenn er ihrer am meisten gewiß sein muß. Vor allem und allen verurteilt zu werden, nimmt er auf sich. Ja, so dringend der Verantwortliche sich auch um den Erfolg kümmert, darf er sich nicht einmal diesen zu einem Gott machen, der mit ihm ist. Jenseits weiß allein der wahre Gott, ob im Augenblick der Tat hier wirklich im Namen des Lebens gehandelt worden ist. Und wenn das Opfer gebracht und der Erfolg versagt ist, bleibt Zweideutigkeit immer noch der Begleiter der besten Namen. [...]“<sup>723</sup>

Auf diese Weise also fasste Bonhoeffer seine eigene Tätigkeit als Verschwörer auf. Es war das Übernehmen einer konkreten Verantwortung. Obwohl dadurch aber eine gewisse ethische Rechtfertigung theoretisch erfolgt, indem der Begriff einer individuellen Verantwortung vor Gott in das Zentrum gestellt wird, kann unmöglich nachgewiesen werden, dass sie in diesem (oder jedem anderen) praktischen Fall beansprucht werden kann. Darin liegt der Schritt in die Zweideutigkeit. Eben damit hängt ja das bewusste Opfer der christlichen Reputation ebenso wie des eigenen reinen Gewissens zusammen, das um dieser Verantwortung willen gebracht wird. Eben darum handelt es sich auch in der Auseinandersetzung Bonhoeffers mit der Frage, welche Person in einer Zeit des Bösen und der Verführung standhalten könnte:

„[D]enn daß ein böses Gewissen heilsamer und stärker sein kann als ein betrogenes Gewissen, das vermag der Mann, dessen einziger Halt sein Gewissen ist, nie zu fassen.“<sup>724</sup>

Und so folgert Bonhoeffer, was wir als eine Ethik des opferbereiten Gottesgehorsams bezeichnen könnten:

„Wer hält stand? Allein der, dem nicht seine Vernunft, sein Prinzip, sein Gewissen, seine Freiheit, seine Tugend der letzte Maßstab ist, sondern der dies alles zu opfern bereit ist, wenn er im Glauben und in alleiniger Bindung an Gott zu gehorsamer und verantwortlicher Tat gerufen ist, der Verantwortliche, dessen Leben nichts sein will als eine Antwort auf Gottes Frage und Ruf.“<sup>725</sup>

Es lässt sich also in seinen Schriften und Briefen nachvollziehen, dass Bonhoeffer keine klassische ethische Legitimation der eigenen Entscheidungen anstrebte. Vielmehr wird sein

---

<sup>723</sup> BETHGE, Bonhoeffer, 893.

<sup>724</sup> DBW 8, 22.

<sup>725</sup> Ebd., 23.

Weg von ihm selbst als ein Weg der Zweideutigkeit beschrieben und damit als ein Weg der Verborgenheit, auf dem die einzelnen konkreten Entscheidungen anfechtbar bleiben.

Worin besteht also das Inkognito Bonhoeffers? Es liegt in dem Verzicht auf den positiven Zuspruch aus christlicher oder ethischer Sicht in Bezug auf die konkrete Entscheidung in einer entscheidenden Lebenssituation, auf ein positives Urteil über die eigene Entscheidung und damit eine Anerkennung ihrer Fragwürdigkeit. Es ist aber eben dieser Schritt in das Inkognito der moralischen Zweideutigkeit, den er nicht nur für vertretbar, *sondern sogar für geboten hält*. Hier nämlich müssen sich Glauben und alleinige Berufung auf Gott bewähren. Wir haben den Zusammenhang gesehen, der für Bonhoeffer zwischen dem Leben Christi und dem Leben des Christen bestand. So steht uns gerade in diesem Bereich, nämlich in der Gestalt des verborgenen Christen, das konkrete Beispiel dafür in seiner eigenen Biografie vor Augen.

#### 2.4. Zusammenfassung

Wir wollen den Ertrag der Untersuchung bei Bonhoeffer festhalten. Bonhoeffers Beschäftigung mit dem Inkognito Christi führte zu einigen *expliziten Bestimmungen*, die sich nach dem Muster erfassen ließen, das uns bereits bei Kierkegaard begegnet ist. Darüber hinaus aber musste als eine zweite Kategorie dasjenige aufgefasst werden, was als *der Ort des verborgenen Christus* thematisiert wurde. Zuletzt wurde durch Bonhoeffer das Inkognito Christi direkt auf die *christliche Existenz* bezogen. Erst in der Zusammenschau dieser drei Kategorien ist das Inkognito Christi bei Bonhoeffer angemessen erfasst.

Bonhoeffer trifft in seiner Christologievorlesung Aussagen über das Wesen, über die Funktion und zuletzt über die Relevanz des Inkognito Christi. Dabei versteht Bonhoeffer das Inkognito Christi wesentlich als *die Verborgenheit des Gott-Menschen in der Niedrigkeit*. Diese Niedrigkeit ist die paulinische „Gestalt des sündigen Fleisches“: Christus hatte als der Menschgewordene uneingeschränkt Teil an allen „Verlegenheiten“ des Menschen. Er steht als geschichtlicher Mensch in der Verborgenheit der geschichtlichen Relativität, als menschliches Individuum aber auch in der Verborgenheit der moralischen und religiösen Zweideutigkeit. Damit hängt die Funktion des Inkognito zusammen: Es forciert das Ärgernis, und fordert damit den Glauben. Die Ansprüche Christi können nicht demonstrativ bewiesen werden. Allein der Glaube ist in der Lage, die Wahrheit über Jesus Christus zu erfassen. Besonders sind bei Bonhoeffer dann seine Überlegungen zu dem gegenwärtigen Christus. Hier nämlich lässt sich erkennen, in welcher Weise das Inkognito Christi auch für die Gegenwart und den heutigen Menschen relevant bleibt. Zwar ist Christus mit Auferstehung und Himmelfahrt



der Erhöhte, gegenwärtig ist er den Menschen aber nur als der Erniedrigte und somit als der Verhüllte. Das christliche Evangelium redet also auch heute vom Glauben an den verborgenen Christus, der gegenwärtig und darin für mich da ist.

Als besondere Bestimmung Bonhoeffers muss dabei gelten, dass das Inkognito Christi nicht eine Verhüllung Gottes im Menschsein bedeutet: „Gott verhüllt sich nicht im Menschen, sondern er offenbart sich als Gott-Mensch. Aber dieser Gott-Mensch verhüllt sich in der Existenzweise der Erniedrigung.“<sup>726</sup> Allein die Erniedrigung der Gestalt des Fleisches ist das Inkognito, wenn diese Erniedrigung auch in zeitlicher Hinsicht mit der Menschwerdung zusammenfällt. Auch als der Erhöhte ist er der Menschgewordene. Damit ist ein entscheidender Gegensatz zu Kierkegaard festgestellt, der weiter unten ausgeführt werden soll.<sup>727</sup>

Diese Bestimmungen lassen sich in Hinblick auf Bonhoeffers weitere Theologie ergänzen. Im Zuge seines Nachdenkens über die Welt lässt sich *der Ort des verborgenen Christus* nachvollziehen. Dieser Ort ist zum einen in der Christologievorlesung *die Mitte der Welt*, was Bonhoeffer entfaltet als Mitte der Existenz, der Geschichte und der Natur. Dabei wird für jeden dieser Bereiche das Element der Verborgenheit betont: Christus ist die unanschauliche und die geglaubte Mitte. Zum anderen aber ist der Ort des verborgenen Christus in den Gefängnisbriefen *die Mitte des Lebens*. Bei dieser Ortsbestimmung geht es darum, dass Christus gerade nicht an der Grenze des Lebens zu finden ist, denn diese Grenze bedeutet Transzendenz des Jenseitigen, und dieser Gott wäre der Gott der Lücke. Bonhoeffer sieht das Christentum herausgefordert durch die Entwicklung der westlichen Welt und durch den geistesgeschichtlichen Anspruch ihrer Mündigkeit. Diesen Anspruch möchte er anerkennen. Christus soll nämlich verstanden werden als der Herr gerade über das Diesseits, als die verborgene Mitte dieser Welt und dieser Wirklichkeit. Als der Ohnmächtige am Kreuz, an den Rand Gedrängte und nur für andere da Seiende beansprucht er die Welt für sich und versöhnt sie mit Gott. Das Inkognito Christi muss gerade angesichts dieser Ansprüche zu einer wesentlichen christologischen Bestimmung werden, zu einem nicht vernachlässigbaren Element einer solchen Kyrios-Theologie angesichts der mündigen Welt.

Mit dem Nachdenken über die Welt ist bei Bonhoeffer auch die Frage verbunden, wie die christliche Kirche und der einzelne Christ nun in dieser Welt leben können. In ihrer Existenz kommt die Verborgenheit Christi in diesem Leben zum Ausdruck, nämlich dergestalt, dass die Kirche sich als verborgen verstehen muss. Sie kann keine Beglaubigung beanspruchen, denn Christus gab sich selbst der Zweideutigkeit des menschlichen Daseins preis. Nach

---

<sup>726</sup> DBW 12, 343.

<sup>727</sup> Siehe unten das Kapitel II.3.1.1.

Bonhoeffers Einschätzung lautet dann die wichtigste Aufgabe der neuzeitlichen Kirche, sich von der vermeintlichen Kennzeichnung der Religiosität zu lösen. Hier liegt sowohl Herausforderung wie auch Chance für das Christentum. Das „religionslose Christentum“ wird dabei verstanden als Entsprechung zu Christus, der dem Menschen nicht religiös begrenzt begegnet, sondern ihn in der Mitte des Lebens fasst. Wer sich auf den Gott der Bibel einlässt, muss sich nach Bonhoeffer von einem traditionellen Gott der Religion und der Metaphysik verabschieden. Dann gilt es zu leben „etsi deus non daretur“. In dieser Formel erblicken wir die Zuspitzung von Bonhoeffers Versuch, das Inkognito Christi ernst zu nehmen und seine Anerkennung im christlichen Leben zu verankern. Wir erkennen hier eine Bereicherung unseres Themas, die durch Bonhoeffers ekklesiologisches Interesse bedingt ist.

Darüber hinaus eröffnet uns Bonhoeffer eine weitere Perspektive. Er macht sich Gedanken, inwiefern denn der verborgene Christus in seinem *Wirken* zu begreifen ist und was demnach auch für die Kirche zu gelten hat. Dabei prägt Bonhoeffer den Begriff des „Für-andere-Daseins“. Darunter versteht er die authentische Erfahrung des Wirkens Christi, womit auch ein authentischer Ausdruck der christlichen Wahrheit in dieser Welt bestimmt wird. Bonhoeffer überwindet dabei eine Gefahr, die der Inkognitothematik innewohnt, nämlich die Wahrheit und das Wahrheitsverhältnis als etwas rein innerliches zu verstehen. Trotz der Begrenztheit von Bonhoeffers Beschäftigung mit dem Inkognito Christi sehen wir, dass durch ihn ein wesentlicher Beitrag zu dieser Thematik erbracht wurde. Diesen wollen wir im nächsten Kapitel dem Werk Kierkegaards gegenüberstellen.

### 3. Unterschiede zu Kierkegaard

Die Besprechung des Rezeptionsverhältnisses in Kapitel II.0.2. hat bereits deutlich werden lassen, dass ein enger geistesgeschichtlicher Zusammenhang zwischen Kierkegaard und Bonhoeffer besteht. Dieser bezieht sich auch auf unsere Thematik. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass sich Bonhoeffer beim Inkognito Christi auf die Kierkegaard'schen Inhalte beschränkte oder festlegte. Er schlug eigene Wege ein, worin sich auch die allgemeinen theologischen wie auch philosophischen Voraussetzungen des frühen 20. Jahrhunderts spiegeln. Mit Boniface gilt: „While it is right to explicate the incognito in Bonhoeffer's work with reference to its origin in Kierkegaard, the way Bonhoeffer adopts the concept does not allow for a straightforward line to be drawn between their deployment of the term [...]“<sup>728</sup> Deshalb soll

---

<sup>728</sup> BONIFACE, Jesus, 140.

es im Folgenden um die Frage gehen, worin genau sich Bonhoeffers Ansatz von dem Ansatz Kierkegaards unterscheidet und worauf diese Unterschiede gegründet sind.<sup>729</sup>

Die Darstellung der Unterschiede soll in zwei Schritten geschehen. Zuerst wollen wir die Punkte darstellen, in denen Bonhoeffer eine Kierkegaard entgegengesetzte Ansicht vertritt. Hier ist von einander ausschließenden Positionen die Rede, was wir als „Differenzen in der Inkognitovorstellung“ bezeichnen. Danach aber sollen komplementäre Unterschiede aufgezeigt werden, nämlich neue Perspektiven Bonhoeffers, durch die die Inkognitothematik erweitert und Kierkegaards Denken ergänzt wird. Daher reden wir bei diesem zweiten Schritt von einem „erweiterten Blick auf das Inkognito Christi.“

### 3.1. Differenzen in der Inkognitovorstellung

Sowohl für Kierkegaard als auch für Bonhoeffer ist Christus wesentlich als der Verborgene zu verstehen. Fragen wir allerdings in Bezug auf dieses Inkognito nach den Voraussetzungen wie auch nach den Auswirkungen, so stoßen wir auf einander entgegengesetzte Antworten. Die erste Differenz begegnet uns in der Frage nach dem Paradox und seiner Bedeutung für das Inkognito Christi. Die zweite Differenz tritt zutage, wenn nach einem gültigen Ausdruck der christlichen Wahrheit gefragt wird.

#### 3.1.1. Das Paradox und das Inkognito Christi

Kierkegaard teilte in vielerlei Hinsicht übliche philosophische Voraussetzungen des 19. Jahrhunderts. Dies zeigt besonders die Tatsache, dass seine Theologie metaphysisch begründet ist, was deutlich wird an Kierkegaards Paradoxbegriff. Dieser begegnet dem Leser bei Kierkegaard in unterschiedlichen Kontexten. In Bezug auf seine christologische Bedeutung wird er folgendermaßen definiert: „Das Paradox liegt hauptsächlich darin, daß Gott, der Ewige, in der Zeit geworden ist als ein einzelner Mensch.“<sup>730</sup> Der Zusammenhang mit dem Inkognito wurde oben bereits dargestellt.<sup>731</sup> Weil dieses Paradox nach Kierkegaard den Inhalt des christlichen Evangeliums darstellt, muss für Christus das tiefste Inkognito gelten. Dieses „muss“ ist dabei als metaphysisch bedingte Notwendigkeit zu verstehen, die für den christlichen Gottesgedanken gilt. Weil es sich bei der Ewigkeit im Verhältnis zur Zeit und der damit

---

<sup>729</sup> Ebd., 132ff findet sich eine kurze Gegenüberstellung des christologischen Inkognito bei Kierkegaard und Bonhoeffer.

Der wesentlich Unterschied zwischen Kierkegaard und Bonhoeffer besteht nach Boniface darin, dass Kierkegaard das Inkognito vor allem auf die Menschwerdung – das „Dass“ des Gott-Menschen – bezieht, während Bonhoeffer es vor allem in Bezug auf den konkreten Lebens- und Leidensweg Jesu versteht. Diese Erkenntnis soll in Kapitel 3.1.1. aufgegriffen werden.

<sup>730</sup> *AUN II*, 309 (*SKS* 7, 541).

<sup>731</sup> Siehe oben das Kapitel I.3.3.1.

zusammenhängenden Vergänglichkeit um einen qualitativen Unterschied handelt, kann es keinen Ausdruck des Ewigen geben, der im Rahmen des Zeitlichen bestimmt werden könnte. Das Inkognito Christi ist bei Kierkegaard also an die Menschwerdung gebunden. *Das Paradox der Menschwerdung garantiert die Undurchdringlichkeit des Inkognito, die absolute Unkenntlichkeit Jesu Christi.*

Diese Verbindung zwischen dem Paradox der Menschwerdung und dem Inkognito wird durch Bonhoeffer nicht hergestellt. In seiner Christologievorlesung formuliert Bonhoeffer seine Vorstellung vom Inkognito Christi, wobei er ausdrücklich *nicht* von der Verhüllung Gottes im Menschen, sondern von der Verhüllung des Gott-Menschen in der Niedrigkeit sprechen möchte.<sup>732</sup> Die Menschwerdung ist nicht als Verhüllung zu verstehen, sondern als Offenbarung. Diese Offenbarung trägt aber das Element der Verborgenheit an sich: die Niedrigkeit als Existenzweise Christi:<sup>733</sup> Nicht Gott ist verborgen in der Gestalt des Menschen, sondern der Gott-Mensch ist verborgen in der Gestalt des Fleisches. Die Gestalt des Fleisches meint nach Bonhoeffer wiederum nicht das Menschsein an sich, sondern das Existieren unter den menschlichen Bedingungen von Versuchbarkeit und Tod. Die Verhüllung kommt also erst dort ins Spiel, wo von der vollen Anteilnahme des Gott-Mensch Christus am menschlichen Leben in dieser Welt ist. Erst diese Bestimmung macht es Bonhoeffer möglich, auch vom erhöhten Christus als dem Menschgewordenen zu sprechen.

Es zeigt sich hier sehr eindrücklich der Unterschied in der Christologie Bonhoeffers zu der von Kierkegaard. Zugleich wird ein wesentlicher Unterschied zwischen dem selbstverständlich metaphysisch verankerten Denken zu der sich eben damit kritisch auseinandersetzenden Theologie des 20. Jahrhunderts deutlich. Das Paradox der Menschwerdung stellt für Kierkegaard ein wichtiges Moment der Christologie dar, woraus sich dann wesentliche Folgerungen über das Inkognito mit zwingender Notwendigkeit ergeben mussten. Bonhoeffer zieht diese Konsequenzen ausdrücklich nicht, was sich im Rahmen der Christologievorlesung als ein Ausdruck von Bonhoeffers Weigerung verstehen lässt, sich in der Theologie von klassischen metaphysischen Gottesvorstellungen leiten zu lassen.<sup>734</sup> Das Paradox, mit dem Kierkegaard die Menschwerdung begrifflich zu fassen versucht, muss sich für Bonhoeffer als ein

---

<sup>732</sup> DBW 12, 294f.:

„Die Gegenwart Christi ist verhüllte Gegenwart. Aber nicht Gott ist verhüllt im Menschen, sondern der Gott-Mensch als ganzer ist verhüllt, und zwar ist das Prinzip der Verhüllung das ὁμοίωμα σαρκός.“

<sup>733</sup> Ebd., 343.

<sup>734</sup> Diese Abneigung gegen eine spekulative Metaphysik in der Theologie hat Bonhoeffer nach Bethge von seinem theologischen Lehrer Reinhold Seeberg übernommen, welcher sich wiederum auf Albrecht Ritschl zurückbezog. Siehe dazu BETHGE, Bonhoeffer, 99.

Paradox mit metaphysischem Ballast darstellen: Gott ist hier qualifiziert als das Ewige, das mit dem Zeitlichen nicht zu vereinbaren ist und das sich deshalb notwendigerweise im Inkognito befindet. Bonhoeffer legt fest, dass das christologische Problem nicht etwa im „Verhältnis von Gott und Mensch in Jesus Christus, sondern [im] [...] Verhältnis des schon gegebenen Gott-Menschen zum ὁμοίωμα σαρκός“<sup>735</sup> besteht. *Das Inkognito Christi ist bei Bonhoeffer nicht durch das Paradox der Menschwerdung bedingt.* Von der Verborgenheit Christi ist bei ihm nicht aufgrund einer metaphysischen Notwendigkeit die Rede. Das Inkognito Christi besteht stattdessen darin, dass Christus in der Gestalt der Niedrigkeit und der Sünde unter den Menschen lebte. Diese Gestalt legte er mit der Erhöhung ab und blieb dennoch weiterhin der Gott-Mensch.

Die Beobachtung, dass Bonhoeffer die Folgerungen ablehnt, die Kierkegaard aus dem Paradox für das Inkognito Christi zieht, bedarf einer Differenzierung. Auch Bonhoeffer gebraucht paradoxe Sprache, um die Geheimnisse des christlichen Glaubens zu beschreiben. Besonders deutlich wird dies in seiner Haltung gegenüber der altkirchlichen Beschreibung von Jesu Zwei-Naturen-Lehre, so wie sie durch das Chalcedonense von 451 n. Chr. formuliert wurde:

„In seiner eigentümlichen Gestalt hebt sich das Chalcedonense selbst auf. Das Chalcedonense zeigt selbst die eigene Begrenzung der Begriffe, die ihm gegeben sind. Es arbeitet mit den Begriffen der Natur und zeigt, dass diese Begriffe unangemessene, häretische Formen sind. [...] Das Chalcedonense ist eine sachliche, alle Denkformen

---

Schon in seiner Dissertation kritisiert Bonhoeffer den metaphysischen Personenbegriff. Dieser führt in seinen Augen zu einem Individualismus, bei dem kein personales Gegenüber mehr möglich ist. „Der Andere“ ist auf einer solchen Grundlage nicht zu erfassen, und so bemerkt FEIL, *Theologie*, 30f. ganz richtig, dass „Individualismus“ und „Metaphysik“ bei Bonhoeffer zusammen gesehen werden. Diese negative Auffassung von der Rolle der Metaphysik hält sich dann auch in den Manuskripten von *E* durch, die zwar nicht explizit das Thema der Metaphysik behandelt, in vielerlei Hinsicht jedoch das „Metaphysische“ als den Gegensatz des konkreten Evangeliums setzt, siehe etwa *DBW* 6, 246. Explizite Aussagen zur Metaphysik werden dann aber in *WE* getroffen, und hier finden sich auch die Bestimmungen, die für unsere Untersuchung von wesentlicher Bedeutung sind. Hier nämlich listet Bonhoeffer auf, was er im Kontext seiner Religionskritik explizit problematisieren will, siehe *DBW* 8, 405: „Wie sprechen wir von Gott – ohne Religion, d.h. eben ohne die zeitbedingten Voraussetzungen der Metaphysik, der Innerlichkeit etc. etc.“

Nach Eberhard Jüngel wird Bonhoeffer darin zu dem Vorbereiter einer Theologie, die den Gott des Evangeliums tatsächlich unter der Prämisse der Neuzeit zu deuten versucht, siehe JÜNGEL, *Geheimnis*, 74ff. Jüngel versteht dabei das Wort vom „Tod Gottes“ als zugespitzten Ausdruck für die Erkenntnis, dass der metaphysisch geprägte Gottesbegriff sich in seiner letzten Konsequenz selbst verneinen musste. Gerade das von Kierkegaard geäußerte Verständnis vom Paradox, dass nämlich mit Gott das Ewige in die Zeit einging, ist aber nach Jüngel das wesentliche Merkmal des klassisch metaphysischen Gottesbegriffes. Seines Erachtens besteht die Aufgabe der Theologie der Neuzeit darin, Gott und die Vergänglichkeit zusammenzudenken, siehe JÜNGEL, *Geheimnis*, 227ff.

<sup>735</sup> *DBW* 12, 295.

sprengende, lebendige Aussage des Christus. In klarste, aber paradoxe Lebendigkeit ist alles hineingezogen.“<sup>736</sup>

Für Bonhoeffer waren die christologischen Bestimmungen des Chalcedonense gerade aufgrund ihres negativen Charakters – unvermischt, unverwandelt, ununterschieden, ungetrennt – die angemessene Art und Weise, das Mysterium Jesu Christi auszusagen.<sup>737</sup> Dass das Wesen Christi oder das Wesen Gottes als Paradox ausgesagt wird, widerspricht also nicht grundsätzlich den Überzeugungen Bonhoeffers.<sup>738</sup> Dies geschieht erst da, wo mithilfe des Paradoxbegriffes das Inkognito metaphysisch hergeleitet wird.

Die Differenz zwischen Kierkegaard und Bonhoeffer bezieht sich also auf die Frage, ob die Menschwerdung selbst der theologische Grund für die Rede vom Inkognito Christi sein muss. Wir konnten oben jedoch zeigen, dass auch für Kierkegaard das Inkognito aufgrund der Knechtsgestalt und damit aufgrund der Niedrigkeit Christi zunehmend an Bedeutung gewann, während die Paradoxbestimmung in den Hintergrund rückte.<sup>739</sup> Es besteht eine grundsätzliche Übereinstimmung zwischen Kierkegaard und Bonhoeffer darin, dass Christus der Verborgene aufgrund der Niedrigkeit ist. Diese Niedrigkeit steht somit im Kern der *gemeinsamen* Vorstellung vom Inkognito Christi. Wie wollen an dieser Stelle jedoch die Frage stellen, ob das Inkognito Christi nicht doch in einem engen Zusammenhang mit dem paradoxen Charakter der Menschwerdung gesehen werden sollte. Dabei soll Bonhoeffers implizite Kritik an Kierkegaards Folgerungen aus dem Paradoxbegriff nicht übergangen werden – es soll in der Christologie um den schon gegebenen menschengewordenen Gott gehen. Gleichzeitig wird das Inkognito Christi unseres Erachtens nur verkürzt wahrgenommen, wenn die Rolle

<sup>736</sup> Ebd., 382. Ernst Feil zitiert dazu *GS* III, 383, siehe FEIL, *Theologie*, 82:

„Sie hat freilich auch nicht gemeint, daß dieses Geheimnis logisch erdacht werden könne; aber sie hat, indem sie sich nicht scheute, die letzten begrifflichen Paradoxien auszusprechen, gerade so das Geheimnis als Geheimnis für alles natürliche Denken bezeugt und verherrlicht.“

<sup>737</sup> Siehe BONIFACE, *Jesus*, 135, wo über das Paradox als theologische Denkform ausgesagt wird: „Theological paradoxes point to truth grounded in the mystery of God, rather than in the grasp of humankind. Paradox is therefore ultimately a hopeful, positive theological concept.“ Diese Beschreibung kann für Bonhoeffer gelten, muss jedoch in Bezug auf Kierkegaard bezweifelt werden. Nach DEUSER, *paradoxe Dialektik*, 49f ist das von Kierkegaard verwendete christliche Paradox eine Steigerung des sokratischen Paradoxes, wobei es ganz elementar um die Erkenntnisfähigkeiten des Menschen geht.

<sup>738</sup> Besonders deutlich wird dies in *DBW* 10, 430ff, wo Bonhoeffer im Rahmen des Aufsatzes „The Christian Idea of God“ auch „The Paradoxical God of Justification“ behandelt. Ebd., 432: „Here [d.h. in der Rechtfertigung, Anm. d. Verf.] the paradoxical essence of God becomes visible to the faith of the Christian believer.“ Siehe dazu auch KIRKPATRICK, *Attacks*, 146f. Zur Paradoxie bei Bonhoeffer siehe auch DIETZ, *Offenbarung*, 171f; 189ff.

<sup>739</sup> Siehe oben das Kapitel I.3.3.2. Boniface stellt diesen Punkt u. E. nicht korrekt dar, wenn er über das Inkognito bei Kierkegaard im Vergleich zu Bonhoeffer schreibt: „[W]hen it comes to the concept of Christ's incognito, Kierkegaard's work imply a degree of epistemological monophysitism.“ Siehe BONIFACE, *Jesus*, 141. Hier wird gerade die Entwicklung der Christologie Kierkegaards missachtet, bei der sich der konkrete Leidensweg Jesu gegenüber dem bloßen „Dass“ in den Vordergrund schiebt.

der Menschwerdung in der Weise ausgeklammert wird, wie das bei Bonhoeffer geschieht. Wir wollen also die Frage diskutieren, in welchem Zusammenhang das Inkognito Christi mit der Paradoxie der Inkarnation steht. Diese Diskussion soll unten stattfinden.<sup>740</sup>

### 3.1.2. Der authentische Ausdruck christlicher Wahrheit

Während es sich bei der Frage nach dem Paradox um eine Differenz in den Voraussetzungen des Inkognito Christi handelte, soll nun eine Differenz in den Auswirkungen dieses Inkognito zu Sprache kommen. Grundlegend ist hierbei die Frage, was die Unkenntlichkeit Christi denn für das Leben Jesu und was sie dementsprechend dann auch für den gläubigen Menschen und die Kirche bedeutet. Stach Jesus von Nazareth denn nicht durch sein Reden und sein Tun aus der Masse der Menschen hervor, dergestalt sogar, dass er ganz objektiv als eine der einflussreichsten Personen der Weltgeschichte gelten kann? Diese Beobachtung haben wir durchgehend in der Forschungsliteratur festgestellt, wobei auffallen muss, dass hier bisweilen mit unklaren Begriffen gearbeitet wird. So redet Hayo Gerdes von der Ablehnung eines „unbedingten“ Paradoxes, weil daraus ein völliges Geheimbleiben Christi gemeint wäre.<sup>741</sup> Nur wenig später aber spricht er von der „wesentlichen Unkenntlichkeit“, die durch das Erscheinen menschlicher Größe in Jesus nicht ausgeschlossen würde.<sup>742</sup> Wie ist die wesentliche Unkenntlichkeit Christi aufzufassen, wenn gleichzeitig an einem kraftvollen Werk und Selbstzeugnis festgehalten werden soll?

Die Unkenntlichkeit Christi gilt dort, wo eine Beglaubigung oder Sicherung der Wahrheit Christi erfragt wird. Unkenntlichkeit bedeutet, dass Christus sich zwar als Mensch hervortun konnte, damit aber keinen göttlichen Anspruch beglaubigte. Unkenntlichkeit bedeutet, dass der von Christus geforderte Glaube verweigert werden kann, weil Gründe für den Glauben als unzureichend beschrieben werden. Dies wäre nicht der Fall, würde sich die Wahrheit Christi ganz offensichtlich und unmittelbar ausdrücken. Stattdessen kommt die Wahrheit nach dem Evangelium in einer Gestalt, die das Zweifeln an und sogar den Ärger über diesen Wahrheitsanspruch ermöglicht und sogar herausfordert. Indem Christus in der Knechtsgestalt unter den Menschen lebte, setzt sich die in ihm offenbarte göttliche Wahrheit dem Zweifel und dem Unglauben aus.

Unkenntlichkeit kann aber *nicht* bedeuten, dass die Wahrheit hier verfälscht würde. Sie drückt sich nicht unmittelbar und offensichtlich aus – aber sie drückt sich aus. Christus machte sich nicht unmittelbar kenntlich, aber er blieb seiner Identität in Wort und Tat treu.

<sup>740</sup> Siehe unten die Kapitel III.1.1.2. und III.1.1.3.

<sup>741</sup> GERDES, Christusverständnis, 25.

<sup>742</sup> Ebd., 49.

Mit dem Inkognito wird die *Kenntlichkeit* Christi also verneint, und doch findet in dem verborgenen Christus die Wahrheit Gottes ihren *authentischen und unverfälschten Ausdruck*. Die Frage, die uns zu der zweiten Differenz zwischen Kierkegaard und Bonhoeffer führt, lautet also: Wie sieht dieser Ausdruck der göttlichen Wahrheit aus, der im Rahmen des Inkognito Christi Geltung beansprucht?

Wir haben also im Folgenden zu unterscheiden zwischen einer Kenntlichkeit, so wie sie durch das Inkognito Christi verneint wird, und einem authentischen Ausdruck der christlichen Wahrheit. Es geht um die sich in der Verborgenheit befindlichen Wahrheit, die sich in unverfälschter Weise äußert, wobei das Inkognito sicherstellt, dass diese authentische und unverfälschte Äußerung zweideutig bleibt. Der Begriff der „christlichen Wahrheit“ soll dabei die christologische und die ekklesiologische Ebene zusammenfassen. *Wir stellen also konkret die Frage, auf welche Weise sich sowohl der verborgene Christus als auch die verborgene Kirche authentisch und unverfälscht ausdrücken.* Mit dieser Frage soll die Rede von der Einschränkung des Inkognito, so wie sie in der Forschungsliteratur zu Kierkegaard aufgetaucht ist, durch eine klarere Verhältnisbestimmung abgelöst werden.<sup>743</sup>

Dabei stoßen wir bei Kierkegaard und Bonhoeffer auf drei unterschiedliche Positionen. Die erste findet sich bei Kierkegaards früherem Pseudonym Johannes Climacus, die zweite bei seinem späteren Pseudonym Anti-Climacus. Darüber hinaus wird als dritte die Position Bonhoeffers noch einmal eigens zu beschreiben sein.

(A) In seinen Climacus-Schriften beschäftigt sich Kierkegaard mit der Frage, wie die Existenz eines Menschen im Lichte des Christentums zu verstehen ist. Nach seiner Erkenntnis muss der Mensch subjektiv werden, um ein Verhältnis zu aller wesentlichen Wahrheit und vor allem der Wahrheit des Christentums aufzubauen. In diesem Sinne wird vor allem in der *AUN* die Innerlichkeit betont, in der alle religiöse Aneignung ihren Platz finden muss,<sup>744</sup> denn

<sup>743</sup> Siehe oben den Forschungsüberblick für das Inkognito Christi bei Kierkegaard, Kapitel I.0.1.

<sup>744</sup> Matthias Engmann bezeichnet die *AUN* daher auch als Kierkegaards Hauptwerk zur Innerlichkeit, siehe ENGMANN, Innerlichkeit, 58. Der Begriff der Innerlichkeit bei Kierkegaard und seine Bedeutung für das Existenzdenken wurde durch Matthias Engmann ausführlich untersucht. Dabei wirft Engmann auch die Frage auf, in welchem Verhältnis diese Innerlichkeit denn zur Äußerlichkeit steht, ebd., 52. Die Antwort dazu findet Engmann in Climacus' Begriff des „Handelns“; die Innerlichkeit einer Person findet ihren Ausdruck also in der konkreten Handlung. Wichtig ist für uns allerdings, dass hier alle Betonung darauf liegt, *dass* eine Handlung erfolgt. *Um welche* Handlung es hier geht, bleibt unbestimmt, weil die Handlung als Existenzvollzug stets an die Innerlichkeit gebunden bleibt. Zwar wird also die konkrete Äußerlichkeit durch Handeln gestaltet, gleichzeitig bleibt jedoch das Prinzip des Climacus gültig, dass die Äußerlichkeit rein zufällig und allein die Innerlichkeit relevant ist.

Zu einer ausführlichen Darstellung der unterschiedlichen Interpretationen, wie Innerlichkeit bei Kierkegaard zu verstehen ist, siehe ebd., 48. Zur Deutung vom Handlungsbegriff als Aneignung siehe SCHULZ, Subjektivität und Objektivität, v.a. 72.



„in bezug (sic!) auf die ewige Seligkeit hat das Individuum allein mit sich selbst in Innerlichkeit zu tun.“<sup>745</sup> Es wird also im Rahmen einer Unterscheidung von Innerlichkeit und Äußerlichkeit das Wahrheitsverhältnis und damit auch die ewige Seligkeit vollständig in die Innerlichkeit verlegt.

Wie kann sich dann das innerliche religiöse Wahrheitsverhältnis in der Äußerlichkeit ausdrücken? Wir erkennen, dass diese Frage durch Climacus gar nicht ins Auge gefasst wird. Seine Bemühungen sind polemisch, sie sind ganz darauf gerichtet, die Verborgenheit gegen die Objektivität des spekulativen Idealismus und der theologischen Orthodoxie festzulegen. Es wird unablässig die Unsichtbarkeit betont, um dem Missverständnis entgegenzuwirken, dass das in der Innerlichkeit gewonnene Wahrheitsverhältnis doch irgendwie kenntlich gemacht werden könnte:<sup>746</sup>

„[D]ies ist es, was das Leben so ungeheuer angespannt macht; und dies macht, daß es möglich ist, daß alle Menschen doch vielleicht in Wahrheit die wahren Religiösen sind, weil die verborgene Innerlichkeit die wahre Religiosität ist, die verborgene Innerlichkeit in dem Religiösen, der sogar alle Kunst gerade dazu verwendet, daß niemand ihm was anmerke. Denn die wahre Religiosität ist, gleichwie Gottes Allgegenwart an der Unsichtbarkeit kenntlich ist, eben an der Unsichtbarkeit kenntlich, d. h. sie ist nicht zu sehen.“<sup>747</sup>

Wahre Religiosität ist unsichtbar, unkenntlich, verborgen. Dann gilt, dass die „Religiösen“ ihrer Identität nach inkognito sind, ebenso wie der menschgewordene Gott aufgrund der Paradoxbestimmungen inkognito sein muss. Das Äußerliche ist in diesem Moment eine Verfälschung. Dies gilt nach Climacus in der *AUN* gerade auch für den Christen, der in der Christenheit lebt: Die verschiedenen äußerlichen Kennzeichen, die der christlichen Wahrheit in der Christenheit zugesprochen werden, werden sämtlich von Climacus mit dem Hinweis auf diese Unvereinbarkeit kritisiert. Er hält die Möglichkeit offen, „daß alle Menschen doch vielleicht in Wahrheit die wahren Religiösen sind“. So wird das Christsein eine Sache der tiefsten Innerlichkeit und die Frage nach dem Ausdruck christlicher Wahrheit wird hier negativ beantwortet.

Wir wollen an dieser Stelle auf den authentischen Ausdruck christlicher Wahrheit vorgehen, der durch Anti-Climacus bestimmt wird: Es ist das Leiden in dieser Welt, zuerst das Leiden Christi und dann auch das Leiden der Christen. Inwiefern nun Johannes Climacus die

---

<sup>745</sup> *AUN II*, 91 (*SKS 7*, 351).

<sup>746</sup> Siehe oben das Kapitel I.3.1., wo anhand von Kierkegaards Christologie der Unterschied zwischen der Religiosität A und der Religiosität B ausgeführt wird.

<sup>747</sup> *AUN II*, 183 (*SKS 7*, 430f).

Wahrheit ausschließlich innerlich verorten will, lässt sich konkret am Leiden Christi aufzeigen. Er bestätigt zunächst die dogmatische Wahrheit, dass „Christus zu Welt gekommen ist, damit er leide.“<sup>748</sup> Das Leiden ist als untrennbar von Christus zu verstehen, als Teil des Paradoxes, das Christus darstellt. Wird jedoch danach gefragt, ob denn dann nicht grundsätzlich von einem authentischen Ausdruck christlicher Wahrheit die Rede ist, ob also nicht im äußerlichen Leiden der Bezug der Wahrheit zur Äußerlichkeit besteht (worin die Position des Anti-Climacus besteht), so wird dies sofort bestritten. In Bezug auf die Nachfolger Christi hält Climacus nämlich ausdrücklich fest:

„So wenig [...] das Leiden des gewöhnlichen Märtyrers eine Analogie zu Christi Leiden ist, so wenig ist es das Leiden des Glaubenden; und das absolute Paradox ist ja daran kenntlich, daß jedes Analogon (sic!) ein Betrug ist.“<sup>749</sup>

Für Climacus ist das Leiden ein Wesenselement der Aufgabe Jesu. In diesem Sinne ist das Leiden für Christus wesentlich. Daraus darf aber nach Johannes Climacus keine „Analogie“ im Leben der Nachfolger geltend gemacht werden. Die wesentliche Bestimmung des Glaubenslebens der Nachfolger ist die Innerlichkeit, wohingegen jegliche Äußerlichkeit als kontingente und damit nicht wesentliche Konsequenz des Christseins verstanden wird:

„[W]enn das Individuum sich in seinem Gottesverhältnis sicher fühlt und nur im Äußeren leidet, so ist das kein religiöses Leiden. Die Art Leiden ist ästhetisch-dialektisch wie das Unglück für den Unmittelbaren, es kann kommen und es kann ausbleiben.“<sup>750</sup>

Leiden als wesentliches Element wahrer Religiosität begrenzt Climacus auf die Innerlichkeit. Dieses innerliche Leiden gilt auch nicht allein für die christliche Existenz. Es ist *conditio humana* und fester Bestandteil des Kierkegaard'schen Existenzdenkens.<sup>751</sup> Das äußerliche Leiden hingegen wird konsequent als Zufälligkeit beschrieben. Mit dieser Feststellung werden wir zu der Position des Anti-Climacus geführt, denn hier widerspricht Kierkegaard seinem früheren Pseudonym.

(B) Auch für Anti-Climacus ist der Paradoxgedanke von wesentlicher Bedeutung, ebenso wie die Folgerung daraus, dass eine objektive Kenntlichkeit Christi aufgrund des notwendigen Inkognito auszuschließen ist. Nun aber wird in der EC eine neue Bestimmung in Bezug

<sup>748</sup> Ebd., 311 (SKS 7, 542).

<sup>749</sup> Ebd., 311 (SKS 7, 543).

<sup>750</sup> Ebd., 161 (SKS 7, 412).

<sup>751</sup> ENGMANN, Innerlichkeit, 329.

auf die Wahrheit in der Welt angegeben: „Es ist der ‚Wahrheit‘ ebenso wesentlich eigen, in dieser Welt zu leiden, wie zu siegen in einer andern Welt, in der Wahrheit Welt [...]“.“<sup>752</sup>

Mit diesen Worten rückt Kierkegaard von den Bestimmungen der *AUN* ab, denn nun erhält die Wahrheit einen authentischen Ausdruck in der Äußerlichkeit. Vorher war die Wahrheit ganz der Innerlichkeit zugeschrieben worden, und so war auch das Wahrheitsverhältnis des konkreten Menschen uneingeschränkt verborgen. Hermann Deuser bemerkt dazu:

„Dass die Subjektivität, die Innerlichkeit die Wahrheit sei, ist im Spätwerk kein uner-schütterliches Dogma, ist es auch so für Climacus nie gewesen. Der polemische Hintergrund nämlich ist die befremdende, als Lehre gleichgültig gewordene Objektivität, der Kierkegaards These von der subjektiven Wahrheit neue und entscheidende Relevanz abringen soll.“<sup>753</sup>

Die Gegenüberstellung von Climacus und Anti-Climacus lässt sich als ein Unterschied des polemischen Standpunktes deuten. Es hieße jedoch Kierkegaard zu sehr zu glätten, wenn man hier keine echte Veränderung in Kierkegaards Denken sehen wollte. Das Paradox behält auch für Anti-Climacus und die *EC* seine Gültigkeit bei, es stellt aber nicht mehr die Grundlage für die wesentlichen Bestimmungen des christologischen Inkognito dar. Gültig bleibt es, denn Anti-Climacus gibt das Paradox als den Grund dafür an, dass es „kein ‚Wissen‘ von Christus gibt; er ist das Paradox, des Glaubens Gegenstand, nur da für den Glauben.“<sup>754</sup> Dann heißt es jedoch:

„Er ist Gott, wählt es jedoch, der einzelne Mensch zu sein. Das ist, wie gesagt, das tiefste Inkognito oder die undurchdringlichste Unkenntlichkeit, die möglich sind; denn der Widerspruch zwischen Gott Sein und ein einzelner Mensch Sein ist der größtmögliche, der unendlich qualitative. Aber es ist sein Wille, freier Entschluß, und daher ein mit Allmacht festgehaltenes Inkognito.“<sup>755</sup>

Bemerkenswert ist an dieser Stelle, dass der göttliche Willensentschluss zum Inkognito den Vorrang erhält vor der (immer noch gültigen) Unterscheidung zwischen Gott und Mensch, in der wir die Unterscheidung zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit, Wahrheit und Unwahrheit aus der *AUN* wiedererkennen. Es ist das vielsagende „Aber“, durch das eine metaphysische Notwendigkeit des Inkognito nun der theologischen Begründung einer freien Willensentscheidung Gottes *nachgeordnet* wird. Dem entspricht, was wir oben bereits festgestellt haben:<sup>756</sup> Eine positive Christologie lässt sich allein aus dem Paradoxbegriff nicht

<sup>752</sup> *EC*, 146 (*SKS* 12, 158).

<sup>753</sup> DEUSER, Was ist Wahrheit, 14.

<sup>754</sup> *EC*, 23 (*SKS* 12, 40).

<sup>755</sup> Ebd., 126 (*SKS* 12, 135f).

<sup>756</sup> Siehe die obigen Kapitel I.3.1. und I.3.2.

entfalten. Die Entfaltung erfolgt stattdessen dort, wo die Perspektive der Begegnung mehr in den Fokus rückt. So erklärt es sich, dass in der expliziten Behandlung des Themas durch Anti-Climacus das Inkognito letzten Endes ganz in den Zusammenhang der *niedrigen* Knechtsgestalt gestellt wird.<sup>757</sup>

Weil hier aber der Begriff der Knechtsgestalt an Bedeutung gewinnt, kann dann auch in Bezug auf den Christen gefolgert werden:

„So verhält es sich mit Hoheit und Geringheit. Die Erniedrigung des wahren Christen ist nicht recht und schlecht eine Erniedrigung, sie ist lediglich eine Abspiegelung der Hoheit, aber eine Abspiegelung in dieser Welt, in der die Hoheit sich nur zeigt als verkehrt in Geringheit und Erniedrigung.“<sup>758</sup>

Wo vorher also davon die Rede war, dass das Wahrheitsverhältnis allein der Innerlichkeit zugehört und dass es hier keinen Weg in die Äußerlichkeit geben kann, treffen wir nun auf eine neue Perspektive. Das christliche Wahrheitsverhältnis erhält eine Verbindung zur Äußerlichkeit. Ganz explizit wendet sich Anti-Climacus gegen die von Climacus vertretene Überzeugung, dass das Christentum eine Sache der Innerlichkeit allein ist. Gerade diesem Gedanken begegnet Anti-Climacus nun äußerst polemisch, indem er ihn als die Ausrede einer inkonsequenten Christenheit beschreibt:

„Hier haben wir den Begriff der bestehenden Christenheit. In der bestehenden Christenheit sind wir alle wahre Christen, allerdings in versteckter Innerlichkeit. Die äußerliche Welt hat schlechterdings nichts damit zu schaffen, daß ich Christ bin, mein Christenstand ist für sie nicht meßbar. [...] der wahre Christ, der ich bin, oder der Umstand, daß ich der wahre Christ bin, ist ein Ding für sich, ein Ding für mich, ein Ding, das ich in versteckter Innerlichkeit bin [...].“<sup>759</sup>

---

<sup>757</sup> Die Frage ist berechtigt, ob angesichts dieser Schwerpunktverschiebung in Bezug auf das Inkognito bei Kierkegaard die Darstellung in Kapitel I.3. überhaupt angemessen ist. Immerhin reden wir dort davon, dass das christologische Inkognito bei Kierkegaard sowohl aufgrund des Paradoxes als auch aufgrund der niedrigen Knechtsgestalt behauptet wird. Der Grund für unsere Darstellung liegt hauptsächlich darin, dass Kierkegaard den Zusammenhang zwischen dem Inkognito und dem Paradox selbst nicht revidiert hat. Auch werden die anderen Bestimmungen in diesem Zusammenhang nicht widerrufen. So halten wir es für angebracht, in der Chronologie des Denkens Kierkegaard durchaus auf diese Veränderung aufmerksam zu machen. In diesem Zusammenhang erkennen wir auch die Unschärfe im Begriff der Knechtsgestalt, auf die in Kapitel I.3.3.3. hingewiesen wurde. Darüber hinaus scheint es wichtig, in der Darstellung die Schriften des Johannes Climacus neben den Schriften des Anti-Climacus weiter gelten zu lassen und hier keine Revision vorzunehmen.

<sup>758</sup> EC, 190 (SKS 12, 196).

<sup>759</sup> EC, 207 (SKS 12, 211f). Ähnlich wird über die Kenntlichkeit im Leiden in den Tagebüchern reflektiert, siehe *Pap X*<sup>4</sup> A 570:

„Die Meinung des Christentum hingegen ist diese: Leiden ist Kennzeichen für das Gottesverhältnis. Dies ist der Majestätsausdruck für Gottes Majestät, daß er nicht ist wie andere Majestäten (eine unmittelbare Steigerung), welche Gaben geben, er also derjenige, der am meisten gibt, nein, seine Gnade ist ‚umgekehrt‘ kenntlich – am Leiden. [...] Endlich ist Gott ja ‚Geist‘, und also muß im Verhältnis eine dialektische Bestimmung angebracht werden: daß das Verhältnis nicht unmittelbar kenntlich ist (an Wohlergehen z. B.), sondern am Leiden [...].“

Diese Haltung der Christenheit setzt Anti-Climacus gegen das, was er als die Haltung der streitenden Kirche beschreibt:

„Falls ein Christ aus jener Zeit, da die Kirche streitend war, in die bestehende Christenheit hineingesetzt würde, so geriete er wohl in die tiefste Verwunderung. In der streitenden Kirche war das Christ Sein kenntlich an dem Widerstand, den man erfuhr.“<sup>760</sup>

Gerade mit dem Konzept der streitenden Kirche drückt Anti-Climacus aus, dass sich die christliche Wahrheit in einer ihr feindlichen Umgebung befindet, nämlich in der Welt der Unwahrheit. Es handelt sich bei diesem ekklesiologischen Gedanken um eine direkte Anwendung des neuen Grundsatzes, dass die Wahrheit in der Welt der Unwahrheit zu leiden habe. Fragen wir also nach einem authentischen und unverfälschten Ausdruck christlicher Wahrheit, so werden wir durch Anti-Climacus auf das Leiden Christi ebenso wie das Leiden seiner Nachfolger verwiesen.

(C) Der Zusammenhang von Innerlichkeit und Metaphysik, so wie er vor allem für Climacus gilt, wird auch von Bonhoeffer hergestellt und zugleich problematisiert. Zusammen mit der Partialität stellen Innerlichkeit und Metaphysik für ihn die drei wesentlichen Merkmale von Religion dar, woraus nach Bonhoeffer gerade im Christentum ein falsches Gottesbild resultieren musste, nämlich Gott als Arbeitshypothese, als Lückenfüller, als Vormund.<sup>761</sup> Vehement wendet sich Bonhoeffer daher gegen die Auffassung, dass die christliche Wahrheit nur in der Innerlichkeit ihren Platz finden kann, dass sie also nur in einem gewissen abgegrenzten Bereich gültig ist. Dass die christliche Wahrheit verborgen ist, hat nach Bonhoeffer nicht etwa den Rückzug in die Innerlichkeit zur Folge, denn

„[e]s gibt keinen Rückzugsort des Christen von der Welt, weder äußerlich noch in der Sphäre der Innerlichkeit. Jeder Versuch der Welt auszuweichen muß früher oder später mit einem sündigen Verfall an die Welt bezahlt werden.“<sup>762</sup>

Die christliche Wahrheit ist hier völlig von jeder Entgegenstellung von Zeitlichkeit und Ewigkeit oder von Göttlichkeit und Menschlichkeit gelöst. Sie wird als Hauptbestimmung

---

Nach Hermann Deuser steht diese neue Auffassung von Innerlichkeit in demselben Dienst gegen die falsche Objektivität wie die alte Auffassung. Geändert hat sich hier also der polemische Standpunkt Kierkegaards. Siehe DEUSER, Was ist Wahrheit, 14:

„Doch zugleich sieht sich Kierkegaard zu einer Korrektur seines Begriffs der Innerlichkeit veranlasst, um eben gegen diese falsche Objektivität angehen zu können, er spürt, dass gerade er nun auf ‚einem kleinen bisschen Äußerlichkeit bestehen muss‘, dass die christlich verborgene Innerlichkeit nicht reicht.“

<sup>760</sup> EC, 208 (SKS 12, 212).

<sup>761</sup> Für die drei Merkmale der Religion bei Bonhoeffer siehe FEIL, Theologie, 347.

<sup>762</sup> DBW 6, 47.

über jede menschliche und weltliche Wirklichkeit gesetzt, gerade auch über die äußerliche Wirklichkeit und die Wirklichkeit „des anderen“. In Christus sind Gott und Welt versöhnt – damit muss der Anspruch einhergehen, dass die christliche Wahrheit auch alle Wirklichkeit prägt und für sich beansprucht. Während Anti-Climacus die christliche Wahrheit ausschließlich im Konflikt mit der Welt versteht, redet Bonhoeffer von der Weltlichkeit des Glaubens.<sup>763</sup> Wir konnten feststellen, dass sich für Anti-Climacus die christliche Wahrheit im Leiden authentisch ausdrückte. Hierzu sagt Bonhoeffer in seiner Christologievorlesung:

„Mit dem erniedrigten Christus geht seine Kirche in der Erniedrigung. Sie kann keine sichtbare Beglaubigung ihres Wesens erstreben, während er auf sie verzichtet hat. Sie darf auch nicht als erniedrigte Kirche in eitler Selbstgefälligkeit auf sich selbst blicken, als sei die Erniedrigung der sichtbare Beweis dafür, daß Christus mit ihr sei.“<sup>764</sup>

Während also Anti-Climacus das Leiden als den authentischen Ausdruck christlicher Wahrheit bestimmt, kommt es bei Bonhoeffer als Negativum vor, als Möglichkeit zu eitler Selbstgefälligkeit. Es folgt:

„Es gibt hier kein Gesetz, und Christi Erniedrigung ist kein Prinzip, das die Kirche zu befolgen hätte, sondern ein Faktum. Auch die Kirche kann hoch sein und kann niedrig sein, wenn nur beides um Christi willen geschieht. Es ist nicht gut, wenn sich die Kirche vorzeitig ihrer Niedrigkeit rühmt.“<sup>765</sup>

Sowohl Anti-Climacus als auch Bonhoeffer verstehen, dass die christliche Wahrheit nicht auf die Innerlichkeit beschränkt werden darf, sondern dass sie sich in der Welt Ausdruck verschafft. Die Bestimmung des Anti-Climacus, dass dieser Ausdruck im Leiden besteht, wird aber von Bonhoeffer zurückgewiesen. Seine Kritik lautet an dieser Stelle, dass es sich nicht um ein „Prinzip, das die Kirche zu befolgen hätte, sondern [um] ein Faktum“ handelt. Dieses Faktum wiederum darf nicht von der Kirche als eine sichtbare Beglaubigung ihrer Identität behauptet werden. Bonhoeffer bestreitet also nicht das Leiden als Tatsache des christlichen Lebens. In der Frage nach dem authentischen Ausdruck christlicher Wahrheit gibt er jedoch eine andere Antwort. Im Gegensatz zu Anti-Climacus hat Bonhoeffer ein „Prinzip, das die Kirche zu befolgen“ hat, im Auge. Er fragt danach, auf welche Weise die verborgene Kirche ihrer Verantwortung für die Welt gerecht wird, auf welche Weise also die Welt mit der unverfälschten Wahrheit Gottes konfrontiert werden kann. Der authentische Ausdruck der christlichen Wahrheit wird als Aufgabe der Kirche bestimmt. *Sie soll, so wie Christus, für*

<sup>763</sup> Siehe oben das Kapitel II.1.3.2.

<sup>764</sup> DBW 12, 348.

<sup>765</sup> Ebd.

*andere da sein*, und allein darin kann sie authentisch auf Gottes Wahrheit aufmerksam machen.<sup>766</sup> „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist“<sup>767</sup>, denn „[d]as Für-andere-dasein‘ Jesu ist die Transzendenzerfahrung.“<sup>768</sup> Dieses „Für-andere-Dasein“ Jesu beinhaltet jedoch für Bonhoeffer mehr, als sich auf den ersten Blick erkennen lässt. Es entspricht dem „Pro-me“ der Christologievorlesung – Christus für mich. Über dieses Pro-me wird jedoch gesagt:

„Dieses Pro-me will nicht verstanden sein als eine Wirkung, die von ihm ausgeht, als ein Accidenz, sondern es will verstanden werden als das Sein der Person selbst. Der Person-Kern selbst ist pro me.“<sup>769</sup>

Das Pro-me, das Für-andere-Dasein soll also nicht lediglich als Wirkung Christi verstanden werden. Es handelt sich vielmehr um den authentischen Ausdruck seiner Person in dem Sinne, dass er ohne diesen Ausdruck nicht zu denken ist. Dementsprechend erhält die Kirche die Aufgabe, diese christologische Einheit aus Identität und Werk widerzuspiegeln. Andernfalls kann sie nach Bonhoeffer nicht Kirche sein.

Anhand der Gegenüberstellung zu Bonhoeffer lässt sich also festhalten, dass Anti-Climacus den Ausdruck christlicher Wahrheit in passiver Weise versteht, nämlich als Leiden der Kirche nach dem Vorbild des leidenden Christus. Es handelt sich dabei um etwas, das von außen an der Kirche geschieht.<sup>770</sup> Dagegen findet sich bei Bonhoeffer eine aktive Rollenbe-

---

<sup>766</sup> Siehe oben Kapitel II.2.3.1.

<sup>767</sup> DBW 8, 560.

<sup>768</sup> Ebd., 558.

<sup>769</sup> DBW 12, 295. LEHMKÜHLER, Christologie, 63 folgert:

„Man kann hier gar nicht mehr recht zwischen Person und Werk Jesu scheiden. Denn die Person des Sohnes ist gerade dadurch definiert, dass sie wesensmäßig für den Menschen da ist.“

<sup>770</sup> Wir wollen nicht übersehen, dass Anti-Climacus das Leiden in gewissem Sinne auch aktiv versteht, siehe EC, 104 (SKS 12, 117):

„Das Entscheidende am christlichen Leiden ist: Freiwilligkeit, und daher Möglichkeit des Ärgernisses für den, der leidet. Man liest von den Aposteln, daß sie alles verlassen haben um Christus nachzufolgen. Das ist also freiwillig gewesen.“

In dem Maß, wie das Leiden ein freiwilliges ist, kann dann auch der authentische Ausdruck der christlichen Wahrheit bei Anti-Climacus nicht allein in passiver Weise verstanden werden. Bonhoeffer beschreibt nun das Leiden ausschließlich in passiver Weise und wird damit dem Gedanken, der durch Kierkegaard geäußert wird, nicht ganz gerecht.

Und dennoch halten wir es für gerechtfertigt, in der Unterscheidung zwischen Anti-Climacus und Bonhoeffer von einer passiven und einer aktiven Sichtweise zu sprechen. Man könnte nämlich fragen, ob denn nicht das wesentliche Leiden der christlichen Wahrheit doch in dem besteht, was ihr von außen an Leid zugefügt wird, und dass dem gegenüber das oben beschriebene selbstverursachte Leiden nachgeordnet werden müsste. Es ist zumindest deutlich, dass Leiden bei aller Freiwilligkeit immer ein *Erleiden* ist. Die passive Konnotation ist hier vorherrschend, während das Für-andere-Dasein Bonhoeffers eindeutige Aktivität bedeutet und eine passive Komponente – ein „Erleiden“ der Kenntlichkeit – gar nicht beinhaltet. Aus diesem Grund wollen wir trotz der nötigen Differenzierung die Unterscheidung beibehalten.

schreibung: Die Kirche soll für andere da sein, so wie Christus für andere da war. Darin besteht nach Bonhoeffer die „Transzendenzerfahrung“, darin also soll eine Begegnung des Menschen mit der verborgenen Wahrheit ganz unverfälscht stattfinden. Dazu gehört die Erkenntnis, dass die Kirche sich nur selbst schadet und missversteht, wenn sie objektive Kenntlichkeit beansprucht. Wir konnten sehen, dass damit nicht nur eine objektive Beweisführung zugunsten christlicher Wahrheitsansprüche gemeint ist, sondern auch der Versuch moralischer Exzellenz und letzten Endes, angedeutet in den Gedankenfragmenten der Gefängnisbriefe, sogar die religiöse Kenntlichkeit.

Nach Bonhoeffer gilt also, dass sich die christliche Wahrheit nicht in dem, was sie *erleidet*, authentisch ausdrückt, sondern in dem, was sie *tut*: Ebenso wie Christus wesentlich für andere da war und darin seine verborgene Identität auslebte, soll nun die Kirche wesentlich für andere da sein und darin ihrer verborgenen Identität einen authentischen Ausdruck verleihen. Am Ende der kurzen Darstellung von dem frühen über den späten Kierkegaard bis hin zu Bonhoeffer halten wir also fest: *Die christliche Wahrheit ist eine verborgene Wahrheit, die sich aber authentisch und unverfälscht in der Welt Ausdruck verschafft, indem zuerst Christus und dann auch die Kirche „für andere da ist“.*

### 3.2. Der erweiterte Blick auf das Inkognito Christi

Bei Kierkegaard und Bonhoeffer begegnet uns das Inkognito Christi in unterschiedlichen Ausformungen, welche sich anhand ihrer theoretischen Beziehung zur Metaphysik, aber auch anhand der praktischen Frage nach dem authentischen Ausdruck christlicher Wahrheit widersprechen. Die angeführten Differenzen zwischen Kierkegaard und Bonhoeffer betreffen jedoch nicht die Frage, ob es grundsätzlich berechtigt ist, von der Verborgenheit der christlichen Wahrheit zu reden. Vielmehr ging es darum, Klarheit über die Voraussetzungen und die Konsequenzen der verborgenen christlichen Wahrheit zu gewinnen. Weit größer als die Diskontinuität, die sich in den beschriebenen Positionen abspiegelt, ist demnach die Kontinuität.

Worin besteht diese? Bonhoeffer nahm den Grundgedanken des Inkognito Christi wörtlich in seine Theologie auf und befand sich damit in einer grundsätzlichen Übereinstimmung mit Kierkegaard. Darüber hinaus aber wurde er angeregt, über die Herausforderung der Verborgenheit der christlichen Wahrheit für seine eigene Situation nachzudenken. Das Inkognito Christi wurde für Bonhoeffer in einer neuen Weise relevant. In zweierlei Hinsicht können uns Bonhoeffers Reflexionen deshalb dazu dienen, das von Kierkegaard vorbereitete Thema zu ergänzen und damit unser Verständnis vom Inkognito Christi zu erweitern.



Die erste Erweiterung ist dadurch bedingt, dass Bonhoeffers soziologisches Interesse ihn über das Individuum hinaus denken lässt. Die zweite Erweiterung entstammt der speziellen geistesgeschichtlichen Situation, in der Bonhoeffer sich selbst verstand.

### 3.2.1. Die über-individuelle Perspektive

Kierkegaard war ein scharfer Kritiker der christlich geprägten Gesellschaft, in der er lebte. Sie war in seinen Augen noch hinter das alte griechische Heidentum zurückgetreten, und ihr größtes Problem lag nach seinem Ermessen in der Blindheit gegenüber der Tatsache, dass das wahre Christentum hier keinen Platz hatte. Das wahre Christentum nämlich fordert nach Kierkegaard den Einzelnen, die Christenheit dagegen findet ihre Zuflucht in der Masse und in der gegenwärtigen Generation.<sup>771</sup> Nach Kierkegaards Überzeugungen sind die menschlichen Individuen hinsichtlich ihrer Existenzbedingungen und der Herausforderung, die diese mit sich bringen, einander gleich. Hier gibt es keine bedeutsame „Differenz“, äußerliche Unterschiede zwischen den Menschen sind unwesentlich. Eben daraus entspringt eine Verantwortung für die je eigene Existenz. Die Generation der „Christenheit“ aber, so Kierkegaard, stellt sich dieser (ethischen) Aufgabe des Existierens nicht. Stattdessen verlagert sie diese Aufgabe in den ästhetischen Bereich und meint sie zu lösen, indem sie sich als besondere Generation betrachtet. Der Einzelne ist Teil der Christenheit des neunzehnten Jahrhunderts, Teil einer in ihrer Christlichkeit triumphierenden Generation. Darin, so Kierkegaard, wähnt der Einzelne seine existenzielle Aufgabe erfüllt. Eben darum aber liegt im Christentum eine besondere Herausforderung für den Menschen, der in dieser Christenheit lebt:

„Ein einzelner Mensch (was man unbestreitbar ist) mit Hilfe und in kraft seiner Differenz sein zu wollen, ist Weichlichkeit; aber ein einzelner Mensch (was man unbestreitbar ist) im selben Sinn sein zu wollen, wie jeder andere es sein kann: das ist der ethische Sieg über das Leben und über alles Blendwerk, der Sieg, der vielleicht der schwierigste von allen im theozentrischen neunzehnten Jahrhundert ist.“<sup>772</sup>

Für die Aufgabe des verantwortlichen Existierens kann es nach Kierkegaard keine Erleichterung durch die zufällige Zugehörigkeit zu einer bestimmten Generation geben. Stattdessen muss verstanden werden: Jeder Einzelne muss für sich der grundlegenden Aufgabe des Menschseins entsprechen. Auf diese Weise macht das Christentum es dem Einzelnen schwer, eben weil es ihn zum Einzelnen macht. Anders ausgedrückt: Jeder Einzelne muss für sich Christ werden oder eben nicht. Der Verrat der Christenheit liegt darin, dass in ihr das

<sup>771</sup> AUN II, 60f (SKS 7, 324f).

<sup>772</sup> Ebd., 61 (SKS 7, 325f).

Christentum zum „Nichts“ wird, zum „Narrenstück“, zu dem man ohne weiteres dazugehört.<sup>773</sup> Wenn das Christ sein dadurch „leicht“ gemacht wird, dass es dem Menschen bereits durch seine Zugehörigkeit zu einer christlichen Gesellschaft ganz selbstverständlich zugesprochen wird, dann ist der Mensch betrogen und das Christentum verraten.

Dem stellt Kierkegaard die Forderung des Christentums entgegen, so wie er sie versteht. Diese Forderung besteht für den Einzelnen darin, Christus in der Gleichzeitigkeit zu begegnen. Hier nämlich, in der Gleichzeitigkeit, ist „keine weltgeschichtliche Gaunerei möglich, [ist] [...] der Jünger nach dem Paradigma gebildet – anders als in der bestehenden Christenheit [...]“.<sup>774</sup> In der Gleichzeitigkeit – das ist der angemessene und christologisch bestimmte Ort, an dem nach Kierkegaard auch der Augenblick im Leben des Einzelnen stattfindet, der Moment mit ewiger Bedeutung.

Es fallen also an dieser Stelle Kierkegaards Existenzphilosophie und seine Vorstellung vom Christ werden und Christ sein zusammen. Davon ist auch die Christologie geprägt. Der einzelne existierende Mensch soll Christus begegnen, und die Christologie fragt danach, wer dieser Christus ist, mit dem die Begegnung stattfindet. Es verwundert demnach nicht, dass hier das Inkognito Christi auf die Perspektive des Individuums zugeschnitten ist. Die Existenzphilosophie Kierkegaards und seine Christologie entsprechen einander, und so ist es folgerichtig, dass der Schwerpunkt von Kierkegaards christologischen Ausführungen ebenfalls in diese Richtung geht. Weil es ihm um die Begegnung Christi mit dem Einzelnen geht, wird auch nach der Verborgenheit Christi vor dem Einzelnen gefragt.

Diesem Fokus auf der Individualität steht bei Bonhoeffer ein großes Interesse an dem Über-Individuellen entgegen. Es ist hier allerdings nicht die Rede von einer weiteren Differenz im Sinne eines Widerspruchs gegen Kierkegaard. Auch Bonhoeffer stellt in *N* fest, dass es sich bei dem Jünger stets zuerst um einen Einzelnen handelt:

„Der Ruf Jesu in die Nachfolge macht den Jünger zum Einzelnen. Ob er will oder nicht, er muß sich entscheiden, er muß sich allein entscheiden. Es ist nicht eigene Wahl, Einzelner sein zu wollen, sondern Christus macht den Gerufenen zum Einzelnen. Jeder ist allein gerufen. Er muß allein folgen.“<sup>775</sup>

<sup>773</sup> *EC*, 67 (*SKS* 12, 79).

<sup>774</sup> *Ebd.*, 102 (*SKS* 12, 115f).

<sup>775</sup> *DBW* 4, 87. Dass hier ein gedanklicher Zusammenhang zwischen Bonhoeffer und Kierkegaard besteht, sieht auch der Herausgeber, der in der Fußnote 2 darauf hinweist, dass Karl Barth in seinem Römerbrief auch schon Kierkegaards Gedanken zum Einzelnen zitierte. BARTH, Römerbrief 1922, 99 liest wie folgt:

„Wir gerade verkündigen das Recht des Individuums, den unendlichen Wert des Einzelnen (Kierkegaard!), indem wir verkündigen, daß seine Seele verloren ist vor Gott und in Gott, aufgehoben und gerettet in ihm.“

Diese eindeutigen Aussagen werden noch bekräftigt: „Christus will den Menschen einsam machen, er soll nichts sehen als den, der ihn rief.“<sup>776</sup> Man kann Bonhoeffer und Kierkegaard in der Frage nach der Individualität nicht einfach entgegensetzen. Der Einzelne steht vor Christus, und daher ist auch der verborgene Christus eine Herausforderung für den Einzelnen. Bonhoeffer bleibt an diesem Punkt jedoch nicht stehen. Wir stellen fest, dass Bonhoeffer bei aller Wertschätzung des Einzelnen *nicht ausschließlich den Einzelnen sehen will*.

Dies drückt sich zunächst konkret aus in Bonhoeffers Kritik am idealistischen Personenbegriff, der eine echte Begegnung zwischen Individuen unmöglich macht. Auf dieses Problem versucht Bonhoeffer in seiner Dissertation mit Hilfe eines ekklesiologischen Ansatzes eine Antwort zu geben. Das Du des Anderen soll anerkannt werden, indem eine Begrenzung des Ich erfolgt. Die Begegnung ist nun keine transzendente, metaphysische oder erkenntnistheoretische Angelegenheit mehr wie im Idealismus. Sie ist eine ethische Angelegenheit, wodurch das konkrete Gegenüber und dadurch auch die konkrete Welt erst die rechte Anerkennung erfahren soll.<sup>777</sup> Theologisch relevant werden diese Bestimmungen durch den Vermittlungsgedanken, den Bonhoeffer hier einflucht: Christus ist der Mittler zwischen Gott und Mensch, aber ebenso auch zwischen Mensch und Mensch. Die Kirche stellt eine Gemeinschaft dar, in der sich das Bewusstsein dieser Vermittlung widerspiegelt.

Dieses Interesse zu Beginn von Bonhoeffers Werk verliert sich im Laufe seines Lebens nicht. Es drückt sich stetig in seinem kirchlichen und später auch politisch motivierten Engagement aus und kommt zuletzt auch in seinen Gefängnisbriefen zur Sprache. Hier reflektiert Bonhoeffer kritisch:

„Ist nicht die individualistische Frage nach dem persönlichen Seelenheil uns allen fast völlig verschwunden? Stehen wir nicht wirklich unter dem Eindruck, daß es wichtigere Sachen gibt, als diese Frage (- vielleicht nicht als diese *Sache*, aber doch als diese *Frage!*?)? Ich weiß, daß es ziemlich ungeheuerlich klingt, dies zu sagen. Aber ist es nicht im Grunde sogar biblisch?“<sup>778</sup>

---

Die Betonung des unendlichen Wertes des Einzelnen ist auch der Grund, wieso wir von Bonhoeffers Interesse am Über-Individuellen sprechen und nicht etwa von seinem Interesse an einem Kollektiv. Das Individuum wird im Kollektivbegriff ausgeklammert und negiert, wohingegen wir es im Begriff des Über-Individuellen voraussetzen.

<sup>776</sup> DBW 4, 87.

<sup>777</sup> Diese Bestimmungen Bonhoeffers in Bezug auf ein Ich-Du-Verhältnis und dem Gottesverhältnis, das hiermit zusammenhängt, haben wir weiter oben bereits ausgeführt, siehe Kapitel I.2.1.1. Siehe dazu FEIL, Theologie, 29-36.

<sup>778</sup> DBW 8, 415. Mit diesen Worten wird unseres Erachtens eben nicht eine völlige Abkehr von der Wertschätzung des Einzelnen ausgedrückt, wohl aber ein Betonen des Über-Individuellen. Nur wenige Sätze später wird dann auch der Gegenbegriff zum Einzelnen genannt: „Nicht um das Jenseits, sondern um diese Welt, wie sie geschaffen, erhalten, in Gesetze gefaßt, versöhnt und erneuert wird, geht es doch.“

Eine einseitige Betonung der Individualität führt in Bonhoeffers Augen zu einer Engführung, die auch dem biblischen Evangelium nicht mehr entspricht. Sie läuft Gefahr, „individualistisch“ zu werden und den Gesamtzusammenhang der Welt und der Kirche zu verlieren. Dieser Gesamtzusammenhang muss auch für das Thema des Inkognito Christi geltend gemacht werden. Es wurde durch Kierkegaards existenzphilosophischen Ansatz ein Schwerpunkt auf den vor dem Individuum verborgenen Christus gelegt. Darüber hinaus aber eröffnet Bonhoeffers Ansatz eine neue Perspektive auf den verborgenen Christus *vor der Welt und vor der Kirche*, und ebenso *in der Welt und in der Kirche*.

Eine Theologie, die den einzelnen Menschen vor dem verborgenen Christus sieht, kann die Subjektivität und das existenzielle Geschehen im Einzelnen ernst nehmen. Eine Theologie aber, die darüber hinaus auch die Welt vor dem verborgenen Christus sieht, kann das Individuum in seiner konkreten Verhaftung an diese Welt ernst nehmen, ebenso seinen Stand in der Menge der Menschen. Eine solche Theologie muss den engen Zusammenhang zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit nicht verleugnen, sondern kann das Konkrete redlich wahrnehmen. Vor allem hat eine solche Theologie etwas über die äußerlichen Realitäten zu sagen, denen sich der einzelne Christ stellen muss und die ihn in seinem Leben ständig fordern und herausfordern. Nicht nur das private christliche Leben oder die innerliche christliche Wahrheit wird von der Christologie her verstanden. Es ist auch das äußerliche Leben, die Welt der Menschen und das, was in ihr geschieht, das vom verborgenen Christus her und auf ihn hin gedeutet wird.

Dasselbe gilt auch für die Kirche, handelt es sich bei ihr doch um die über-individuelle geistliche Größe, auf die der einzelne Christ immer wieder bezogen werden muss. Dieser Bezug besteht nicht nur darin, dass die Kirche eben den Rahmen der einzelnen christlichen Existenz bildet, also in einer rein formalen Bestimmung. Die Kirche hat ein eigenes Sein, sie ist eine Geisteinheit, und weil sie wesentlich christologisch bestimmt werden muss, bleibt sie im Unanschaulichen.<sup>779</sup> So hat das Inkognito nicht nur für den einzelnen Christen zu gelten, sondern auch für die Gemeinschaft der Christen.<sup>780</sup> Das bedeutet aber nicht nur eine Verborgenheit der Kirche vor der Welt. Das Inkognito der Kirche wird vielmehr vor den einzelnen

---

<sup>779</sup> Siehe *DBW* 1, 128.

<sup>780</sup> Auch bei Kierkegaard finden wir Reflexionen, die das Inkognito der Kirche in den Blick nehmen. Dies geschieht jedoch in eingeschränktem Maße, hauptsächlich im fünften Gebet der *EC* Nr. III. Hier unterscheidet Kierkegaard zwischen der streitenden Kirche und der triumphierenden gegenwärtigen Kirche. Die streitende Kirche versteht die christliche Wahrheit nicht als ein einmalig errungenes Resultat, sondern als einen Weg für jeden einzelnen Menschen, siehe *EC*, 199f (*SKS* 12, 205f). Darüber hinaus aber gilt, dass die streitende Kirche sich einer Wahrheit verpflichtet hat, die in einer dieser Wahrheit entgegengesetzten Welt lebt. In einer solchen Welt aber wird die wahre Kirche nach Kierkegaard kenntlich am Widerstand und am Leiden, siehe ebd., 208

Christen selbst zur Geltung gebracht, die zum einen zwar Teil dieser Kirche sind, ihr zum anderen aber auch reflektierend und glaubend gegenüberstehen.

Auf diese Weise wird Kierkegaards Betonung des Einzelnen ergänzt durch Bonhoeffers Sinn für die Vielen. Nicht nur der Einzelne hat zu tun mit dem verborgenen Christus, sondern das ganze Menschengeschlecht und schließlich, in ganz besonderer Weise, die Kirche. Die Konsequenzen wollen wir weiter unten entfalten.<sup>781</sup>

### 3.2.2. Das Inkognito als geistesgeschichtlich erzwungene Einsicht

Die zweite Erweiterung, die wir durch Bonhoeffer erhalten, hat mit dem speziellen geistesgeschichtlichen Zusammenhang zu tun, in dem seine Theologie sich entfaltete. Kierkegaard lebte im kulturchristlichen Dänemark in der Mitte des 19. Jahrhunderts, während Bonhoeffer sich selbst nur etwa 80 Jahre später in einer säkularisierten und aller Religiosität entwachsenen Gesellschaft sah. Trotz dieser unterschiedlichen Situation setzten sich beide in einer ähnlich kritischen Weise mit der Kirche ihrer Zeit auseinander.

Eben dies ist der Aspekt, unter dem Matthew Kirkpatrick die beiden Denker verglichen hat. Er redet von „Attacks“, also von Angriffen, die durch Kierkegaard und Bonhoeffer gegen die Kirche erfolgten. Nach Kirkpatrick bestand Kierkegaards Kritik an der Kirche darin, dass durch die Christenheit zentrale Charakteristiken der christlichen Wahrheit aufgegeben wurden. Sie wurde ihres Ärgernisses und der Herausforderung der Nachfolge beraubt, womit

---

(SKS 12, 212). Es wird zuletzt bestimmt, dass nur die streitende Kirche „im Verhältnis steht zu Christus in seiner Erniedrigung, ob auch zu ihm gezogen von der Hoheit her“, ebd., 224 (SKS 12, 226). Aus diesem Grund bildet die Welt auch den Rahmen für die Lebensprüfung des einzelnen Menschen, siehe ebd:

„[S]ie ist nämlich und soll sein das Element, das dazu taugt, an ihm und in ihm das Christ Sein zu erproben, das Christ Sein, welches in der Welt allezeit bedeutet: Glied der streitenden Kirche sein.“

Kierkegaard trifft hier grundlegende ekklesiologische Aussagen, die mit dem christologischen Inkognito zusammenhängen. Es ist dennoch zu verzeichnen, dass er dabei nicht in primär ekklesiologischem Interesse vorgeht. Vielmehr wird hier das individuelle Leben betrachtet, das im „Element“ der Welt auf sein Christ Sein erprobt wird.

Wir müssen also Kirkpatrick in seinem Ergebnis widersprechen, dass es in der Frage nach der Ekklesiologie und dem Einzelnen keinen substanziellen Unterschied zwischen Kierkegaard und Bonhoeffer gibt, siehe KIRKPATRICK, *Attacks*, 216-219. Er beobachtet zwar richtig: „In nineteenth-century Denmark, the problem for Kierkegaard was not the existence of the church or community, but rather the loss of the individual.“, siehe ebd., 216. Der wesentliche Unterschied liegt jedoch unseres Erachtens darin, dass für Kierkegaard die Kirche stets eine Rahmenbestimmung einzelner Existenzen bleibt. Damit aber fällt eine wesentliche Perspektive auf das Inkognito der Kirche weg, nämlich *die Verborgenheit, die die Kirche auch vor ihren eigenen Gliedern besitzt*. Diese Perspektive eröffnet uns erst Bonhoeffer, indem er die Kirche als eigene „Person“ wahrnimmt, nämlich „Christus als Gemeinde existierend“.

<sup>781</sup> Siehe unten die Kapitel III.1.2. und III.1.3.

dann auch die Kirche mehr und mehr zur Welt wurde.<sup>782</sup> Wir haben oben bereits den Zusammenhang dieser Konzepte mit dem Thema der Verborgeneheit dargestellt. Der durch das Paradox und die Knechtsgestalt verborgene Christus ist das Ärgernis, das den Glauben zur existenziellen Herausforderung werden lässt. Eine triumphierende Kirche, so wie Kierkegaard sie in der Kirche seiner Zeit sieht und bekämpft, hat die christliche Wahrheit und die Menschen verraten. Es ist Kierkegaard als Verdienst anzurechnen, dass er das Inkognito Christi und die daraus resultierende Niedrigkeit der Kirche zu einer Zeit betonte, in der andere unter dem Eindruck eines offensichtlichen Sieges des Christentums standen. Kierkegaard kritisierte die triumphale Haltung einer kulturchristlichen Gesellschaft, was ja gerade auch durch den polemischen Gebrauch des Begriffes der „Christenheit“ unterstrichen wird. Sein Ziel war es, diese so selbstverständlich christliche Gesellschaft und die in ihr fest verankerte Kirche in ihrer Selbstsicherheit zu erschüttern.<sup>783</sup>

Bonhoeffer hingegen lebte und dachte unter den Voraussetzungen einer westlichen Welt, die sich in einem Prozess der Säkularisierung befand und die seiner Meinung nach mündig geworden war. Diese Mündigkeit bezieht Bonhoeffer ausdrücklich auf den neuzeitlichen wissenschaftlichen Anspruch, die Welt in ihrer Ganzheit aus sich selbst heraus zu verstehen und das menschliche Leben auf diese Weise zu meistern. Die Transzendenz als Bereich des Unerkklärlichen muss einer Immanenz weichen, die mehr und mehr durchdrungen und verstanden wird. Das religiöse Apriori, aus dem sich die christliche Kirche in der Vergangenheit eine selbstverständliche Daseinsberechtigung abgeleitet hatte, ist für Bonhoeffer nicht mehr gegeben. Daraus zieht Bonhoeffer die Folgerung, dass die redliche Reaktion der Kirche und der christlichen Theologie in einer Anerkennung dieses Paradigmenwechsels besteht.

Damit ergeben sich aber für das Inkognito Christi bei Bonhoeffer ganz neue Voraussetzungen. *Die Erkenntnis des verborgenen Christus, die Kierkegaard der Kirche seiner Zeit mühsam in Erinnerung zu rufen versuchte, muss sich nach Bonhoeffers Verständnis der Kirche der säkularen Neuzeit ganz selbstverständlich aufzwingen.* Dass die Erkenntnis des Glaubens nicht ohne Ärgernis zu haben ist, weil es sich bei dem Gegenstand des Glaubens um den verborgenen Christus handelt, muss eine wesentliche Aussage christlicher Theologie sein.

---

<sup>782</sup> Siehe die Darstellung bei KIRKPATRICK, *Attacks*, 178, der von den „essential characteristics of offense and imitation“ redet, die durch die Christenheit verloren gingen. Auch der Zusammenhang von „Paradox“, „Offense“ und „Incognito“ wird bei Kirkpatrick auf S. 140ff in Kürze dargestellt.

<sup>783</sup> Siehe dazu etwa die Ausführungen in KIEFHABER, *Christentum*, 110ff. Kiefhaber bezieht sich dabei explizit auf die dritte Phase von Kierkegaards Schaffen, also seinen direkten Angriff auf die Kirche, der in Zeitungsartikeln und eigens herausgegebenen Aufsätzen ab ca. 1854 erfolgte. Diese sind zusammengefasst im Band 13 der *SKS* und unter dem Titel „Der Augenblick“ in der 34. Abt. der *GW*. Dabei soll nicht vergessen werden, dass Kierkegaards Kritik an der Christenheit bereits in der *AUN* vehement zum Ausdruck kommt.

Aus diesem Grund kann Bonhoeffer die neuzeitliche Entwicklung sogar als eine Befreiung für die Kirche und die christliche Theologie deuten. Auf diesem Urteil ist der Angriff begründet, den Bonhoeffer nach Kirkpatrick gegen die Kirche seiner Zeit führte: „Bonhoeffer’s frontal assault on Christendom appears in his final prison letters through his ideas of a ‘religionless Christianity.’”<sup>784</sup> Unter dem Stichwort des „religionslosen Christentums“ verstand Bonhoeffer eine von falschen Bindungen freigewordene Kirche. Eine defensive Haltung ist hier nicht angebracht und entlarvt nur falsche, nämlich unbiblische Voraussetzungen. Die mündige Welt ist nicht „Gott-loser“, sondern vielleicht sogar „Gott-näher“ als die unmündige Welt.<sup>785</sup> So stellt sich das Inkognito Christi als ein Thema dar, das als grundlegende Wahrheit über Christus schon immer Geltung beanspruchte, das der christlichen Theologie durch die Bedingungen der Neuzeit aber in neuer Dringlichkeit nahegelegt wird.

### 3.3. Zusammenfassung

Eine grundlegende Erkenntnis der bisherigen Darstellung lautet, dass die Inkognitomatik in Kierkegaard wie auch in Bonhoeffer wichtige Vertreter gefunden hat, und dass beide die Bedeutung dieses Themas hervorheben konnten. Kierkegaards Beitrag besteht darin, eine ausführliche Grundlage für das Inkognito Christi gelegt zu haben. Diese wurde durch Bonhoeffer grundsätzlich bekräftigt und in seine Theologie aufgenommen. Die Beschäftigung mit dem Inkognito Christi erfolgte allerdings unter teilweise unterschiedlichen Voraussetzungen und führte auch zu teilweise unterschiedlichen Konsequenzen. Dabei konnten wir einige Widersprüche feststellen.

So widersprechen sich Kierkegaard und Bonhoeffer in der Frage, wie denn das Paradox der Menschwerdung mit dem Inkognito Christi zusammenhängt. Vor allem für den frühen Kierkegaard entspringt die Verborgenheit Christi gerade aus dem Paradox. Aber auch der späte Kierkegaard, der die Verborgenheit der geringen Knechtsgestalt mehr hervorhebt, sagt sich von diesem Gedanken nicht los. Für Bonhoeffer jedoch muss das Inkognito Christi von dem Gedanken der Menschwerdung gelöst werden, denn man hat in der Christologie nicht über die Menschwerdung Gottes zu spekulieren, sondern muss bei Christus als dem bereits gegebenen Gott-Menschen beginnen. Somit bezieht er auch die Verborgenheit ausschließlich auf den schon gegebenen Gott-Menschen.

---

<sup>784</sup> KIRKPATRICK, *Attacks*, 185.

<sup>785</sup> *DBW* 8, 537.

Darüber hinaus ist die Frage aufgekommen, was denn als authentischer Ausdruck der verborgenen christlichen Wahrheit bestimmt werden kann. Dabei haben wir drei entgegengesetzte Positionen wahrgenommen. Kierkegaard bestimmt in der Feder des Johannes Climacus den Ort der Wahrheit ausschließlich in der Innerlichkeit, da er die Subjektivität betonen will. In den Schriften des Anti-Climacus wird dann ein authentischer Ausdruck der Wahrheit bestimmt, nämlich das Leiden und der Widerstand, den die Wahrheit von der Seite der Welt der Unwahrheit her erfährt. Ganz im Gegensatz zu den Climacusschriften wird hier das Leiden Christi ebenso wie das Leiden der Christen als konkreter Ausdruck der Wahrheit in der Äußerlichkeit gedeutet. Bonhoeffer wiederum will den authentischen Ausdruck der christlichen Wahrheit nicht in passiver Weise verstehen, sondern bestimmt ihn als Aufgabe: Die Kirche soll nach dem Vorbild Christi die Wahrheit authentisch und unverfälscht dadurch ausleben, dass sie für andere da ist.

Wir haben jedoch nicht nur Widersprüche, sondern auch Ergänzungen angetroffen, durch die das Verständnis des Inkognito Christi bereichert wird und gerade für eine gegenwärtige Theologie neue Facetten dazugewinnt.

Eine erste Ergänzung erfolgt dadurch, dass mit Bonhoeffers ekklesiologischem Interesse eine über-individuelle Perspektive hinzukommt. Es steht nicht nur der Einzelne vor dem verborgenen Christus, sondern die Welt ist als Ganze betroffen: Der verborgene Christus ist nach Bonhoeffer die „Mitte der Welt“. Auf diese Weise ist es der Theologie möglich, die Welt zum einen in ihrer konkreten Gestalt redlich zu erfassen und sie zum anderen ganz unter dem Anspruch Jesu zu erkennen. Dasselbe gilt in spezieller Weise auch für die Kirche. Diese ist nicht nur zu verstehen als die Summe der einzelnen Glieder. Sie stellt eine eigene Entität dar, sie ist Leib Christi, und hat damit ganz unmittelbar Teil am Inkognito Christi. Damit eröffnet sich uns eine neue Perspektive, nämlich die Verborgenheit der Kirche als solcher vor dem einzelnen Christen.

Als letzten ergänzenden Unterschied haben wir den Gedanken verstanden, der durch die spezielle geistesgeschichtliche Situation Bonhoeffers motiviert wurde. Die Erkenntnis des Inkognito Christi, d.h. die theologische Erkenntnis, dass der christliche Glaube die Verborgenheit seines Glaubensgegenstandes und damit das Ärgernis beinhaltet, musste sich der Kirche in Bonhoeffers Augen durch die geistesgeschichtliche Entwicklung des Westens aufdrängen. Weil aber die Kirche und die christliche Theologie hier zur Erkenntnis der Wahrheit geführt werden, kann Bonhoeffer die neuzeitliche Situation geradezu als eine Befreiung deuten. Nicht nur erhalten Kierkegaards Bemühungen eine (geistes-)geschichtliche Bestätigung. Auch die Kirche der Neuzeit erhält einen Deutungsrahmen für ihre neue Situation.



Damit sind die Unterschiede zwischen Kierkegaard und Bonhoeffer als Widersprüche wie auch als Ergänzungen herausgearbeitet. Wenn es im folgenden Kapitel darum geht, die dogmatischen Grundlinien des Inkognito Christi darzustellen, sollen diese Unterschiede an geeigneter Stelle diskutiert und damit für die gegenwärtige Theologie fruchtbar gemacht werden.

### III. DAS INKOGNITO CHRISTI ALS DOGMATISCHES THEMA DER GEGENWART

Die beiden ersten Kapitel dieser Arbeit waren dem ausführlichen Versuch gewidmet, das Inkognito Christi so darzustellen, wie es dem Leser bei Kierkegaard und dann bei Bonhoeffer begegnet. Es konnte gezeigt werden, wie tief der Gedanke der Verborgenheit Christi auch die jeweilige Theologie im Gesamten bestimmt, und wie stark seine Auswirkungen auf die weiteren Fragen hinsichtlich der Kirche und des christlichen Lebens sind. Darüber hinaus ist im Abschlussteil des zweiten Kapitels deutlich geworden, dass es in Bezug auf bestimmte Voraussetzungen wie auch Konsequenzen Klärungsbedarf gibt. Zugleich konnte die Relevanz der Inkognitothematik für die Neuzeit zur Sprache gebracht werden.

Diese Relevanz soll im Folgenden gezeigt werden. Dabei wollen wir den größeren Rahmen in Erinnerung rufen, in den diese Untersuchung gestellt ist. Inwiefern handelt es sich bei der Thematik des Inkognito Christi denn um die *Entsicherung des Glaubens*, von der Eberhard Jüngel redet?<sup>786</sup> Indem wir das Inkognito Christi in seinen dogmatischen Grundlinien aufzeichnen, soll auch diese Frage beantwortet werden.

#### *1. Dogmatische Grundlinien des Inkognito Christi*

Das Thema des Inkognito Christi ist im Gefolge von Kierkegaard und Bonhoeffer durchaus in einschlägigen Dogmatiken und systematisch-theologischen Konzepten aufgenommen worden. Damit ist nicht unbedingt eine explizite Rezeption gemeint, und der Gedanke findet sich auch häufig nicht unbedingt unter der Begrifflichkeit des „Inkognito“. Er kann unter anderen Begriffen präsent sein. Daneben stehen wiederum andere dogmatische Werke der zeitgenössischen Theologie, in denen der Gedanke der Verborgenheit der christlichen Offenbarung überhaupt nicht zum Ausdruck kommt. Die Reflexion über das Thema ist also keine Selbstverständlichkeit.<sup>787</sup> Aber auch da, wo das Inkognito Christi zur Sprache kommt, geschieht dies meist in einer sehr knappen Weise. Es wird dann nicht als eigenständiges Thema

---

<sup>786</sup> JÜNGEL, Geheimnis, 266.

<sup>787</sup> Bemerkbar ist das Fehlen der Inkognitothematik aber auch in Studienkompendien oder Systematischen Grundrissen, also einführenden Werken. Dazu zählt etwa PÖHLMANNs „Abriss der Dogmatik“ oder STOCKS „Einleitung in die Systematische Theologie“. Das Fehlen einer expliziten Behandlung der Frage nach dem Inkognito muss nicht zwangsläufig auf ein grundlegendes Versäumnis hindeuten, zumal die Sache selbst auch in

expliziert, sondern meist in den Dienst anderer Gedanken gestellt. Wie das aussehen kann, wollen wir kurz anhand des Beispiels von *Helmuth Thielicke* zeigen.

Thielicke hat nicht nur in seiner Dogmatik in großem Ausmaß auf Kierkegaard zurückgegriffen – man blicke nur in die Namensregister der drei Bände –, sondern ihm auch ein ausführliches Kapitel in seinem theologiegeschichtlichen „Glauben und Denken in der Neuzeit“ gewidmet. Auch hier kommt das Inkognito Christi zur Sprache, bezeichnenderweise ausschließlich im Zusammenhang mit dem Paradoxgedanken.<sup>788</sup> In seinem dreibändigen „Der evangelische Glaube“ findet sich der Begriff wiederum in Thielickes eigener Theologie eingebunden. Er wird relevant im Zusammenhang mit dem priesterlichen Amt Christi, das ganz im Rahmen der Menschlichkeit Jesu verstanden wird. Diese Menschlichkeit beinhaltet den Aspekt der menschlichen Tiefe – der *Unterlegenheit* – der sich Christus willentlich aussetzte. In diesem Zusammenhang wird formuliert:

„Er ist der Unterlegene auch in dem Sinne, daß er sich durch diese seine Begrenzung der *Verwechselbarkeit* aussetzt. Gerade das, was ihn so ‚einmalig‘ sein läßt – nämlich die Vorbehaltlosigkeit der Liebenden –, läßt ihn wie ‚alle‘ erscheinen. Er ist im Inkognito des Jedermann, denn er läßt sich dem Augenschein nach unter generelle Begriffe subsumieren: unter den des Rabbi oder des Märtyrers oder auch des Benkerotours, natürlich auch des ‚Religionsstifters‘.“<sup>789</sup>

Wir erkennen in diesen kurzen Sätzen wesentliche Parallelen zu den Erkenntnissen, die wir aus den Werken Kierkegaards und Bonhoeffers herausgehoben haben. Dazu gehört der Gedanke der Verwechselbarkeit, der bei Kierkegaard ausführlich zur Sprache gebracht wurde. Zuletzt tritt hier auch zutage, was bei Bonhoeffer angeklungen war, nämlich die Verborgenheit Christi im Zusammenhang mit der Religiosität. Weiter wird das Inkognito hier nicht ausgeführt. So findet sich bei Thielicke auch kein Nachvollzug der Relevanz für die Kirche und das praktische christliche Leben, wenngleich er in seinem dritten Band mit Luther von einer „Verborgenheit“ der wahren Kirche reden möchte.<sup>790</sup> Dabei bleibt er im Rahmen

---

den unterschiedlichsten Kontexten der christlichen Dogmatik mithilfe anderer Begrifflichkeiten doch angesprochen werden kann. Darin zeigt sich allerdings, dass der Begriff des „Inkognito Christi“ in seiner Bedeutungspotenz nicht wirklich wahrgenommen wird.

<sup>788</sup> Siehe dazu THIELICKE, Glauben und Denken, 603f.

<sup>789</sup> THIELICKE, Glaube II, 471f.

<sup>790</sup> THIELICKE, Glaube III, 283: „Gleichwohl besteht die Gewißheit, daß inmitten der *massa perditionis* ein heiliger Rest (*reliquiae*) verborgen sei.“ Dabei möchte Thielicke die Verborgenheit der wahren Kirche nicht platonisch missverstanden wissen. Stattdessen leitet sich die Verborgenheit der wahren Kirche von dem „Gegenstand“ ihres Glaubens ab. Ebd.: „Darum geht es nicht um ein platonisches *invisibilis*-sein der Kirche, sondern um eine theologisch zu verstehende *absconditas*.“

der Unterscheidung in *ecclesia visibilis* und *ecclesia invisibilis*, eines klassischen und wichtigen Themas, das allerdings etwas anderes aussagt als das Inkognito Christi.<sup>791</sup>

Der *Gedanke* des Inkognito Christi wird also durch Thielicke durchaus aufgenommen. Er erweist sich als Bestandteil der theologischen Reflexion und wird dabei in die unterschiedlichsten Zusammenhänge gestellt. Hier deutet sich unseres Erachtens das an, was wir bereits für Bonhoeffer festgestellt haben: Auch da, wo das Inkognito Christi nicht namentlich zur Geltung gebracht wird, steht es doch oft im Hintergrund. Der Gedanke der Verborgenheit Gottes scheint sich hier in seiner Relevanz gerade auch in der Theologiegeschichte der Neuzeit auszudrücken. Dies ließe sich auch an anderen Beispielen zeigen. So spricht Barth vom „merkwürdigen Sein der Offenbarung vor unseren Augen, als wäre sie gar nicht Offenbarung“, und führt darauf das Ärgernis zurück.<sup>792</sup> Härle wiederum findet die Verborgenheit in der Niedrigkeit, die den Vorstellungen der Menschen widerspricht und die so zu einer Unverfügbarkeit Christi beiträgt.<sup>793</sup> Aus diesem Grund wollen wir mit der vorliegenden Arbeit zeigen, inwiefern *eine konsequente Entfaltung des Inkognito Christi* einen theologischen Gewinn darstellen würde. Dieses Vorhaben wird weiter motiviert durch die Aussage Bultmanns, dass

---

<sup>791</sup> Auf den Unterschied dieser Unterscheidung zum Thema des Inkognito Christi, so wie wir es durch Kierkegaard und Bonhoeffer verstehen, werden wir weiter unten in Kapitel III.1.2.2. eingehen.

<sup>792</sup> BARTH, *KD I/2*, 69. Barth sieht dabei das Wort Gottes in einer geheimnisvollen Wechselbeziehung aus Ent- und Verhüllung, vgl. BARTH, *KD I/1*, 170ff. Wenn wir hier *eine* Stelle anführen, an der Barth explizit von der Unkenntlichkeit der Offenbarung redet, kann unmöglich übersehen werden, dass sich in gewisser Weise die ganze Theologie Barths um das Thema der Knechtsgestalt und der Verborgenheit der christlichen Wahrheit dreht. Gleichwohl gilt auch hier, dass keine systematische Entfaltung des *Inkognitobegriffes* erfolgt.

Zum Inkognito Christi bei Karl Barth hat Cora Bartels ihrer Dissertation „Kierkegaard receptus“ einen Anhang unter der Überschrift: „Exkurs: Barths Rezeption des Inkognito-Begriffs und der indirekten Offenbarung und sein Verständnis von der Menschwerdung Gottes in den Prolegomena zu seinem ‚Unterricht in der christlichen Religion‘ von 1924“ angefügt. Dieser findet sich bei BARTELS, *Kierkegaard receptus II*, 401-412. Nach Bartels erfolgt die Betrachtung des Paradoxes und des Inkognito bei Barth von der Seite Gottes her, bei Kierkegaard dagegen aus der Sicht des Menschen. So bestimmt Barth das Verhältnis aus Verborgenheit und Offenbarung anhand der Trinität, denn nur der Sohn wurde Mensch, wodurch hier eine trinitarisch begründete Indirektheit der Offenbarung hinzukommt. Bei Kierkegaard war ausschließlich von der Menschwerdung Gottes die Rede, wodurch für ihn erst das Paradox entstand, indem nämlich die Ewigkeit in die Zeitlichkeit hineintrat.

<sup>793</sup> Härle behandelt in seiner Dogmatik das Thema der „Gottesoffenbarung in der Verborgenheit“ als ein eigenes Thema, vgl. HÄRLE, *Dogmatik*, 92f. Dabei bemerkt Härle, dass ein „merkwürdiger, beharrlicher ‚Zug nach unten‘ [...] für die Gottesoffenbarung in Jesus Christus insgesamt charakteristisch [ist].“ Dieser „Zug nach unten“ drückt sich aus

„in der armseligen Geburt, in der Unbehaustheit und Mittellosigkeit seines Lebens als Wanderprediger, im Verraten-, Verlassen- und Verleugnetwerden durch die eigenen Jünger sowie in der sozialen Schichtung und Zusammensetzung der ältesten christlichen Gemeinde [...].“

Im Wesentlichen betrachtet Härle diese Niedrigkeit als eine Verborgenheit, die allein aufgrund der menschlichen Vorstellung und Erwartungen hinsichtlich einer Selbstoffenbarung Gottes besteht. Vor allem natürlich das Kreuz widerspricht diesen Erwartungen, und daher muss es auch als Kulmination, als Brennpunkt dieser Niedrigkeit betrachtet werden. Wesentlich wird die Verborgenheit Christi für Härle darin, dass es stets ein letztes Geheimnis zu bewahren gilt. Bei diesem Geheimnis handelt es sich um etwas, das dem Menschen wohl zugänglich ist, über das er jedoch niemals verfügen kann.

es sich bei dem „Problem des Inkognito Christi“ tatsächlich um „das Problem der neust. Theologie überhaupt“ handelt.<sup>794</sup> Dem bibelwissenschaftlichen Interesse Bultmanns entspricht unsere Untersuchung wiederum auf der systematisch-theologischen Seite.

In welcher Form also kann das Inkognito Christi fruchtbar werden, wenn es als eigenständiges Thema dogmatisch expliziert wird? Wie sieht eine konsequente Entfaltung des Inkognito Christi aus? Der bisherige Verlauf dieser Arbeit hat unseres Erachtens die grundsätzliche Relevanz des Themas aufzeigen können. Diese gilt es nun in einer dogmatischen Reflexion festzuhalten. Der Untersuchung bei Kierkegaard und Bonhoeffer soll deshalb eine Explikation des Themas in Form eines systematischen Entwurfes zugefügt werden. Dieser ist natürlicherweise zurückgebunden an die obige Darstellung. Das bedeutet, dass wir uns auch in der Frage nach der grundlegenden Systematik an dem orientieren, was schon bei Kierkegaard und Bonhoeffer erkannt werden konnte. Aus diesem Grund soll das Thema in drei Bereiche eingeteilt werden. Zuerst soll als der Kerngedanke des Inkognito Christi überhaupt *der verborgene Christus* besprochen werden. Dann aber konnten wir bereits bei Kierkegaard und in verstärktem Maß bei Bonhoeffer davon reden, dass sich das christologische Inkognito auch wesentlich auf die Kirche bezieht. Es soll also in einem zweiten Schritt um *die verborgene Kirche* gehen. Zuletzt soll in einem dritten Schritt besprochen werden, was es bedeutet, als Mensch vor dem verborgenen Christus zu stehen, also: *Der Mensch und der verborgene Christus*. Hierbei sollen Aspekte der Existenzphilosophie Kierkegaards aufgenommen und gewürdigt werden, insofern sie sich auf das Inkognito Christi beziehen. Vor allem aber wollen wir den Blick auf den Glaubensbegriff richten, der sich aus der Inkognitothematik ergibt.

### 1.1. Der verborgene Christus

Für die inhaltliche Beschreibung des *verborgenen Christus* wollen wir in mehreren Schritten vorgehen. Es stellt sich zuerst die Frage, welche Bedeutung dem *Begriff des Inkognito* selbst zukommt und wie er sich in Bezug auf die Frage nach Jesus auswirkt. Dadurch wird die spezifische Ausformung bestimmt, die das Inkognito im christologischen Rahmen erfährt. Hier finden wir zwei wesentliche Aspekte vor, in denen sich der Inkognitobegriff

---

<sup>794</sup> BARTH, Briefwechsel, 63. Von der Verborgenheit der Offenbarung hat Bultmann in seinem Kommentar zum Johannesevangelium ausführlich gesprochen, siehe BULTMANN, Evangelium, 222ff. Diese Verborgenheit geht bei Bultmann so weit, dass an ihr selbst diejenigen irre werden müssen, die eigentlich einen Begriff vom Geheimnis Gottes haben:

„Die Anerkennung des echten Geheimnisses setzt gerade das Irrewerden an den geläufigen Maßstäben voraus. Deshalb bleibt der Welt die Offenbarung verborgen, und gerade indem sie weiß, weiß sie nichts.“

entfaltet. Da ist zum einen die konkrete Person Jesu in ihrer Charakterisierung als „*Knechtsgestalt*“. Da ist zum anderen die Bestimmung des Christusgeschehens als eines *paradoxen Ereignisses*. Wir wollen zeigen, dass die Verborgenheit Christi wesentlich im Zusammenhang beider Aspekte verstanden werden muss. Daraufhin soll die logische Kehrseite des Inkognito zur Sprache gebracht werden, nämlich die Frage nach dem *authentischen Ausdruck der christlichen Wahrheit*. Zuletzt wollen wir ausführen, inwiefern das Inkognito Christi weiterhin relevant ist, insbesondere für die Rede von der *Gegenwart Christi*.

#### 1.1.1. Das Inkognito: Der Begriff und seine Anwendung

Es ist zunächst festzuhalten, was schon durch die einschlägige Definition des Begriffes „Inkognito“ vermittelt wird. Christus soll verstanden werden als einer, der sich selbst in die Verborgenheit begeben hat, und diese Verborgenheit umfasst mehrere Aspekte. Wenn nun für ihn zutrifft, dass er der Verborgene ist, muss nach zweierlei gefragt werden. Was ist die Wahrheit über ihn, also: *Was steht hinter der Verborgenheit?* Und außerdem: *Worin genau besteht die Verborgenheit?* Der Begriff vermittelt die Notwendigkeit, auf eine hintergründige Wirklichkeit zu reflektieren. Weil es aber um die Wirklichkeit einer Person geht, lautet die durch das Inkognito aufgeworfene Frage: *Wer ist dieser Jesus in Wahrheit?* Mithilfe des Begriffes eines Inkognito wird ausgesagt, dass diese Frage mit einem *eigenmächtigen Hinsehen* nicht beantwortet wird.

Was heißt eigenmächtiges Hinsehen? Mit dem Inkognito wird ausgedrückt, dass die Frage nach der Wirklichkeit Jesu, nach der Wahrheit seiner Ansprüche, eine Bedingung in sich trägt. Diese Bedingung zu ignorieren oder zu vergessen würde bedeuten, die Wahrheit Christi zu verfehlen. Das eigenmächtige Hinsehen erliegt der Täuschung, und in dieser Täuschung geschieht nichts anderes als eine Bestätigung des Inkognito Christi. Wer Christus wirklich ist, ergibt sich nicht aus dem eigenmächtigen Hinsehen. Vielmehr gilt: Wer Christus wirklich ist, ergibt sich erst da, wo unter Beachtung der vorgegebenen Bedingung hingesehen wird. Dem eigenmächtigen Hinsehen wird hier also eine Alternative gegenübergestellt. Es handelt sich dann um ein *vorbedingtes Hinsehen*.

Worin besteht diese Bedingung? Die theologische Antwort kann im Fall des Inkognito Christi nur lauten, dass dem Hinsehen ein Hinhören zugeordnet werden muss. So treffen wir auf den für die christliche Theologie so wichtigen Begriff des Wortes Gottes. Im Fall des Inkognito Christi tritt uns das Wort entgegen als dasjenige, was die Erscheinung des Jesus von Nazareth erläutert, ihre Deutung bestimmt und sie erst als ein „Inkognito“ ausweist. Es ist das Wort Gottes, durch das das bestimmende und letzte Wort über die Identität Jesu gesprochen wird.

Der Betrachter der Person Christi ist also an das Wort Gottes gewiesen, das in Bezug auf Christus Geltung beansprucht. Das bedeutet, dass der Mensch einen Anspruch zu erfassen und ernst zu nehmen hat, durch den das bedingte und damit angemessene Hinsehen erst möglich wird. Was den Anspruch Christi angeht, muss demnach im Rahmen unserer Arbeit mit bibeltheologischen Voraussetzungen gearbeitet werden, die der systematischen Behandlung des Themas des Inkognito Christi zugrunde liegen. Dazu gehört nicht nur ein reformatorisches Verständnis der Bibel als dem Zeugnis von Jesus Christus, sondern auch die vollzogene Auslegung der Bibel, die in der Form der altkirchlichen Bekenntnisse Gültigkeit in der christlichen Theologie beansprucht. Die Gültigkeit dieses Zeugnisses wie auch seiner Auslegung in den Bekenntnissen wurde von Kierkegaard wie auch von Bonhoeffer anerkannt. Die Wahrheit lautet dann, dass es sich bei Jesus von Nazareth um den inkarnierten Gott handelt, um die menschgewordene Wahrheit und außerdem um das menschgewordene Wort Gottes. In knapper Form lautet also der Anspruch, dass es sich bei Jesus um die *Selbstoffenbarung* Gottes handelt. Wer ihn sieht, hat den Vater gesehen<sup>795</sup>, er ist eins mit dem Vater<sup>796</sup>, in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig<sup>797</sup>. Erst mit der Anerkennung dieser Wahrheit reden wir von dem Inkognito Christi in demselben Sinne wie Kierkegaard und Bonhoeffer.

Hier kommt das *Ziel des Inkognito* ins Spiel. Die ausführlichen Reflexionen Kierkegaards bieten hier mehrere Möglichkeiten der Interpretation. So kann ein Inkognito eingegangen werden, um ein Gegenüber zu täuschen. Ebenso ist es allerdings möglich, dass man sich zum Wohl des Gegenübers verbirgt, also ein Inkognito mit dem Ziel der Erlösung. Das Inkognito, in das Christus sich begab, hat nicht die Täuschung als Ziel. Es ist motiviert durch die Liebe Christi zum Einzelnen. Das Ziel ist die Erkenntnis der Wahrheit, allerdings eine durch das Inkognito bedingte Erkenntnis. Wo nun das Inkognito Christi ernstgenommen wird, muss der auf Christus Blickende sich der Bedingung unterwerfen oder aber einer Täuschung verfallen, die gerade durch den eigenmächtigen Blick entsteht. Der eigenmächtige Blick täuscht sich. Dem Hinsehen aber, das sich auf die Bedingung Christi einlässt, erschließt sich die Wahrheit.

Im Fall Jesu Christi steht das Inkognito also, motiviert durch die Liebe, ganz im Dienst der Wahrheit. Damit begegnen wir dem ganz besonderen Umstand, der das Inkognito im christologischen Kontext bestimmt. Christus befindet sich zwar in der Verborgenheit, aber er will dennoch die Wahrheit über seine Person vermitteln. Gerade die Frage: Wer ist dieser

---

<sup>795</sup> Joh 14, 9.

<sup>796</sup> Joh 10, 30.

<sup>797</sup> Kol 2, 9.

Jesus? soll eine wahrhaftige Antwort erhalten – durch das Inkognito. Hier will der verborgene Christus sich selbst dem Menschen offenbar machen. Es geht also um eine Offenbarung, die Verborgenheit beinhaltet, und nicht um eine Verdunkelung der Wahrheit. Der Inkognitobegriff, so wie er im menschlichen Bereich gelten kann, kommt hier an eine Grenze. Er erhält im christologischen Kontext eine ganz eigene Bedeutung und Färbung. Diese besteht im Zusammenhang von Knechtsgestalt und Paradox. In Bezug auf diesen Zusammenhang haben wir festgestellt, dass Bonhoeffer den Bestimmungen Kierkegaards widerspricht. Wir wollen uns kurz die Differenz in Erinnerung rufen:

Kierkegaard stellt zwischen dem Paradox der Menschwerdung und dem Inkognito einen kausalen Zusammenhang her: Christus ist inkognito, *weil* er das Paradox ist. Diese Aussage ist metaphysischer Natur, denn Christus wird als die ewige Wahrheit verstanden, die in die zeitgebundene Existenz tritt. Auch in seinen späteren Schriften, in denen die Knechtsgestalt mehr an Bedeutung gewann, behält Kierkegaard diese Bestimmung bei. Bonhoeffer hingegen will das Inkognito und das Paradox der Menschwerdung explizit *nicht* in einen Zusammenhang bringen. Es geht ihm stattdessen um das Verhältnis des schon gegebenen Gott-Menschen zu der „Gestalt des Fleisches“. Hier erst verortet er das Inkognito, indem er nämlich die „Gestalt des Fleisches“ als die Existenzweise der Erniedrigung definiert. Das Inkognito wird durch Bonhoeffer ausschließlich an die Niedrigkeit der Knechtsgestalt gebunden.

Beide Bestimmungen enthalten ein gewisses Defizit. Für Kierkegaard haben wir festgestellt, dass bei ihm das Paradox und die Knechtsgestalt in ungeklärter Weise nebeneinander stehen bleiben. Das Inkognito Christi ist bei ihm im Zusammenhang zweier ganz unterschiedlicher Aspekte zu verstehen, die einander nicht klar zugeordnet werden.<sup>798</sup> Für Bonhoeffer hingegen müssen wir fragen, ob die Verborgenheit Christi nicht doch wesentlich mit dem Paradox der Menschwerdung zu tun hat. Immerhin soll in dem Menschen die authentische Offenbarung Gottes geglaubt werden, und doch wird die Glaubensgemeinschaft durch Aussagen wie 4Mo 23, 19 oder Hi 33, 12 die grundlegende Wahrheit gelehrt, dass zwischen Gott und Mensch ein wesentliche, unaufhebbarer Unterschied besteht. Scheint dann Kierkegaards Herleitung des Inkognito aus der Menschwerdung nicht naheliegend?

Die von uns vorgeschlagene Lösung sieht so aus, dass wir die Knechtsgestalt als eine *inhaltliche Bestimmung* des Inkognito verstehen, wohingegen das Paradox eine *modale Bestimmung* darstellt. Mit dieser Entscheidung widersprechen wir Kierkegaard, der zwischen

---

<sup>798</sup> Siehe oben Kapitel I.3.3.3.



dem Paradox und dem Inkognito einen kausalen Zusammenhang erkennen wollte. Wir widersprechen aber auch Bonhoeffer, der hier überhaupt keine Verbindung herstellte. Als Ergebnis dieses Zusammenhanges wollen wir Jesu Identität folgendermaßen formulieren: *Die wahre Identität Christi ist das Inkognito.*<sup>799</sup> Die Erkenntnis Christi erfolgt nicht dadurch, dass die Verborgenheit weggenommen wird. Vielmehr beinhaltet sie die An-Erkennnis seiner Verborgenheit.

Die Verborgenheit Christi im Rahmen dieser zwei Aspekte, nämlich der Knechtsgestalt und des Paradoxes, wollen wir in den beiden nächsten Kapiteln ausführen.

### 1.1.2. Die Knechtsgestalt als Inhalt des Inkognito

Wie ist das Leben Jesu zu beschreiben, wenn vornehmlich der Gedanke des Inkognito im Blick behalten werden soll? Eine Antwort erhalten wir, wenn wir fragen: Was hat nach dem Zeugnis des Neuen Testaments dazu geführt, dass Jesus abgelehnt oder missverstanden wurde, dass also seine Wahrheit nicht erkannt wurde? Hier treffen wir auf den Gedanken der Niedrigkeit Jesu. Diese Niedrigkeit betraf sein ganzes Leben und wurde dann auch – sowohl in den Evangelien wie auch in den Briefen – theologisch reflektiert. Es rückt dabei der Begriff der Knechtsgestalt in den Mittelpunkt, denn vor allem in diesem Begriff sehen wir das Inkognito biblisch verortet.

Die Knechtsgestalt findet sich in Phil 2, 7<sup>800</sup> und beschreibt die Gleichwerdung Christi mit den Menschen. Die Knechtsgestalt – die Gestalt eines Knechtes – ist hier in den Gegensatz zur Gestalt Gottes gesetzt, die μορφή δούλου als Gegensatz der μορφή θεοῦ.<sup>801</sup> Dem entsprechend ist die Rede von einer Gleichheit mit den Menschen, anstelle einer Gleichheit mit Gott, von der ὁμοιῶμα ἀνθρώπων anstelle eines εἶναι ἴσα θεῶ. Die Knechtsgestalt beschreibt also

<sup>799</sup> Siehe oben in Kapitel I.4.3. die Gegenüberstellung zur anthropologischen Bestimmung: *Die wahre Identität eines Menschen wird durch das Inkognito verborgen.*

<sup>800</sup> Der für unsere Ausführung so wichtige Text von Phil 2, 5-7 lautet (nach Nestle-Aland 28):

„Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγάπησεν τὸ εἶναι ἴσα θεῶ, ἀλλ’ ἐαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιῶματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὐρέθεις ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἐαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.“

<sup>801</sup> Es ist für unser Thema von großer Wichtigkeit, dass mit diesen Worten nicht lediglich eine Wandlung der äußerlichen Erscheinungsform angesprochen ist. Mit GNILKA, Philipperbrief, 114: „Eine Gestalt hat man, aber man ist nicht in ihr.“ Auf die Frage, wie diese Menschwerdung gedacht ist, antwortet er mit einem Verweis auf den bloßen Gegensatz von Gott und Mensch. Wie wurde Jesus Mensch? Indem er aufgab, was er besaß. „Die Trennung, die zwischen der Welt Gottes und der der Menschen existiert, konnte nur durch diesen Schritt überbrückt werden“, ebd., 118. Ernst Lohmeyer geht noch einen Schritt weiter und verwendet in seiner Auslegung den systematisch-theologisch gefüllten Begriff des „Paradoxes“, um die Besonderheit der Erniedrigung und der in Phil 2, 9 wieder folgenden Erhöhung Christi herauszustreichen, siehe LOHMEYER, Philipper, 93:

„Denn diese Gestalt ist Kyrios kraft ihrer göttlichen Art und wird Kyrios wieder durch die eigene Tat. Und der Weg dieser Taten ist der paradoxe, der durch das Menschwerden zum Kyriostum führt.“

eine Niedrigkeit Jesu, nämlich *die spezifisch menschliche Niedrigkeit gegenüber der Hoheit Gottes*, noch bevor den konkreten Umstände seines Lebens in das Blickfeld gerückt sind.<sup>802</sup>

Inkarnation bedeutet Erniedrigung. Da wo die Gottgleichheit aufgegeben und die Menschen-gleichheit angenommen wird, da beginnt thematisch die Knechtsgestalt, und da beginnt auch das Inkognito.<sup>803</sup>

Durch Phil 2, 7 wird diese Kenose allerdings mit der Niedrigkeit Christi unter den Menschen verbunden. Inkarnation und der menschliche Lebensweg zum Kreuz bilden hier zwei Elemente derselben Sache. Es mag zwar mit Kierkegaard sachlich unterschieden werden zwischen einer qualitativen Erniedrigung – der Inkarnation – und einer quantitativen Erniedrigung – der gesellschaftlichen und sozialen Niedrigkeit Christi. Von exegetischer Seite her aber zeigt sich, dass die (systematisch-theologisch gesprochen) „absolute“ Erniedrigung der Menschwerdung und die „relative“ Niedrigkeit des menschlichen Lebensweges zusammengehalten werden. Es handelt sich bei der Rede von der Knechtsgestalt um die *eine* Erniedrigung Christi, die ihr Ziel und ihr Ende im Tod hat.<sup>804</sup> Wir wollen deshalb betonen, dass ein Nachdenken über Jesus unter Absehung seiner „relativen“ Niedrigkeit ein steriles, rein theoretisches Nachdenken wäre. Es läuft Gefahr, den konkreten Christus aus dem Auge zu verlieren. In diesem Zusammenhang sollen nun die unterschiedliche Aspekte der so verstandenen Knechtsgestalt entfaltet werden.

(A) Inhaltlich beschreiben wir mit der Knechtsgestalt zuerst eine Selbsterniedrigung. Diese Selbsterniedrigung findet ihren Anfang in der Menschwerdung, nämlich darin, dass Christus die Gottgleichheit aufgibt, um den Menschen gleich zu werden. Hier kommt eine Christologie von oben zu ihrem Recht, eine Christologie nämlich, die auf der Grundlage einer Präexistenz Christi die Wahrheit Jesu erkennen will. Es ist mit Kierkegaard schon an dieser Stelle von einer tiefen Verborgenheit zu sprechen, denn es wird ja die menschliche Gestalt in einem unendlichen Unterschied der göttlichen entgegengesetzt. Dieser unendliche Unterschied und damit diese unvorstellbare Erniedrigung muss in der menschlichen Reflexion ausgehalten werden, sie darf nicht unangemessen zu Lasten der Gottheit oder der Menschheit

<sup>802</sup> GNILKA, Philipperbrief, 120 redet in seiner Auslegung daher von der „Sklaverei des Menschseins.“

<sup>803</sup> HÄUBER, Philipper, 158 hält einen Zusammenhang zwischen dem Bild des Menschseins als „Knecht-dasein“ mit der Beschreibung Adams aus 1Mo 3, 23 für möglich. Die Knechtsgestalt Christi würde dann aus-sagen, dass er „freiwillig den Weg ging, der Adam als Gericht auferlegt wurde“.

<sup>804</sup> LOHMEYER, Philipper, 95. Ganz im Sinne des Philipperbriefes hat diesen Gedanken auch Edith Düsing ausgedrückt, siehe DÜSING, Gottvergessenheit, 518:

„Gott als mit sich einige, ewige Subjektivität wird im Kreuzestod Christi zum geschichtlich rea-len, in der *Kondeszendenz* sich selbst opfernden absoluten Wesen, in völliger *Entäußerung* der Macht seiner Unendlichkeit.“

Jesu verkürzt werden. Und so stellt es ein grundlegendes christliches Bekenntnis dar, dass Christus den Menschen in allem gleich wurde. Diese Gleichheit darf nun gerade in der Theologie nicht nur oberflächlich verstanden werden als eine Gleichheit der Gestalt allein, also eine Gleichheit des Aussehens. Diese Gleichheit muss sich gerade auch auf das beziehen, was das Wesentliche des Menschseins ausmachte: Die Abhängigkeit des Menschen von Gott und seine Verantwortlichkeit vor Gott, also gerade auch eine religiöse und moralische Bedingtheit des Lebens.

In diesem Zusammenhang sind unseres Erachtens auch Lk 2, 52 ebenso wie Hebr 4, 15 und Hebr 5, 8 einzuordnen. Diese Texte reden von Jesu Leben in einer Weise, die den Aspekt einer nötigen menschlichen Entwicklung betont, so wie Jesus gerade in der Erzählung des jungen, heranwachsenden Kindes den Typus des „ideale[n] Toraschüler und wirkliche[n] Gerechte[n]“ erfüllt.<sup>805</sup> Diese Entwicklung aber ist immer eingebunden in die konkreten Umstände eines Lebens, hängt immer zusammen mit Begrenztheit und gewiss auch mit notwendigen zeitbedingten „Unzulänglichkeiten“: Sowohl in Bezug auf die Menschen wie auch in Bezug auf Gott musste Jesus lernen und wachsen. Wir greifen hier zurück auf den Gedanken Bonhoeffers, dass auch für Christus keine moralische Eindeutigkeit gelten kann. Zwar kann Jesus in Joh 8, 46 seine Gegner dazu herausfordern, ihn einer Sünde zu überführen, eine der eigenen Untadeligkeit sehr selbstsichere Aufforderung. Dennoch ist es nach den Evangelien der Vorwurf schwerster Sünde, für den Jesus letztlich den Tod erleiden muss. Wir halten mit Bonhoeffer fest: „Er mußte in den Augen der Menschen ein Sünder sein.“<sup>806</sup> Erst der Glaube kann von der völligen Schuldlosigkeit Jesu sprechen.

Wenn also die Sündlosigkeit Jesu gelten soll,<sup>807</sup> darf sie nicht gegen die menschliche Bedingtheit Jesu ausgespielt werden. Das schließt immer auch die Dynamik des moralischen Daseins ein. Dies wird auch deutlich etwa an einem Vorwurf, der gegen Jesus in Joh 8, 46

---

<sup>805</sup> KLEIN, Lukasevangelium, 156. Wenn er also auch der vorbildliche Mensch ist, – er ist der „Mensch, der auf die Schrift und den Willen Gottes hört, der vorbildliche Gerechte“ – so wird er doch beschrieben als *Mensch*. Darin liegt aber auch für Klein nicht etwa eine Eindeutigkeit seiner Identität: „Der Jesus, der hier gezeichnet wird, wird auch in seinem weiteren Leben nach dem ‚Muß‘ Gottes fragen und auf Unverständnis stoßen.“, ebd., 157.

Zu Hebr 4, 15 vgl. WEIB, Hebräer, 295: „Nicht also ein Vorbehalt hinsichtlich der Menschlichkeit Jesu spricht sich im καθ’ ὁμοιότητα aus, sondern gerade seine vollständige ‚Gleichheit‘ mit dem Menschen [...]“. GRÄSSER, Hebräer, 253 beschreibt wiederum Jesu Gleichheit in der Schwachheit, die man nicht psychologisieren dürfe, sondern theologisch verstehen müsse, nämlich als echte Anfechtung seitens der Macht der Sünde. Vor allem Hebr 5, 8 redet von Jesus als dem, der Gehorsam lernen musste. Siehe dazu ebd., 306, wo Grässer die Besonderheit dieser Aussage im Hebräerbrief hervorhebt.

<sup>806</sup> DBW 12, 233.

<sup>807</sup> Siehe Bibelstellen wie Röm 5, 18 und 1Petr 3, 18, wo die Gerechtigkeit Christi als nötige soteriologische Grundlage ausgeführt wird.

erhoben wird: Ihm wird vorgeworfen, ein besessener Samariter zu sein, also ein Mensch, der in Sünde geboren wie auch durch geistliche Mächte in der Sünde gefangen ist. Schon in der Möglichkeit eines solchen Urteils über Jesus sind Erniedrigung und Verborgtheit zum Ausdruck gebracht.<sup>808</sup>

(B) Zu dieser Selbsterniedrigung der reinen Menschwerdung kommt jedoch eine andere Niedrigkeit hinzu, die weit offensichtlicher ist. Es ist die Erniedrigung in die je konkreten menschlichen Zustände. Die Erniedrigung in eine grundsätzliche Bedingtheit, Abhängigkeit und moralische Verwechselbarkeit muss sachlich ergänzt werden durch die Niedrigkeit der sozialen und gesellschaftlichen Lebensumstände. Es handelt sich hier um die konkreten Umstände des Lebens Jesu, bei denen eine durchgehende Niedrigkeit augenfällig wird. Dabei geht es um Jesu Geburt und sein Leben als Jude im Römischen Reich.

Das Neue Testament legt gerade bei der Erzählung von Jesu Geburt eine besondere Betonung auf die äußeren Umstände. So nahmen nach Lk 2, 1-5 die Eltern Jesu eine beschwerliche Reise nach Bethlehem auf sich, um sich im Rahmen der Volkszählung des Augustus eintragen zu lassen. Sie waren gezwungen, in einem Stall zwischen den Tieren zu wohnen, „denn sie hatten sonst keinen Raum in der Herberge“.<sup>809</sup> Das Kind wird in eine Futterkrippe gelegt. Das Thema der Niedrigkeit wird auch da nicht verlassen, wo von anbetenden Hirten und Weisen aus dem Morgenland die Rede ist. Hier wird unseres Erachtens vielmehr das verdeutlicht, was das Inkognito ja erst aussagt: Gerade dieses in Umständen äußerster Niedrigkeit geborene Kind – und dann gerade dieser in Umständen äußerster Niedrigkeit lebende Mensch – ist der menschengewordene Gott. Die Anbetung der Besucher an der Krippe führt nicht zu einem Ende der Niedrigkeit. Sie findet vielmehr statt gerade *angesichts dieser Niedrigkeit*.

Der Niedrigkeit der Geburt Jesu entspricht dann die Niedrigkeit des Lebens Jesu. Dieses ist bestimmt von der Tatsache der Unterwerfung unter die römische Fremdherrschaft. Diese Niedrigkeit lässt sich teilweise aus dem Neuen Testament, vor allem jedoch aus der historischen Forschung über die Realität des römischen Reiches und der durch sie beherrschten Völker erschließen. Insofern es sich hier um eine Situation handelt, die Jesus mit Millionen von Menschen seiner Zeit teilte, kommt hier durchaus Niedrigkeit neben speziellen Privilegien zu stehen; die Römer begegneten dem Volk der Juden gerade in religiöser Hinsicht sehr

---

<sup>808</sup> Dasselbe gilt für den Vorwurf, dass Jesus angesichts seines Umganges mit Sündern und seiner Volksnähe ein „Fresser und Weinsäufer“ sei. Siehe dazu Michael Labahns Beitrag im „Jesus Handbuch“, hrsg. von SCHRÖTER/JACOBI, 455ff.

<sup>809</sup> Lk 2, 7.

tolerant, was natürlich auch die Lebensumstände Jesu bestimmte.<sup>810</sup> Abgesehen von dieser religiösen Sonderbehandlung aber galt für die Juden, was auch für die anderen beherrschten Völker galt: Sie waren als Untertanen des römischen Staates zu betrachten, deren Wohlbefinden immer von den Launen fremder Herrscher abhängig war, wobei gerade die religiösen Zugeständnisse für eine Stabilität dieses Abhängigkeitsverhältnisses sorgen sollten.<sup>811</sup> Ein Detail dieses Abhängigkeitsverhältnisses stellt aber auch die Niedrigkeit der unteren sozialen jüdischen Schichten gegenüber einer gehobenen jüdischen Schicht aus Priestern und Königen dar. Jesus selbst nahm in der sozialen Hierarchie seines eigenen Volkes keine gehobene Stellung ein. Dazu gehört spätestens mit seiner Predigt- und Lehrtätigkeit eine materielle Unsicherheit, die sein Leben ebenso wie das seiner Jünger bestimmte. Diese wird etwa in Mt 8, 20 ausgedrückt, wo Jesus den an ihm interessierten Menschen die Kosten der Nachfolge zu bedenken gibt.

Von der Niedrigkeit und damit von der Verborgenheit Jesu reden wir also, weil er in einer Welt von Herrschern und Beherrschten, von Hohen und von Niedrigen, von Mächtigen und Machtlosen zu den Beherrschten, zu den Niedrigen und zu den Machtlosen gehörte. Diesen sozialpolitischen Aspekt kann man nicht zum Kern der Sache machen. Er darf aber auch nicht vernachlässigt werden, denn unseres Erachtens wird gerade im Rahmen unseres Themas seine theologische Relevanz deutlich. Christus ist der in seiner Erniedrigung Verborgene, eine Aussage, die auch durch die sozialen und gesellschaftlichen Umstände das ganze Leben Jesu betrifft. Jesus wurde nicht nur „der Mensch“ schlechthin. Er wurde ein konkreter Mensch, und als solcher ein Mensch in nachteiligen äußeren Umständen. Dieser Gedanke hängt eng zusammen mit einem noch konkreteren Ausdruck der Knechtsgestalt, nämlich dem Leiden Christi. Mit der Ungerechtigkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse hängt die Ungerechtigkeit des Prozesses Jesu zusammen. Die genannten Aspekte führen dazu, dass wir bereits die

---

<sup>810</sup> So stellen etwa CONZELMANN und LINDEMANN, Arbeitsbuch, 134, nachdem sie die allgemeine religiöse Toleranz der römischen Herrscher beschrieben haben, die Sonderstellung der Juden heraus:

„Das Judentum nahm dabei sogar noch eine Sonderstellung ein: Der Herrscherkult war wegen des jüdischen Monotheismus für die Juden unzumutbar und wurde deshalb von ihnen nicht gefordert; man einigte sich darauf, daß die Juden für den Kaiser Opfer darbrachten, ihn aber nicht als Gott verehrten [...].“

Zusätzlich dazu beschreibt HEUB, Römische Geschichte, 443:

„So hat etwa Augustus den jüdischen Sabbat nicht nur respektiert, sondern ihn eigens berücksichtigt (z. B. bei den Kornverteilungen in Rom, wo die Juden ihre Zuteilung einen Tag nach dem Sabbat in Empfang nehmen durften). Vom Heeresdienst waren die Juden befreit mit Rücksicht auf die Komplikationen, die sich durch das Zusammenleben mit den ‚Heiden‘ ergeben mußten.“

<sup>811</sup> Die Verhältnisse der jüdischen Religion im römischen Reich werden in dem Sammelband ‚Religio licita‘, hrsg. von HASSELHOFF/STROTHMANN, eingehend betrachtet. Dabei ist vor allem auf den ersten Artikel von B. Eckhardt, 13-54 zu verweisen.

gesellschaftliche Niedrigkeit der Person Jesu als einen Bestandteil einer vollständigen Kreuzestheologie verstehen.

(C) Neben der Beschreibung seiner Lebensumstände aber tritt nun auch das konkrete Selbstverständnis und Verhalten Jesu, mitsamt den Konsequenzen, die aus seinem Auftreten resultieren. Noch mehr als in den sozialen und gesellschaftlichen Umständen sehen wir hier die Verwirklichung dessen, was die Knechtsgestalt und die Verborgenheit bedeuten. Nach Mt 20, 25-28 beschreibt Jesus sich selbst als jemand, dessen ganzes Dasein dem Dienen gilt und der eben darin ein Vorbild für alle diejenigen sein will, die ihm nachfolgen. Er ist der *δοῦλος* aus Phil 2, 7 in einem nun gesteigerten Sinne, denn nun ist er *nicht nur Knecht wie alle anderen, sondern er wird der Knecht des Nächsten*. In dieser Unterordnung unter den Anderen – jeden Anderen – soll jetzt Größe und Bedeutung in der Schar der Jünger bestehen. Die Etablierung und die Beglaubigung dieses Standards geschieht aber erst dadurch, dass er von Jesus aus- und vorgelebt wird.

Damit wird seine Haltung gegenüber den Menschen bezeichnet, die ihm begegnen. Einen sehr konkreten Ausdruck findet die Dienstbereitschaft Jesu in den Evangelien darin, dass seine Predigt begleitet ist von einer praktischen Heils- und Hilfstätigkeit an den bedürftigen Menschen. Gerade in dieser Zuwendung wird die Knechtsgestalt sichtbar, denn hier ist einer, der Mitleid hat mit einer hungrigen Menge, der sich über die Kranken erbarmt, der für die Anderen da ist und ihnen seine Zeit und seine Kraft schenkt. Als dienend kann auch die Zuwendung beschrieben werden, die er bestimmten Menschen erwies, die aus unterschiedlichen Gründen als unwürdig angesehen wurden. Dazu gehören die Sünder, etwa in Lk 19, 10, oder auch die Kinder in Mt 19, 14.

In diesen individuellen Begegnungen drückt sich nach dem Selbstverständnis Jesu etwas sehr viel Größeres aus. Die Haltung des Dienens gilt der gesamten Menschheit, denn Jesus verstand sich selbst im Rahmen der alttestamentlichen Heilsverheißungen für das Volk Israel wie für die ganze Welt. Die Evangelisten des Neuen Testaments haben ihre Werke mit dem expliziten Ziel verfasst, Jesus von Nazareth als den erwarteten Messias des jüdischen Volkes zu erweisen, dessen Heilswerk die ganze Welt umfassen soll. Die alttestamentliche Vorstellung eines kommenden Messias und der Aufrichtung der Gottesherrschaft bilden für die einzelnen Evangelien mit ihren unterschiedlichen Adressaten einen wesentlichen Verstehenshorizont.<sup>812</sup>

---

<sup>812</sup> STUHLMACHER, Theologie II, 138f + 161f + 187f + 226f.

Im Sinne des Dienens muss daher auch das Reden und Lehren Jesu aufgefasst werden. Seine Botschaft vom kommenden Reich Gottes und auch der herausfordernde Ruf zur Buße sind ein Werben zugunsten der Menschen selbst. Hier lässt kein Mächtiger seine Ansprüche den Untertanen verkünden, vielmehr wirbt hier einer um Menschen zu ihrem eigenen Wohl. Auch sein Auftreten geschieht nach Mt 11, 29 in demütiger und wohlwollender Weise. Er kommt wie ein Arzt zu bedürftigen Kranken, wie eine Henne, die ihre Küken unter die Flügel nehmen will.

So ist aus neutestamentlicher Sicht das ganze Leben Jesu als die Zuwendung Gottes zu seinem Volk und dadurch zu der ganzen Welt zu deuten. Daher gilt, dass Jesus über temporäre Hilfeleistungen an einzelnen Menschen hinaus seine gesamte öffentliche Tätigkeit als Dienst auffasst. So beschreibt Ernst FUCHS, der Matthäus 5 als Jesu Selbstzeugnis auslegen will, zusammenfassend das Wirken Jesu:

„Was ihr [d. i. der Gemeinde, Anm. d. Verf.] da vor die Augen trat, war Jesus als der einzige Mensch, den man sich überhaupt nicht anders vorstellen kann als eben als den Liebenden, der nur für die Andern, die Vielen lebt, so daß es sich plötzlich zeigt, daß alle Andern auf ihn angewiesen sind [...].“<sup>813</sup>

(D) In all dem sehen wir den Ausdruck der Knechtsgestalt, und in der Knechtsgestalt sehen wir die Verborgenheit Christi. Und doch hat das Inkognito bisher seine thematische Zuspitzung noch nicht erfahren, genauso wenig wie das Thema des Dienstes Christi. Diese Zuspitzung sehen wir erst im Leiden und Sterben Christi, also im Passionsgeschehen und im Kreuz. Hier nämlich kommt nach dem Neuen Testament der Dienst Christi und seine Selbsthingabe an den bedürftigen Menschen zu einer soteriologischen Vollendung. Auch das Leiden Jesu muss als Ausdruck des Dienens und damit der Knechtsgestalt verstanden werden. STUHLMACHER formuliert hierzu, dass sich bei genauer Betrachtung der biblischen Texte

„ergibt [...], daß *Jesus die Passion und Kreuzigung als Konsequenz seiner messianischen Sendung auf sich genommen hat, und zwar in der Absicht, kraft seines zur Sühne für ‚die Vielen‘ preisgegebenen Lebens selbst noch seinen Feinden den künftigen Zugang zu und ‚Frieden mit Gott‘ zu ermöglichen [...].*“<sup>814</sup>

---

<sup>813</sup> FUCHS, Frage, 117.

<sup>814</sup> STUHLMACHER, Theologie I, 153. Der Kursivtext, der dem Original entnommen ist, weist darauf hin, dass es sich hier um einen zentralen Satz in Stuhlmachers neutestamentlicher Theologie handelt. Er stellt das Ergebnis dar, das Stuhlmacher auf die Frage nach dem Selbstverständnis Jesu in Bezug auf sein Leiden und Sterben gefunden hat.

Das Leiden wird zum Ausdruck eines Dienstes, den Christus an den Menschen leistet, und zu dessen Verwirklichung er sein Leben einsetzt. Der Tod Jesu am Kreuz ist von neutestamentlicher Seite her durchaus als menschliche Katastrophe zu verstehen. Hier kommen Korruption, religiöse Heuchelei sowie das machtpolitische Streben der führenden jüdischen Parteien zum Ausdruck.<sup>815</sup> Er erhält jedoch im Heilshandeln Gottes zentrale Bedeutung, denn das Kreuz ist vollendete Hingabe Gottes an den Menschen. Das ultimative Symbol des Leidens, nämlich das Kreuz als Werkzeug zur Hinrichtung, musste folgerichtig zum ultimativen Symbol göttlicher Hingabe werden.

Am Symbol des Kreuzes wird deutlich, dass Jesu Leiden und Sterben ein *Resultat* des Inkognito darstellt, denn das Leiden entspringt unmittelbar der Tatsache, dass Jesus bei seinem Auftreten um der Menschen willen das Missverständnis über seine Person und letztendlich ihre Ablehnung in Kauf nimmt. Diese Ablehnung ist eine Konsequenz seines Dienstes, und sie liegt – theologisch ausgedrückt – begründet in seinem Inkognito. Es ist Jesu Erscheinung als Mensch und darüber hinaus als niedriger Mensch, die seinen Ansprüchen zu widersprechen scheint. Aufgrund der Knechtsgestalt, aufgrund der Selbsterniedrigung, entsteht das Missverständnis ebenso wie das Ärgernis. So wie das Kreuz aber ein Resultat der Verborgenheit Christi darstellt, so muss es im Lichte der Auferstehung auch zur sachlichen *Vollendung* eben dieser Verborgenheit erklärt werden. Es kann nun auf das gesamte Leben Jesu zurückgeblickt werden, und jede Reflexion über Christus hat den Kreuzestod mit einzubeziehen. Es ist ja gerade der Kreuzestod, der durch die erste Generation der Jünger ausführlich reflektiert und theologisch beurteilt werden musste, eine Situation, die von jeder folgenden Generation geteilt wird. Damit ergab sich aber auch für die Ablehnung Jesu eine ganz neue Basis als noch zu der Zeit seines etwa dreieinhalb-jährigen Wirkens, nämlich das *Inkognito des Kreuzes*. Der Tod am Kreuz ist somit als Resultat, aber auch als sachliche Vollendung des Inkognito aufzufassen.

---

<sup>815</sup> Stuhlmacher beschreibt hierfür die Ablehnung, die Jesus seitens der Pharisäer, der Zeloten, der Sadduzäer und zuletzt auch der politischen Führungspersönlichkeiten erfuhr, STUHLMACHER, Theologie I, 143f. Auf diese Aufzählung Stuhlmachers werden wir unten in Kap. III.1.3.3. näher eingehen.

Die „Absurdität des Kreuzes“ hat etwa Reinhard Feldmeier ausführlich reflektiert und dabei den besonderen Charakter des Kreuzestodes herausgestellt, siehe FELDMEIERS, Der Höchste, 357:

„Könnte man die gewaltsame Hinrichtung eines Gerechten nach dem Beispiel des Sokrates noch als Ausdruck der Unbeugsamkeit des Gewissens vor der Macht und somit als Zeichen menschlicher Größe auch im Scheitern deuten, so ist der Glaube an einen Gott, der seinem ‚geliebten Sohn‘ [...] nicht zu Lebzeiten in dessen Not beisteht, sondern ihm den grausamsten und ‚schändlichsten Tod‘ zumutet, nicht nur Torheit, sondern auch Ärgernis, ein *Skandalon*, verschärft dadurch, dass nach dem Gebot ebendieses Gottes der am Kreuz Hängende verflucht ist.“



Es lässt sich also zeigen, dass von unterschiedlichen Elementen die Rede ist, wenn vom Inkognito Christi im Sinne der Knechtsgestalt gesprochen wird. Es ist die vielfältige Niedrigkeit des Lebens Jesu, in der Gottes Offenbarung *sub contrario* stattfindet. So erhält auch dieser klassische Gedanke seinen Platz in einer Darstellung der Inkognitothematik. Man kann die dargestellten Elemente als verschiedene Schichten der Verborgenheit betrachten. Dazu gehört, was wir als die Umstände von Jesu Leben bezeichnet haben, nämlich die Menschwerdung an sich, die Niedrigkeit der Geburt und dann auch die grundsätzliche Niedrigkeit des Juden Jesus im römischen Reich. Dazu gehört die aktive Lebensführung Jesu, nämlich seine Unterordnung unter den Nächsten und seine Dienstbereitschaft. Zuletzt gehört dazu auch sein Leiden, das aus der Ablehnung seiner Person resultierte, und das seinen Höhepunkt im Passionsgeschehen findet. Gerade von diesem Ende eines kurzen Lebens her muss Jesus als der verborgene Christus bestimmt werden.

### 1.1.3. Das Paradox als Modus des Inkognito

Die Niedrigkeit Jesu im Sinne der Knechtsgestalt stellt sein Inkognito dar. Diese Aussage haben wir mithilfe eines neutestamentlichen Überblickes nachvollziehen können. Wichtig war dabei, unter der Knechtsgestalt den Gesamtzusammenhang des Christusgeschehens von der Menschwerdung bis zum Kreuz zu begreifen. Wie soll nun das Inkognito im Zusammenhang mit dem Paradox verstanden werden, auf das wir durch Kierkegaard aufmerksam gemacht worden sind?

Indem wir das Paradox als den *Modus* des Inkognito setzen, steht es nicht mehr unbeteiligt neben der Bestimmung „Knechtsgestalt“. Christus ist nicht Knechtsgestalt *und daneben auch* Paradox. Stattdessen soll gelten: *Christus ist die paradoxe Knechtsgestalt*, und eben darin besteht das speziell christologische Inkognito. Wenn wir in dieser Form von der paradoxen Knechtsgestalt reden, wollen wir vor allem der obigen Feststellung gerecht werden: Es handelt sich bei der Menschwerdung und dem Weg zum Tod um die *eine* Erniedrigung Christi. Das Paradox auf den Akt der Menschwerdung zu beschränken, indem man vom konkreten Lebensweg Jesu abstrahiert, hieße, die Knechtsgestalt unangemessen zu reduzieren. Was ist dann über das Paradox zu sagen, und inwiefern muss das Inkognito aus ihm heraus verstanden werden?

Wir rufen uns zuerst in Erinnerung, was oben über das Paradox gesagt wurde.<sup>816</sup> Der Begriff sagt erst einmal nur etwas Negatives aus, nämlich dass etwas dem Verstand widerspricht, weil es ihm nicht entspricht – weil es sich der *ratio* entzieht. Wird aber ein Paradox

---

<sup>816</sup> Siehe oben das Kapitel I.3.3.1.

als Wahrheit postuliert, so wird damit ausgesagt, dass eine bestimmte Wahrheit „nicht verstanden werden kann.“<sup>817</sup> Es handelt sich bei der Knechtsgestalt als Paradox um den Hinweis, dass Jesu Wahrheit nicht vom Verstand erfasst wird. Das Paradox beschreibt denjenigen Aspekt des christologischen Inkognito, der die Erkenntnisfähigkeit des Menschen betrifft.

An dieser Stelle wollen wir das „eigenmächtige Hinsehen“ wieder aufgreifen, das weiter oben eingeführt wurde.<sup>818</sup> Mit ihm wurde eine Haltung beschrieben, die angesichts eines Inkognito der Täuschung verfällt. Besteht das Inkognito aber aufgrund des christologischen Paradoxes, dann erhält auch das eigenmächtige Hinsehen eine neue Qualität, ebenso wie das in ihm liegende Täuschungspotenzial. Es ist dann das selbstsichere und zuversichtliche Hinsehen als selbstbestimmte menschliche Handlung mit dem Ziel der Wahrheitserkenntnis. Diese Selbstsicherheit ist von erkenntnistheoretischer und nicht von psychologischer Art, denn es kann dieses Hinsehen durchaus selbstkritisch und unter Einbezug möglicher Vorsichtsmaßnahmen erfolgen – es kann methodisch abgesichert sein. Wichtig für das eigenmächtige Hinsehen ist jedoch, dass hier mit Hilfe des interessierten, kritischen oder vielleicht auch gleichgültig neutralen Blickes der Zugang zu der Wahrheit erfolgen soll. Das eigenmächtige Hinsehen rechnet nicht damit, dass es unweigerlich gerade der eigene Blick sein wird, der zum Missverstehen führt und letztlich dazu, getäuscht zu sein. *Der menschliche Erkenntnisweg führt angesichts des Paradoxes zum Missverständnis, selbst dort, wo er bereit ist, Größe und Herrlichkeit auch in der Niedrigkeit zu erkennen.*

Dabei werden wir auf Einwände aufmerksam, die der christlichen Botschaft eine Absurdität oder Paradoxie, so wie Kierkegaard sie verstanden hat, absprechen.<sup>819</sup> Geht mit der Behauptung der Paradoxie nicht die wichtige Voraussetzung verloren, dass Christen ihren Glauben auch gegenüber anderen angemessen darlegen und erläutern können? So ist etwa nach dem Verständnis Wilfried Härles das Ärgernis an Christus darauf zurückzuführen, dass das Evangelium den *Erwartungen* der Menschen widerspricht.<sup>820</sup> Das Inkognito Christi wird hier

<sup>817</sup> AUN I, 209 (SKS 7, 199), siehe oben Kapitel I.1.2.

<sup>818</sup> Siehe oben das Kapitel III.1.1.1.

<sup>819</sup> Siehe etwa BARTH, KD I/2, 175f: „Die Menschwerdung ist unbegreiflich, aber eben nicht absurd!“

<sup>820</sup> Wie Härle seinen Begriff der Verborgenheit differenziert, lässt sich an folgender Aussage ablesen, siehe HÄRLE, Dogmatik, 93:

„Steht diese Gestalt der Offenbarung tatsächlich im Widerspruch zu ihrem Gehalt oder widerspricht sie nur den menschlichen *Vorstellungen und Erwartungen* hinsichtlich des Wesens und der Selbsterschließung Gottes? [...] Ist das Kreuz hingegen tatsächlich die Gestalt der Offenbarung Gottes, die nur insofern den Charakter der Verborgenheit hat, als sie im Gegensatz zu den menschlichen *Vorstellungen* von Gott steht, dann muß zwischen dieser Gestalt und dem Gehalt der Gottesoffenbarung in Jesus Christus ein innerer Zusammenhang bestehen, der sich nicht von selbst versteht und darum noch sorgfältig bedacht werden muß [...].“

vor allem als Verborgenheit *sub contrario* verstanden, wobei die Herausforderung des Glaubens darin liegt, eigenwillige und unangemessene Erwartungen abzulegen.

Damit wird allerdings unseres Erachtens ein Teilaspekt verabsolutiert. Im Kern des Evangeliums liegt über alle zu korrigierenden religiösen Erwartungen das unbegreifliche, niemals verfügbare Geheimnis, dass Gott Mensch wurde und in den Tod ging. Dieses ist mit dem Begriff des *sub contrario* aber nicht erfasst. Insofern sich die Inhalte dieses Geheimnisses an der Grenze zum Unsagbaren befinden, ist in unseren Augen auch der Begriff des „Paradoxes“ gerechtfertigt.<sup>821</sup> Es gilt mit Thielicke: „Wer das Ganze sagen will, kann es nur paradox sagen. Wer das Paradox vermeiden will, erkaufte das damit, daß ihm nur noch partielle Aspekte erschwinglich sind.“<sup>822</sup> In gleicher Weise auch Otto Weber:

„Nun sind gewiß nicht alle Sätze der Christologie von paradoxer Struktur. Aber die Mitte der Christologie ist paradox. Das vere Deus vere homo ist linear nicht auszusagen. Auch wenn wir uns von Barth dahin belehren lassen, daß Gott, indem er uns in Christus begegnet, das ihm Entsprechende tut, auch wenn wir von Thomas hören, die Inkarnation sei von Gott her das convenientissimum, so kann unsere Aussage dies Gott Entsprechende, dies convenientissimum nur in der Gestalt des *Staunens* wiedergeben.“<sup>823</sup>

---

Dieses sorgfältige Bedenken findet bei Härle dann in den Kapiteln 8.1. (S. 240) und 9.3.(S. 320) statt, wobei er den Kreuzestod Jesu als Liebeshandeln des sich dem Menschen zuwendenden und hingebenden Gottes beschreibt. Wenn Härle hier auch nicht das Geheimnis Gottes in der Verborgenheit abschafft, so scheint es uns dennoch, dass die Verborgenheit Christi *verstehend* durchdrungen und überwunden wird. Unseres Erachtens besteht die Herausforderung der von Härle beschriebenen Verborgenheit vor allem darin, dass sie dem *Stolz* des Menschen zu schaffen macht, denn für den Verstand ist eine solche Verborgenheit *sub contrario* durchaus *begreiflich*. Damit zeigt sich Härles Begriff der Verborgenheit Christi in einer verkürzten Fassung. Er stößt nicht in die Tiefe der Thematik vor, so wie wir sie durch Kierkegaard und Bonhoeffer kennengelernt haben.

<sup>821</sup> Auch Pannenberg gibt eine Berechtigung paradoxer Rede zu, wenn es um die Kerninhalte der Christologie geht – ein Werden im ewigen Gott, die Inkarnation, die Dialektik von Gottes Einheit mit dem Menschen Jesus Christus. „[D]as sind wohl die wichtigsten der hier auftretenden Paradoxien.“, vgl. PANNENBERG, Grundzüge der Christologie, 157. Im selben Zug kritisiert er den Paradoxbegriff Kierkegaards, der seiner Meinung nach „das Wesen des Denkens“ nicht versteht. Das Paradox ist für Pannenberg nicht ein „für das Denken unauflösbarer Widerspruch“. Stattdessen führt er aus: „Paradox heißt etwas, das dem Augenschein (der Doxa) entgegen ist, indem es sein Fassungsvermögen übersteigt.“ Wir halten den Unterschied von Pannenburgs Auffassung einer christologischen Paradoxie zu derjenigen von Kierkegaard für unwesentlich, wenigstens sofern sie die Darstellung betreffen, die wir uns zur Aufgabe gemacht haben.

<sup>822</sup> THIELICKE, Glaube II, 384. Auf S. 391 macht Thielicke deutlich, dass er sich dabei an Kierkegaards Paradoxbegriff anlehnt. Siehe auch ebd., 390:

„Die erkenntnistheoretische Frage, die sich somit bei jeder Christologie stellt, lautet deshalb: Geschieht hier etwas anderes, als daß die Unbegreiflichkeit dessen, was hier auszusagen ist, begriffen wird, daß und warum wir hier dem Mysterium begegnen? Und ist die Paradoxie etwas anderes als die Signatur dieser Begegnung?“

<sup>823</sup> WEBER, Dogmatik II, 182.

Weber gesteht hier die Möglichkeit zu, das paradoxe Geheimnis Christi intellektuell zu fassen, es in seiner biblischen Konsequenz zu erhellen und es sogar als den einsichtigen Heilsweg Gottes begreiflich zu machen. Zuletzt steht aber das gläubige Staunen, und was ist dies anderes als das Gegenstück zum ungläubigen Unverständnis? Wir halten fest: Nicht allein der *Stolz* des Menschen hat sich vor dem Geheimnis zu beugen, dass die Herrlichkeit Gottes in der Niedrigkeit zu finden ist. Auch der *Verstand* des Menschen hat sich vor dem Geheimnis zu beugen, dass Jesus wahrer Mensch ebenso wie wahrer Gott ist.<sup>824</sup> Erst im Zusammenspiel beider Elemente aber, der Niedrigkeit wie auch der Paradoxie, ist das Inkognito Christi nach unserem Ermessen ganz erfasst.<sup>825</sup>

Wie lässt sich der Zusammenhang aus Inkognito, Knechtsgestalt und Paradox auf den Punkt bringen? Wir erinnern an die paradoxe Zuspitzung der Thematik in der Christologie Kierkegaards: *Die wahre Identität Christi ist das Inkognito*. Damit wird zweierlei ausgesagt:

(A) *Christus begegnet dem Menschen verborgen in der Knechtsgestalt.*

(B) *Christus begegnet dem Menschen authentisch und unverfälscht in der Knechtsgestalt.*

(A) gilt, weil mit der Knechtsgestalt die *Verborgenheit Christi ausgesagt wird*. Jesu Hoheit ist in Niedrigkeit verhüllt, seine Macht in Wehrlosigkeit, seine Herrschaft in Dienstbereitschaft, aber auch: Sein ewiges Sein ist im Tod verhüllt, seine Universalität in der Partikularität eines einzelnen menschlichen Lebens, seine Notwendigkeit in der geschichtlichen Kontingenz.

(B) gilt, weil mit der Knechtsgestalt *das wahre Wesen Christi beschrieben wird*. Der herrliche Jesus kann nicht *hinter* dem erniedrigten Jesus entdeckt werden. Ebenso wenig kann

---

<sup>824</sup> Wir verweisen auf die Argumentationen Blaise Pascals, der dasselbe ohne den Begriff des „Paradoxes“ auszusagen vermag, siehe PASCAL, Gedanken, 200f:

„[461] Die Vernunft würde sich niemals unterordnen, wenn sie nicht meinte, daß es Umstände gibt, bei denen sie sich unterordnen muß. Es ist also richtig, daß sie sich unterordnen muß.

[462] Nichts ist so sehr der Vernunft gemäß als diese Verleugnung der Vernunft. [...]

[465] Der letzte Schritt der Vernunft ist anzuerkennen, daß es unendlich viele Dinge gibt, die über sie hinausgehen. Sie ist nur schwach, wenn sie nicht so weit geht, das anzuerkennen. Wenn die natürlichen Dinge schon über sie hinausgehen sollen, was wird man dann von den übernatürlichen sagen?“

<sup>825</sup> Es ist wiederum Jüngel, der die beiden Aspekte der Niedrigkeit (als Gegensatz von Leiden und Herrlichkeit) und des Paradoxes (als Gegensatz von ewigem Leben Gottes und Tod Gottes) in wenigen Sätzen unter dem Thema der Verborgenheit Gottes zusammenführt, vgl. JÜNGEL, Wertlose Wahrheit, 171:

„Verborgenheit unter dem Gegensatz [...] kann also nicht heißen, daß Gott sich in dieser präzisen Verborgenheit widerspricht, sondern muß heißen, daß Gott sich in dieser präzisen Verborgenheit selber *entspricht*. Noch im größten aller denkbaren Gegensätze, noch im *Gegensatz* von ewigen Leben und irdischem Tod *entspricht* Gott sich selbst. Das *Sein* Gottes ist dieses Gegensatzes fähig.“

zugunsten von Jesu Lebensmacht, Universalität und Notwendigkeit vom geschichtlichen Jesus *abstrahiert* werden. Stattdessen gilt es, in der paradoxen und darin sehr zurückhaltenden Weise des chalcedonischen Bekenntnisses beides als geglaubte Einheit festzuhalten: *Vere Deus vere homo*.

Durch die formale Struktur der Zwei-Satz-Konstruktion (A+B) ist das *Paradox* ausgesagt. Wenn der verborgene Christus also mit dem Begriff der Knechtsgestalt beschrieben werden soll, so müssen darin Niedrigkeit und Paradox gleichermaßen festgehalten werden. Erst durch diese Einheit wird die von uns behauptete Besonderheit des Inkognito Christi ermöglicht, denn erst dann steht uns die Person Jesu *ganz* vor Augen.

Es entstehen an dieser Paradoxie berechtigterweise große Anfragen an den christlichen Glauben. Sollte denn tatsächlich eine Offenbarung der Fülle Gottes in einem Menschenleben stattgefunden haben? Muss nicht von einem kulturellen und historischen Abstand zu Jesus von Nazareth gesprochen werden, der ganz im Gegensatz zu seinem universellen Heilsanspruch steht? Das Paradox darf bei solchen Anfragen nicht zur schnellen Notantwort und damit zu einem unehrlichen Lückenbüßer werden. Dennoch treffen wir gerade hier auf wichtige Aspekte der Inkognitothematik, denn hier wird ausgesagt, dass die Erkenntnis der Wahrheit Jesu niemals eine deduzierte Wahrheit sein kann. Sie ist keine durch den Menschen für sich errungene Wahrheit, und daher fußt sie auch niemals auf der moralischen oder auch kognitiven Leistung des Menschen. Die Wahrheit Christi ist dem Menschen nicht nur durch seine Niedrigkeit verborgen. Seine Verborgenheit in der Knechtsgestalt ist grundsätzlich gekennzeichnet durch die Paradoxie, wodurch sie erst undurchdringbar und zum eigentlichen Inkognito Christi wird.

#### 1.1.4. Der authentische Ausdruck christlicher Wahrheit

Es bleibt also ein tiefes Geheimnis um Gottes Wahrheit, das durch die Offenbarung nicht aufgehoben wird, sondern gerade gewahrt bleibt, weil es für diese Offenbarung konstitutiv ist. Hier muss nun eine Frage gestellt werden, die durch die Gefängnisbriefe Bonhoeffers inspiriert ist, und die einen wesentlichen Beitrag zur Inkognitothematik leisten kann. Wenn Christus als der Verborgene zu betrachten ist, wie soll dann sein Werk sinnvoll charakterisiert werden? Es fehlen ja dann offensichtlich die unumstößlichen Macht- und Wahrheitserweise Gottes, es fehlt die überwältigende Strahlkraft einer unwiderlegbaren Gerechtigkeit, es fehlt zuletzt auch der offensichtliche Sieg im Sinne der versprochenen Herrschaft Gottes. Das führt zu einer neuen Frage in Bezug auf das Leben und das Wirken Jesu. Wenn jede eindeutige Kenntlichkeit vermieden wird, wie soll dann in der theologischen Reflexion vermieden werden, dass sich Gottes Wahrheit ganz in der Verborgenheit auflöst? Die Forschungsliteratur

hat hier keine klare Antwort geben können, weil unseres Erachtens eine unklare Frage gestellt wurde. Wonach soll denn gefragt werden?

Wenn die Wahrheit vom alles verändernden Heilswirken Jesu zugleich mit seiner undurchdringlichen Verborgenheit gelten soll, dann wird die Frage nach einem *erkennbaren Ausdruck* dieser Wahrheit problematisch. Das Problem besteht darin, dass die Frage undifferenziert gestellt ist, weil hier erst einmal geklärt werden muss, was mit *erkennbar* gemeint ist. Wir stellen stattdessen die Frage nach seinem *authentischen Ausdruck*. Diese Frage bietet den Vorteil, dass hier von vorneherein der *Ausdruck* der Wahrheit an das *Wesen* der Wahrheit gebunden ist. In Bonhoeffers Worten: Worin besteht die Transzendenzerfahrung, die man in Bezug auf den verborgenen Christus macht? Diese Erfahrung muss der verborgenen Gestalt Jesu entsprechen. Wir reden dann von einer authentischen und unverfälschten Erfahrung des Heilshandelns Christi.

So wollen wir mit Bonhoeffer festhalten, dass die Transzendenzerfahrung darin liegt, dass „Christus für andere da ist.“<sup>826</sup> Nichts anderes wird hier gesagt, als dass Christus die Knechtsgestalt ist. Als der Gekreuzigte ist er derjenige, der sich aus Liebe bis zum letzten hingegen hat.<sup>827</sup> Eben diese Selbsthingabe soll nun begriffen werden als authentischer Ausdruck von Gottes Wesen und Wahrheit. Authentisch ist er, weil uns hier Gott *ohne Verfälschung deutlich wird und nahe kommt*. Verborgen ist er, weil das Christusgeschehen in aller seiner Authentizität *verwechselbar und unverfügbar bleibt*, weil es sich aufgrund von Niedrigkeit und Paradox der Ablehnung aussetzt.

Was mit der „Verwechselbarkeit“ von Jesu Selbsthingabe gemeint ist, lässt sich in den neutestamentlichen Texten nachvollziehen. Sie kommt etwa dort zum Ausdruck, wo Jesus mit ganz unterschiedlichen Forderungen und Erwartungen konfrontiert wurde und ihnen nicht entsprach. Eine solche Situation findet sich in Joh 6, 14-15. Hier wirkt Jesus zwar das Wunder der Brotvermehrung und versorgt dadurch die Fünftausend. Der aufkommenden Dankbarkeit mit dem Wunsch, ihn zum König zu machen, entzieht er sich jedoch. Es lag hier ein Missverständnis darüber vor, was Jesus mit seinem Wirken bezwecken wollte und wie seine Selbsthingabe aussehen sollte. Diese Erzählung reiht sich in den großen Erzählbogen aller

---

<sup>826</sup> DBW 8, 558.

<sup>827</sup> JÜNGEL, Geheimnis, 298:

„Wenn nun gelten soll, daß Gott in jenem Geschehen, das wir als die Identifizierung Gottes mit dem toten Jesus verstanden haben, seine Gottheit definiert hat, dann werden wir sagen müssen, daß Gott nicht nur der mit sich selbst für sich selbst Identische ist. Als der unendlich Leidende ist Gott vielmehr der *für andere Seiende*. Für andere seiend ist er mit sich selber identisch. [...] In jeder Selbstbestimmung zugunsten anderer geschieht jene eigenartige Dialektik von Sein und Nichtsein, von Leben und Tod, die als befriedete Dialektik *Liebe* heißt.“

vier Evangelien ein, in denen zwischen Zustimmung und Ablehnung Jesu ein denkwürdiges Verhältnis besteht. So ist neben Joh 6, 14-15 auch etwa Mt 7, 28-29 zu nennen, eine Beschreibung der Wirkung, die Jesus mit seinem vollmächtigen Reden auf die Menschen hatte. Dazu gehören Menschenaufläufe wie in Mk 2, 4, die von einem großen Zulauf und wohl auch einer größeren Anhängerschaft zeugen. Dem steht in aller menschlichen Abgründigkeit die Einsamkeit Jesu in seiner Passion gegenüber. Das wohl eindrücklichste Beispiel bildet hier die Gegenüberstellung von Jesu Einzug in Jerusalem in Mt 21, 9 und der wütenden Menge, die in Mt 27, 15-23 seine Kreuzigung fordert.

Anhand dieser Beispiele lässt sich verdeutlichen, dass Jesu Ablehnung nicht nur mit Eifersucht und offener Feindschaft, sondern auch mit bestimmten Erwartungen zusammenhing, die er als Hoffnungsträger nicht erfüllte.<sup>828</sup> Ein Hinweis kann an dieser Stelle auch das Phänomen liefern, das im Rahmen neutestamentlicher Auslegung als das *Messiasgeheimnis* behandelt wird.<sup>829</sup> Musste nicht gerade das Wirken Jesu ganz konkrete Messiaserwartungen fördern, zumal er ja auch von Beginn an von seinen Jüngern als Messias bekannt wurde (Joh 1, 41)? Eben diese so eindeutig anmutenden Erwartungen mussten sich bei genauerem Hinsehen als problematisch erweisen. So schreibt STUHLMACHER in Rückbezug auf A. Weiser:

„A. Weiser hat darauf hingewiesen, daß das antike Judentum keinen leidenden, sterbenden und auferstehenden *Messias* gekannt hat, und hinzugefügt: „Auch gilt der Messias nicht etwa als ein göttliches Wesen. Den einen Messias erwartet man aus dem Geschlecht Davids ... Den anderen Messias erwartet man als Sohn Aarons [...]“.<sup>830</sup>

Ein selbstbewusstes Auftreten unter dem Messiasitel würde also keineswegs Eindeutigkeit vermitteln, gerade wenn im Rahmen alttestamentlicher Erwartungen von unterschiedlichen messianischen Rollen gesprochen werden kann. So mag ein Messias nach dem Vorbild Davids politische Erwartungen fördern, während ein Messias nach dem Vorbild Aarons einen

<sup>828</sup> Siehe hier BULTMANN, *Theologie*, 398f. Bultmann redet von dem Anstoß,

„daß der Offenbarer als ein Mensch erscheint, der seine Behauptung, der Sohn Gottes zu sein, vor der Welt nicht ausweisen kann, ja nicht ausweisen darf. Denn die Offenbarung ist ja das Gericht über die Welt; sie muß von ihr als Angriff, als Anstoß empfunden werden, solange die Welt ihre Maßstäbe nicht fahren lässt. Solange muß sie seine Taten und Worte mißverstehen, oder sie bleiben ihr [...] ein Rätsel.“

<sup>829</sup> Der Begriff wurde von W. WREDE durch sein 1901 erschienenes Werk „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien“ geprägt und ist seitdem Gegenstand angeregter Diskussion. Die wesentliche Frage dabei lautet, ob es sich dabei um einen literarischen Versuch des Evangelisten handelte, bestimmte nachösterliche Glaubensinhalte sinnvoll und widerspruchlos bereits im Leben Jesu unterzubringen, oder ob hier tatsächlich von einer Geheimhaltung des predigenden und wirkenden Jesus die Rede sein kann.

Siehe dazu auch STUHLMACHER, *Theologie II*, 145f.

<sup>830</sup> STUHLMACHER, *Theologie II*, 138. Die zitierte Stelle findet sich in WEISER, *Theologie II*, 67.

neuen geistlichen Aufbruch versprechen würde. Darüber hinaus könnte hier von einer Erwartung die Rede sein, die beide Anliegen miteinander verbindet. Das Leben Jesu hingegen musste solchen Erwartungen in beiden Richtungen widersprechen. Zur politischen Seite hin wurde zwar mit dem Reich Gottes durchaus eine göttliche Alternative zur Sprache gebracht, diese blieb jedoch im Unanschaulichen.<sup>831</sup> Und auch von geistlichen Aufbrüchen könnte bei Jesus die Rede sein, sie beinhalteten jedoch gerade in Ablehnung jüdischer Frömmigkeitsgemeinschaften und eines Tempelkultes.<sup>832</sup> Aus diesem Grund hält auch Stuhlmacher fest:

„In der Tat scheint die entscheidende *Wurzel* der markinischen Geheimnistheorie *bei Jesus selbst* zu liegen. Sein Wirken war tatsächlich von einem Schleier des Geheimnisses umgeben: Von Galiläa bis nach Jerusalem ist unter Jesu Freunden und Gegnern darüber gestritten worden, als wen man Jesus ansehen solle.“<sup>833</sup>

Das sog. Messiasgeheimnis des Markusevangeliums ist unseres Erachtens als ein spezieller neutestamentlicher Abdruck des christologischen Inkognito zu verstehen.<sup>834</sup> Dies ist es insofern, als es einen ganz bestimmten Aspekt unterstreicht, nämlich die Weigerung Christi, sich eine bestimmte Rolle und damit eine bestimmte Kenntlichkeit zuschreiben zu lassen. Das gilt gerade auch, wenn es sich um die Rolle des Messias handelt.<sup>835</sup> Gerade weil sich in Christus die Offenbarung Gottes ereignet, muss er bekannte Kategorien sprengen. Weil Christus auch in seiner authentischen Selbsthingabe der Verborgene ist, ist er auch der Unverfügbare, derjenige, den man im Menschlichen nicht zu fassen bekommt. Wenn also mit Bonhoeffer nach der Transzendenzerfahrung gefragt wird, die der Mensch mit Christus machen kann, dann ist diese von Christus selbst bestimmt.

Wie also hat sich nach dem Evangelium Gottes Kraft und Gottes Weisheit einen authentischen Ausdruck verschafft? Um es mit Paulus zu sagen: „Denn die Juden fordern Zeichen, und die Griechen fragen nach Weisheit, wir aber predigen Christus, den Gekreuzigten [...]“<sup>836</sup> Es ist das Kreuz und damit die absolute Selbsthingabe, mit der Gottes Kraft und

<sup>831</sup> Dies wird etwa deutlich in Lk 17, 21; Joh 18, 36.

<sup>832</sup> Dazu siehe Mt 5, 20; Mt 16, 11; Lk 19, 46.

<sup>833</sup> STUHLMACHER, Theologie II, 146.

<sup>834</sup> Dazu GOPPELT, Theologie, 222, der diese Art von Jesu Geheimhaltung von vergleichbaren esoterischen Mustern abgrenzt: „[D]er Kern ist nicht Geheimwissen, sondern Glaubenserkenntnis, die einen der Öffentlichkeit verhüllten Sachverhalt erfaßt, aber selbst immer angefochten bleibt.“ Dass Jesus sich auf diese Weise mit einem Geheimnis umgibt, erkennt Goppelt allerdings auch in den anderen Schriften des NT, so dass er die Jesusüberlieferung insgesamt als „Rätselrede“ bezeichnen kann, ebd., 223.

<sup>835</sup> Auf die Schwierigkeiten, die mit dem Messiasbegriff zusammenhängen, hat ASSEL, Christologie II, 96ff hingewiesen. Bei ihm wird deutlich, inwiefern der christliche Messiasbegriff erst durch die konkreten Daten von Jesu Leben bestimmt wurde. Dies wird nach Assel vor allem am paulinischen Gebrauch des Begriffes deutlich, der den Sühnetod Jesu thematisiert, ebd., 102.

<sup>836</sup> 1Kor 1, 22-23a.



Weisheit einen authentischen und zugleich verborgenen Ausdruck gewinnen. Christus gab sich selbst hin, und indem er sich *auf eben diese konkrete Weise* hingab, war und ist er für die Menschen da. Dieses Dasein für den Anderen aber beschränkt sich nicht allein auf ein Leben von etwa dreißig Jahren. Durch Auferstehung und Himmelfahrt wird hier eine weitere Perspektive eröffnet, und vor allem hier erhält das Inkognito Christi seine Relevanz über das kurze, historisch erfassbare Leben Jesu hinaus. Was nämlich ist dieses Dasein anderes als Christi Präsenz, seine Gegenwart, im Rahmen derer er auch *für den heutigen Menschen da ist?*

#### 1.1.5. Die Gegenwart des auferstandenen Christus

Thematisch weist die Gegenwart Christi auf das Thema der Allgegenwart Gottes zurück. Wir reden von Christus als der Offenbarung eben dieses Gottes, der sich auch in der Bibel als der Gott aller Völker, als der Gott von Himmel und Erde, als der Gott der ganzen Welt bezeichnet hat (Jes 66,1). Es gibt also durchaus die Möglichkeit, von der Gotteslehre her auf die Christologie zu reflektieren und so im Rahmen einer trinitarischen Gotteslehre von der Allgegenwart Christi zu reden.<sup>837</sup> Und doch wäre hier unseres Erachtens nicht von der Gegenwart Christi die Rede. Diese Gegenwart unterscheidet sich ganz elementar von einer religionsphilosophisch reflektierten Allgegenwart Gottes. Sie meint die christlich verstandene Gegenwart des menschengewordenen Gottes, die Gegenwart der Person Jesu. Der Gedanke der Allgegenwart Gottes entstammt der metaphysischen Deduktion, wengleich er seine biblischen Vorlagen besitzt, der Gedanke der Gegenwart Christi hingegen entstammt der Offenbarung. Das Postulat der Allgegenwart Gottes beruht auf einem religiöse apriori, die Gegenwart Christi hingegen wird erst im Glauben denkend nachvollzogen.<sup>838</sup> Die Allgegenwart Gottes baut auf

---

<sup>837</sup> Allgegenwart heißt dann etwa mit Schleiermacher „die mit allem Räumlichen auch den Raum selbst bedingende schlechthin raumlose Ursächlichkeit Gottes.“, siehe SCHLEIERMACHER, Glaube I, 272. Es wird hier eine Beziehung Gottes auf den Raum ebenso wie auf die Zeit ausgesagt, eine Beziehung, die mit dem Begriff der „Ursächlichkeit“ gefasst wird. In dieser Ursächlichkeit ist dann Gott in jedem Teil des Naturzusammenhanges gegenwärtig. Insofern der Mensch sich innerhalb dieses Naturzusammenhanges bewegt, oder mehr: selbst Teil dieses Naturzusammenhanges ist, kann sein Bewusstsein von eben dieser Tatsache der Ursächlichkeit Gottes angeregt werden. Auf diese Weise lebt der religiöse Mensch bewusst in der Gegenwart Gottes.

Man kann diese Aussagen auch ontologisch formulieren und Gott als das „Sein alles Seienden“ begreifen, wobei hier ein pantheistischer Einschlag hinzukommt. Die Gefahr einer solchen Definition wird durch Otto WEBER, Dogmatik I, 494f, folgendermaßen ausgedrückt:

„Aber vor allem schafft der Begriff der immensitas Dei die Möglichkeit, von Gott zwar einerseits seine Anwesenheit bei allem Räumlichen, zugleich jedoch andererseits seine Unabhängigkeit vom Raum überhaupt, ja, sein *Raumlosigkeit* auszusagen: Gott kann darum ‚überall‘ sein, weil er – von den Begrenzungen des Räumlichen her gesehen – zugleich ‚nirgends‘ ist, er ist *ubique et nusquam*.“

<sup>838</sup> Die Gegenwart Christi ist als Teil der paradoxen Botschaft zu verstehen, die vom universalen Heilshandeln Gottes in der weltgeschichtlichen Kontingenz redet. Die Gegenwart Gottes ist an die geschichtliche Person Jesu gebunden. Diese Partikularität ist Kennzeichen der gesamten Offenbarung, so wie sie sowohl im

dem Gedanken der Ursächlichkeit Gottes als eines Schöpfers und Erhalters auf. Die Gegenwart Christi hingegen ist eine durch Christus erworbene Gegenwart. Sie wird erst möglich durch die Menschwerdung und durch das Kreuz als der Folge des Gehorsams Jesu gegenüber dem Vater. Wir wollen also mit Bonhoeffer nicht von der Gotteslehre her denken, sondern den entgegengesetzten Weg gehen: „Allein in Jesus Christus ist Gott gegenwärtig.“<sup>839</sup>

Dieser Weg aber, auf dem der Sohn seinen Gehorsam gegenüber dem Vater zeigte, erfuhr seine göttliche Beglaubigung in der Auferstehung. Erst durch die Auferstehung ist die Gegenwart Christi möglich.<sup>840</sup> Die Auferstehung als Erhöhung Christi stellt damit die sachliche Voraussetzung der Gegenwart Christi dar. In welchem Verhältnis steht dann die Gegenwart Christi zu seiner Verborgenheit? Muss die Auferstehung als das Ende des Inkognito aufgefasst werden?

Erst der erhöhte Christus ist der gegenwärtige Christus. Hier müssen wir mit Bonhoeffer differenzieren: Den Erhöhten haben wir „nur als den Gekreuzigten. [...] Auferstehung Jesu ist nicht Durchbrechung des Incognito.“<sup>841</sup> Es gilt: „Die Gegenwart Christi ist verhüllte Gegenwart.“<sup>842</sup> Die Auferstehung ist Bestätigung und Vollendung des Christusgeschehens. Ohne die Auferstehung besitzen weder das Leben noch das Sterben Jesu die Bedeutung, die ihnen

---

Alten wie auch im Neuen Testament bezeugt wird. Die Partikularität der Person Jesu bildet dabei den Höhepunkt der Offenbarung Gottes, ist in der Bibel aber durchaus nicht ohne Vorbild im Alten Testament. Dieses redet ja auch von der Gegenwart Gottes nicht zuerst in metaphysisch allgemeinem Sinne. Stattdessen ist der Gott von Himmel und Erde gegenwärtig an ganz bestimmten geographisch festgelegten Orten, etwa dem Gottesberg Horeb (1Kö 19, 3ff) und der Stiftshütte (2Mo 40, 34). Den alttestamentlichen Höhepunkt der Gegenwart Gottes bildet schließlich der Tempel (1Kö 8, 12). Zu einer Übersicht siehe PREUß, Theologie I, 286ff.

Nach KRAUS, Theologie der Psalmen, 47, findet sich diese christologische Weichenstellung bereits in den Psalmen:

„Zahlreiche Gebetslieder eines einzelnen sprechen von *Jahwes Verborgenheit*. [...] Doch die Verborgenheit Gottes, von der in den Psalmen die Rede ist, wird weder im Sinn eines Urverhängnisses noch im Hinweis auf einen *Deus alienus*, einen ‚*Deus absconditus*‘, zu verstehen sein. In den Psalmen wird von Jahwes Verborgenheit nur in der Gewißheit seiner Offenbarung und Gegenwart gesprochen. Sich verbergen kann nur der sich offenbarende, gegenwärtige Gott. *Verborgenheit ist ein Attribut der Offenbarung*.“

<sup>839</sup> DBW 12, 294. Auf den Zusammenhang von Bonhoeffers Gedanken zur Gegenwart Christi und der Theologie Luthers macht wiederum LEHMKÜHLER, Christologie, 72f. aufmerksam.

<sup>840</sup> Siehe dazu STUHLMACHER, Theologie I, 163:

„Erst die Osterereignisse haben aus dem erregenden, aber in dem dunklen Rätsel des Kreuzestodes endenden messianischen Werk Jesu die christliche Offenbarung werden lassen. Im Licht von Ostern haben die Verkündigung und die Passion Christi ihr eigentliches Gewicht bekommen, und aufgrund seiner Auferweckung von den Toten durch Gott erschien Jesus nun endgültig als der allen Propheten und Märtyrern überlegene, zum endzeitlichen Retter und Richter eingesetzte ‚Sohn Gottes in Macht‘ [...].“

<sup>841</sup> DBW 12, 347. Siehe die Ausführungen oben in Kapitel II.2.1.2.

<sup>842</sup> DBW 12, 294.

durch das Neue Testament und durch die Bekenntnisse der Kirche zugesprochen werden.<sup>843</sup> Das bedeutet aber nicht, dass die Auferstehung das Inkognito durchbricht. Es bedeutet, dass sie vielmehr als Voraussetzung der Inkognitothematik zu gelten hat. Insofern die Auferstehung die wahre Bedeutung von Jesu Leben begründet, bestimmt sie nämlich rückwirkend auch die Niedrigkeit Christi als die spezifisch christologische Niedrigkeit, von der in der Inkognitothematik die Rede ist. Im Rahmen unseres Themas bedeutet das: Nur aufgrund der Erhöhung Jesu kann vom Inkognito Christi gesprochen werden. Die Auferstehung stellt die *sachliche Voraussetzung* des Inkognito Christi dar.

Damit ist die Auferstehung als Voraussetzung in zwei Richtungen zu begreifen: Vorwärts gesehen begründet sie die Gegenwart Christi. Rückwärts aber begründet sie das Inkognito Christi. Somit ist die verborgene Gegenwart Christi begründet in seiner Erhöhung. In dieser Gegenwart erhält das Inkognito seine Relevanz für heute. Christi Gegenwart heißt: Er ist heute für uns da. Er ist es jedoch in der Verborgenheit.

Wie lässt sich die Gegenwart des verborgenen Christus erfassen? Christus ist gegenwärtig als die Mitte der Welt und als die Mitte des Lebens. Gerade in diesen Bonhoeffer'schen Aussagen zum Ort des verborgenen Christus finden wir eine besonders passende Beschreibung der Gegenwart Christi. Christus als die Mitte der Welt heißt, dass seine Herrschaft die ganze Welt für sich vereinnahmt. In dieser Welt leben heißt nun in Gottes Welt leben. Die Wirklichkeit der Welt ist beansprucht durch Christus, und dadurch ist sie die Wirklichkeit Gottes. Die Mitte der Welt kann mit Bonhoeffer ausdifferenziert werden in die Bereiche der Existenz, der Geschichte und der Natur. So steht Christus stellvertretend in der Mitte der Existenz und erfüllt die Bestimmung des Einzelnen vor Gott. Er steht in der Mitte der Geschichte und erfüllt ihre messianische Berufung. In derselben Weise steht er auch für die gefallene, stumme Natur ein. Das Inkognito aber sagt aus, dass er als die Mitte der Existenz, der Geschichte und der Natur allein durch den Glauben erkannt wird. In ähnlicher Weise werden wir durch Bonhoeffer darauf aufmerksam, dass Christus darüber hinaus als die Mitte des Lebens verstanden werden soll. Nicht nur in Leid und Tod, sondern gerade in der Schönheit und der Kraft des Lebens soll Christus als gegenwärtig geglaubt werden. Nicht allein das Unzugängliche und Unverständliche, sondern vielmehr das Alltägliche stellt den Bereich seiner Gegenwart dar. Die Relevanz des Inkognito für den heutigen Menschen wird dadurch betont, dass Christus in der Mitte des Lebens gegenwärtig ist.

---

<sup>843</sup> Dies wird deutlich ausgedrückt in dem Gedanken, dass Jesus durch die Auferstehung vom Vater bestätigt wurde, etwa durch Paulus in Apg 17, 31. Auch 1Kor 15, 17 redet davon, dass erst die Auferstehung dem Leben und Sterben Jesu seine Bedeutung gibt.

Diese Gegenwart kann allerdings konkreter bestimmt werden, und damit auch das Inkognito des gegenwärtigen Christus. Christus ist als Person gegenwärtig, als ein Leib, der in der Welt da ist. Dieser Leib wird vom Neuen Testament als die Gemeinde bestimmt, als die vom Geist begründete, ins Leben gerufene und am Leben erhaltene Gemeinschaft aller Nachfolger Jesu.<sup>844</sup> Weil sich Christus mit der Kirche identifiziert, reden wir vom Inkognito der Kirche.

## 1.2. Die verborgene Kirche

Es muss festgehalten werden, dass die Verborgenheit der Kirche explizit im christologischen Zusammenhang thematisiert wird. Damit ist gemeint, dass unseres Erachtens eine Darstellung des Christus inkognito nicht vollständig wäre ohne eine Darstellung der verborgenen Kirche. Es wird darum gehen, den Zusammenhang zwischen den beiden Themenfeldern aufzuzeigen. Wir wollen also im Folgenden die verborgene Kirche darstellen, einschließlich der Frage nach den konkreten Formen der Verborgenheit. Das geschieht unter der Rückbindung an die Darstellung des verborgenen Christus und muss deshalb sowohl die Entsprechungen wie auch die Unterschiede beinhalten.

### 1.2.1. Das Inkognito der Kirche in christologischer Ableitung

Die dogmatische Voraussetzung für die folgenden Ausführungen lautet, dass es sich bei der Kirche um die Person Christi handelt. Sie ist natürlich bereits in der bisherigen Darstellung von Bonhoeffers Theologie zum Ausdruck gekommen, denn für Bonhoeffer ist die Kirche „Christus als Gemeinde existierend.“<sup>845</sup> Eben diese Existenz aber steht unter dem Inkognito – der in der Gemeinde existierende Christus ist der verborgene Christus.

Das bedeutet nicht, dass Christus als der Verborgene *hinter* der Gemeinde verstanden werden muss – ein mögliches Missverständnis, dem wir vorab begegnen wollen. Die Kirche wäre demnach wesentlich dasjenige, was vor Augen ist, und Christus im Gegensatz dazu der Verborgene.<sup>846</sup> Er wäre die eigentliche Gestalt hinter der uneigentlichen Gestalt der Gemeinde. Es gilt stattdessen die *Identifikation* von Christus und Gemeinde, daher handelt es sich um eine andere Zuordnung. Hier müssen die christologischen Bestimmungen auf die Ekklesiologie übertragen werden. Die Kirche wird damit von der Christologie her gedeutet, für sie gelten in einer ganz bestimmten Weise die Daseinsbedingungen Jesu. Weil Christus

<sup>844</sup> Einschlägige Stellen zu der Identität der Gemeinde als Leib Christi finden sich vor allem in den Paulusbriefen, etwa in Röm 12, 7; 1Kor 12, 2; v.a. in Eph 1, 23.

<sup>845</sup> Siehe oben das Kapitel II.3.3.1.

<sup>846</sup> Hier erkennen wir den großen Unterschied zwischen der Kirche und der Welt. In gewisser Hinsicht kann ja davon die Rede sein, dass Christus *hinter* der Natur verborgen ist, oder *hinter* der Liebe als einer menschlich-allgemeinen Erfahrung. Eben in diesem Sinne wollen wir Christus aber *nicht* als hinter der Gemeinde verborgen verstehen.

also wesentlich der Verborgene ist, ist auch die Kirche wesentlich eine verborgene Kirche. Aus dem *Christus incognitus* leitet sich eine *ecclesia incognita* ab. Christus als die verhüllte und damit indirekte Offenbarung Gottes führt dazu, dass wir auch über die Kirche als Teil dieser verhüllten und damit indirekten Offenbarung nachdenken müssen.

Die Identifikation von Christus und Kirche darf an dieser Stelle nicht undifferenziert bleiben. Es besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen Jesus und der Kirche, der gerade bei der Inkognitothematik nicht vergessen werden darf. Für die Kirche gilt nämlich nicht nur das *justus*, sondern auch das *peccator*. Für sie gilt nicht nur die moralische Zweideutigkeit, sondern immer wieder auch die eindeutige moralische Verfehlung. Die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Kirche ist ja gerade nicht anhand der Frage nach der Schuld und nach der Sünde zu treffen, denn die wahre Kirche ist eben eine in ihrer Sünde gerechtfertigte und aus ihrer Sünde erlöste Kirche. Es muss ein großer Unterschied gemacht werden zwischen Jesu Leben im ungetrübten Gottesgehorsam und dem Weg der Kirche, der durch eine faktische Sündhaftigkeit gekennzeichnet ist.<sup>847</sup> Eine Darstellung des Inkognitos muss diese Bedenken berücksichtigen. Wie also sieht aus dieser Perspektive die Verborgeneheit der Kirche aus?

#### 1.2.2. Die Verborgeneheit des Heilszuspruches

Was bedeutet es, dass sich der gerechte Gottessohn mit der Kirche in ihrer faktischen Fehlbarkeit und Sünde identifiziert? Wir verstehen diese Identifikation soteriologisch, nämlich als vollzogener und im Vollzug stehender Heilsakt. Es wird hier ein Heilszusammenhang ausgedrückt, der die Gemeinde an Christus bindet, und der bei aller Freiheit Gottes in seinem Handeln als zugesichert zu gelten hat: Die Gemeinde ist der Leib Christi, und er ist ihr Haupt.<sup>848</sup> Hier wird eine Einheit beschrieben, die ihren Ursprung in Gott hat, und die daher auch in ihrer Erhaltung ganz von seiner Treue abhängt. Die Identität der Gemeinde ist ganz und gar durch diese Heilszuwendung bestimmt. Auf diese Weise handelt es sich bei der Bezeichnung des „Leibes Christi“ um mehr als nur eine Metapher – die Gemeinde ist mit Christus zu identifizieren, weil sie aus seinem Wort entstanden ist, seine Wahrheit vor den Menschen vertritt und seine Heilshandlungen den Menschen anbietet. Sie besteht als Gemeinschaft nur dadurch, dass sie, nach Pannenberg, „am Heiligen“ teilhat.

<sup>847</sup> Siehe zur Identifikation von Christus und der Gemeinde die Ausführungen bei GROSSE, Kirche, 33f.

<sup>848</sup> Eph 5, 23.

„Diese Teilhabe am Heiligen ist nichts anderes als die Teilhabe an dem durch sein Wort und Sakrament den Glaubenden gegenwärtigen Jesus Christus selbst, durch den sie zur Gemeinschaft des Leibes Christi vereinigt werden.“<sup>849</sup>

Die Einheit Christi mit seiner Gemeinde besteht darin, dass sie als „*reale* Wirkgestalt, *realer* Herrschaftsbereich, *realer* Heilsbereich“ in der Welt steht.<sup>850</sup> Die Identifikation mit Christus schreibt der Gemeinde also zu, dass in dieser Gemeinschaft Jesu Wirken sich fortsetzt und entfaltet. Wo sie dieser – aus dem Heilsempfang bestehenden – Identität treu entspricht, da ist Christus der Welt gegenwärtig. So gilt mit Otto Weber:

„Die Ekklesiologie ist [...] in ihrem Kern Christologie. Was in der Gemeinde sich zuträgt, das konnte mit Recht als ‚Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten‘ bezeichnet werden.“<sup>851</sup>

In ihrer Eigenschaft als Empfängerin eines Heilszuspruches also, der angesichts ihrer Fehler- und Sündhaftigkeit geltend gemacht wird, ist die Kirche eine verborgene Kirche. Als ein Ausdruck dieses Heilszuspruches ist etwa Eph 5, 27 zu verstehen, wo von einer reinen Gemeinde die Rede ist, von einem heiligen und fleckenlosen Wesen. Ihre Heiligkeit stammt von Christus, der sich hingab, und ihre Reinigung geschah und geschieht im Wasserbad des Wortes – die Gemeinde ist in den Zuspruch Christi hineingetauft. Hier erkennen wir die soteriologische Identitätsbegründung der Kirche. So kommt nun vor dem glaubenden Bewusstsein der Gemeinde der Zuspruch der Rechtfertigung als Antwort auf die Tatsache von Schuldhaftigkeit und Sünde zu stehen. Eben dieser „Heilsdialog“, der aus Überführung und Rechtfertigung besteht, kommt im Leben der Gemeinde, nämlich im Wort ebenso wie im Sakrament zum Ausdruck. Weil aber in diesem Heilsdialog nicht etwa ein gelegentlicher Vorgang, sondern vielmehr die Identität der Gemeinde zu begreifen ist, kommen Schuld und Rechtfertigung nebeneinander zu stehen – *simul iustus et peccator*.<sup>852</sup> Vor Augen steht somit die sündige Kirche, und als solche ist sie auch in Wahrheit zu begreifen. Eine Wahrheit jedoch, die erst der Glaube eröffnet, ist die *zugleich gerechtfertigte Kirche*. Diese Verborgenheit enthält also wichtige Elemente des Inkognito Christi, wenn sie zugleich auch von anderer Art ist.

<sup>849</sup> PANNENBERG, Systematische Theologie III, 120.

<sup>850</sup> WEBER, Dogmatik II, 574.

<sup>851</sup> Ebd., 575.

<sup>852</sup> Oder mit den Worten von BARTH, *KD* IV/1, 727 über die Kirche:

„Wir müssen, um ihr Sein zu beschreiben, die üblichen Unterscheidungen von Sein und Akt, Statik und Dynamik, Essenz und Existenz hinter uns lassen. Gerade ihr Akt ist ihr wahrhaftes Sein, gerade ihre Dynamik ihre Statik, gerade ihre Existenz ihre Essenz. Kirche ist, indem es geschieht, daß Gott bestimmte Menschen leben läßt als seine Knechte, Freunde, Kinder [...]. Kirche ist, indem es diesen Menschen gemeinsam widerfährt, daß sie das in der Auferweckung Jesu Christi von den Toten gesprochene Urteil über die Menschenwelt vernehmen dürfen [...].“

Auch hier muss davon die Rede sein, dass das Inkognito zu Identität wird, denn eine andere Kirche als die zugleich schuldige und gerechtfertigte kann sie nicht sein.

Wir sprechen an dieser Stelle also explizit nicht von dem Unterschied der *ecclesia visibilis* zur *ecclesia invisibilis*. Unter der sichtbaren Kirche muss man im Wesentlichen die Kirche als äußerliche Einrichtung und als empirisch fassbare Größe verstehen, während im Gegensatz dazu die unsichtbare Kirche eine rein geistliche und in gewisser Weise ideelle Größe darstellt. Diese Unterscheidung ist dafür kritisiert worden, nach platonischen Denkmustern zu verlaufen und die Kirche entzwei zu reißen.<sup>853</sup> Die Verborgenheit der Kirche in ihrer Eigenschaft als Empfängerin eines Heilszuspruches angesichts ihrer Fehler- und Sündhaftigkeit betrifft ja gerade die wahre Kirche als solche, und nicht nur eine misszuverstehende äußerliche Gestalt derselben.<sup>854</sup> Worin besteht also der wesentliche Unterschied? Er besteht darin, dass der Begriff der *ecclesia incognita* den Bezug zum Paradox ausdrückt. Diese paradoxe Identität aber lässt sich bemerkenswerterweise schon aus dem klassischen Lutherwort vom *simul justus et peccator* ablesen.

Somit entfaltet sich uns das Inkognito der Kirche zuerst aus der Betrachtung des soteriologischen Zusammenhanges, nämlich aus der Betrachtung der Kirche als einer Empfängerin der Heilszusage Gottes. In diesem soteriologischen Zusammenhang erkennen wir auch den Bezug, den die Kirche zum Paradox hat. Er besteht unseres Erachtens nicht darin, dass die Kirche selbst zum Paradox würde, so wie es Christus als der Gottessohn ist. Der Bezug besteht vielmehr im Empfang der Heilszusage, denn diese geschieht durch den Glauben, und der Glaube ist inhaltlich zu beschreiben als das Vertrauen auf den inkarnierten Gott. Die Kirche lässt sich durch den Glauben auf das Paradox ein.

Und dennoch entfaltet sich die Verborgenheit der Kirche auch ganz in der Analogie zu Christus. Hier kann dann die Rede sein von der realen Wirkgestalt Christi, hier kann also von

---

<sup>853</sup> Eine kurze Darstellung dieser Zusammenhänge, in der auch Bonhoeffers Theologie zur Sprache kommt, findet sich bei PÖHLMANN, Dogmatik, 331ff.

Zur Unterscheidung von der *ecclesia invisibilis* zur *ecclesia visibilis* vgl. auch GROSSE, Kirche, 23f. Es gibt die *ecclesia invisibilis*, nämlich die Kirche *coram Deo*. Diese darf unterschieden, nicht aber getrennt werden von der *ecclesia visibilis*, welche die Kirche *coram mundo* darstellt. Hier kommt der Unterschied zwischen dem, was geglaubt wird und dem, was vor Augen ist, zum Tragen. Wenn wir oben von der *ecclesia incognita* reden, ist also durchaus teilweise dasselbe gemeint. Der Unterschied liegt allerdings in der spezifischen Ableitung der zweiten Formel aus der Christologie: *Die Kirche ist inkognito in derselben Weise wie Christus*. Wir unterscheiden nicht zwischen dem „unsichtbaren“ und dem „sichtbaren“ Christus, denn *seine Identität ist paradoxerweise das Inkognito*. Es wird also unseres Erachtens durch den Begriff des Inkognito die (wiederum paradoxe) *Identität* der Kirche aus Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit betont.

<sup>854</sup> So stimmen wir PANNENBERG, Systematische Theologie III, 126 zu, wenn er ausführt,

„daß von einer prinzipiellen Unsichtbarkeit oder auch einem Gegensatz der Kirche Jesu Christi gegen alle institutionelle Ausformung ihres Lebens mit entsprechender Abwertung der geschichtlich-konkreten Kirchengemeinschaft keine Rede sein kann.“

Christus als dem Gegenwärtigen und Verborgenen zugleich gesprochen werden. Wir sprechen hier von der Verborgeneheit der Niedrigkeit.

### 1.2.3. Die Verborgeneheit der Niedrigkeit

Durch die Existenz der Kirche und durch die Treue ihres Handelns wird das Heilswerk Christi weiterhin konkret. Dieses Heilswerk aber ist die Selbsthingabe und der Dienst, der durch Christus an der Welt geschehen ist. Die Niedrigkeit der Kirche ist demnach zuerst in ihrer dienenden Rolle zu erblicken, in ihrer Anteilhabe an der Knechtsgestalt. Damit stellt sie sich ganz bewusst in ein Verhältnis zu der Welt, das nach dem Vorbild Christi geprägt ist. Die Knechtsgestalt Christi, womit ja seine Verborgeneheit bezeichnet ist, ist die Leitlinie für das Selbstverständnis der Kirche. So wie er kam, um zu dienen, so soll auch sie dienen, und sich darin der Welt und ihren Menschen unterordnen. Nach Barth ist die Gemeinde gerufen zu einem Dienst im Allgemeinen und einem Zeugendienst im Besonderen.<sup>855</sup> Dienst heißt dann:

„Gottesdienst und Menschendienst [...]. Dienst heißt: tätige Unterordnung, und als Dienst der Gemeinde: ihre tätige Unterordnung unter Gott, von dem sie herkommt, damit aber auch unter die Menschen, an die sie sich wendet, denen sie ja dienen soll, indem sie Gott dient. Nicht weniger als das verlangt Gott von ihr und nicht weniger als das dürfen die Menschen von ihr erwarten: Treue in dieser tätigen Unterordnung.“<sup>856</sup>

Da, wo die Kirche ihre Aufgabe und die ihr zuge dachte Rolle treu ausübt, wird sie in der Verborgeneheit der Knechtsgestalt leben. Das schließt die Bereitschaft ein, um des eigenen Dienstes willen zurückgewiesen zu werden, so wie das etwa in Mt 10, 21-25 zum Ausdruck kommt: Die Ablehnung, die Jesus erfuhr, würden auch seine Jünger erfahren. Hier kommt die tätige Unterordnung zum Ausdruck, von der Barth spricht, denn es wird dienend und werbend ein Zeugendienst ausgeübt, der auf jede unangemessene Machtausübung verzichtet.<sup>857</sup>

<sup>855</sup> BARTH, *KD* IV/3, 954.

<sup>856</sup> BARTH, *KD* IV/3, 954f.

<sup>857</sup> Wir reden hier von *unangemessener* Machtausübung, weil wir uns durchaus der Tatsache bewusst sind, dass jede erfolgreiche Einflussnahme bereits in gewisser Weise als Machtausübung betrachtet werden kann. Es wird ja eine Wirksamkeit der Kirche im Leben ihrer Mitglieder wie auch in der weiteren Gesellschaft angestrebt und von daher kann auch nicht pauschal jedes Ausüben von Autorität als „unangemessen“ verworfen werden, ebenso wenig wie das Bestreben, in der Gesellschaft Einfluss zu gewinnen. Als unangemessen wollen wir daher weniger eine konkrete Handlung, eine gesellschaftliche Position oder eine spezifische Organisationsform ansehen, sondern vor allem eine *Haltung*. Diese Haltung wiederum wird es sein, die sich wesentlich in angemessener oder unangemessener Weise Ausdruck verschafft.

Wir wollen dazu auch bedenken, dass die Haltung eines Knechtes nach dem Vorbild Jesu eine große Breite von konkreten Ausdruckformen einschließt, wie in den Evangelien deutlich zu erkennen ist. Siehe dazu etwa Anweisungen, die Jesus seinen Jünger gibt, z.B. Mk 6, 11par; Mt 10, 16. Dazu gehören auch Beispiele für Jesu eigenes Verhalten, z.B. Mt 23, 33; Joh 18, 23.



Über diese zu erfüllende Rolle hinaus wollen wir aber die Knechtsgestalt noch anders begreifen. Sie ist nicht nur Vorgabe und Aufgabe für die Kirche. Sie muss im Licht des Neuen Testaments auch als *analytische* Aussage zum einen und *prophetische* Aussage zum anderen gelten, nämlich als Beschreibung des konkreten gesamtgeschichtlichen Wesens der Kirche. In 1Kor 1, 26-31 wird der Gedanke ausgeführt, dass die Kirche eine Gemeinde der Unweisen, der Machtlosen, der Unvornehmen darstellt. Dies gilt jedoch nicht nur für die Gemeinde in Korinth, sondern muss als grundsätzliche Wahrheit verstanden werden. Die soziale Zusammensetzung der Gemeinde in Korinth – die analytische Aussage der Passage – wird hier zum Anlass genommen, um eine theologische Wahrheit deutlich zu machen: τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου, τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου und τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα – das Törichte, das Schwache, das Geringe und das Verachtete der Welt wurde von Gott erwählt. Diese Charakteristika der Gemeinde aber sind nicht als zufälliger Umstand zu betrachten. Sie werden direkt auf das zurückbezogen, was wir schon oben als den vollendeten Ausdruck des Inkognito bezeichnet haben: Auf die Gemeinde fällt die Verborgtheit des Kreuzes, und damit die Verborgtheit der Niedrigkeit. Die konkrete Situation der Korinthergemeinde wird also zurückbezogen auf eine theologische Wahrheit, und diese wird wiederum auf die Kirche in ihrer geographischen und zeitlichen Ganzheit angewendet. Die Behauptung der Niedrigkeit der Kirche in ihrer sozialen Gestalt wird zur prophetischen Aussage.

Die Kirche ist eine konkrete geschichtliche Größe. Sie ist ebenso historisch wie auch soziologisch fassbar, und diese Sichtweisen widersprechen nicht etwa der theologischen Sicht von der Kirche, sondern entsprechen ihr und bestätigen sie. So wie Christus nicht an seinem konkreten Menschsein vorbei verstanden werden kann, so kann auch die Kirche nicht an ihrer konkreten Gestalt vorbei verstanden werden. Das bedeutet nicht, dass nicht auch von einer falschen Kirche die Rede sein kann. Die Diskussion darüber, wer zur Kirche über die Jahrtausende nun hinzugezählt werden kann und wer nicht, ist ebenso notwendig wie ein Nachdenken über die relevanten theologischen Leitlinien. Das ändert jedoch nichts daran, dass die Kirche ein konkreter Körper ist – dass sie einen „Anspruch auf eigenen Raum auf Erden“ hat<sup>858</sup> – und dass dies konstitutiv für ihre Identität ist. Wenn nun prophetisch die Niedrigkeit dieses Körpers der Gemeinde ausgesagt wird, dann hängt die Wahrheit dieser Aussage *nicht* daran, ob sich konkrete Verfolgung oder konkretes Leiden zu jedem Zeitpunkt und an allen Orten nachweisen lässt. Dasselbe gilt für die soziale Zusammenstellung der einzelnen Glieder

---

<sup>858</sup> DBW 4, 241.

der Kirche. Auch für Jesus galt, dass seine soziale Niedrigkeit als Jude unter römischer Herrschaft durchaus differenziert betrachtet werden kann. Für ihn kamen, ebenso wie für die anderen Juden, neben den Lasten der Unterdrückten auch gewisse Privilegien zu stehen.<sup>859</sup> Auch beinhaltet Jesu Leben nicht nur die Ablehnung, sondern immer wieder auch eine temporäre Akzeptanz der Menge. In derselben Weise wollen wir deshalb auch die Niedrigkeit der Kirche verstehen, nämlich eine Niedrigkeit im Rahmen der Dynamik des Weltverlaufes. Vor allem aber wird es angebracht sein, die prophetische Aussage über die Niedrigkeit der Kirche auch in einem eschatologischen Rahmen zu sehen: *So wie Jesu Leben erst von seinem Ende her vollkommen bestimmt werden konnte, so wird auch das Dasein der Kirche erst vom Ende her erfasst werden können.*

Dennoch wird es sich bei der Niedrigkeit um ein relevantes Unterscheidungsprinzip handeln, um zum einen die wahre Kirche zu bestimmen und zum anderen die Kirche konkret zu gestalten. Auch angesichts der Dynamik des Weltverlaufes wird nämlich zu fragen sein, ob eine konkrete Kirche oder Kirchengemeinde sich vom Verständnis der Knechtsgestalt hat leiten lassen. Eine Niedrigkeit der äußeren Umstände, vielleicht in Form von Armut, sozialer Ächtung oder sogar Verfolgung, wird sich im Rahmen geschichtlicher Kontingenz durchaus abwechseln mit Zeiten der Akzeptanz und gesellschaftlichen Einflussnahme. Bei der Niedrigkeit der Knechtsgestalt aber handelt es sich zuerst um ein *Selbstverständnis* der Kirche, um eine Akzeptanz der Rolle als „Knecht“ und damit auch um eine Akzeptanz der Verborgenheit. Die Kirche soll die Wahrheit Gottes in der Verhüllung ausleben, nämlich in der Haltung des Knechtes. Gleichzeitig liegt auf der Kirche eine Verheißung, die sich erst vom Ende her aufzeigen lassen kann, dass nämlich die Kirche in ihrer Ganzheit Anteil hatte an der Verborgenheit des Kreuzes und der Niedrigkeit. Auf diese Weise wird die Niedrigkeit der Knechtsgestalt zugleich das *Gebot* für die Kirche wie auch eine *Beschreibung* ihres wahren Wesens, eine Beschreibung jedoch, die ebenso als Gegenstand des Glaubens zu betrachten ist wie schon die Identität der Kirche selbst.

#### 1.2.4. Der authentische Ausdruck der Kirche

Mit dem Inkognito der Kirche wird ihre Verborgenheit ausgesagt. Das bedeutet jedoch nicht, dass hier das Heilswerk Gottes ganz in der Immanenz aufgeht. Im Wirken der Kirche setzt sich das Wirken Christi fort. Wir fragen also, wie bereits für Christus, auch für die Kirche nach ihrem authentischen Ausdruck. Dabei stellen wir fest, dass für die Kirche zu gelten hat, was auch für Christus galt. Weil die gesamte ekklesiologische Darstellung sich auf die

---

<sup>859</sup> Siehe oben Kapitel III.1.1.2.

Christologie zurückbezieht, soll auch die Frage nach ihrem authentischen Ausdruck von der Christologie her beantwortet werden. Unverfälscht in ihrer Identität und wahrhaftig ihrer Berufung treu ist die Kirche dort, *wo sie für andere da ist*. Ein solcher Ausdruck bleibt im Rahmen der Verborgenheit, denn er ist zutiefst verwechselbar. Sind nicht viele Menschen „für andere da“? Könnte die Kirche hier einen unumstößlichen Nachweis ihrer Identität vorlegen? Diese Fragen deuten auf die bleibende Zweideutigkeit der Verhältnisse hin. So soll die Kirche in der Welt authentisch und zugleich inkognito leben.

Weil die Kirche aber auf Christus zurückbezogen ist, gilt es nun, die konkrete Form dieses „Für-andere-Dasein“ zu bestimmen. Dann wird deutlich, dass auch hier eine Differenzierung nötig wird. Diese bezieht sich darauf, dass zwischen dem konkreten Werk Jesu Christi und dem konkreten Werk der Gemeinde ja durchaus zu unterscheiden ist. Es gilt zwar die übergeordnete Wahrheit, dass in der Kirche das Werk Jesu weitergeht. Dies geschieht jedoch, wie wir oben schon dargestellt haben, nicht einfach in ungebrochener Weise, sondern ist Ausdruck einer Heilsbeziehung. Die Kirche wird nicht einfach zu einer neuen Heilsfigur. Vielmehr ist sie ja selbst die Gemeinschaft, die den Empfang von Jesu Heilstaten bekennt und die damit unablässig auf die Heilsfigur hinweist.

Eben darin haben wir die Identität der Kirche festgestellt. In dieser Identität wiederum wird auch ihre konkrete Aufgabe deutlich, durch die sich das Wirken Christi in der Welt fortsetzen soll.<sup>860</sup> Dienen soll die Kirche vornehmlich als Gemeinschaft des Hindeutens auf Christus, als Zeugengemeinschaft, die ihre Identität im Vorgang des Heilsdialogs besitzt. Diesen Heilsdialog gilt es in Wort und Sakrament darzustellen. Hier rücken zwei wesentliche Bereiche des Wirkens in unser Blickfeld, die zur Geltung kommen müssen. Diese wollen wir etwas ausführen, da sich in diesen Bereichen das Inkognito der Kirche ganz konkret Ausdruck verschaffen wird.<sup>861</sup>

---

<sup>860</sup> Vgl. LEHMKÜHLER, Christologie, 66, der betont,

„[...] dass dieses ‚für andere‘ bei Bonhoeffer niemals ein bloß moralischer Appell sein kann. Es handelt sich vielmehr um die Struktur der Kirche und des Christenlebens, die ihrerseits verwurzelt sind in der *Partizipation* an Christus selbst.“

<sup>861</sup> Bei diesen Bereichen handelt es sich um dasjenige, was allgemein als konkreter Auftrag der Kirche betrachtet wird. Dieser Auftrag der Kirche wird z.B. in HÄRLE, Dogmatik, 595 als „ihrem Ursprung entsprechende Verkündigung des Evangeliums und die evangeliumsgemäße Darreichung der Sakramente“ bestimmt. Dies geschieht missionarisch, also nach außen hin. Es geschieht aber auch nach innen und gilt somit den eigenen Gliedern. In dieser Verkündigung ist nach Härle der diakonische Dienst im Sinne einer Verkündigung durch die Tat bereits mit eingeschlossen. Ausführlicher bestimmt GROSSE, Kirche, 88ff. das Wirken der Kirche, indem er mehrere konkrete und sich überschneidende Aufgabenbereiche nennt. Auch er geht von dem doppelten Auftrag von Wort und Sakrament aus, der sich dann aber in vielen Teilbereichen entfaltet.

Erstens reden wir von dem Wirken der Kirche nach außen, also von dem Bereich der *Mission*. Damit meinen wir nicht zuerst eine spezifische Missionierungstätigkeit, sondern die grundsätzliche Tatsache, dass sich die Kirche in einer nichtchristlichen Welt befindet und in eben dieser Welt auf Christus hinweist. Dieses Zeugendasein gegenüber dem, was nicht Kirche ist, kann dabei aber nicht einfach als ein Beiprodukt des kirchlichen Lebens verstanden werden. Es ist nach Mt 28, 19-20 vielmehr eine wahrzunehmende Aufgabe der Kirche, in der ihr ganzes Dasein zu verstehen ist. Sie soll Christus vor allen Völkern bekennen, die Gläubigen taufen und sie dadurch in die Gemeinschaft der Kirche hineinnehmen. Die Kirche kann nicht für sich selbst leben, so als könnte sie die Welt ausschließen. Ganz im Sinne Bonhoeffers ist es ihre Aufgabe, solidarisch mit der Welt zu sein, aus der sie ja stammt und der gegenüber sie jetzt den Herrn der Welt bezeugen soll. Das Inkognito der Kirche wird sich gerade in dem missionarischen Aspekt des kirchlichen Lebens leicht nachvollziehen lassen. Hier schließlich wird die Welt mit der Botschaft vom gekreuzigten Christus als dem menschgewordenen Gott konfrontiert. In dieser Botschaft schließt sich die Kirche selbst ein als die Empfängerin eines gültigen Heilszuspruches. Beides kann denkend nachvollzogen und inhaltlich verstanden werden, unmöglich aber kann es bewiesen werden. Ganz im Gegenteil: Gegen eine Gewissheit dieser Wahrheitsansprüche, die ja durch die Kirche erhoben werden, steht sowohl das Paradox der Menschwerdung wie auch das Problem der Niedrigkeit, sowohl im Leben Christi wie auch im Leben der Kirche. Es wird immer wieder der Fall sein, dass gerade faktische Schuld der Kirche oder einer einzelnen Gemeinde den Zugang zum Glauben erschwert. Gerade da, wo sich die Kirche in der Mission authentisch auszudrücken versucht, wird sie es nur in der Verborgenheit tun können. In diesen Bereich gehört auch dasjenige, was nicht im Wort, sondern in der Tat zum Ausdruck kommt. Damit meinen wir wiederum nicht etwa spezifische diakonische Vorstellungen oder Projekte, sondern reden vielmehr davon, dass sich das Wirken der Kirche grundsätzlich in praktischer Tätigkeit auszudrücken hat. Hier geschieht schließlich Verkündigung durch die Tat, und gerade durch sie soll das gesprochene Wort beglaubigt werden. Das Inkognito kommt da zum Ausdruck, wo die Tätigkeiten der Kirche missverstanden, nicht zuerkannt oder sogar zum Nachteil der Kirche ausgelegt werden. Ebenso wie die Taten Jesu sind auch die Taten der Kirche zutiefst verwechselbar oder missverständlich. Wir reden an dieser Stelle selbstverständlich nicht vom Inkognito, wenn sich die Kirche in ihrem Tun schuldig gemacht hat.<sup>862</sup> Selbst in ihrer größten Tadellosigkeit aber und in ihrer reinsten Selbstlosigkeit muss die Kirche sich dem Missverständnis

---

<sup>862</sup> Wohlgermerkt: Eine wahre Schuldhaftigkeit ist durchaus Teil des Inkognito der Kirche, wie oben ausgeführt. Wenn wir an dieser Stelle aber über *missverständliche* Handlungen der Kirche sprechen, dann sind

aussetzen. In ihrem Reden wie auch in ihrem Handeln kann die Kirche „keine sichtbare Beglaubigung ihres Wesens erstreben, während er [d.i.: Christus, Anm. d. Verf.] auf sie verzichtet hat“.<sup>863</sup>

Zweitens wirkt die Kirche nach innen, steht also im *Dienst an ihren eigenen Gliedern*. Nicht nur sollen Menschen zum Glauben geführt, sondern sie sollen darin auch unterwiesen werden. In der Gemeinschaft der Kirche zu leben heißt ja nach Mt 28, 20, die Gebote Jesu kennen zu lernen und sie im praktischen Vollzug der gemeinsamen Nachfolge einzuhalten. Gerade in ihrem Zeugendasein für die Welt hat die Kirche eine wesentliche Aufgabe nach innen zu erfüllen. Es soll das Leben und die Liebe der Christen mit- und untereinander sein, wodurch das größte Zeugnis für Christus und seine Wahrheit erfolgt – „an der Liebe soll man euch erkennen.“<sup>864</sup> Der einzelne Christ – und damit die ganze Gemeinde – ist darauf angewiesen, dass ihm nicht nur einmal, sondern immer wieder das Evangelium in Wort und Sakrament gegeben wird, dass er darin wachsen kann und dass er an der Glaubens- und Bekenntnisgemeinschaft der Kirche teilhat. Dies aber findet statt unter der Bedingung des Inkognito. Zum einen ist da nämlich die grundsätzliche Möglichkeit, dass das Bekenntnis des Glaubens revidiert wird, dass also ein Christ sich aufgrund des Paradoxes oder der Niedrigkeit des Kreuzes wieder außerhalb der Kirche positioniert. Zum anderen aber, und das ist das eigentliche Inkognito dieses Bereiches, wird die Kirche selbst immer wieder zum Anstoß werden, selbst da, wo der Glaube an Christus nicht aufgegeben wird. Weil es keine andere Kirche als die *zugleich* schuldige und gerechtfertigte gibt, wird Schuld immer wieder der Anlass dafür sein, dass Christen sich von der Kirche oder wenigstens von einer konkreten Gemeinde abwenden.<sup>865</sup> Mehr noch: Dieser Anlass ist geradezu im Selbstverständnis der Kirche verankert, denn sie bekennt sich selbst als die in ihrer Schuld gerechtfertigte Kirche. Die Identität der Kirche als Empfängerin eines Heils- und Rechtfertigungszuspruches kann nicht nur von außen bezweifelt werden. Sie wird sich auch nach innen immer wieder neu befragen lassen müssen. In diesem Inkognito des Heilszuspruches wird die Kirche also auch vor ihren eigenen Gliedern stehen. Dem tritt nun das Inkognito der Niedrigkeit an die Seite. Auch nach innen hin wird sich die Niedrigkeit nämlich als Anstoß geltend machen, eine Tatsache, die vielleicht

---

damit nicht diejenigen Handlungen gemeint, mit denen die Kirche eine *eindeutige* Schuld auf sich lädt, die sie zu bereuen und zu bereinigen hätte.

<sup>863</sup> DBW 12, 348.

<sup>864</sup> Joh 13, 35.

<sup>865</sup> Hier mag häufig die Frage danach entstehen, ob in einem beliebigen konkreten Fall überhaupt von der wahren Kirche die Rede sein kann. Gleichzeitig müssen wir aber bedenken, dass durch die Identität der Kirche immer von einer Schuld die Rede sein kann, dass hier also nicht das *wesentliche* Unterscheidungsmerkmal zwischen wahrer und falscher Kirche vorliegt.

gerade in der säkularisierten Gegenwart besonders stark zum Ausdruck kommt. Die Niedrigkeit des Kreuzes wird ja gerade da zum Problem, wo sie auf falsche Erwartungen trifft, etwa auf Hoffnungen eines Sieges der Wahrheit, auf den grundsätzlichen Wunsch nach gesellschaftlicher Akzeptanz, auf die Forderung nach intellektueller Überlegenheit seitens der Kirche gegenüber ihren Kritikern. Die Niedrigkeit des Kreuzes und der Knechtsgestalt wird gerade die eigenen Glieder immer wieder vor die Herausforderung des Glaubens stellen. Auf diese Weise wird die Kirche ihre Tätigkeit nach innen immer nur unter der Bedingung des Inkognito vollziehen können.

In all diesen Bereichen kann sich die Kirche authentisch ausdrücken, denn auf diese Weise ist sie für andere da, so wie Christus für andere da war. In all diesen Bereichen steht sie aber gleichzeitig im Inkognito. Zum einen kann sie dem skeptischen Blick ihre Eigenschaft als Heilsempfängerin niemals beweisen. Zum anderen soll ihr Wirken in der Haltung eines Knechtes geschehen, was einen großen Einfluss haben muss auf ihren sozialen und gesellschaftlichen Anspruch ebenso wie auf ihre Bereitschaft, Zurückweisung und Missverstehen in Kauf zu nehmen.

Wir wollen also festhalten, dass die Kirche eine konkrete Wirksamkeit zu entfalten hat. Dies geschieht aber in der Verborgenheit, denn all ihre Tätigkeit kann nur bezeugen und nicht etwa Nachweise der christlichen Wahrheit erbringen. So reden wir von dem authentischen Ausdruck der Kirche und davon, dass sie auf eben diese Weise die christliche Wahrheit unverfälscht zum Ausdruck bringen kann. Sie ist Knechtsgestalt und Dienerin, ganz nach dem Vorbild Christi. So soll sie für andere da sein, und dies vornehmlich durch ihren Zeugendienst vor der Welt und der Gemeinde, stets begleitet und beglaubigt von einer praktischen Tätigkeit, die die Wahrheit zu unterstreichen sucht. In dieser Kirche erkennen wir also das fortgesetzte Wirken Christi, denn nun wird alles, was sie tut, auf Christus als Heilsfigur hinweisen. Insofern also ein Mensch vor dieser Kirche zu stehen kommt und sich angesichts ihrer Verborgenheit mit den Ansprüchen des Evangeliums auseinandersetzen hat, hat er direkt mit Christus zu tun.

Damit werden wir angeleitet, nun über den Menschen nachzudenken, so wie er vor dem verborgenen Christus zu stehen kommt.

### 1.3. Der Mensch und der verborgene Christus

Christus ist als der Verborgene zu verstehen und ebenso auch seine Kirche. Es ist eine wesentliche Aufgabe für sie, diese Verborgenheit zu akzeptieren und nicht eine andersartige

Beglaubigung anzustreben. Vielmehr soll sie die ihr gegebene Wahrheit authentisch auszuleben lernen, indem sie in der vorgegebenen Weise für die Menschen da ist. Wo sie das tut, kommt sowohl der Christ als auch der Nichtchrist im Rahmen ihres Wirkens vor dem gegenwärtigen Christus zu stehen. Wie wir also im Rahmen der Christologie ekklesiologische Reflexionen anzustellen hatten, weist uns nun die Ekklesiologie wieder in den christologischen Bereich zurück.

Man hat es in der Kirche mit dem verborgenen Christus zu tun, und die Kirche ist in ihrer Verborgenheit ganz mit ihm verbunden. Wenn also durch den Zeugendienst der Kirche auf den gegenwärtigen Christus aufmerksam gemacht wird und wenn auf diese Weise Menschen die Heilszuwendung erfahren, dann geschieht dies nur unter ganz bestimmten Bedingungen.

Erstens erfolgt der wesentliche Zugang zu Christus nicht im Rahmen einer distanzierten theoretischen Auseinandersetzung, sondern im Rahmen einer *Begegnung*. Zweitens behauptet die christliche Wahrheit zwar eine universale Gültigkeit, verweigert sich dabei aber einer objektiven Vergewisserung. Der Mensch wird stattdessen in seiner *Subjektivität* angesprochen. Drittens führt die Christusbegegnung nicht etwa zu einem Ergebnis, sondern zu einer Entscheidung. Der Verborgene ruft zum *Glauben* und ermöglicht damit das *Ärgernis*. Diese Bedingungen sollen nun ausgeführt werden.

### 1.3.1. Die Begegnung mit Christus

Mit dem Nachdenken über das Inkognito Christi fällt der Fokus nicht auf ein theologisches System oder eine theoretische Wahrheit, sondern auf eine Person. Hier kommt der Gedanke Kierkegaards zum Ausdruck, dass im Christentum der Lehrer wichtiger ist als die Lehre.<sup>866</sup> Die christliche Erkenntnis meint ja wesentlich die Erkenntnis der Wahrheit der Person Christi, meint die Antwort auf die Frage: Wer ist Jesus von Nazareth? An der Gestalt Jesu kann nicht vorbeigegangen werden.

Daher reden wir von der Begegnung mit Christus.<sup>867</sup> Diese wird dadurch möglich, dass er gegenwärtig ist. Wir haben die Gegenwart mit Bonhoeffer darin gesehen, dass durch Kreuz

---

<sup>866</sup> Siehe oben das Kapitel I.3.1.

<sup>867</sup> In Bezug auf Jesus von einer „Begegnung“ zu sprechen, kann wohl als ein Kennzeichen der dialektischen Theologie gelten, die auch hier einiges von Kierkegaard übernommen hat. Auch nach der dialektischen Theologie ist er etwa durch Jünger in Gebrauch genommen worden. Im Hintergrund steht dabei vor allem der Existenzgedanke, der christologisch fruchtbar gemacht werden soll. Dieser Topos steht allerdings in der gegenwärtigen Theologie auch in der Kritik. ASSEL, *Christologie*, 33f, redet von einem „Jargon der Begegnung“ und kritisiert den Versuch, das christologisch Uneigentliche zu etwas „Eigentlichem“ und Unmittelbarem zu machen. Seines Erachtens wird mit der Rede von der Begegnung also der Versuch unternommen, eine christologisch gegebene Entfernung unangemessen zu überspringen.

Diese Kritik verdient eingeschränkte Zustimmung. Der Rede von einer „Christusbegegnung“ kann etwas Ominöses und Verschleierte (manchmal auch: verschleiernendes) anhaften. Auch aufgrund der engen Verbindung mit Kierkegaards Existenzialismus und der dialektischen Theologie darf der Begriff kritisch hinterfragt

und Auferstehung eine Herrschaft ausgerufen und angetreten wurde. Jesus steht in der Mitte dieser Welt ebenso wie in der Mitte des Lebens. Mit der Gegenwart Christi beschreiben wir die Wahrheit, dass Jesu Herrschaft und Herrlichkeit die ganze Welt für sich vereinnahmt. Aus der Mitte seines Lebens und seiner Lebenswelt heraus, und nicht etwa nur von den Rändern her, wird der Mensch auf den gegenwärtigen Christus hin angesprochen. Diese Ansprache und damit die konkrete Begegnung ergibt sich für den Menschen aber als eine Einladung aus der Kirche, und hier muss ihr Wirken als Zeuggemeinschaft eingeordnet werden. Die Kirche hat dabei *nicht* Christi Herrschaft in der Welt *aufzurichten*. Sie soll stattdessen, indem sie selbst in der Welt steht, diese Herrschaft in die Welt hinein *verkündigen* und durch die Nachfolge in der Welt *ausleben*. Durch das Zeugnis der Kirche wird der Menschen zu einer Begegnung mit Christus eingeladen.

An dieser Stelle müssen wir allerdings differenzieren. Gegenwart Christi bedeutet ja nicht allein die heilvolle Zuwendung zu Welt als universales und kosmisches Geschehen. Christus ist gegenwärtig – für jeden Einzelnen. Die existenzielle Ebene, die durch Kierkegaard betont wurde, darf angesichts des universalen Charakters des Heilsgeschehen nicht vergessen werden. Vor der christlichen Wahrheit geht das Individuum niemals in der Masse auf. Die Überzeugung, dass die Welt Christus gehört, kann daher nicht vom Glauben oder Unglauben des Einzelnen absehen. Die Kirche kann die Menschen nicht gegen ihren Willen im Handstreich nehmen. Es ist der Einzelne herausgefordert. Dies gilt angesichts des Inkognito auch da, wo mehrere gleichzeitig die Nachfolge antreten (Mt 4, 21-22) oder auch die Nachfolge abbrechen (Joh 6, 65-66). Da nämlich, wo der Erkenntnisgegenstand der grundsätzlichen menschlichen Erkenntnisfähigkeit entspricht, da kann Erkenntnis allgemein werden – sie kann als Erkenntnis vorausgesetzt werden, wobei der Stand des Einzelnen keinen wesentlichen Unterschied macht. Wo Jesus jedoch den Menschen inkognito begegnet, kann nicht mehr die Rede sein von *allgemeiner* Erkenntnis. Der Glaube kann gemeinsam gelebt werden, allerdings nur in dem Sinne, dass er zuerst jeweils von Einzelnen gelebt wird. Es

---

werden. Und dennoch stellt unseres Erachtens die Rede von der „Begegnung“ eine ganz besonders treffende Art dar, den Bezug eines Menschen zur Person Jesus Christus zu beschreiben. Zum einen geschieht hier nämlich eine *Rück Erinnerung* an die neutestamentlich-evangelische Erzählung vom Wanderprediger Jesus von Nazareth, wobei „Begegnung“ als systematisch-theologische Rhetorik auf die jeweils vom Evangelium betroffene Person angewendet werden kann. Zum anderen kann in unseren Augen die durch Kierkegaard überzeugend vertretene Wahrheit nicht verleugnet werden, dass der Mensch durch das Christentum vor allem *existenziell* angesprochen wird (wobei ein intellektuelles, emotionales oder andersartiges Angesprochenensein gar nicht verneint wird). Hier erst kommt die *personale Struktur* des Menschlichen zu ihrem Recht.



wird also der verborgene Christus zu einer Herausforderung, die den einzelnen in seiner Subjektivität trifft. Darin liegt für uns eine wesentliche Aussage von der Rede der „Begegnung“: In der Begegnung stehen sich zwei gegenüber.

Das Thema des Inkognito Christi führt uns dazu, einen Anspruch des Individuums zu beachten. Hier nämlich, auf der Ebene des individuellen Subjektes, treffen wir auf konkreten Glauben oder Unglauben. Daher soll es ausdrücklich um den einzelnen Menschen gehen, *denn die Gegenwart Christi wird in seiner Begegnung mit den Einzelnen konkret.*

Damit sind wir an dem Punkt angelangt, der durch Kierkegaard eine so immense Bedeutung erlangt hat. Wir werden in unseren Überlegungen an den Menschen als Subjekt gewiesen.

### 1.3.2. Das Recht der Subjektivität

Dass Christus im Inkognito steht, bedeutet, dass sich der Glaube an ihn nicht objektiv absichern lässt. Der neuzeitliche Wunsch nach letzter Gewissheit, von dem bei Jünger die Rede ist,<sup>868</sup> kann hier nicht zufrieden gestellt werden. Diese Aussagen schließen nicht aus, dass die christliche Wahrheit eine durchaus breite Arbeitsfläche für eine objektive Auseinandersetzung bietet. Dazu gehören etwa hinsichtlich der Quellen des christlichen Glaubens historische Fragestellungen ebenso wie die Analyse sozialer und kultureller Bedingungen oder philologische Überlegungen. Damit ist jedoch nicht der Kern der Heilszuwendung Christi im Evangelium erfasst. Wenn es um diese Heilszuwendung geht, dann können alle objektiven Bemühungen lediglich als Hilfen, Klärungen oder ergänzende Informationen dienen. Wir wollen also das Recht der Subjektivität festhalten und machen mit Kierkegaard geltend, dass Gottes Heilszuwendung in Christus den einzelnen Menschen als Subjekt betrifft. Als solcher wird er von der christlichen Wahrheit angesprochen, und als solcher begegnet er dem verborgenen Christus. Der objektiven Gewissheit wird dann das wesentliche Merkmal der Subjektivität entgegengesetzt, nämlich die Leidenschaft. Damit ist eine grundsätzliche existenzielle Bewegung des Menschen angesprochen, eine Hinwendung seines ganzen Wesens in die Richtung einer Wahrheit. Diese Hinwendung unterscheidet sich darin von der objektiven Gewissheit, dass sie nicht mit einem Mal zu erledigen ist und dann als gesichert gelten kann. Oder mit Kierkegaard: Die subjektive Leidenschaft ist hierbei ständig gefordert, und das Verhältnis zu Christus, in dem die Wahrheitserkenntnis besteht, stellt das Dasein in eine Spannung. Darin liegt die Herausforderung des christlichen Glaubens.

---

<sup>868</sup> Siehe oben das Kapitel in der Einleitung 2.2.

Auf diese Weise aber wird die Betonung der Subjektivität zu einem wichtigen Argument für die *universale* Geltung, die das Evangelium beansprucht. Dadurch, dass der einzelne Mensch in seiner Subjektivität angesprochen wird, *ist nämlich grundsätzlich jeder Mensch ansprechbar*. Das bedeutet, dass es vor der christlichen Wahrheit keinen wesentlichen Unterschied gibt in Bezug auf die kognitiven Fähigkeiten, die Bildung oder auch die Teilhabe an einer theologisch-wissenschaftlichen Gemeinschaft.<sup>869</sup> Weil in der Christusbegegnung der Einzelne in seiner Subjektivität gefordert wird, kann von einer grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen die Rede sein.

An dieser Stelle müssen wir auf ein Problem eingehen. Die Begegnung des subjektiven Individuums mit Christus – das klingt stark nach allzu subjektiver *Begegnungserfahrung*, nach einem nicht hinterfragbaren und dadurch auch nicht allgemein bestimmbar religiösen Erlebnis. Das Problem besteht darin, dass eine Selbstversicherung beansprucht werden kann, die sich dann mit Verweis auf eine erfahrene Wahrheit von allem Fassbaren löst. So wollen wir gerade in Bezug auf das Inkognito auch die *Grenze* der Subjektivität andeuten. Die Aufgabe lautet, den universalen Aspekt der christlichen Wahrheit mit dem individuellen Aspekt zusammenzudenken.<sup>870</sup> Es ist nicht so, als würde sich der verborgene Christus in der subjektiven Begegnung unverhüllt zeigen. *Nicht nur der objektive Blick wird durch die Verborgenheit Christi irritiert, sondern eben auch der subjektive Blick, die subjektive religiöse Erfahrung*. Eine Selbstversicherung, die sich aus einem religiösen Erlebnis ableitet, kann hier nicht stattfinden. So darf das Verhältnis, das der subjektive Mensch in der Begegnung zu Christus erhält, wiederum nicht als ein gesichertes Verhältnis missverstanden werden.<sup>871</sup> Der Glaube kommt dem Menschen nicht aus sich selbst zu. Er entsteht nach Röm 10, 14-15 als Antwort

---

<sup>869</sup> Dieser Gedanke wird ausdrucksstark von Bonhoeffer bestätigt, der über den Gewinn seiner ausgiebigen Bibellektüre während seiner Zeit in Finkenwalde schreibt, siehe *DBW* 14, 147f.:

„Ich lese morgens und abends, oft auch noch über Tag, und jeden Tag nehme ich mir einen Text, den ich für die ganze Woche habe, vor und versuche mich ganz in ihn zu versenken, um ihn wirklich zu hören. [...] Es mag sein, daß das eine sehr primitive Sache ist. Aber Du glaubst gar nicht, wie froh man ist, wenn man von den Holzwegen so mancher Theologie wieder zurückgefunden hat zu diesen primitiven Sachen. *Und ich glaube, in Sachen des Glaubens sind wir allezeit gleich primitiv.*“ (Hervorhebung durch den Autor)

<sup>870</sup> Hier spiegelt sich der Unterschied wider, den Kierkegaard zwischen der allgemeinen Religiosität „A“ und der spezifischen Religiosität „B“ macht (siehe dazu *AUN II*, 273ff (*SKS* 7, 511ff), wo von den dialektischen Widersprüchen des Christentums die Rede ist): Die subjektive Bewegung geht auf etwas, das gegen sein Wesen historisch geworden ist. Der Glaube an Jesus bezieht sich auf Gott, der Mensch wurde.

<sup>871</sup> So auch LEHMKÜHLER, *Inhabitatio*, 331:

„Eine Gotteserfahrung ist die Erfahrung des ‚anderen Äons‘ unter den Bedingungen des jetzigen ‚Äons‘. Sie kann deshalb immer in Frage gestellt und mit ähnlichen Phänomenen des diesseitigen Lebens zusammengestellt werden [...]. [...] Die ‚Erfahrung‘ weist den Menschen letztlich auf sich selbst, auf die Anwesenheit oder Abwesenheit einer eigenen Erfahrung. Der Glaube aber stellt uns wesentlich ‚außerhalb unserer selbst‘ [...].“

auf die Predigt, er wird also aus der Äußerlichkeit veranlasst. So wie das Christusgeschehen in der Geschichte stattfand, so muss auch die zeugnishaftige Weitergabe dieses Geschehens, die in der Äußerlichkeit stattfindet, als notwendiger Bestandteil der Heilswendung Gottes begriffen werden. Dieser Zusammenhang kann durch die klassische Unterscheidung des Glaubens in *fides qua* und *fides quae* erhellt werden. Wir erkennen hier nämlich die *objektive Verankerung* des christlichen Evangeliums, das den Menschen als *Subjekt* ansprechen will: Der Einzelne ist als Hörer auf das angewiesen, was ihm von außen über die Person Christi zukommt. Darauf bezieht sich der Glaube als *fides quae*, nämlich als Glaubensinhalt. In der Begegnung mit Christus aber ist der Hörer in seiner Subjektivität gefordert und zum Glauben als *fides qua* eingeladen.

Dass angesichts des verborgenen Christus die Subjektivität betont wird, bedeutet auch, was wir „Erkenntnis der Wahrheit“ im relationalen Sinne verstehen müssen. Die Frage „Wer ist Christus?“ muss präzisiert werden: „Wer ist Christus *für mich*?“ Es handelt sich bei der Wahrheitserkenntnis im christlichen Sinne um ein *Verhältnis*. Dieses Verhältnis, das in der Begegnung entstehen kann, ist für den einzelnen Menschen eine ganz eigene und unvertretbare Angelegenheit. Es ist möglich als Ärgernis oder Glaube.

### 1.3.3. Ärgernis und Glaube

Das Christentum spricht den Menschen als Subjekt an, und darin wird der relationale Charakter der christlichen Wahrheit ausgedrückt. Es geht um das Verhältnis, das ein Mensch in der Begegnung mit Christus entwickelt. Handelt es sich um ein ablehnendes und damit negatives Verhältnis, reden wir vom Ärgernis. Handelt es sich dagegen um ein zustimmendes und positives Verhältnis, nennen wir es Glaube. Die Begegnung mit Christus allein ist demnach nicht schon der Vollzug des Heils,<sup>872</sup> denn in ihr liegt nicht nur die Möglichkeit des Heils, sondern auch des Gerichts.<sup>873</sup> Die Begegnung ist demnach der Rahmen, in dem Glaube entstehen kann. In diesem Sinne ist sie selbst natürlich schon Teil der Heilswendung Gottes. Ebenso aber ist sie bereits als Teil eines Gerichtes zu betrachten. Sie ist demnach wesentlich als der Ort der Herausforderung zu bestimmen. Hier wird der Mensch zum Glauben eingeladen.

Diese Einladung zum Glauben gilt es nun auszuführen. Sie ist davon geprägt, dass es um den Glauben an den *verborgenen* Christus geht. Damit entsteht eine eigentümliche Dynamik zwischen Glauben und Ärgernis, denn die Wahrheit ist in diesem Moment *index et iudex sui*

<sup>872</sup> Dies sieht man etwa in Mt 19, 16-22 sehr eindrücklich dargestellt. Hier findet eine Begegnung statt, die nicht zur Nachfolge führt. Stattdessen führt sie dazu, dass ein junger Mann betrübt davongeht.

<sup>873</sup> Siehe Joh 3, 18b: „[W]er aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet, denn er hat nicht geglaubt an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes.“

*et falsi*.<sup>874</sup> Mit dieser Beschreibung Kierkegaards wird ausgesagt, dass das Ärgernis der Wahrheit nach dem Munde spricht, wenn es sich an ihr stößt. Wenn es sich auch um ein negatives Verhältnis handelt, wird hier dennoch die Wahrheit des verborgenen Christus bestätigt. Daher wollen wir zuerst auf die Möglichkeit des Ärgernisses eingehen. Dieses kann sich dem Glauben gegenüber in unterschiedlichen Spielarten aufstellen. Wie das aussieht, lässt sich aus dem Neuen Testament ablesen. Hier findet es sich in der Form evangelischer Geschehensberichte und darüber hinaus als Reflexion über die Ablehnung des Evangeliums in der Briefliteratur.

So ist in den Evangelien zunächst von einer gewissen Akzeptanz Jesu zu sprechen, die sich auf sein Auftreten als geistlicher Lehrer, als Rabbi, bezieht.<sup>875</sup> Im Laufe der Zeit aber brachte Jesus mit seinem Anspruch und seiner Botschaft die führenden religiösen und politischen Gruppen gegen sich auf. Stuhlmacher führt die wesentlichen Gruppen und ihre jeweils eigenen Konfliktpunkte mit Jesus an.<sup>876</sup> Der Streit mit den *Pharisäern* entstand hauptsächlich aufgrund des messianischen Anspruchs Jesu, der Vollender der Tora zu sein und damit auch über Sabbath- und Reinheitsgebote frei gebieten zu können. Die Ablehnung der *Zeloten* lässt sich aus Jesu Lehre über den verborgenen Charakter der Gottesherrschaft erklären, aber auch aus der Radikalität seines Liebesgebotes, das ausdrücklich die Feinde – und damit die verhassten Römer – mit einschloss. Die Gruppe der *Sadduzäer* wiederum fühlte sich durch Jesu demonstrativen Tempelreinigungen und Weherufen über die Reichen provoziert. Zuletzt führte Jesu öffentliche Wirksamkeit und Popularität dazu, dass sich die *politische Spitze* aus Herodes Antipas und Pontius Pilatus aus Angst vor öffentlichen Unruhen dazu entschloss, gegen den Wanderprediger aus Nazareth vorzugehen. Diese Ablehnung von Jesus und seiner Botschaft wurde in der Briefliteratur des NT reflektiert und theologisch ausgedeutet. Nach 1Kor 1, 23 wird das Evangelium zurückgewiesen, weil es von den Juden als Ärgernis und von den Griechen als Torheit beurteilt wird. Dem liegt im ersten Korintherbrief das theologische Prinzip zugrunde, dass „die göttliche Torheit [...] weiser [ist], als die Menschen sind, und die göttliche Schwachheit [...] stärker, als die Menschen sind.“<sup>877</sup> Mehr noch: „Der natürliche Mensch aber nimmt nicht an, was vom Geist Gottes ist; es ist ihm eine Torheit und er kann es nicht erkennen [...].“<sup>878</sup> In vielfältiger Weise ließ also die Unkenntlichkeit Christi ihn zum Ärgernis einzelner Menschen und Gruppen werden. Das Inkognito führte zur Hinrichtung und damit zur vollzogenen Ablehnung Jesu. In derselben Weise wiederum führte in

<sup>874</sup> *PB*, 48 (*SKS* 4, 254). Siehe dazu oben das Kapitel I.3.4.1.

<sup>875</sup> Siehe als nur ein Beispiel Joh 3, 2.

<sup>876</sup> Siehe STUHLMACHER, *Theologie I*, 143f.

<sup>877</sup> 1Kor 1, 25.

<sup>878</sup> 1Kor 2, 14.

den Augen des Paulus die Verborgenheit der christlichen Wahrheit dazu, dass das Evangelium vom gekreuzigten und auferstandenen Christus als Torheit und Ärgernis aufgefasst wurde.<sup>879</sup>

Was ergibt sich aus dieser neutestamentlichen Betrachtung des Ärgernisses? *Das Ärgernis ist vielfältig, denn es entstammt der eigenmächtigen Betrachtung des verborgenen Christus.* Das jeweils gefällte Urteil über Christus spiegelt die Motive, Überzeugungen, Wünsche und Ängste der Urteilenden wider. Gerade in der Vielfalt menschlicher Weltanschauungen, unzähliger Spielarten von Kulturen und Religionen werden zahllose Gründe zu finden sein, wieso das christliche Evangelium nicht geglaubt wird. Dabei ist immer wieder zu sagen, dass das Evangelium mit seiner Botschaft des Christus in Knechtsgestalt sich diesen Entgegnungen aussetzt. Hier findet sich eine wesentliche Aussage Kierkegaards über die Christusbegegnung wieder: In der Christusbegegnung wird nicht Christi Verborgenheit aufgedeckt, sondern die Verborgenheit des Menschen, nämlich der Rat seines Herzens.

Dem gegenüber steht nun der Glaube, den wir in seiner dialektischen Gestalt aufzeigen wollen: Zum einen verstehen wir den Glauben angesichts des Ärgernisses als einen *Entschluss*, zum anderen verstehen wir ihn als ein *Geschenk*.

Als Merkmal der Subjektivität wurde die Leidenschaft aufgefasst. Das bedeutet, dass sich der Mensch mit seiner ganzen Existenz auf eine Wahrheit ausrichtet. Dadurch, dass seine Leidenschaft ständig gefordert ist, steht sein Leben in einer Spannung. In diesem Sinne ist der Glaube ein Wagnis und ein Vertrauensschritt, oder in Kierkegaards Worten: „Des Glaubens Schluß ist nicht Schluß sondern Entschluß.“<sup>880</sup> Der Glaube besteht nicht in einer distan-

---

<sup>879</sup> Hier findet der Begriff des „Ärgernisses“, den wir nach Kierkegaard und Bonhoeffer systematisch-theologisch als den großen Gegenbegriff zum Glauben aufgestellt haben, seine Verwendung auch im kleineren Rahmen, nämlich als die spezifisch *jüdische* Ablehnung gegenüber einer *heidnischen*, die im Wort „Torheit“ ihren Ausdruck findet, siehe 1Kor 1, 23f. Dem unterschiedlichen Urteil entspricht eine unterschiedliche Erwartung an das Evangelium, nämlich der Wunsch nach „Zeichen“ gegenüber dem Wunsch nach „Weisheit“. Hier sehen wir die Liste der möglichen alternativen Betrachtungsweisen durch Kierkegaards Arbeit um ein weiteres Urteil bereichert. Neben dem Juden und dem Griechen der Antike kann der moderne und metaphysisch verpflichtete Verstand durchaus auf das Ergebnis kommen, dass es sich um eine *absurde* Botschaft handelt. Ließe sich diese Liste nicht fortführen?

Wir sehen also im Paradox der Menschwerdung eine Spielart der Tatsache, dass das Evangelium für viele Weltanschauungen unverständlich oder gar anstößig anmuten muss. Dies wird auch daran deutlich, dass gerade nach 1Kor 1, 23 die Anstößigkeit des Evangelium weder beim Juden noch beim Griechen mit der Inkarnation, sondern mit dem Kreuz zusammenhing, also nicht unbedingt mit dem Paradox der Menschwerdung, sondern mit der Niedrigkeit des Menschen Jesus und auch mit der religiösen Anstößigkeit des Kreuzestodes. So mag es viele unterschiedliche Begriffe dafür geben, mit denen die Ablehnung Christi beschrieben wird – Ärgernis, Torheit, Absurdität. Sie alle können unseres Erachtens auf das Inkognito zurückgeführt werden. Der Grund dafür ist, dass die Anfechtung des Glaubens nicht etwa im glaubenden Subjekt liegt. Sie liegt in der Sache selbst, nämlich im verborgenen Christus als dem Gegenstand des Glaubens.

<sup>880</sup> *PB*, 80 (*SKS* 4, 283), Hervorhebung durch den Autor.

zierten kognitiven Zustimmung. Er beinhaltet den persönlichen Willenseinsatz, die Leidenschaft der Subjektivität. Kierkegaard sprach hier von dem „Martyrium des Glaubens“,<sup>881</sup> in dessen Zuge es darum ginge, den Verstand zu kreuzigen. Dem entspricht die neutestamentliche Anweisung: „Kämpfe den guten Kampf des Glaubens.“<sup>882</sup> Glaube als Glaubenskampf aber bezieht sich nicht auf eine äußerliche, sondern auf eine innerliche Herausforderung, nämlich auf die Glaubensanfechtung. Das Ärgernis bleibt eine beständige Möglichkeit und wird auf diese Weise „des Glaubens Wehr und Schutzwaffe“.<sup>883</sup> Die Anfechtung ist also nicht etwas, was dem Glauben fremd wäre.<sup>884</sup> Stattdessen wohnt er dem Glauben inne, denn der Gegenstand dieses Glaubens ist der verborgene Christus.<sup>885</sup> Dass der Glaube als *Entschluss* verstanden werden muss, ist somit als eine Folge seines dynamischen Verhältnisses zum Ärgernis zu begreifen.

Und doch ist hier im Fall des christologischen Inkognito ein weiterer wichtiger, vielleicht entscheidender Umstand hinzuzufügen. Das Inkognito Christi muss uns dazu veranlassen, vom Glauben als einem *Geschenk* zu sprechen. Der Glaube ist nicht nur Heilmittel, sondern selbst auch ein wichtiger Aspekt des geschenkten Heils.<sup>886</sup> Es müssen dafür vor allem zwei

<sup>881</sup> AUN II, 270 (SKS 7, 508).

<sup>882</sup> 1Tim 6, 12.

<sup>883</sup> EC, 100 (SKS 12, 113f).

<sup>884</sup> Wir wollen darauf hinweisen, dass bei Kierkegaard der Gegenbegriff zum Glauben nicht nur christologisch als *Ärgernis* bestimmt wird, sondern auch mit dem Fokus auf die menschliche Existenz als *Verzweiflung*. Dafür steht vor allem die Anti-Climacus-Schrift „Krankheit zum Tode“, worin erst der Glaube den existierenden Menschen letztlich aus seiner Verzweiflung zu erlösen vermag. Somit gilt, was wir über das Ärgernis als ständiger Möglichkeit des christlichen Lebens gesagt haben, auch für die Verzweiflung. Dies wird folgendermaßen durch Christiane TIETZ, *Freiheit*, 31, ausgedrückt:

„Damit soll nicht behauptet werden, die Verzweiflung sei für den Glaubenden bedeutungslos geworden oder von ihm ein für allemal überwunden. Die Frömmigkeit des Christen ist ‚streitende Frömmigkeit‘. Dies ist sie zwar ‚zunächst in sich selbst mit sich selbst, um Christ zu werden‘. Sie bleibt es aber beständig, weil der Christ fortlaufend die Verzweiflung in sich überwinden, sein Leben also mehr und mehr im Glauben leben muss. Auch der Zustand des Christen bleibt ‚allezeit kritisch‘.“

Ein Unterschied zwischen dem Ärgernis und der Verzweiflung besteht allerdings darin, dass das Ärgernis tatsächlich erst mit der Möglichkeit des Glaubens zusammenfällt, *indem es am verborgenen Christus entsteht*. Die Verzweiflung hingegen muss nach Kierkegaard als Grundbestandteil der menschlichen Existenz verstanden werden, noch bevor die Möglichkeit des Glaubens überhaupt im Raum steht. Diese Verzweiflung bezieht sich dabei auf das Selbstverhältnis des Menschen. Der Glaube ermöglicht also, und eben darin besteht Tietz' Argumentation, einen christlichen Begriff der Selbstannahme, denn hier wird der Mensch nicht nur *von sich selbst*, sondern auch *zu sich selbst* aus der Verzweiflung heraus erlöst.

<sup>885</sup> Vgl. SCHWÖBEL, *Der denkende Glaube*, 49, der über den Zusammenhang von Glaube und Anfechtung bei Luther schreibt:

„Die Anfechtung des Glaubens ist [...] ein Phänomen des gewissen Glaubens und nicht eines skeptischen Fürwahrhaltens. Für Luther ist die Präsenz der Anfechtung geradezu der Ausweis einer starken Glaubensgewissheit. [...] Die Unverfügbarkeit der Glaubensgewissheit ist ihre Anfälligkeit für die Anfechtung.“

<sup>886</sup> Zu einer Auseinandersetzung über den Glauben als Heilmittel sowie als Heil siehe HÄRLE, *Dogmatik*, 525f. Wir stimmen Härle also zu, wenn er dort zum einen feststellt: „*Es darf nicht bestritten werden, daß der*

Aussprüche Jesu in Erinnerung gerufen werden. Nach Joh 6, 44 kann niemand zu Jesus kommen, den der Vater nicht zieht. Dazu kommt Jesu Antwort auf das Petrusbekenntnis in Mt 16, 17, nach der die Erkenntnis der Wahrheit durch Petrus eben nicht von „Fleisch und Blut“, sondern vom Vater im Himmel stammt. Insofern nun mit Glaube die wahre Erkenntnis Christi gemeint ist, in deren Vollzug der Mensch „zu Christus gezogen wird“ und deren Ursprung nicht „Fleisch und Blut, sondern der Vater im Himmel ist“ – insofern kann der Glaube im christlichen Sinne nur sehr bedingt als allgemeine religionsphilosophische Begrifflichkeit aufgefasst werden. Mit dem Inkognito wird nämlich die menschliche Unmöglichkeit ausgesagt, einen eigenmächtigen Erkenntnisakt zu vollziehen, wobei diese Unmöglichkeit ihren Ursprung in Christus selbst hat. Damit wird gar nicht in Abrede gestellt, dass Härle mit seinen Bedenken durchaus Recht hat: Beim christlichen Evangelium handelt es sich nicht um absurde oder unlogische Zusammenhänge, sondern es besteht ein innerer nachvollziehbarer Zusammenhang zwischen Gott und dem verborgenen Christus und dieser sollte in aller möglichen Tiefe durch den Verstand nachvollzogen werden.<sup>887</sup> Die Erkenntnis Christi als Glaube meint aber etwas ganz anderes als nur die Erkenntnis der logischen Zusammenhänge, weil

„[...] Erkenntnis des Wortes Gottes nichts anderes ist als die Wirklichkeit der Menschen widerfahrenden Gnade Gottes, deren Wie als Wirklichkeit uns so verborgen ist wie Gott selber, auf die wir uns also mit unseren Fragen und Antworten immer nur beziehen können.“<sup>888</sup>

Und so muss wiederum mit Barth für den Glauben gelten:

„Die Möglichkeit des Glaubens, wie sie dem Menschen in der Wirklichkeit des Glaubens gegeben ist, kann [...] nur als eine dem Menschen von Gott geliehene und zwar ausschließlich zum Gebrauch geliehene verstanden werden.“<sup>889</sup>

Das Inkognito Christi hat zur Folge, dass hier einem jeden Erkenntnisweg, aber auch einer jeden selbstständigen religiösen Annäherung des Menschen ein Ende gesetzt ist. Der Glaube muss auf ganz andere Art entstehen. In diesem Sinne bedeutet das Inkognito Christi, dass zuletzt auch bei der Erkenntnis Christi Gott selbst das Heft in der Hand hält, dass zuletzt auch der Glaube des Menschen Teil des Geheimnisses ist.

Als Fazit gilt es also, die doppelte Wahrheit über den Glauben festzuhalten, die durch die Inkognitothematik zum Tragen kommt:

---

*Glaube selbst Heil ist.*“, um dann hinzuzufügen: „*Es darf nicht bestritten werden, daß durch den Glauben Heil empfangen wird, er also Heilmittel ist.*“

<sup>887</sup> Siehe oben in Kapitel III.1.1.3.

<sup>888</sup> BARTH, *KD I/1*, 239.

<sup>889</sup> Ebd., 250.

Aufgrund der Verborgenheit Christi muss der Glaube und die Anerkennung der christlichen Wahrheit zu einem Wagnis werden, zu einem Akt des Willens und zur subjektiven Herausforderung. Er ist aufgrund der Niedrigkeit des Kreuzes grundsätzlich anfechtbar und steht immer in der Gefahr, in das eigenmächtige Hinsehen zu verfallen. Unter der Bedingung dieser Spannung muss christlicher Glaube erfahren und gelebt werden.

Hintergründig aber wird das Inkognito sich darin Geltung verschaffen, dass gerade der Glaube daran gehindert wird, seinen Glaubensgegenstand zu erringen und so in gewisser Weise über ihn zu verfügen. Der Glaube kann trotz seines Wagnischarakters niemals zur Eigenleistung werden. Obwohl er in der Lebensrealität immer den Willensakt und die subjektive Leidenschaft beinhaltet, weiß sich der Glaubende zuerst als beschenkt. Da, wo das Inkognito Christi ernstgenommen wird, wird gerade auch dem Glauben das Geheimnis und die Unverfügbarkeit Christi gewahrt bleiben.<sup>890</sup>

#### 1.3.4. Christsein vor dem Inkognito

Wir haben nun die drei Bedingungen beschrieben, unter denen die Heilszuwendung Christi für den Menschen konkret wird. Sie geschieht in der *Begegnung* des Menschen mit Christus, sie spricht ihn in seiner *Subjektivität* an, und sie bewirkt in ihm den *Glauben* an den verborgenen Christus. Damit aber ist nicht etwa ein Endergebnis ausgesprochen, denn an diesem Punkt beginnt erst ein christliches Leben. Dieses Leben findet statt angesichts des Inkognito.

Zum einen gilt, dass der Christ nun selbst unter die Bestimmungen des Inkognito fällt. Er wird Teil der Glaubens- und Zeugengemeinschaft, er wird zur Kirche hinzugetan. Diese aber steht unter einem Inkognito, das wir bereits oben in Kapitel IV.1.2. beschrieben haben. Das Leben des Christen, sein Glaube wie auch seine Eigenschaft als Heilempfänger ist dabei untrennbar mit der Gemeinschaft verwoben. Der Leib Christi, durch den Christus der Welt gegenwärtig ist, ist hier die entscheidende Größe. Insofern also die Kirche an der Verborgenheit Christi teil hat, fällt die Verborgenheit auch auf den einzelnen Christen. Das bedeutet, dass auch er in der Verborgenheit des Heilszuspruches ebenso wie in der Verborgenheit der Niedrigkeit steht.<sup>891</sup> Der einzelne Christ hat mit dem Inkognito zu tun, weil er selbst darin steht. Zum anderen aber muss bedacht werden, inwiefern der Christ weiter *vor* dem Inkognito steht und darin herausgefordert bleibt. Der einzelne Christ ist der konkrete Mensch, der in der ständigen Spannung des Glaubens an den Verborgenen lebt. Dass sein Glaube eine Spannung

---

<sup>890</sup> Wir wollen darauf hinweisen, dass trotz der oben genannten Differenzen mit Härle auch bei ihm gerade von dem Geheimnis die Rede ist, das gewahrt werden soll. Auch der wichtige Begriff der Unverfügbarkeit wird von ihm vorgebracht.

<sup>891</sup> Siehe oben das Kapitel III.1.2.2. und III.1.2.3.



beinhaltet, bedeutet ja nichts anderes, als dass das Ärgernis jederzeit möglich ist. Diese Möglichkeit besteht grundsätzlich, weil gerade durch das Inkognito gilt, dass äußerliche Versicherungen ausbleiben müssen. Die Verborgenheit wird also stets die Möglichkeit des Ärgernisses hervorbringen. Weil der Glaube die subjektive Leidenschaft fordert und keine objektive Gewissheit gibt, deshalb bleibt der Glaube anfechtbar.

Als Christ vor dem Inkognito steht er also vor der Möglichkeit, die Wahrheit Christi wieder anzuzweifeln oder sich ihrer unsicher zu werden. Diese Art des *Glaubenszweifels* betrachten wir ganz ausdrücklich als Bewegung des Glaubens und nicht bereits als Unglauben, denn er entspringt ja dem Gegenstand des Glaubens selbst. Nichts anderes wird hier ausgesagt als die Tatsache, dass der Glaube niemals Ergebnis ist. Dem Glaubenszweifel steht die *Glaubenssicherheit* gegenüber. Diese meint wiederum nicht einen Glauben als Ergebnis, sondern kann vielmehr als eine *Glaubensruhe* betrachtet werden. Hier wird der Glaube zwar nicht gesichert, wohl aber wird der Glaubende *sicherer* in Christus.<sup>892</sup> Der Glaube bleibt letztlich eingewoben in das Geheimnis von Gottes Heilszuwendung, und deshalb reden wir von einer Dynamik aus Glaubenskampf und Glaubensgeschenk. Allerdings muss angesichts dieses Glaubenskampfes auch von der konkreten Möglichkeit die Rede sein, dass der Glaube in all seiner Dynamik ganz verlassen wird. Die Wahrheit Christi und damit jeder Glaube an ihn wird negiert, wenn Christi Paradox letztlich doch als das Absurde bewertet wird, wenn die Schande des Kreuzes letztlich doch als untragbare Zumutung empfunden wird.

Die Herausforderung für den Glauben liegt jedoch nicht allein in der Person Jesu, sondern auch in der Gestalt der Kirche. Die Kirche ist eine verborgene Kirche, weil sie Anteil hat am Inkognito Christi. Ein Christ steht demnach vor dem Inkognito auch in dem Sinne, dass ihm die Kirche in ihrer Verborgenheit zum Anstoß werden kann. Weil sie sich in der Verborgenheit des *Heilszuspruches* und der *Niedrigkeit*, befindet, wird sie dem Glauben des Einzelnen zur Herausforderung.<sup>893</sup>

---

<sup>892</sup> Trotz aller Betonung des Glaubenskampfes, der aufgrund der Verborgenheit besteht, weiß auch Kierkegaard: „Es ist nicht so [...]: Zuerst der Beweis, und dann kommt das Wagnis [...] nein, zuerst das Wagnis, dann kommt der Beweis hinterher [...]“. Siehe *Pap.* X<sup>3</sup> A 455.

<sup>893</sup> Wir wollen an dieser Stelle die Frage aufwerfen, ob nicht vielleicht gerade Kierkegaard mit diesem Inkognito der Kirche zu kämpfen hatte. Könnte er neben seinen tief sinnigen Nachweisen der Verborgenheit in den menschlichen und auch christlichen Verhältnissen doch zu viele Erwartungen an das konkrete Aussehen der Kirche gehabt haben? Sein Kampf gegen eine Veräußerlichung des christlichen Glaubens und gegen eine falsche Kenntlichkeit Christi ist in unseren Augen durchaus legitim gewesen. Zugleich müssen wir mit Bonhoeffer in *DBW* 12, 348 anmerken, dass die Kirche auch nicht

„als erniedrigte Kirche in eitler Selbstgefälligkeit auf sich selber blicken [darf], als sei die Erniedrigung der sichtbare Beweis dafür, dass Christus mit ihr sei. Es gibt hier kein Gesetz, und Christi Erniedrigung ist kein Prinzip, das die Kirche zu befolgen hätte, sondern ein Faktum. Auch die Kirche kann hoch sein und kann niedrig sein, wenn nur beides um Christi willen geschieht.“

Die Kirche befindet sich in der Verborgenheit des *Heilszuspruches*. Dabei reden wir nicht davon, dass aufgrund von faktischer Sünde und Schuld, von Heuchelei oder von problematischen theologischen Entwicklungen der Kirche eine kritische Distanzierung des einzelnen Christen nötig wird. Wir reden davon, dass gerade auch der Christ die Identität der Kirche vergessen kann. Er kann vergessen, dass sie immer nur die *schuldige und zugleich gerechtfertigte* Kirche sein kann. Wenn die Identität der Kirche im Vollzug des Heilsdialoges besteht, dann wird sie weder ihr Schuldbekenntnis noch das Bekenntnis der empfangenen Rechtfertigung aufgeben können. Dieser Aspekt des Inkognito wird sich ständig darin ausdrücken, dass sowohl berechnete wie auch unberechnete Vorwürfe gegen die Kirche den Glauben erschweren können. Es wird also die Frage sein, was ein Christ angesichts dieser Identität der Kirche realistisch von der konkreten Kirche erwarten muss, und ob er in der Lage ist, diese Kirche im Glauben zu sehen.

Die Kirche befindet sich ebenso in der Verborgenheit der *Niedrigkeit*. Christsein vor dem Inkognito meint also die Herausforderung, angesichts der niedrigen Kirche zu glauben. Hier geht es dann nicht um die Schuld, sondern um die Frage, auf welche Weise sich die Kirche den Menschen denn anempfiehlt. Worin zeichnet sie sich aus, und auf welche Weise gedenkt sie, ihre besonderen Identitätsansprüche zu beglaubigen? Die Niedrigkeit der Kirche wird sich hier in einer Vielzahl von Möglichkeiten ausdrücken, etwa fehlender Professionalität in der Musik in dem einen, einem unterdurchschnittlichen Bildungsquerschnitt der Gemeindeglieder in einem anderen Fall, oder auch schlicht und einfach in der Schwierigkeit, einen unterhaltsamen Gottesdienst mit ihren Teilnehmern zu feiern. Ist nicht zuletzt die neuzeitliche Situation an sich bereits ein Ausdruck für die Niedrigkeit der Kirche, dass nämlich schwindende Mitgliederzahlen selbst zum Argument gegen die Kirche und ihre Ansprüche werden? All diese Beispiele stellen sich nicht nur dem säkularisierten Menschen in den Weg. Sie werden auch immer wieder der Grund sein, dass Christen der Gegenwart an der Niedrigkeit der Kirche und damit an der Niedrigkeit Christi Anstoß nehmen.

Die Realität der Verborgenheit muss, insofern es sich um die christologisch begründete Verborgenheit handelt, akzeptiert und in der Nachahmung Christi sogar beansprucht werden. Dies gilt zuerst für die Kirche selbst: Sie hat die Verborgenheit Christi zu bedenken und muss bereit sein, auch ihre eigene Verborgenheit im konkreten Leben zu tragen. Dies gilt aber auch für den einzelnen Christen, der vor dem verborgenen Christus und damit vor der verborgenen Kirche steht. Die Kirche ist dann nicht diejenige Gemeinschaft, in der dem einzelnen Christen eine objektive Vergewisserung zukommt. Hier geschieht vielmehr eine ständige Erinnerung daran, dass Christus *geglaubt* werden will. Durch die Glaubensgemeinschaft soll der Glaube

gestärkt werden, hier soll der Einzelne eingebunden sein in den Heilszusammenhang der ganzen Gemeinde. Auf diese Weise wird die in der Verborgenheit stehende Kirche zu dem Ort, an dem der Glaube an den verborgenen Christus sich nicht nur entzündet, sondern auch immer wieder erneuert. Es geht dann nicht nur um eine einmalige Glaubenseinladung, sondern um die Frage, wie das ganz Leben im Glauben gelebt werden kann.

Das Inkognito Christi bedeutet also, dass ein Leben im Glauben an Christus keine objektive Gewissheit erhält. Es wird für den Einzelnen darum gehen, die Erwartungen an dieses Leben im Glauben zu bedenken, denn durch das Inkognito wird es unter das Zeichen der Niedrigkeit gestellt. An dieser Stelle kann unseres Erachtens Bonhoeffers Forderung fruchtbar werden, dass der Christ zu leben hat „etsi deus non daretur“.<sup>894</sup> Das Leben soll angesichts der Realität Gottes und seiner Heilszuwendung gelebt werden – hier können unreflektierte Erwartungen aller möglichen Art entstehen. Für den christlichen Glauben ist jedoch kennzeichnend, dass das Leben *angesichts des verborgenen Gottes* gelebt werden soll. Das bedeutet, dass eigenmächtige Erwartungen abgelegt werden müssen, gerade wenn es um die Frage geht, wie sich Gott in dieser Welt zeigt oder welche Vorteile und Merkmale ein Leben im Glauben an ihn aufzuweisen hat. An dieser Stelle muss mit Bonhoeffer auch von der *Verantwortung* gesprochen werden, die das Leben vor dem verborgenen Christus prägt. Diese Verantwortung bezieht sich auch die Welt, in der man lebt und in der man seinem Nächsten begegnet. Sie bezieht sich aber auch auf das eigene Leben, denn gerade in Bezug auf die Ungewissheiten und Risiken des Lebens ebenso wie die moralischen Herausforderungen, die eine jede individuelle Existenz prägen, kann der Wunsch nach einem Gott entstehen, der nicht nur *für den Menschen Verantwortung übernimmt* (eine wichtige soteriologische Wahrheit), sondern der dem Menschen *lästige Verantwortung abnimmt* (Gott als Vormund und als *deus-ex-machina*). Hayo Gerdes formuliert als Fazit:

„Gefordert wird also durch Jesu Unkenntlichkeit nicht eine blinde Unterwerfung des Verstandes unter eine formale Autorität, sondern die Verwandlung des Herzens in der Gemeinschaft echter Liebe.“<sup>895</sup>

Wie sieht also ein Leben aus, das der Christ vor dem Inkognito Christi lebt? Es darf das christliche Leben von einem tiefen Gottesvertrauen geprägt sein, weil Gottes Heilszuwendung in Christus geglaubt wird. Gott ist derjenige, der in Christus für mich da ist. Gleichzeitig aber muss Verantwortung für das eigene Leben übernommen werden, denn es gibt hier keine religiösen Abkürzungen – ebenso wie andere Menschen kennt der Christ nicht alle Antworten

<sup>894</sup> Siehe oben das Kapitel II.2.3.2.

<sup>895</sup> GERDES, Christusverständnis, 25.

und wird es im Leben wagen müssen, unbekannte und vorher nicht abgesicherte Wege zu gehen. Das Leben angesichts des verborgenen Christus soll zwar ein Leben des Mutes und der Zuversicht sein. Es kann jedoch kein „gesichertes“ Leben sein, denn Gott ist da unter der Bedingung der Verborgenheit.

## 2. Ausblick

Nachdem eine ausführliche Darstellung der Inkognitothematik erfolgt ist, wollen wir zum Abschluss dieser Untersuchung auf einige gedankliche Zusammenhänge hinweisen. Beim ersten handelt es sich um die Frage nach dem Christentum und seinem Platz unter den Weltreligionen. Außerdem soll ein Blick auf das geworfen werden, was wir die theologische Grenze des christologischen Inkognito nennen wollen. In diesen Ausblicken soll es darum gehen, Fragestellungen aufzuwerfen, die im Rahmen dieser Arbeit nicht mehr erschöpfend behandelt werden können. Gleichwohl handelt es sich dabei um weiterführende Themen, die noch einmal darauf hinweisen werden, welche Breite das Inkognito Christi als dogmatisches Thema aufweist.

### 2.1. Das Inkognito und die Frage nach der Religion

Die Frage danach, wie Bonhoeffers Urteil über das historische Ende der Religion in der Gegenwart zu werten ist, ist zum Gegenstand einer eigenen angeregten Diskussion geworden. Ralf Wüstenberg stellt die Frage: „Ist Bonhoeffers Rede von der historisch erledigten Religion selber historisch?“<sup>896</sup> Dabei ist darauf hingewiesen worden, dass Bonhoeffers Religionsbegriff selbst nicht als „geschlossene Theorie von Religion“ zu verstehen ist.<sup>897</sup> Was DeJonge zugunsten der Kontinuität in Bonhoeffers Theologie aussagt, muss daher auch für die Frage nach der Religionslosigkeit gelten: „Bonhoeffer is interested in thinking through a form of Christianity that is *not* religious. Stated positively, though, Christianity that is not religious is ‘worldly’ [...]“<sup>898</sup> Nicht in der Frage nach dem, *was Religion ist*, hat sich Bonhoeffer festgelegt. Stattdessen möchte er fragen, *wie ein weltbezogener und lebendiger Glaube aussehen kann*. Die Frage Bonhoeffers nach einem religionslosen Christentum hat also über sich selbst hinausgewiesen auf größere religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Fragen.<sup>899</sup>

<sup>896</sup> WÜSTENBERG, *Theologie des Lebens*, 149. Siehe auch die Darstellung bei FEIL, *Religionsloses Christentum*, v.a. 385f.

<sup>897</sup> WÜSTENBERG, *Theologie des Lebens*, 149.

<sup>898</sup> DEJONGE, *Bonhoeffer's reception*, 5.

<sup>899</sup> Dies wird besonders deutlich bei FEIL, *Religion*, 38f. Hier erfolgt, angeregt durch Bonhoeffers Gedankenanstöße, ein größer angelegter historischer und systematischer Überblick über der Begriff der „Religion“.

Aus diesem Grund konnten die Gedankenanstöße Bonhoeffers selbst da ihre Gültigkeit beibehalten, wo seine Einschätzung der historischen Entwicklung von Religion nicht geteilt wurde.<sup>900</sup> Dasselbe gilt in unseren Augen für den Zusammenhang von Religion und Inkognito. Ohne also besonders auf die religionsphilosophische Seite der Diskussion eingehen zu müssen, wollen wir aufzeigen, inwiefern die Inkognitothematik, so wie sie durch Bonhoeffer ausgeführt wurde, ihre Bedeutung auch unter den Bedingungen einer anders verstandenen – nämlich nicht ausschließlich säkularen – Neuzeit beibehält. Es scheint sich herauszukristallisieren, dass auch eine neuzeitliche Gesellschaft nicht so ohne weiteres antireligiös oder auch nur areligiös leben kann. Dann muss aber wiederum die Frage aufgeworfen werden, wie sich das Christentum angesichts dieser denkwürdigen neuzeitlichen Entwicklungen selbst versteht. Ein Beispiel, wie dies im gegenwärtigen Rahmen geschehen kann, sehen wir in dem ekklesiologischen Entwurf von Grosse, in dem auch der Zusammenhang zwischen Kirche und Religion bestimmt wird. Dieser entsteht, wo die Kirche sich der Beurteilung durch die Welt preisgibt. Weil aber die Welt dasjenige nicht glaubt, was die Kirche wesentlich ausmacht, wird sie auch die Kirche nach eigenen Maßstäben bestimmen:

„Die Kirche wird dann *lediglich* als eine Gemeinschaft beurteilt werden, die mit anderen Gemeinschaften etwas gemeinsam hat. Dieses Gemeinsame kann man am konkretesten ‚Religion‘ nennen. ‚Religion‘ mag dabei als etwas Positives gewertet werden und die Religion der Kirche, das ‚Christentum‘, mag dabei als die höchst stehende Religion gewertet werden. Mit dieser Identifizierung ist dennoch das Wesentliche verfehlt, was Kirche eigentlich ist.“<sup>901</sup>

Die Kirche kann nicht losgelöst von ihrer konkreten Form verstanden werden. Es zeigt sich aber, dass auch in der Gegenwart diese konkrete Form nicht anders bestehen kann als in Analogie zu anderen Formen religiöser Gemeinschaften. Somit kann und wird sich die Kirche kategorisieren lassen. Wie kann dies aber anders geschehen als unter dem Begriff der Religion? Auch innerhalb der Kirche und durch eine bekennende christliche Theologie muss ja diese Beurteilung nachvollzogen und mitgetragen werden. *Was also ist die Kennzeichnung des christlichen Glaubens als Religion anderes als eine Bestätigung dafür, dass sich die Wahrheit Gottes unter der Bedingung der Verborgenheit offenbart?* Dem tut auch die Tatsache keinen Abbruch, dass innerhalb der christlichen Theologie die eigenen Glaubensinhalte

<sup>900</sup> Die Meinung Bonhoeffers vom Ende der Religion in der Gegenwart, gerade gegenüber einer postulierten säkularen Alternative, wird im Allgemeinen nicht geteilt. Siehe etwa PANNENBERG, Anthropologie, 462:

„Rechnete man auf dem Höhepunkt des neuzeitlichen Säkularismus mit der Möglichkeit des Absterbens der Religion, so erscheint heute – zumindest auf längere Sicht – eher der Fortbestand einer von ihren religiösen Wurzeln abgeschnittenen, rein säkular definierten gesellschaftlichen Ordnung als gefährdet.“

<sup>901</sup> GROSSE, Kirche, 48.

in kritischer Auseinandersetzung mit dem Religionsbegriff reflektiert werden müssen. Hier stellen sich der Theologie beide Aufgaben: Zum einen die Reflexion über die Andersartigkeit der Gottesoffenbarung in Christus im Gegensatz zu allem, was man Religion nennt – denn hier erfolgte das einmalige und souveräne Gotteswort. Zum anderen aber die Reflexion über die Verhaftung der Kirche in der Welt unter dem Begriff der Religion – denn das Wort wurde Fleisch.

Wir schließen uns darum Barth an, wenn er das Verhältnis folgendermaßen bestimmt:

„Religion ist niemals und nirgends als solche und in sich wahr. [...] Die wahre Religion ist wie der gerechtfertigte Mensch ein Geschöpf der Gnade. Die Gnade ist aber Gottes Offenbarung, dieselbe, vor der keine Religion als wahre Religion bestehen kann, dieselbe, vor der kein Mensch gerecht ist, dieselbe, die uns unter das Gericht des Todes beugt.“<sup>902</sup>

Religion wird durch Barth ganz begriffen als Teil der geschöpflichen und gefallen Welt. Was auch immer sie inhaltlich aussagt, ist durch die Haltung des Menschen, durch seine Frömmigkeit, durch seine Religiosität gesagt. Religion – auch das, was im Christentum Religion und religiös genannt werden kann – fällt somit unter das Urteil des Gerichtes. Im Gegensatz zur Religion ist es die Offenbarung Gottes, die den wesentlichen Unterschied macht. Da, wo Rechtfertigung geschieht, geschieht sie nicht durch Religion, sondern durch die Offenbarung. Sie geschieht aber am Menschen, d.h. aber am religiösen Menschen. So folgert Barth:

„Offenbarung kann Religion annehmen und auszeichnen als wahre Religion. Und sie kann es nicht nur. [...] Es gibt eine wahre Religion: genau so, wie es gerechtfertigte Sünder gibt. Indem wir streng und genau in dieser Analogie bleiben – und sie ist mehr als eine Analogie – dürfen wir nicht zögern, es auszusprechen: die christliche Religion ist die wahre Religion.“<sup>903</sup>

Es muss der Kirche klar sein, dass ihre Ansprüche als *religiöse* Ansprüche aufgefasst werden. Dies gilt gerade auch da, wo sie in ihrer Selbstreflexion den Offenbarungsbegriff gegen den Religionsbegriff setzt. Die Unterscheidung steht und fällt ja ganz mit dem Glauben, d.h. aber mit dem eigenen subjektiven Standpunkt zu diesen Ansprüchen. Dass die Kirche also wesentlich kein religiöse Größe, sondern aus der Offenbarung Gottes geboren ist, wird sich dem objektiven Blick und einer unparteiischen Religionswissenschaft nicht zeigen können. Die Kirche bleibt in ihrer Identität verborgen.

---

<sup>902</sup> BARTH, *KD I/2*, 356.

<sup>903</sup> Ebd., 357.

Gerade in einer Welt also, in der das Christentum neben anderen Religionen steht, wird der Begriff der Religion für sie zu einem Ausdruck ihrer Verborgenheit. War nicht Jesus ein Rabbi? Ein Mensch, vergleichbar mit anderen Menschen? Erst dem Glauben erschließt sich eine tiefere Wahrheit. Anders als Bonhoeffer sehen wir also gerade in der Frage nach der Religion einen tiefen Hinweis auf den verborgenen Christus und seine verborgene Kirche. Worin liegt dann das Wahrheitsmoment, das wir aus Bonhoeffers Absage an die Religion festhalten wollen? Erinnern wir uns daran, wie Bonhoeffer ein religiöses Christentum und das Inkognito in einen Zusammenhang brachte: Es ging ihm darum, dass die Kirche ihre Verborgenheit anerkennen und eine falsche Kenntlichkeit ablehnen sollte. Der Distanzierung vom Religionsbegriff durch Bonhoeffer können wir also *prinzipiell* zustimmen, insofern Bonhoeffer dadurch die Kirche von einer falschen Kenntlichkeit befreien wollte. Bonhoeffer attestiert ja gerade dem Christentum seiner Zeit, dass es seinen Wahrheitsanspruch *mit Hilfe des Religionsbegriffes* nachzuweisen versuchte, um letztlich doch wieder im weltlichen Rahmen eine falsche Widerspiegelung von Gottes Größe zu erreichen. Gerade aufgrund der Ungewissheit, die sich in der angeregten Diskussion über den Religionsbegriff und die möglichen Konsequenzen von Bonhoeffers Gedankenanstößen niederschlägt, wird allerdings die Frage danach offen zu halten sein, wie denn nun der Zusammenhang vom Inkognito Christi und der Religion *präzise* zu bestimmen ist.

## 2.2. Die theologische Grenze des christologischen Inkognito

Das Kreuz ist der Fokus und der Brennpunkt der Niedrigkeit Christi, und so wie es zum Symbol für das Christentum überhaupt wurde, so wurde es auch für uns zum Symbol für die Verborgenheit Christi. Wir haben jedoch oben darauf hingewiesen, dass es dafür einer theologischen Voraussetzung bedarf.<sup>904</sup> Diese besteht in der Wahrheit der Auferstehung, und so wurde auch der Zusammenhang zwischen Auferstehung und Inkognito bestimmt: Durch sie wird das Inkognito als ein gültiges Charakteristikum von Jesu Dasein bestätigt und für die christliche Reflexion festgelegt. Erst die Auferstehung gab dem Leben und dem Sterben Jesu seine Bedeutung und bestätigte seine Identität, die nun von der Kirche geglaubt wird. Erst mit der Auferstehung ist dann vom christologischen Inkognito die Rede, denn erst mit ihr kann von der Verborgenheit eben desjenigen Jesus von Nazareth die Rede sein, der als das menschgewordene Wort und als der ewige Sohn geglaubt wird.

---

<sup>904</sup> Siehe oben das Kapitel III.1.1.4.

Hier aber werden wir auf eine Konsequenz aufmerksam, der bei Kierkegaard keine größere Beachtung geschenkt wurde und die bei Bonhoeffer unausgeführt blieb. Wenn durch die Auferstehung eine Bestätigung der Identität Christi erfolgte, dann wird uns die Auferstehung zugleich als eine theologische Grenze des Inkognito aufgezeigt. Der auferstandene Christus ist nicht mehr der erniedrigte Christus, ist nicht mehr Christus in Knechtsgestalt.

Wir geben mit Pannenberg wieder, was daraus für die Inkognitothematik zu folgen hat. Er führt zu Beginn seiner christologischen Ausführungen an:

„Wenn die menschliche Geschichte Jesu die Offenbarung seiner ewigen Sohnschaft ist, dann muß die letztere in seiner menschlichen Lebenswirklichkeit wahrnehmbar sein. Seine Gottheit ist dann nicht etwas Zusätzliches zu dieser menschlichen Lebenswirklichkeit, sondern der Reflex, der von der menschlichen Beziehung Jesu zu Gott dem Vater auf sein eigenes Dasein fällt, wie allerdings auch auf das ewige Sein Gottes.“<sup>905</sup>

Es folgt in Pannenburgs Systematischer Theologie eine Darstellung davon, wie sich diese Sohnschaft, in der ja das Geheimnis seiner Gottheit eingeschlossen ist, im Leben und Sterben Jesu zuerst *als Anspruch* ausdrückte. Dieser Anspruch erfolgte in Jesu Handlungen ebenso wie in seinem Reden, woraus sich dann die wesentliche Konfliktsituation ergab, die letztlich zum Kreuz führte. Der Anspruch Jesu konnte sich nämlich nicht selbst beglaubigen, er musste Zeit seines Lebens zweideutig bleiben und schien dann mit dem Kreuz sogar im negativen Sinne beantwortet.

Unter diesen Voraussetzungen entfaltet die Auferstehung dann ihre Bedeutung, denn es

„wurde erst durch das Ostergeschehen über die Bedeutung der vorösterlichen Geschichte Jesu und über seine Person in ihrem Verhältnis zu Gott definitiv entschieden. [...] Dadurch wird die bis dahin über Jesu Person und Geschichte liegende Zweideutigkeit aufgelöst und beseitigt, nicht nur ein verborgener, aber auch unabhängig von dem Ereignis der Auferweckung Jesu vorhandener Sinn enthüllt.“<sup>906</sup>

Wir müssen also die Auferstehung Christi als das Ende seiner Verborgenheit verstehen. Die Grenze des Inkognito ist demnach nicht etwa die Himmelfahrt und damit die leibliche Abwesenheit Christi von dieser Welt, so wie das für Kierkegaard der Fall war. Das Inkognito war bereits da nicht mehr in Kraft, wo der Auferstandene seinen Jüngern begegnete. Zugespielt formuliert: Wie könnte von Niedrigkeit die Rede sein, wo sich die Kraft Gottes und die Wahrheit Jesu *in der Präsenz des Auferstandenen erwiesen haben*? In der Auferstehung liegt die Grenze des Inkognito, denn die Niedrigkeit Jesu hat hier ihr Ende gefunden.

<sup>905</sup> PANNENBERG, Systematische Theologie 2, 365.

<sup>906</sup> Ebd., 387.



Hier entsteht jedoch die Frage, auf die uns Bonhoeffer hinweist: Bleibt denn Christus nicht auch als der Erhöhte der *Menschgewordene*? Gilt hier nicht immer noch das grundlegende Paradox des Gott-Menschen? Wird hier nicht wiederum die Einheit der Person Christi gesprengt, die wird oben gerade in der Identität von Niedrigkeit und Paradox festhalten wollen?

Hier darf nicht vergessen werden, was die Auferstehung ist: Sie ist ein eschatologisches Geschehen, sie ist Beginn von dem, was „kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist.“<sup>907</sup> Jesu Auferstehung ist nicht etwa eine Rückkehr zum Alten, sondern proleptische Vorwegnahme des Kommenden. Sie ist, wenn sie als faktisches Geschehen angenommen und geglaubt wird, trotzdem nicht einfach ein in den Weltverlauf integrierbares Geschehen. Sie bleibt zutiefst eschatologisch, und weist damit auf das Ende des natürlichen Weltlaufes. Mit Joachim Ringleben:

„Gott läßt von Ewigkeit her das Eschaton an Christus geschehen und an ihm den Gläubenden offenbar werden. Damit ist die Auferstehung nicht weniger als das wirkliche und endgültige Kommen der Ewigkeit bzw. des ewigen Lebens in die Zeit: also nicht ein isoliertes Mirakel, sondern der Einbruch der Endvollendung.“<sup>908</sup>

So setzen wir mit der Auferstehung den Punkt, an dem beides geschieht. Hier hat die Verborgenheit und mit ihr die Knechtsgestalt ein Ende, und zugleich erhält sie zuerst für die Jünger, die dem Auferstandenen begegneten, und dann auch für jeden Menschen erst ihre volle Gültigkeit. Gerade die Begegnung mit dem Auferstandenen bedeutete nicht, dass die Jünger nun statt im Glauben im Schauen leben konnten. Vielmehr begann hier ein Leben im Glauben an den Verborgenen. *So wie mit der Auferstehung das Ende des Inkognito Christi eschatologisch in Aussicht gestellt wird, so beginnt mit der Auferstehung der eigentliche Glaube an den verborgenen Christus.*

---

<sup>907</sup> 1Kor 2, 9 mit einem Zitat aus Jes 64, 3.

<sup>908</sup> RINGLEBEN, Wahrhaft auferstanden, 28.

# ANHANG

## *Abkürzungen*

### 1. Werke Kierkegaards

<i>AUN I/II</i>	Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift, Teil I/II
<i>BA</i>	Der Begriff Angst
<i>BI</i>	Über den Begriff der Ironie
<i>ChR</i>	Christliche Reden 1848
<i>EC</i>	Einübung im Christentum
<i>E/O I/II</i>	Entweder – Oder, Teil I/II
<i>ERG</i>	Erbauliche Reden in verschiedenem Geist 1847
<i>FZ</i>	Furcht und Zittern
<i>GWS</i>	Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller
<i>KT</i>	Krankheit zum Tode
<i>LA</i>	Eine literarische Anzeige
<i>LT</i>	Der Liebe Tun
<i>PB</i>	Philosophische Brocken
<i>SLW</i>	Stadien auf des Lebens Weg
<i>W</i>	Die Wiederholung

### 2. Werke Bonhoeffers

<i>AS</i>	Akt und Sein
<i>E</i>	Ethik
<i>GL</i>	Gemeinsames Leben
<i>N</i>	Nachfolge
<i>SC</i>	Sanctorum Communio
<i>SF</i>	Schöpfung und Fall
<i>WE</i>	Widerstand und Ergebung

### 3. Allgemein

<i>BKAT</i>	Biblischer Kommentar Altes Testament
<i>BZ</i>	Biblische Zeitschrift
<i>CW</i>	Die Christliche Welt
<i>KD</i>	Kirchliche Dogmatik
<i>LDSStA</i>	Lateinisch-Deutsche Studienausgabe (der Schriften von Martin Luther)
<i>SCG</i>	Summa Contra Gentiles
<i>WA</i>	Weimarer Ausgabe (der Schriften von Martin Luther)
<i>ZThK</i>	Zeitschrift für Theologie und Kirche

## Literatur

### 1. Schriften von Kierkegaard und Bonhoeffer

#### 1.1. Kierkegaard

Kierkegaards Schriften werden nach der im deutschen Sprachraum etablierten Ausgabe der *Gesammelten Werke* von E. Hirsch, H. Gerdes und H. M. Junghans (GW) zitiert, wobei eine Abkürzung des Titels das jeweilige Werk und eine arabische Zahl die Seite kennzeichnet. Dabei wird in Klammern der Band und die Seite der dänischen Ausgabe, der *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS), angegeben. Kierkegaards Tagebücher hingegen werden zitiert nach der Ausgabe *Søren Kierkegaards Papirer* (Pap).

Für die Seite 39 von Kierkegaards „Philosophischen Brocken“ etwa sieht der Verweis also aus wie folgt: *PB*, 39 (*SKS* 4, 247).

KIERKEGAARD, Søren: *Gesammelte Werke* (GW), übers. und hrsg. von E. Hirsch, H. Gerdes und H. M. Junghans, 30 Bd. + Reg. Bd., 36 Abt., Düsseldorf/Köln 1951-1969.

- *Søren Kierkegaards Papirer* (Pap.). Anden forøgede Udgave ved N. Thulstrup. Bd. I-XII, Kopenhagen 1969-1970; Bd. XIV-XVI ved N. J. Cappelørn, Kopenhagen 1975-1978.
- *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS), hrsg. von N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Knudsen, J. Kondrup und A. McKinnon, Kopenhagen 1997ff.

#### 1.2. Bonhoeffer

BONHOEFFER, Dietrich: *Brautbriefe Zelle 92. Dietrich Bonhoeffer. Maria von Wedemeyer. 1943-1945*, hrsg. von R.-A. v. Bismarck und U. Kabitz. Mit einem Nachwort von E. Bethge, München 2001<sup>3</sup>.

- *Dietrich Bonhoeffer Werke* (DBW), hrsg. von E. Bethge, E. Feil, C. Gremmels, W. Huber, H. Pfeifer, A. Schönherr, H. E. Tödt, I. Tödt:
- *DBW 1, Sanctorum Communio*, hrsg. von J. v. Soosten, München 1986.
- *DBW 2, Akt und Sein*, hrsg. von H.-R. Reuter, München 1988.
- *DBW 3, Schöpfung und Fall*, hrsg. von M. Rüter und I. Tödt, München 1989.
- *DBW 4, Nachfolge*, hrsg. von M. Kuske und I. Tödt, München 1994<sup>2</sup>.
- *DBW 5, Gemeinsames Leben*, hrsg. von A. Schönherr und G. L. Müller, München 1987.
- *DBW 6, Ethik*, hrsg. von I. Tödt, H. E. Tödt, E. Feil und C. Green, München 1992.
- *DBW 8, Widerstand und Ergebung*, hrsg. von C. Gremmels, R. Bethge und E. Bethge in Zusammenarbeit mit I. Tödt, München 1998.

- *DBW 9, Jugend und Studium 1918-1927*, hrsg. von H. Pfeifer in Zusammenarbeit mit C. Green und C.-J. Kaltenborn, München 1986.
- *DBW 10, Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931*, hrsg. von R. Staats und H. C. v. Hase, in Zusammenarbeit mit H. Roggelin und M. Wünsche, München 1991.
- *DBW 11, Ökumene, Universität, Pfarramt 1931-1932*, hrsg. von E. Amelung und C. Strohm, München 1994.
- *DBW 12, Berlin 1932-1933*, hrsg. von C. Nicolaisen und E.-A. Scharffenorth, München 1997.
- *DBW 14, Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935-1937*, hrsg. von O. Dudzus und J. Henkys, in Zusammenarbeit mit S. Bobert-Stützel, D. Schulz und I. Tödt, München 1996.
- *DBW 15, Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937-1940*, hrsg. von D. Schulz, München 1998.
- *DBW 17, Register und Ergänzungen*, hrsg. von H. Anzinger und H. Pfeifer, unter Mitarbeit von W. Anzinger, mit einem Nachwort von Wolfgang Huber, München 1999.
- *Gesammelte Schriften (GS)*, hrsg. von E. Bethge, 6 Bd., München 1958-1974.

## 2. Quellen

- AUGUSTINUS: *De libero arbitrio*, in: Corpus Christianorum (Series Latina), Bd. XXIX: Aurelii Augustini Opera, Pars II, 2, Turnhout 1970.
- FICHTE, Johann Gottlieb: *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*, hrsg. von Hansjürgen Verweyen, Hamburg 2012.
- KANT, Immanuel: *Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft*, in: Kant Werke in zwölf Bänden, Bd. VIII: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie 2, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Wiesbaden 1956.
- LUTHER, Martin: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe – WA), 80 Bd., Weimar 1883-2009.
- *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe der Schriften von Martin Luther (LDStA)*, 3 Bd., hrsg. von Wilfried Härle, Johannes Schilling und Günther Wartenberg unter Mitarbeit von Michael Beyer).
- THOMAS V. AQUIN: *Summe gegen die Heiden*, hrsg. und übersetzt von Karl Albert und Paulus Engelhart unter Mitarbeit von Leo Dümpelmann, Bd. 1, Buch I, Darmstadt 1987<sup>2</sup>.
- PARMENIDES: *Περὶ φύσεως*, in: Die Fragmente der Vorsokratiker I, ed. v. H. Diels/W. Kranz, Berlin 1961<sup>10</sup>.
- *Über das Sein*. Griechisch/Deutsch, hrsg. von H. v. Steuben, Stuttgart 1981.
- PSACAL, Blaise: *Gedanken*, Aus dem Französischen von Ulrich Kunzmann, Kommentar von Eduard Zwierlein, Berlin 2012.
- PLATON: *Menon*, in: Platon, Werke, Band 2, hrsg. von Gunther Eigler, Darmstadt 1973.
- PLATON: *Apologia Sokratous*, in: Platon, Werke, Band 2, hrsg. von Gunther Eigler, Darmstadt 1973.
- PLOTIN: *Ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά*, in: Plotins Schriften, 5 Bd., hrsg. von Beutler/Theiler, Hamburg 1964.

### 3. Sekundärliteratur

Die Zitierung erfolgt unter Nennung des Autorennamens, des abgekürzten Werktitels sowie der Seitenzahl. Der Autorennamen wird dabei jeweils in Kapitälchen angegeben.

ABROMEIT, Hans-Jürgen: *Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie*, Neukirchen-Vluyn 1991.

AHN, Stefan: *Søren Kierkegaards Ontologie der Bewusstseinsphären. Versuch einer multidisziplinären Gegenstandsuntersuchung*, Münster 1997.

ARNOLD, Matthieu: *Autour du 60e anniversaire de la mort de Dietrich Bonhoeffer (1906-1945): chronique*, in: *Revue d'Allemagne et des Pays de langue allemande* 37 (2005), S. 577-592.

– *Dietrich Bonhoeffer (1906-1945): quelle résistance? en vue de quelle soumission?*, in: *Positions luthériennes* 54 (2006), S. 453-472.

ASSEL, Heinrich: *Elementare Christologie*, 3 Bd., Gütersloh 2020.

AXT-PISCALAR, Christine: *Schuldbewußtsein – Inkarnationsgedanke – Glaubenssprung. Überlegungen zur Unwissenschaftlichen Nachschrift als Denkprojekt*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook* (2005), hrsg. von Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstrynge, Berlin 2005, S. 224-241.

BARKER, H. Gaylon: *The Cross of Reality. Luther's Theologia Crucis and Bonhoeffer's Christology*, Minneapolis 2015.

BARRETT, Lee C.: *Human Striving and Absolute Reliance upon God: A Kierkegaardian Paradox*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook* (2021), hrsg. von Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstrynge, Berlin 2021, S. 139-164.

– *Kierkegaard on the Atonement: The Complementarity of Salvation as a Gift and Salvation as a Task*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook* (2013), hrsg. von Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstrynge, Berlin 2013, S. 3-24.

BARTELS, Cora: *Kierkegaard receptus. Die theologiegeschichtliche Bedeutung der Kierkegaard-Rezeption Rudolf Bultmanns*, 2 Bd., Göttingen 2008-2011.

BARTH, Friederike: *Die Wirklichkeit des Guten. Dietrich Bonhoeffers „Ethik“ und ihr philosophischer Hintergrund*, Tübingen 2011.

BARTH, Karl: *Der Römerbrief 1922*, Zürich 2005.

– *Karl Barth – Rudolf Bultmann. Briefwechsel 1922-1966*, Gesamtausgabe Bd. V/1, hrsg. von B. Jaspert, Zürich 1971.

– *Kirchliche Dogmatik*, 4 Bd., Zürich 1932-1967.

BAYER, Oswald: *Martin Luthers Theologie*, Tübingen 2007<sup>3</sup>.

BETHGE, Eberhard: *Christologie und „religionsloses Christentum“ bei Dietrich Bonhoeffer*, in: *Glaube und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer*, hrsg. von Peter H. A. Neumann, Stuttgart 1969.

– *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*, München 1986<sup>6</sup>.

- BJERGSØ, Michael O.: *Kierkegaards deiktische Theologie. Gottesverhältnis und Religiosität in den erbaulichen Reden*, Berlin 2009.
- BONIFACE, Tim: *Jesus, Transcendence, and Generosity. Christology and Transcendence in Hans Frei and Dietrich Bonhoeffer*, Lanham (Maryland) 2018.
- BOOMGAARDEN, Jürgen: *Das Verständnis der Wirklichkeit: Dietrich Bonhoeffers systematische Theologie und ihr philosophischer Hintergrund in „Akt und Sein“*, Gütersloh 1999.
- BOVEN, Martjin: „*Incognito*“, in: *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources Volume 15: Kierkegaard's Concepts Tome III: Envy to Incognito*, hrsg. von Jon Stewart, William McDonald und Steven M. Emmanuel, Farnham 2014, S. 231-236.
- BULTMANN, Rudolf: *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1985.
- *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1980<sup>8</sup>.
- CARIGNAN, Maurice: *Le christianisme e l'instant paradoxal*, in: *Église et théologie* (1995), Bd. 26 Heft 3, S. 345-359.
- CLAIR, André: *Pseudonymie et paradoxe: la pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris 1976.
- CONZELMANN, Hans und LINDEMANN, Andreas: *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Tübingen 1975.
- CORBIC, Arnaud: *Dietrich Bonhoeffer: résistant et prophète d'un christianisme non religieux, 1906 – 1945*, Paris 2002.
- DALFERTH, Ingolf U.: *Becoming a Christian according to the Postscript. Kierkegaard's Christian Hermeneutics of Existence*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook* (2005), hrsg. von Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstrynge, Berlin 2005, S. 242-281.
- DALRYMPLE, Timothy: *The Ladder of Sufferings and the Attack Upon Christendom*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook* (2010), hrsg. von Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstrynge, Berlin 2010, S. 325-352.
- DEJONGE, Michael P.: *Bonhoeffer's Reception of Luther*, Oxford 2017.
- DEUSER, Hermann: *Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers*, Darmstadt 1985.
- *Sören Kierkegaard. Die paradoxe Dialektik des politischen Christen*, München 1974.
- *Was ist Wahrheit anderes als ein Leben für eine Idee? Kierkegaards Existenzdenken und die Inspiration des Pragmatismus. Gesammelte Aufsätze zur Theologie und Religionsphilosophie*, hrsg. von Niels J. Cappelørn und Markus Kleinert, Berlin 2011.
- DIETZ, Dennis: *Offenbarung und Glaube. Eine heilsgeschichtlich-harmatologische Untersuchung der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, Gütersloh 2020.
- DIETZ, Walter R.: *Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit*, Frankfurt a.M. 1993.
- DILTHEY, Wilhelm: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, in: *Gesammelte Schriften*, II. Band, besorgt von Karlfried Gründer u. Frithjof Rodi, Göttingen 1991<sup>11</sup>.
- DINGER, Jörg: *Auslegung, Aktualisierung und Vereinnahmung. Das Spektrum der deutschsprachigen Bonhoeffer-Interpretation in den 50er Jahren*, Neukirchen-Vluyn 1998.

- DUMAS, André: *Une théologie de la réalité: Dietrich Bonhoeffer*, Genf 1968.
- DÜSING, Edith: *Ästhetische, ethische und religiöse Existenz des Selbst bei Kierkegaard*, in: *Monade und System. Wiener Jahrbuch für Philosophie Bd XLII/2010*, hrsg. von R. Langthaler und M. Hofer, S. 177-202.
- *Gottvergessenheit und Selbstvergessenheit der Seele. Religionsphilosophie von Kant zu Nietzsche*, Paderborn 2021.
  - *Sittliche Bewusstwerdung und Sichfinden des Selbst in Gott bei Fichte und Kierkegaard*, in: *Kierkegaard und Fichte. Praktische und religiöse Subjektivität*, hg. Von Jürgen Stolzenberg und Smail Ropic, Berlin 2010, S. 155-208
- EBELING, Gerhard: *Die „nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe“*, in: *ZThK 52* (1955), S. 296-360.
- ENGMANN, Matthias: *Innerlichkeit. Struktur- und praxistheoretische Perspektiven auf Kierkegaards Existenzdenken*, Berlin 2017.
- FEIL, Ernst: *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis*, München 1971<sup>3</sup>.
- *Religionsloses Christentum*, in: *Bonhoeffer Handbuch*, hrsg. Von Christiane Tietz, Tübingen 2021, S. 377-388.
  - *Religion statt Glaube – Glaube statt Religion? Historisch-systematischer Entwurf zu Bonhoeffers Plödoyer für ein „religionsloses Christentum“*, in: *Religion im Erbe. Dietrich Bonhoeffer und die Zukunftsfähigkeit des Christentums*, hrsg. von Christian Gremmels und Wolfgang Huber, Gütersloh 2002, S. 37-53.
  - (als Herausgeber): *Streitfall „Religion“*. *Diskussion zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs*, Münster 2000.
- FELDMEIER, Reinhard: *Der Höchste. Studien zur hellenistischen Religionsgeschichte und zum biblischen Gottesglauben*, Tübingen 2014.
- FISCHER, Hermann: *Die Christologie des Paradoxes*, Göttingen 1970.
- *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2002.
- FRITSCH-OPPERMANN, Sybille: *Etsi deus non daretur? Religion im 21. Jahrhundert zwischen Apologie und Beliebigkeit*, in: *Evangelische Aspekte*, Bd. 19 Heft 4, 2009, S. 15-19.
- FUCHS, Ernst: *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, *Gesammelte Aufsätze II*, Tübingen 1960.
- GARFF, Joakim: *Sören Kierkegaard*, München 2004.
- GERDES, Hayo: *Das Christusbild Sören Kierkegaards*, Düsseldorf/Köln 1960.
- *Das Christusverständnis des jungen Kierkegaard*, in: Hayo Gerdes, *Das Christusverständnis Sören Kierkegaards. Drei Arbeiten zu Kierkegaards Christologie 1960-1982*, hrsg. von Hans W. Müller, Waltrop 2002.
  - *Sören Kierkegaards ‚Einübung im Christentum‘. Einführung und Erläuterung*, Darmstadt 1982.
- GNILKA, Joachim: *Der Philipperbrief*, HThK, Freiburg 1968.



GOPPELT, Leonhard: *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1976.

GOSDA, Petra: „*Du sollst keine anderen Götter haben neben mir*“. *Gott und die Götzen in den Schriften Dietrich Bonhoeffers*, Neukirchen-Vluyn 1999.

GRAF, Friedrich Wilhelm: „*Kierkegaards junge Herren*“. *Troeltschs Kritik der „geistigen Revolution“ im frühen zwanzigsten Jahrhundert*, in: *Troeltsch-Studien IV. Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs*, hrsg. von Friedrich W. Graf und Horst Renz, Gütersloh 1987, S. 172-192.

– *Die „antihistorische Revolution“ in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre*, in: *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre (FS Wolfhart Pannenberg)*, hrsg. von Jan Rohls und Gunter Wenz, Göttingen 1988, S. 377-405.

GRÄB-SCHMIDT, Elisabeth: *Die Rationalität von Kierkegaards Theologie. Zur philosophischen Funktion der Selbstbezeichnung Kierkegaards als religiöser Schriftsteller*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook (2007)*, hrsg. von Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstrynge, Berlin 2007, S. 22-45.

GRÄSSER, Erich: *An die Hebräer*, Bd. 1, EKK, Zürich 1990.

GREVE, Wilfried: *Das erste Stadium der Existenz und seine Kritik. Zur Analyse des Ästhetischen in Kierkegaards „Entweder/Oder II“*, in: *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*. Herausgegeben und eingeleitet von Michael Theunissen und Wilfried Greve, Frankfurt a. M. 2016<sup>2</sup>, S. 177-215.

– *Kierkegaards maieutische Ethik. Von ‘Entweder/Oder II’ zu den ‚Stadien‘*, Frankfurt a.M. 1990.

GRØNKJÆR, Niels: *The Absolute Paradox and Revelation. Reflexions on Philosophical Fragments*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook (2004)*, hrsg. von Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstrynge, Berlin 2004, S. 263-274.

GROSSE, Sven: *Ich glaube an die Eine Kirche. Eine ökumenische Ekklesiologie*, Paderborn 2015.

HACHIYA, Toshihisa: *Paradox, Vorbild und Versöhner. S. Kierkegaards Christologie und deren Rezeption in der deutschen Theologie des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 2006.

HARBSMEIER, Eberhard: *Innerlichkeit und Glaubensgewissheit. Kierkegaard zwischen pietistischem Erbe und philosophischer Subjektivitätstheorie*, in: *Innerlichkeit – Existenz – Subjekt. Kierkegaard im Kontext*, hrsg. von Eberhard Harbsmeier und Christian Senkel, Leipzig 2017, S. 154-168.

HARRIES, Karsten: *Between Nihilism and Faith: A Commentary on Either/Or*, Berlin 2010.

HASSELHOF, Görge K./STROTHMANN, Meret (Hrsg.): „*Religio licita?*“ *Rom und die Juden*, Berlin 2017.

HAUDEL, Matthias: *Gotteslehre*, Göttingen 2015.

HÄUBER, Detlef: *Der Brief des Paulus an die Philipper*, HTA, Witten 2016.

HEUB, Alfred: *Römische Geschichte*, neu herausgegeben von Hans-Joachim Gehrke, Paderborn 2016.

HIRSCH, Emanuel: *Jesus Christus der Herr. Theologische Vorlesungen*, Göttingen 1929<sup>2</sup>.

- *Kierkegaard-Studien I-III*, 2 Bd., Gütersloh 1933.
- HOFMEISTER, Heimo: „*Etsi deus non daretur*“. *Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* Bd. 21 Heft 2, 1979, S. 272-285.
- HOLL, Jann: *Kierkegaards Konzeption des Selbst. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Formen seines Denkens*, Meisenheim am Glan 1972.
- HÜGLI, Anton: *Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Søren Kierkegaard*, Zürich 1973.
- JÜNGEL, Eberhard: *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 2010<sup>8</sup>.
- *Wertlose Wahrheit*, Tübingen 2003<sup>2</sup>.
- JUNKER, Tobias: *Geglaubte Verzweiflung: Wider eine atheistische Lesart Kierkegaards und ihre Ursächlichkeits-Rhetorik*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook* (2016), hrsg. von Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstrynge, Berlin 2016, S. 15-38.
- KELLY, Geoffrey B.: *The Influence of Kierkegaard on Bonhoeffer's Concept of Discipleship*, in: *The Irish Theological Quarterly* 41:2 (1974), S. 148-154.
- *Kierkegaard as 'Antidote' and as Impact on Dietrich Bonhoeffer's Concept of Christian Discipleship*“, in: *Bonhoeffer's intellectual formation*, hrsg. von Peter Frick, Tübingen 2008, S. 145-166.
- KEMP, Ryan: *Making Sense of the Ethical Stage: Revisiting Kierkegaard's Aesthetic-to-Ethical Transition*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook* (2011), hrsg. von Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstrynge, Berlin 2011, S. 323-340.
- KIEFHABER, Martin: *Christentum als Korrektiv. Untersuchungen zur Theologie Søren Kierkegaards*, Mainz 1997.
- KIM, Yong Joo: *Crux sola est nostra theologia. Das Kreuz Christi als Schlüsselbegriff der Theologia crucis Luthers*, Frankfurt a.M. 2008.
- KIRKPATRICK, Matthew D.: *Attacks on Christendom in a World Come of Age. Kierkegaard, Bonhoeffer, and the Question of "Religionless Christianity"*, Eugene 2011.
- KLEIN, Andreas: *Etsi deus non daretur. Zum Ende einer Arbeitshypothese*, in: „*Bonhoeffer weiterdenken...*“ *Zur theologischen Relevanz Dietrich Bonhoeffer's (1906-1945) für die Gegenwart*. Mit einem Exposé von Ulrich H. J. Körtner, hrsg. von Andreas Klein und Matthias Geist, Wien 2007<sup>2</sup>, S. 81-115.
- KLEIN, Hans: *Das Lukasevangelium*, Göttingen 2006.
- KLEIN, Ralf-Thomas: *Können christliche Glaubensüberzeugungen Wissen sein? Der Beitrag Alvin Plantingas zur Bestimmung des epistemischen Status von christlichen Glaubensüberzeugungen*, Göttingen 2012.
- KLEINERT, Markus: *Sich verzehrender Skeptizismus. Läuterungen bei Hegel und Kierkegaard*, Berlin 2005.
- KORFF, Friedrich Wilhelm: *Der komische Kierkegaard*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1982.

- KRAUS, André: *Kierkegaard und Lessing. Sören Aabye Kierkegaards Rekurs auf Gotthold Ephraim Lessing in den "Philosophischen Brocken" und der „Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den Philosophischen Brocken“*, Hamburg 2003.
- KRAUS, Hans-Joachim: *Theologie der Psalmen*, BKAT Band XV/3, Neukirchen-Vluyn 1979.
- KRAUS, Manfred: § 12. *Parmenides*, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von Friedrich Ueberweg, Die Philosophie der Antike, Bd. 1: Frühgriechische Philosophie in 2 Halbbänden, hrsg. von Flashar/Bremer/Rechenauer, S. 441-530.
- KRICHBAUM, Andreas: *Kierkegaard und Schleiermacher. Eine historisch-systematische Studie zum Religionsbegriff*, Berlin 2008.
- KÜTEMAYER, Wilhelm: *Kierkegaard. Der Einzelne und die Kirche. Über Luther und den Protestantismus*, Berlin 1934.
- LANGKAMMER, Hugolinus: *Die Einwohnung der „absoluten Seinsfülle“ in Christus: Bemerkungen zu Kol 1,19*, BZ 12 (1986), S. 258 – 263.
- LARSEN, Kristoffer Olesen: *Søren Kierkegaard. Ausgewählte Aufsätze*, Gütersloh 1973.
- LARSEN, Rasmus R.: *The Posited Self: The Non-Theistic Foundation in Kierkegaard's Writings*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook* (2015), hrsg. von Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstrynge, Berlin 2015, S. 31-54.
- LAW, David R.: *The Existential Chalcedonian Christology of Kierkegaard's Practice in Christianity*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook* (2010), hrsg. von Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstrynge, Berlin 2010, S. 129-152.
- LE FEVRE, Perry: *On interpreting Kierkegaard*, in: *The Journal of Religion*, 61 (1981), 1, S. 88-93.
- LEHMKÜHLER, Karsten: *Christologie*, in: *Bonhoeffer und Luther. Zentrale Themen ihrer Theologie*, hrsg. von Klaus Grünwaldt, Christiane Tietz und Udo Hahn, Hannover 2007, S. 55-78.
- *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen*, Göttingen 2004.
  - *Jesus Christus*, in: *Bonhoeffer Handbuch*, hrsg. von Christiane Tietz, Tübingen 2021, S. 321-332.
  - *"L' être humain devient être humain parce que Dieu est devenu homme": Christologie et éthique chez Dietrich Bonhoeffer*, in: *Revue d'éthique et de théologie morale* (2022), Bd. 314 Heft 2, S. 29-44.
- LENEHAN, Kevin: *Standing responsibly between silence and speech. Religion and Revelation in the Thought of Dietrich Bonhoeffer and René Girard*, Leuven 2012.
- LISSMANN, Konrad Paul: *Sören Kierkegaard zur Einführung*, Hamburg 1993.
- LOHMEYER, Ernst: *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*, Göttingen 1964<sup>13</sup>.
- LÖWITH, Karl: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Hamburg 1995.
- MALACQUAIS, Jean: *Sören Kierkegaard. Foi et Paradoxe*, Paris 1971.

- MCDONALD, William: *“Faith”*, in: *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources Volume 15: Kierkegaard’s Concepts Tome III: Envy to Incognito*, hrsg. von Jon Stewart, William McDonald und Steven M. Emmanuel, Farnham 2014, S. 67-72.
- MUENCH, Paul: *Understanding Kierkegaard’s Johannes Climacus in the Postscript. Mirror of the Reader’s Faults or Socratic Exemplar?*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook (2007)*, hrsg. von Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstrynge, Berlin 2007, S. 424-440.
- MÜLLER, Gerhard Ludwig: *Für andere da. Christus, Kirche, Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt*, Paderborn 1980.
- MÜLLER, Mogens: *Søren Kierkegaard’s Historical Jesus as the Christ of Faith*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook (2014)*, hrsg. von Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstrynge, Berlin 2014, S. 135-152.
- NIELSEN, Kirsten Busch: *Kirche*, in: *Bonhoeffer Handbuch*, hrsg. von Christiane Tietz, Tübingen 2021, S. 332-338.
- NOWAK, Kurt: *Die „antihistorische Revolution“. Symptome und Folgen der Krise historischer Weltorientierung nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland*, in: *Troeltsch-Studien IV. Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs*, hrsg. von Friedrich W. Graf und Horst Renz, Gütersloh 1987, S. 133 – 171.
- OLESEN, Michael: *The Role of Suffering in Kierkegaard’s Gospel*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook (2007)*, hrsg. von Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstrynge, Berlin 2007, S. 177-192.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 2011<sup>2</sup>.
- *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964.
- *Systematische Theologie*, 3 Bd., Göttingen 1988ff.
- PETERSEN, Anders Kloostergaard: *Philosophical Fragments in a New Testament Perspective*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook (2004)*, hrsg. von Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstrynge, Berlin 2004, S. 39-62.
- PLANTINGA, Alvin: *Warranted Christian Belief*, New York 2000.
- PÖHLMANN, Horst G.: *Abriss der Dogmatik. Ein Kompendium*, Gütersloh 2002<sup>6</sup>.
- PREUB, Horst Dietrich: *Theologie des Alten Testaments*, 2 Bd., Stuttgart 1991-1992.
- PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Gunter M.: *Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers*, Münster 2004.
- PURVER, Judith: *Without Authority: Kierkegaard’s Pseudonymous Works as Romantic Narratives*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook (2007)*, hrsg. von Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstrynge, Berlin 2007, S. 401-423.
- PYPER, Hugh: *Kierkegaard’s Canon. The Constitution of the Bible and of the Authorship in Concluding Unscientific Postscript*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook (2005)*, hrsg. von Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstrynge, Berlin 2005, S. 53-112.
- RAPIC, Smail: *Ethische Selbstverständigung. Kierkegaards Auseinandersetzung mit der Ethik Kants und der Rechtsphilosophie Hegels*, Berlin 2007.
- REHM, Walter: *Kierkegaard und der Verführer*, München 1949.

- RINGLEBEN, Joachim: *Wahrhaft auferstanden. Zur Begründung der Theologie des lebendigen Gottes*, Tübingen 1998.
- ROCCA, Ettore: *Die Wahrnehmung des Glaubens. Kierkegaards Dimis-Predigt und die Philosophischen Brocken*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook* (2004), hrsg. von Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstrynge, Berlin 2004, S. 18-38.
- ROGERS, Kyle A.: *Kierkegaard's Reception in Modern Theology: A Review and Assessment*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook* (2015), hrsg. von Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstrynge, Berlin 2015, S. 301-320.
- ROGNON, Frédéric: *L'anticléricisme religieux de Kierkegaard*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (2002), Bd. 82 Heft 1, S. 61-86.
- SANCHEZ, Azucena Palavicini: „*Ethics*“, in: *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources Volume 15: Kierkegaard's Concepts Tome III: Envy to Incognito*, hrsg. von Jon Stewart, William McDonald und Steven M. Emmanuel, Farnham 2014, S. 21-28.
- SCHÄFER, Klaus: *Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Sören Kierkegaards*, München 1968.
- SCHILLINGER-KIND, Asa: *Kierkegaard für Anfänger. Entweder – Oder*, München 1998.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich: *Der christliche Glaube*, 2 Bd., auf Grund der zweiten Auflage und kritischer Prüfung des Textes neu herausgegeben und mit Einleitung Erläuterungen und Register versehen von Martin Redeker, Berlin 1960.
- SCHLINGENSIEPEN, Ferdinand: *Dietrich Bonhoeffer. 1906-1945*, München 2007<sup>4</sup>.
- SCHMITZ, Florian: „*Nachfolge*“. *Zur Theologie Bonhoeffers*, Göttingen 2013.
- SCHREIBER, Gerhard: *Apriorische Gewissheit. Das Glaubensverständnis des jungen Kierkegaard und seine philosophisch-theologischen Voraussetzungen*, Berlin 2014.
- *Glaube und „Unmittelbarkeit“ bei Kierkegaard*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook* (2010), hrsg. von Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstrynge, Berlin 2010, S. 391-426.
  - „*Leap*“, in: *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources Volume 15: Kierkegaard's Concepts Tome VI: Individual to Novel*, hrsg. von Jon Stewart, William McDonald und Steven M. Emmanuel, Farnham 2014, S. 71-78.
  - *On the Origins of Kierkegaard's Climacus Writings and Paradox Christology*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook* (2017), hrsg. von Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstrynge, Berlin 2017, S. 313-342.
- SCHRÖER, Henning: *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem. Eine Untersuchung zu Kierkegaard und der neueren Theologie als Beitrag zur theologischen Logik*, Göttingen 1960.
- SCHRÖTER, Jens/JACOBI, Christine (Hrsg.): *Jesus Handbuch*, Tübingen 2017.
- SCHÜEPP, Guido: *Das Paradox des Glaubens*, München 1964.
- SCHULTE, Tobias: *Ohne Gott mit Gott. Glaubenshermeneutik mit Dietrich Bonhoeffer*, Regensburg 2014.

- SCHULTZKY, Gerolf: *Die Wahrnehmung des Menschen bei Søren Kierkegaard*, Göttingen 1977.
- SCHULZ, Heiko: *Aneignung und Reflexion*. Band 1 Studien zur Rezeption Søren Kierkegaards, Berlin 2011.
- *Aneignung und Reflexion*. Band 2 Studien zur Philosophie und Theologie Søren Kierkegaards, Berlin 2014.
  - *„Gott selbst ist ja dies: welcherart man sich mit ihm einlässt.“ Subjektivität und Objektivität dogmatischer Reflexion bei Søren Kierkegaard*, in: *Dialektik der Freiheit. Religiöse Individualisierung und theologische Dogmatik*, hrsg. von Hermann Deuser und Saskia Wendel, Tübingen 2012, S. 65-84.
  - *Umarmungen Gottes. Der Anfechtungsbegriff und seine religionsphilosophische Funktion bei Søren Kierkegaard*, in: *Anfechtung. Versuch der Entmarginalisierung eines Klassikers*, hrsg. von Pierre Bühler, Stefan Berg, Andreas Hunziker und Hartmut v. Sass, Tübingen 2016, S. 227-251.
- SCHÜßLER, Ingeborg: *Wahrheit/Wahrhaftigkeit IV*, in: *Theologische Realenzyklopädie Bd. XXXV*, hrsg. von Gerhard Müller, Berlin 2003, S. 347-363.
- SCHWAB, Philipp: *Der Rückstoß der Methode: Kierkegaard und die indirekte Mitteilung*, Berlin 2012.
- SCHWÖBEL, Christoph: *Der denkende Glaube in der Anfechtung. Zur Topographie der Rede von der Anfechtung in der christlichen Dogmatik*, in: *Anfechtung*, hrsg. von Pierre Bühler, Stefan Berg, Andreas Hunziker und Hartmut von Sass, Tübingen 2016, S. 35-62.
- SŁOWIKOWSKI, Andrzej: *Le phénomène de la souffrance comme élément constitutif de la théo-philosophie affirmative de Kierkegaard*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook (2017)*, hrsg. von Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstrynge, Berlin 2017, S. 115-144.
- STAN, Leo: *Fertile Contradictions: A Reconsideration of “The Seducer’s Diary”*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook (2016)*, hrsg. von Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstrynge, Berlin 2016, S. 75-98.
- STEINMETZ, Michael N.: *The Severed Self. The Doctrine of Sin in the Works of Søren Kierkegaard*, Berlin 2021.
- STETTLER, Christian: *Der Kolosserhymnus*, Tübingen 2000.
- STEWART, Jon: *Kierkegaard’s Relations to Hegel Reconsidered*, New York 2003.
- *The Paradox and the Criticism of Hegelian Mediation in Philosophical Fragments*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook (2004)*, hrsg. von Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstrynge, Berlin 2004, S. 184-207.
- STOCK, Konrad: *Einleitung in die Systematische Theologie*, Berlin 2011.
- STUHLMACHER, Peter: *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 2 Bd., Göttingen 2005<sup>3</sup> (Bd. 1) und 2011<sup>2</sup> (Bd. 2).
- SZABADOS, Ádám: *The Idea of the Incognito: A Christological Interpretation of Dietrich Bonhoeffer’s ‘Non-Religious Christianity’*, im Internet öffentlich gestellt und frei zugänglich auf <https://divinity.szabadosadam.hu/album/INCOGNITO.pdf>, zuletzt aufgerufen am 25.08.2022.

- TAYLOR, MARK C.: *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. A study of time and the self*, Princeton, 1975.
- THEUNISSEN, Michael: *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode*, Frankfurt a. M. 1991.
- und GREVE, Wilfried: *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, hrsg. und eingeleitet von Michael Theunissen und Wilfried Greve, Frankfurt a. M. 2016<sup>2</sup>.
- THIELICKE, Helmut: *Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik*, 3 Bd., Tübingen 1968-1978.
- *Glauben und Denken in der Neuzeit*, Tübingen 1988<sup>2</sup>.
- THULSTRUP, Niels: *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel*. Forschungsgeschichte, Stuttgart 1969.
- THYEN, Hartwig: *Das Johannesevangelium*, Handbuch zum Neuen Testament Bd. 6, Tübingen 2005.
- TIELSCH, Elfriede: *Kierkegaards Glaube*, Göttingen 1964.
- TIETZ, Christiane: *Christology*, in: *The Oxford Handbook of Dietrich Bonhoeffer*, hrsg. von Michael Mawson und Philip G. Ziegler, Oxford 2019, S. 150-167.
- *Dietrich Bonhoeffer: Standing „in the Tradition of Paul, Luther, Kierkegaard, in the Tradition of Genuine Christian Thinking“*, in: *Kierkegaard's Influence on Theology. Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Volume 10, Tome I: German Protestant Theology*, hrsg. von Jon Stewart, Kopenhagen 2012, S. 43-64.
- *Freiheit zu sich selbst. Entfaltung eines christlichen Begriffs von Selbstannahme*, Göttingen 2005.
- TORRANCE, Andrew B.: *Climacus and Kierkegaard on the Outward Relationship with God*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook (2014)*, hrsg. von Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstryngne, Berlin 2014, S. 167-186.
- TROELTSCH, Ernst: *Ein Apfel vom Baume Kierkegaards*, in: *CW*, 35. Jg., Nr. 11 (1921) II, S. 134 – 140.
- TURCHIN, Sean A.: *“Offense”*, in: *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources Volume 15: Kierkegaard's Concepts Tome V: Objectivity to Sacrifice*, hrsg. von Jon Stewart, William McDonald und Steven M. Emmanuel, Abingdon 2016, S. 7-13.
- *„Paradox“*, in: *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources Volume 15: Kierkegaard's Concepts Tome V: Objectivity to Sacrifice*, hrsg. von Jon Stewart, William McDonald und Steven M. Emmanuel, Abingdon 2016, S. 43-48.
- VETTER, August: *Frömmigkeit als Leidenschaft. Eine Deutung Kierkegaards*, München 1963.
- VETTER, Helmuth: *Stadien der Existenz. Eine Untersuchung zum Existenzbegriff Søren Kierkegaards*, Wien 1979.
- VOGEL, Heinrich T.: *Christus als Vorbild und Versöhner. Eine kritische Studie zum Problem des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium im Werk von Søren Kierkegaard*, Berlin 1968.
- VON HEYDEN, Wichard: *Doketismus und Inkarnation*, Tübingen 2014.

- WANNENWETSCH, Bernd: *Ethische Grundelemente*, in: Bonhoeffer Handbuch, hrsg. von Christiane Tietz, Tübingen 2021, S. 352-360.
- WEBER, Otto: *Grundlagen der Dogmatik*, 2 Bd., Neukirchen-Vluyn 1977<sup>5</sup>.
- WEISER, Alfons: *Theologie des Neuen Testaments II. Die Theologie der Evangelien*, Stuttgart 1993.
- WEIß, Hans-Friedrich: *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1991.
- WINTER, Roman: *Reue als Schlüssel zur existenziellen Selbstwerdung. Überlegungen im Anschluss an Kierkegaards Beichtrede von 1847*, in: Kierkegaard Studies Yearbook (2016), hrsg. von Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstrynge, Berlin 2016, S. 121-138.
- WOELFEL, James W.: *Bonhoeffer's Theology. Classical and Revolutionary*, Nashville/Tennessee 1970.
- WOLFF, Klaus: *Das Problem der Gleichzeitigkeit des Menschen mit Jesus Christus bei Sören Kierkegaard im Blick auf die Theologie Karl Rahners*, Würzburg 1991.
- WREDE, William: *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen 1969<sup>4</sup>.
- WÜSTENBERG, Ralf K.: *Eine Theologie des Lebens. Dietrich Bonhoeffers ‚nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe‘*, Leipzig 2006.
- *Eine Theologie des Lebens. Dietrich Bonhoeffers theologische Rezeption Wilhelm Diltheys*, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften Bd. 12 (1999/2000), S. 260- 270.
  - *Glauben als Leben. Dietrich Bonhoeffer und die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe*, Frankfurt a. M. 1996.
- ZIMMERLING, Peter: *Bonhoeffer als Praktischer Theologie*, Göttingen 2006.





**L'INCOGNITO DU CHRIST  
CHEZ KIERKEGAARD ET BONHOEFFER**

*Titre original:*

« DAS INKOGNITO CHRISTI  
BEI KIERKEGAARD UND BONHOEFFER »

*Résumé de la thèse de doctorat  
de Viktor Martens  
pour l'Ecole doctorale de théologie protestante  
[ED 270]*

## TABLE DES MATIÈRES

Introduction .....	1
I. L'incognito du Christ chez Kierkegaard .....	3
I.0. Remarques préliminaires .....	3
I.1. Fondement : Kierkegaard et la tâche d'exister .....	4
I.2. L'incognito, un terme anthropologique clé .....	5
I.3. L'incognito, un terme christologique clé .....	6
I.4. L'incognito entre anthropologie et christologie .....	7
II. L'incognito du Christ chez Bonhoeffer .....	11
II.0. Remarques préliminaires .....	11
II.1. Principes pertinents de la théologie de Bonhoeffer .....	12
II.2. L'incognito christologique chez Bonhoeffer .....	13
II.3. Différences avec Kierkegaard .....	15
III. L'incognito du Christ comme thème dogmatique contemporain .....	18
III.1. Lignes de fond dogmatiques de l'incognito du Christ .....	18
III.2. Un regard vers l'avant .....	27

## ***Introduction***

La foi chrétienne parle de Jésus-Christ de deux manières : D'une part, il doit être compris comme la révélation de Dieu à lui-même, dans laquelle Dieu se manifeste dans toute sa plénitude. D'autre part, il est cru en tant qu'homme dont l'identité divine est cachée. Seule la foi permet à l'homme de saisir la vérité du Christ. La vérité chrétienne comporte donc un élément de mystère. Elle contredit ainsi les dispositions de la philosophie antique et reste un défi pour la pensée contemporaine. D'où le thème christologique de l'"incognito du Christ" et, au-delà, les questions systématiques et théologiques dont traite la thèse : Comment décrire fondamentalement le caractère caché de la vérité chrétienne ? Quel est le rapport entre la mystère et la tromperie ? Quelles conséquences en découlent pour la christologie, mais aussi pour d'autres domaines de la théologie ?

C'est ici que commence notre étude avec la pensée de Søren Kierkegaard (1813 - 1855). C'est en effet lui qui a saisi la dissimulation à travers le concept de l'"incognito" christologique. Ce concept a été repris par Dietrich Bonhoeffer (1906 - 1945) et intégré dans sa propre christologie. Ainsi se pose la première problématique de la présente étude : *comment se présente le thème de l'incognito du Christ dans la théologie de Kierkegaard ou dans la théologie de Bonhoeffer ?* Il s'agit ici de répondre à plusieurs questions. Tout d'abord, il s'agit de la forme du thème dans la théologie concernée, c'est-à-dire de la question de son contenu. Mais nous nous demandons également dans quelle mesure le thème est intégré dans l'ensemble de l'œuvre. Nous nous interrogeons sur son réseau logique interne. Nous devons en outre tenir compte du fait qu'il existe un rapport de réception entre Bonhoeffer et Kierkegaard : Bonhoeffer a repris la préoccupation fondamentale de Kierkegaard et l'a poursuivie à sa manière. C'est pourquoi il s'agira de relever les points de convergence et de divergence.

L'étude de Kierkegaard et de Bonhoeffer montrera l'incognito du Christ sous de nombreuses facettes différentes. Mais elle ne donne pas une vue d'ensemble systématique du sujet. C'est là que réside *la deuxième problématique de la présente étude : comment présenter l'incognito du Christ sous une forme dogmatiquement contraignante ?* Le traitement de la première problématique sert de *condition* préalable à la réponse à la seconde. Les présentations du thème chez Kierkegaard et Bonhoeffer doivent ici être rendues fructueuses. Par "forme dogmatiquement contraignante", on entend à nouveau que le thème de l'incognito du Christ *doit être dogmatiquement explicité et rendu compréhensible en tant que thème*

*autonome*. De cette manière, l'incognito du Christ en tant que thème doit trouver un développement conséquent dans ce travail.

L'étude de l'incognito du Christ est motivée par des questions concrètes contemporaines. Nous sommes convaincus que ce thème est justement pertinent pour une théologie du temps présent. D'où *l'objectif de la présente étude : Nous voulons montrer, sur la base de Kierkegaard et Bonhoeffer, avec quelle fécondité la confession du Christ caché peut se développer et offrir une orientation pour le présent.*

## I. L'incognito du Christ chez Kierkegaard

### *I.0. Remarques préliminaires*

Pour commencer, il convient d'évoquer la recherche. Cela permet de situer le présent travail. Ensuite, il convient de mettre en évidence certaines particularités de l'œuvre de Kierkegaard afin de clarifier l'approche herméneutique de la thématique.

Parmi les travaux consacrés à la christologie de Kierkegaard, les contributions les plus importantes sont celles de H. Gerdes : "Das Christusverständnis des jungen Kierkegaard" (1962), H. Fischer : "Die Christologie des Paradoxes" (1970), T. Hachiya : "Paradox, Vorbild und Versöhner" (2006) et, plus récemment, l'article de M. Boven : "Incognito" (2014). Certains points font l'objet d'un consensus. La motivation de l'incognito se trouve dans l'amour du Christ pour les hommes, devant lesquels il se cache. Le même consensus s'applique au rapport avec le paradoxe, qui dit essentiellement l'indisponibilité de la vérité du Christ, car la vérité échappe ici à l'assurance rationnelle. Cela ne signifie pas qu'il est question ici d'une figure historique totalement insaisissable et, par conséquent, non concrète. C'est précisément l'amour qui conduit à parler d'"incarnations" et donc aussi de la tangibilité historique de Jésus. Mais de cette manière, l'incognito exige la foi, sans qu'il soit brisé ou annulé. Ni Gerdes, ni Fischer, ni Hachiya n'apportent de réponse claire à la question de savoir comment concilier l'incognito du Christ et son activité simultanée qui fait sensation. C'est surtout Fischer qui laisse entendre que le rapport entre paradoxe et incognito chez Kierkegaard n'est pas sans poser problème. La question se posera donc de savoir dans quelle mesure les deux thèmes doivent être distingués l'un de l'autre et si la classification du motif de l'incognito sous le thème du paradoxe (ou chez Hachiya : comme pure étape préliminaire du paradoxe), qui allait jusqu'à présent si naturellement, peut être maintenue. Le regard élargi et extensif que Boven porte sur le motif de l'incognito va dans la bonne direction.

L'œuvre de Kierkegaard présente certaines particularités qui rendent difficile l'accès à un concept théologique systématique dans son œuvre. Pour un tel travail, certaines conditions doivent être respectées. Premièrement, il faut qu'il soit possible de parler d'un concept kierkegaardien. Les pseudonymes sous lesquels les principaux écrits christologiques de Kierkegaard ont été rédigés ne représentent pas des points de vue christologiques opposés. Ils peuvent au contraire être considérés comme des interlocuteurs complémentaires. Deuxièmement, il est possible de parler de ce concept en termes de théologie systématique.

Kierkegaard accorde certes une grande importance à l'appropriation subjective d'une vérité. Mais cela ne peut pas fondamentalement empêcher de saisir et de présenter sa christologie selon des critères scientifiques. Ce qui importe ici, c'est que le rapport de cette christologie à la subjectivité fasse partie de cette présentation. Troisièmement, nous affirmons que le concept est éclairé précisément lorsqu'il est considéré dans le cadre de la biographie de Kierkegaard.

### ***1.1. Fondement : Kierkegaard et la tâche d'exister***

Dans son œuvre, Kierkegaard s'est principalement intéressé à l'homme et à son existence. Il a insisté sur le fait que l'homme doit être compris comme un sujet. Cela signifie que toute compréhension et connaissance essentielle de la vérité ne peut être trouvée que dans la subjectivité. Mais la connaissance de la vérité n'est également essentielle que lorsqu'elle se rapporte à l'existence, c'est-à-dire lorsqu'elle concerne l'homme en tant que sujet. C'est pourquoi le chemin de la connaissance ne peut pas consister à faire abstraction de l'existence. L'homme doit au contraire se retirer dans sa propre subjectivité et souligner à nouveau son intériorité par rapport à toute extériorité. C'est l'abandon du mode d'existence que Kierkegaard appelle "esthétique" et une orientation vers une existence éthique.

Ainsi, l'exigence posée à l'homme est que celui-ci exprime la vérité par l'existence et détermine ainsi la réalité. Mais seule l'existence éthique permet de comprendre l'existence religieuse, car elle conduit en conséquence à une contradiction avec soi-même. L'exigence éthique doit faire prendre conscience de la culpabilité et génère ainsi un remords qui ne peut être résolu existentiellement. Ce n'est qu'au stade religieux que la solution se trouve sous la forme d'une rédemption du côté de Dieu, qui est maintenue par la foi.

Or, avec le christianisme, une nouvelle disposition, tout à fait différente, est venue s'ajouter, qui rend le stade religieux problématique : La reconnaissance de son propre péché. Elle s'enflamme à partir de ce qui constitue le noyau du christianisme : La vérité sous forme humaine, objectivement parlant : le paradoxe absolu. Il reste vrai que l'homme ne peut se rapporter à la vérité qu'au sein de son intériorité la plus profonde. Dans le christianisme, il la rencontre *dans l'extériorité*. Le rapport intérieur dans l'intérêt infini de sa propre béatitude éternelle doit donc maintenant s'exprimer dans un rapport avec un autre homme.

D'un point de vue chrétien, que signifie donc pour un être humain le fait qu'il existe et qu'il y soit essentiellement sujet ? Cela signifie qu'il place toute son existence dans une

contradiction. Cette contradiction survient là où l'homme, au nom de sa béatitude éternelle, se place dans un rapport absolu à quelque chose d'historique qui, par essence, ne peut pas être historique. Le paradoxe du christianisme - Dieu s'est fait homme - doit devenir la détermination essentielle pour l'existence de l'homme.

Ainsi, le rapport qu'un être humain peut avoir avec la vérité n'est pas déterminé par une remémoration ou par un processus d'apprentissage. Une rencontre est nécessaire, à savoir la rencontre avec le maître au sens chrétien, la rencontre avec le paradoxe, la rencontre avec la vérité devenue dans le temps. C'est à cet endroit que l'on peut commencer à considérer l'incognito christologique. C'est ce que nous allons faire dans ce qui suit. Mais il faut d'abord remarquer que d'autres champs s'ouvrent, qu'il ne faut pas perdre de vue. Le motif de l'incognito est en effet bien plus souvent utilisé chez Kierkegaard que dans ses réflexions christologiques. Il doit être compris comme un motif fondamental de sa pensée, et il faut montrer par la suite que ses autres représentations de l'incognito éclairent justement aussi le concept dans le cadre christologique. Pour cette raison, nous considérons d'abord le motif de l'incognito tel que Kierkegaard l'applique aux figures humaines. Nous parlons ainsi d'un incognito *dans le domaine anthropologique* par opposition à l'incognito *dans la christologie*.

La considération de l'incognito comme concept anthropologique central se fait donc explicitement dans l'intérêt de la christologie. Notre thèse est que le choix du terme incognito pour la christologie est lié à la manière dont Kierkegaard utilise l'incognito ailleurs. Ainsi, l'incognito christologique doit être rendu compréhensible à partir de la considération d'un incognito dans le cadre anthropologique.

## ***1.2. L'incognito, un terme anthropologique clé***

Nous voyons donc le motif de l'incognito ancré dans le domaine anthropologique de deux manières : d'une part, il peut être compris comme le moyen choisi par un homme pour établir une relation particulière avec ses semblables. D'autre part, il s'agit d'une détermination de l'existence humaine qui découle nécessairement des conditions très concrètes de la condition humaine.

Dans le premier cas, il faut fondamentalement distinguer s'il s'agit d'un incognito à des fins de séduction ou d'un incognito à des fins de rédemption. La motivation qui conditionne l'incognito est ici d'une pertinence extrême. Toutefois, les mêmes dispositions s'appliquent aux caractéristiques de ce type de dissimulation. Celles-ci peuvent être résumées par les



notions de malentendu et de souffrance, les autres caractéristiques pouvant être déduites de ces deux dernières.

Dans le second cas cependant, l'incognito est une détermination qui doit en principe s'appliquer de la même manière à l'existence de chaque être humain. Kierkegaard comprend l'homme en tant qu'individu dans son existence et donc dans son devenir. L'incognito est thématiqué à l'aide des circonstances spécifiques de l'existence humaine et se réfère tout à fait consciemment à ce que Kierkegaard reconnaît comme la tâche principale de l'homme : avoir dans l'existence un rapport à la vérité. Sous cette formule, il faut alors comprendre les efforts de Kierkegaard pour répondre à la question : Comment puis-je devenir participant de la vérité chrétienne, c'est-à-dire comment puis-je devenir et être chrétien ? Sur ce chemin, qui a été montré par la description des étapes, l'homme tombe donc inévitablement, dans le cadre de son existence, dans l'incognito de l'éthique et ensuite dans l'incognito de la religiosité. Cela exprime le fait que le rapport d'un homme existant à la vérité éternelle doit être un rapport de subjectivité, un événement qui se produit dans l'intériorité la plus profonde de l'homme. Ce rapport à la vérité ne peut donc pas être exprimé directement dans l'extériorité, même si, selon Kierkegaard, il existe une expression indirecte avec l'ironie et l'humour.

Outre l'incognito dans le cadre anthropologique, nous allons maintenant nous pencher sur la christologie. L'incognito christologique est compréhensible à partir de ce qui précède.

### ***1.3. L'incognito, un terme christologique clé***

La christologie de Kierkegaard est considérée à juste titre comme une *christologie du paradoxe*. Le paradoxe de l'incarnation doit être compris comme le fondement de sa compréhension du Christ ainsi que de sa compréhension du rapport humain à la vérité. En revanche, ce que Kierkegaard a à offrir, surtout par le biais de l'anti-climacus, en termes de déclarations positives sur ce rapport à la vérité, reste sous-exposé. La notion d'incognito ouvre la voie à une caractérisation de la christologie de Kierkegaard comme une *christologie de la rencontre*. C'est parce que l'histoire de Jésus est, selon Kierkegaard, une histoire sainte, c'est-à-dire essentiellement une "histoire pour moi", qu'il est possible à l'homme d'entrer dans une rencontre avec lui dans le présent.

L'incognito du Christ se présente chez Kierkegaard sous une double forme. Nous nous interrogeons ici sur ce qui conditionne l'incognito. D'une part, il s'agit chez Kierkegaard du paradoxe, d'autre part, de la forme basse du serviteur. Les deux idées sont présentes aussi

bien chez Climacus que chez Anti-Climacus, mais le nouvel accent mis par Anti-Climacus sur la vie et la souffrance concrètes de Jésus se manifeste également ici : c'est surtout dans l'"Exercice du christianisme" que l'incognito est ramené à la basse forme de serviteur. Bien que le paradoxe et la bassesse de Jésus doivent, selon Kierkegaard, être nettement distingués, ils sont en arrière-plan mis en relation dans le cadre de la thématique de l'incognito. C'est là que réside l'imprécision du concept de la forme du serviteur chez Kierkegaard.

La fonction, quant à elle, peut être déduite de la "pratique du christianisme" en tant que développement systématique. Ici, on s'interroge sur l'effet de l'incognito du Christ. L'incognito est associé à la forme de servitude - "La forme de servitude est l'inconnaissance (l'incognito)". La fonction principale doit être le scandale, qui est donc fondé sur l'incognito. Mais les autres fonctions sont liées à celle-ci. Ainsi, l'incognito conditionne la communication indirecte du Christ, ce qui rend la vérité de sa personne ainsi que la vérité de ses déclarations et de ses enseignements ambigus pour l'homme. De plus, la souffrance de Jésus, de la crèche à la croix, doit être comprise comme étant fondée sur l'incognito. Kierkegaard ne se limite pas à la souffrance physique de Jésus, mais y associe une souffrance "intérieure", qui résulte du fait que les hommes qu'il aime se fâchent contre lui. Enfin, en contrepartie de la contrariété comme fonction essentielle de l'incognito, la foi est également ramenée à l'incognito. Le fait que la foi soit exigée selon Kierkegaard exprime qu'en raison de l'incognito, il *ne peut y avoir d'autre possibilité de rapport positif à la vérité que la foi*. La foi chrétienne n'est pas comprise comme une approbation distante, mais comme une prise de risque existentielle.

Mais de cet incognito christologique découle finalement un incognito pour ceux qui croient. Il ne s'agit pas de définir à nouveau un incognito "anthropologique". L'incognito du Christ doit plutôt être rapporté à ses disciples - ils ont part à son incognito. C'est en cela que nous comprenons la description d'une existence spécifiquement chrétienne. La vie du chrétien ressemble à la vie du Christ. Le principe de base de Kierkegaard est que la vérité doit souffrir dans un monde de fausseté. Mais c'est dans cette souffrance que réside la victoire de la vie chrétienne, dans cette bassesse sa majesté. De même que le Christ est représenté dans les "Brochures philosophiques" comme un roi qui vit incognito parmi ses sujets, le chrétien est, dans l'"Exercice du christianisme", un prince dont la dignité reste cachée.

#### ***1.4. L'incognito entre anthropologie et christologie***

En y regardant de plus près, on peut constater une distinction fondamentale qui vaut aussi bien pour la christologie que pour les déterminations anthropologiques.

D'une part, l'incognito naît chez Kierkegaard comme une *détermination nécessaire*. La question essentielle de Kierkegaard concernait le rapport à la vérité d'un être humain existant. Parce que la vérité est éternelle et universelle, il n'y a pas d'expression directe et immédiate d'un tel rapport à la vérité qui serait possible dans une existence humaine. De cette manière, l'existence de l'homme qui développe un rapport à la vérité est inévitablement conduite dans la clandestinité. Cependant, dans la mesure où l'homme qui ose le saut existentiel dans le mode d'existence supérieur se retrouve dans cette contradiction entre l'intériorité et l'extériorité, dans la mesure où il découvre ainsi le comique dans sa vie, cette contradiction intérieure reçoit une expression brisée dans l'extériorité par l'ironie ou l'humour. La vérité est incommensurable avec l'extériorité. Même dans la souffrance, qui gagne en importance pour l'anti-climaque ultérieur, l'intériorité ne trouve qu'une expression brisée dans l'extériorité. Il en va de même pour la christologie de Kierkegaard. Ici, les notions d'éternité, d'être Dieu, d'être humain et de temporalité sont appliquées de manière radicale. De même que l'éternité est l'opposé de la temporalité, l'existence de Dieu doit être comprise en quelque sorte comme l'opposé de l'humanité. Dans l'incarnation, ce n'est pas seulement une distance qui est surmontée, mais "la distance qualitative infinie" qui consiste en la relation logique entre deux contraires qui ne se correspondent pas. Le choix des termes de Kierkegaard correspond également à cette radicalité. Le devenir humain doit être compris comme un paradoxe, il ne peut y avoir ici de médiation dialectique ou logique. Là où un sujet apparaît comme le contraire conceptuel de lui-même, cela doit logiquement avoir pour conséquence un incognito absolu. Si Dieu devient homme, il le fera inévitablement et nécessairement dans l'incognito.

D'autre part, il faut parler chez Kierkegaard d'un incognito qui se produit dans les deux domaines à la suite d'un *libre choix*. La principale différence avec l'incognito nécessaire réside dans l'intention avec laquelle l'incognito est contracté. Contrairement à ce dernier, une occultation intentionnelle peut naturellement être dissoute de manière tout aussi volontaire qu'elle a été engagée. Une telle vie dans l'incognito consistait à forcer l'incompréhension de l'interlocuteur. Toute communication directe est refusée. La liberté de l'autre doit ainsi être préservée, car ce n'est que là où toute ambiguïté est absente que naît un mouvement autonome et donc libre de l'autre trompé. Mais c'est du malentendu que naît la souffrance. Si l'intention était de tromper l'autre pour son propre bien - nous l'avons appelé un incognito en vue de la rédemption -, la souffrance se rapporte également à celui qui s'est mis dans l'incognito. Ces

dispositions s'appliquent également à la christologie. Kierkegaard ne comprend pas la souffrance de Jésus uniquement dans le récit de la Passion. Pour lui, Jésus a dû souffrir tout au long de son ministère de la clandestinité dans laquelle il s'était placé par amour pour les hommes. Mais au-delà de cela, il y a une interaction des motifs : le Christ doit être compris comme celui qui se place *volontairement* dans un incognito *nécessaire*. C'est ici que la christologie apparaît comme le champ dans lequel s'effectue un regroupement intellectuel des concepts de Kierkegaard. C'est à ce moment-là qu'une différenciation s'impose, qui découle à son tour de la comparaison et qui est également suggérée par Kierkegaard. En effet, malgré tout le parallélisme, on peut également voir la *limite de la comparabilité*. Quelle est la différence qui distingue l'incognito christologique de l'incognito dans le cadre de l'existence humaine ?

La différence entre l'incognito christologique et l'incognito dans le cadre humain se rapporte à la question de l'identité. Dans le cadre humain, cela était clair : *la véritable identité d'une personne est cachée par l'incognito*. Cela s'appliquait aussi bien à l'incognito nécessaire, qui résultait d'un rapport de vérité dans l'existence, qu'à l'incognito du libre choix, car dans ce cas, il y avait dissimulation et l'apparence extérieure servait à dissimuler ce qui constituait en réalité l'identité du protagoniste. Mais il y avait déjà là l'écho d'une possibilité qui prend maintenant tout son sens dans le domaine christologique. Cette possibilité consistait en ce que l'incognito d'un protagoniste détermine sa vie au point de se confondre partiellement avec son identité. Cela s'est manifesté par certaines figures littéraires de Kierkegaard, dont la clandestinité déterminait de plus en plus leur vie. La conséquence était qu'une attribution claire de l'identité cachée (et donc authentique) et de l'identité représentée publiquement (et donc fausse) devenait douteuse.

En ce qui concerne le Christ, ce qui était devenu une possibilité suggérée dans le domaine humain devient une réalité. En effet, ce qui auparavant pouvait être caractérisé comme une dissimulation et une tromperie, aussi bien dans le sens de la séduction que de la rédemption, ne mérite plus ce nom dans le domaine christologique. Kierkegaard ne cesse de rappeler dans ses œuvres l'affirmation de la confession de foi chrétienne selon *laquelle le Verbe s'est véritablement incarné* et que l'humanité n'était pas un simple revêtement. Nous sommes ainsi rendus attentifs à l'altérité qualitative de la vérité christologique, dont Kierkegaard ne peut que s'approcher par ses observations existentielles.

Ainsi, l'incognito christologique doit être qualifié différemment de l'incognito dans le cadre humain. Celui-ci signifiait que la véritable identité de l'homme était cachée par l'incognito. Pour la christologie, cela doit être valable : *La véritable identité du Christ est*

*l'incognito*. Chez Kierkegaard, cela se voit au fait qu'il *identifie* l'incognito du Christ avec la forme de serviteur. La forme de serviteur, sous laquelle ont été saisis aussi bien le paradoxe que la bassesse, n'est pas une dissimulation, mais doit être comprise comme la réalité du Dieu-homme. Le discours de l'incognito christologique reste néanmoins justifié par le fait que toutes les dispositions de l'incognito humain sont ici valables, comme nous avons pu le montrer plus haut. La vérité sur le Christ reste une vérité cachée, et son identité n'est pas comprise uniquement dans ce qui est sous les yeux.

Cependant, en faisant de la mystère une identité dans la christologie, la notion d'incognito est amenée à sa propre limite. Le Christ doit certes être qualifié d'incognito dans le sens où, dans la rencontre avec lui, sa gloire divine doit rester cachée. Mais dans le même sens, c'est méconnaître le Christ que de supposer sa vérité au-delà de sa forme de serviteur, comme si l'humanité, la bassesse et la souffrance n'étaient justement pas des déterminations essentielles de l'identité christologique. Dans cette détermination selon laquelle l'incognito doit être considéré comme la véritable identité du Christ, s'exprime également la dialectique de l'idée d'incarnation. Il faut retenir ici à la fois la majesté et la bassesse du Christ, à la fois l'éternité et la temporalité de son être, à la fois la divinité et l'humanité de Jésus de Nazareth. Dans tout autre contexte, l'incognito serait conceptuellement dissous là où il est déclaré identité. Il n'y aurait plus d'incognito dont il faudrait parler. Dans la christologie, en revanche, l'incognito est utilisé par Kierkegaard comme une détermination décisive pour comprendre le Christ lui-même et, par conséquent, pour comprendre ce qui constitue réellement le fait d'être chrétien.

En effet, cette condition de chrétien, bien qu'elle représente une détermination par rapport à l'homme, sort du cadre d'un incognito dans le contexte anthropologique. La raison en est que cet incognito est entièrement dérivé de la christologie, qu'il doit donc être interprété entièrement dans le cadre du paradoxe et de la forme inférieure du serviteur. L'incognito de la condition chrétienne n'est pas, comme on l'a constaté pour l'homme, une dissimulation de sa véritable identité. Au lieu de cela, comme pour la christologie, *la véritable identité du chrétien est l'incognito*.

## II. L'incognito du Christ chez Bonhoeffer

### *II.0. Remarques préliminaires*

Comme pour Kierkegaard, quelques remarques préliminaires s'imposent pour Bonhoeffer. Il s'agit d'un aperçu de la recherche, mais surtout d'une présentation du rapport de réception qui existe entre Kierkegaard et Bonhoeffer.

Chez Bonhoeffer aussi, le terme était principalement considéré dans le contexte plus large d'un autre thème. Le thème général est le mystère de Dieu. Cela n'a changé que dans les travaux de F. Schmitz que nous allons maintenant présenter : "*Nachfolge*". Zur Theologie Dietrich Bonhoeffer" (2013), T. Boniface : "Jesus, Transcendence and Generosity" (2018), A. Szabados : "The Idea of the Incognito : A Christological Interpretation of Dietrich Bonhoeffer's 'Non-Religious Christianity'" (2020) et enfin K. Lehmkuhler : "Jésus-Christ" (2021). Tous les travaux présentés reconnaissent le lien étroit qui existe entre Bonhoeffer et Kierkegaard dans la thématique de l'incognito. Fondamentalement, on peut cependant constater que l'étendue de ce que signifie le motif de la dissimulation du Christ chez Bonhoeffer n'a guère été saisie. Le présent travail vise à combler ce déficit. Dans ce contexte, le thème de l'incognito du Christ doit être fondamentalement distingué du mystère de Dieu, car ce n'est qu'à ce moment-là que la clarté peut être faite sur les conséquences christologiques et ensuite ecclésiologiques que ce thème implique. Nous sommes d'accord avec la thèse selon laquelle ce sont précisément les thèmes retentissants du "christianisme sans religion" et de la "vie dans le monde etsi deus non daretur" qui doivent être interprétés en relation avec l'incognito du Christ. En outre, il faut répondre à la question de savoir en quoi consiste concrètement la clandestinité. La recherche présentée s'accorde sur le fait que, selon Bonhoeffer, le Christ est caché dans la bassesse, mais que cela ne signifie pas la condition humaine en soi. Il est frappant de constater que Schmitz parle dans ce contexte de la nature pécheresse de Jésus, alors que Boniface évoque au contraire la tentation et l'aspect pécheur ( !) de certains actes de Jésus. Il s'agira de clarifier ce que Bonhoeffer a voulu dire ici et dans quelle mesure le thème de l'incognito est ainsi façonné.

La réception de la pensée de Kierkegaard par Bonhoeffer est bien connue. Mais ce n'est qu'avec M. Kirkpatrick : "Attacks on Christendom in a World Come of Age" (2011) et C. Tietz : "Dietrich Bonhoeffer : Standing 'in the Tradition of Paul, Luther, Kierkegaard, in the Tradition of Genuine Christian Thinking" (2012), elle a été présentée de manière exhaustive.

Kirkpatrick se concentre sur la question de savoir quels livres de Kierkegaard Bonhoeffer connaissait ou même possédait lui-même. Tietz, quant à lui, décrit les concordances de contenu et de thèmes entre les deux penseurs. Il s'avère que l'influence de Kierkegaard sur Bonhoeffer ne peut pas être limitée à ses premières œuvres. Dans le cadre d'une typologie de la réception, on peut parler ici d'une *réception productive*. Bonhoeffer a repris de nombreuses idées du danois dans sa propre œuvre, souvent sans même marquer cette reprise. Mais c'est justement là que réside la relation particulière qui existe entre Bonhoeffer et Kierkegaard. Elle va bien au-delà d'une simple relation de recherche ; les pensées de Bonhoeffer sur l'incognito du Christ ne peuvent être saisies de manière adéquate que dans une confrontation directe avec Kierkegaard.

### ***II.1. Principes pertinents de la théologie de Bonhoeffer***

Pour pouvoir situer correctement le thème de l'incognito du Christ, il faut d'abord donner un aperçu des traits fondamentaux pertinents de la théologie de Bonhoeffer. Cet aperçu concerne surtout les pensées de Bonhoeffer sur la *réalité*, dans le cadre desquelles s'expriment des thèmes essentiels.

Il faut d'abord repenser avec Bonhoeffer *la conception de la réalité* qui peut être considérée comme chrétienne. Dans ce contexte, son jugement critique sur la théologie et l'Église est important : sous l'influence d'une conception empirique de la réalité, celles-ci ont développé une pensée spatiale dans laquelle une réalité du monde est séparée d'une réalité de Dieu. Bonhoeffer tente d'échapper à cette pensée spatiale en subordonnant la réalité du monde à la réalité de Dieu, c'est-à-dire en la comprenant comme la réalité de Dieu. Du point de vue de l'Évangile, cette réalité du monde doit être comprise comme l'avant-dernier, dont la réalité est entièrement déterminée par le dernier. C'est dans ce contexte que s'inscrivent les explications de Bonhoeffer sur la maturité du monde moderne, telles qu'elles ont été rendues accessibles dans WE. Bonhoeffer ne veut pas aborder cette évolution de l'histoire de l'esprit de manière défensive, mais plutôt y voir une possibilité : En se détachant d'une conception traditionnelle de la religion, l'Église peut libérer son regard pour le Dieu de l'Évangile.

Mais cet évangile est le message de Jésus-Christ, en qui la réalité ultime s'est frayé un chemin et a revendiqué le monde pour lui-même. Bonhoeffer comprend ici la réponse à la question éthique du bien : En Christ, le bien est devenu réalité. En conséquence, toute réalité est justifiée et confirmée par le Christ. L'ici et maintenant est confirmé à cause de l'ultime.

C'est dans le fait que *Jésus-Christ est compris comme le centre de toute réalité* que se fonde l'orientation de Bonhoeffer vers le monde.

Cette évolution de l'attitude de Bonhoeffer face au monde peut être retracée à travers la question de savoir comment la vie chrétienne doit être comprise dans la réalité. Le thème d'une *foi obéissante* se retrouve dans toute la théologie de Bonhoeffer. Mais la manière dont Bonhoeffer décrit cette obéissance à la foi dans les différentes phases de sa théologie est différente. Ainsi, c'est surtout dans "Nachfolge" qu'il appelle à une vie marquée par la *sainteté* au sens d'une séparation du monde. Mais dans l'"Éthique" et surtout dans "Résistance et soumission", l'obéissance de la foi est entièrement comprise comme une *mondanité*, une mondanité qui est toutefois entièrement fondée sur le Christ. Bonhoeffer définit cette mondanité de la vie chrétienne plus précisément que *la vie naturelle*. Son développement de la vie naturelle peut être compris comme un droit naturel christologique, comme une récupération d'une *lex naturalis*, mais toujours liée à la christologie. C'est surtout avec les explications sur les mandats - mariage, travail, autorités et Église - que Bonhoeffer souhaite donner une nouvelle orientation éthique à l'Église.

## ***II.2. L'incognito christologique chez Bonhoeffer***

Nous voulons retenir le résultat de l'enquête chez Bonhoeffer. L'étude de Bonhoeffer sur l'incognito du Christ a conduit à quelques *déterminations explicites* qui peuvent être saisies selon le modèle que nous avons déjà rencontré chez Kierkegaard. Mais en outre, il fallait considérer comme une deuxième catégorie ce qui était thématiquement *le lieu du Christ caché*. Enfin, Bonhoeffer rapporte l'incognito du Christ directement à *l'existence chrétienne*. Ce n'est que dans la synthèse de ces trois catégories que l'incognito du Christ chez Bonhoeffer est saisi de manière adéquate.

Dans son cours de christologie, Bonhoeffer fait des déclarations sur l'essence, la fonction et finalement la pertinence de l'incognito du Christ. Bonhoeffer comprend l'incognito du Christ essentiellement comme *la dissimulation de l'homme-Dieu dans la bassesse*. Cette bassesse est la "forme de la chair pécheresse" dont parle Paul : Le Christ, en tant qu'incarné, a participé sans restriction à tous les "embarras" de l'homme. En tant qu'homme historique, il se trouve dans la clandestinité de la relativité historique, mais en tant qu'individu humain, il se trouve aussi dans la clandestinité de l'ambiguïté morale et religieuse. La fonction de l'incognito est liée à cela : Il force le scandale et exige ainsi la foi. Les exigences du Christ



ne peuvent pas être prouvées de manière démonstrative. Seule la foi est en mesure de saisir la vérité sur Jésus-Christ. Les réflexions de Bonhoeffer sur le Christ présent sont particulières. C'est en effet là que l'on peut voir de quelle manière l'incognito du Christ reste pertinent pour le présent et l'homme d'aujourd'hui. Certes, avec la résurrection et l'ascension, le Christ est le plus élevé, mais il n'est présent aux hommes que comme l'humilié, et donc comme le voilé. L'évangile chrétien parle donc aujourd'hui encore de la foi en Christ, qui n'est présent qu'incognito.

La disposition la plus importante de Bonhoeffer est que l'incognito du Christ ne signifie pas un voilement de Dieu dans l'humanité. Seul l'abaissement de la forme de la chair est l'incognito, même si cet abaissement coïncide, d'un point de vue temporel, avec l'incarnation. Même en tant qu'exalté, il est celui qui s'est fait homme. On constate ainsi une opposition décisive avec Kierkegaard, qui sera développée plus loin.

Ces dispositions peuvent être complétées en ce qui concerne la théologie ultérieure de Bonhoeffer. Dans le cadre de sa réflexion sur le monde, on peut comprendre *le lieu du Christ caché*. Ce lieu est d'une part, dans le cours de christologie, *le centre du monde*, ce que Bonhoeffer développe comme centre de l'existence, de l'histoire et de la nature. Pour chacun de ces domaines, l'élément de la dissimulation est souligné : le Christ est le centre non visible et le centre cru. D'autre part, le lieu du Christ caché dans les lettres de prison est *le centre de la vie*. L'enjeu de cette localisation est que le Christ ne se trouve justement pas à la limite de la vie, car cette limite signifie la transcendance de l'au-delà, et ce Dieu serait le Dieu de la lacune. Bonhoeffer voit le christianisme mis au défi par l'évolution du monde occidental et par la revendication de sa maturité dans l'histoire de l'esprit. Bonhoeffer veut reconnaître cette exigence. Le Christ doit en effet être compris comme le Seigneur justement de ce monde, comme le centre caché de ce monde et de cette réalité. En tant qu'impuissant sur la croix, marginalisé et n'existant que pour les autres, il revendique le monde pour lui-même et le réconcilie avec Dieu. Face à ces exigences, l'incognito du Christ doit justement devenir une détermination christologique essentielle, un élément non négligeable d'une telle théologie du Kyrios face au monde adulte.

Chez Bonhoeffer, la réflexion sur le monde est également liée à la question de savoir comment l'Église chrétienne et le chrétien individuel peuvent désormais vivre dans ce monde. Leur existence exprime le caractère caché du Christ dans cette vie, à savoir que l'Église doit se considérer comme cachée. Elle ne peut prétendre à aucune certification, car le Christ s'est livré lui-même à l'ambiguïté de l'existence humaine. Selon l'estimation de Bonhoeffer, la tâche la plus importante de l'Église moderne est de se détacher de la prétendue identification

de la religiosité. C'est à la fois un défi et une chance pour le christianisme. Le "christianisme sans religion" est compris comme l'équivalent du Christ, qui ne rencontre pas l'homme de manière religieusement limitée, mais le saisit au cœur de sa vie. Celui qui s'engage dans le Dieu de la Bible doit, selon Bonhoeffer, prendre congé d'un Dieu traditionnel de la religion et de la métaphysique. Il faut alors vivre "etsi deus non daretur". Nous voyons dans cette formule le point culminant de la tentative de Bonhoeffer de prendre au sérieux l'incognito du Christ et d'ancrer sa reconnaissance dans la vie chrétienne. Nous reconnaissons ici un enrichissement de notre thème, conditionné par l'intérêt ecclésiologique de Bonhoeffer.

En outre, Bonhoeffer nous ouvre une autre perspective. Il réfléchit à la question de savoir dans quelle mesure le Christ caché doit être compris dans son *action* et, par conséquent, ce qui doit également s'appliquer à l'Église. Bonhoeffer forge alors la notion d'"être pour autrui". Il entend par là l'expérience authentique de l'action du Christ, ce qui détermine également une expression authentique de la vérité chrétienne dans ce monde. Bonhoeffer surmonte ainsi un danger inhérent à la thématique de l'incognito, à savoir de comprendre la vérité et le rapport à la vérité comme quelque chose de purement intérieur. Malgré le caractère limité de l'étude de Bonhoeffer sur l'incognito du Christ, nous voyons qu'il a apporté une contribution essentielle à cette thématique. Dans la suite de ce travail, nous allons confronter cette contribution à l'œuvre de Kierkegaard.

### ***II.3. Différences avec Kierkegaard***

L'une des conclusions fondamentales de l'exposé présenté jusqu'ici est que la thématique de l'incognito a trouvé des représentants importants chez Kierkegaard et Bonhoeffer, et que tous deux ont pu souligner l'importance de ce thème. La contribution de Kierkegaard consiste à avoir posé une base détaillée pour l'incognito du Christ. Bonhoeffer l'a fondamentalement confirmée et l'a intégrée dans sa théologie. L'étude de l'incognito du Christ s'est toutefois faite dans des conditions partiellement différentes et a conduit à des conséquences partiellement différentes. Nous avons pu constater quelques contradictions.

Ainsi, Kierkegaard et Bonhoeffer se contredisent sur la question du lien entre le paradoxe de l'incarnation et l'incognito du Christ. Pour le premier Kierkegaard surtout, le caractère caché du Christ découle précisément du paradoxe. Mais même le Kierkegaard tardif, qui met davantage l'accent sur le caractère caché de la petite forme de serviteur, ne se défait pas de cette idée. Pour Bonhoeffer cependant, l'incognito du Christ doit être dissocié

de l'idée de l'incarnation, car dans la christologie, on ne doit pas spéculer sur l'incarnation de Dieu, mais commencer par le Christ en tant que Dieu-homme déjà donné. Ainsi, il rapporte l'occultation exclusivement à la forme de serviteur.

En outre, la question s'est posée de savoir ce qui peut être défini comme l'expression authentique de la vérité chrétienne cachée. A cet égard, nous avons perçu trois positions opposées. Sous la plume de Jean Climaque, Kierkegaard détermine le lieu de la vérité exclusivement dans l'intériorité, car il veut mettre l'accent sur la subjectivité. Dans les écrits de l'anti-Climaque, il détermine ensuite une expression authentique de la vérité, à savoir la souffrance et la résistance que la vérité subit du côté du monde de la non-vérité. Tout à fait à l'opposé des écrits du Climaque, la souffrance du Christ, tout comme la souffrance des chrétiens, est ici interprétée comme une expression concrète de la vérité dans l'extériorité. Bonhoeffer, quant à lui, ne veut pas comprendre l'expression authentique de la vérité chrétienne de manière passive, mais la détermine comme une tâche : à l'exemple du Christ, l'Église doit vivre la vérité de manière authentique et non falsifiée en étant là pour les autres.

Nous avons cependant constaté, outre les différences, des divergences qui enrichissent la compréhension de l'incognito du Christ.

Un premier complément est apporté par l'intérêt ecclésiologique de Bonhoeffer, qui ajoute une perspective supra-individuelle. Ce n'est pas seulement l'individu qui se trouve devant le Christ caché, mais le monde dans son ensemble qui est concerné : Le Christ caché est, selon Bonhoeffer, le "centre du monde". De cette manière, il est possible à la théologie, d'une part, de saisir honnêtement le monde dans sa forme concrète et, d'autre part, de le reconnaître entièrement sous l'exigence de Jésus. Il en va de même, de manière particulière, pour l'Église. Celle-ci n'est pas seulement à comprendre comme la somme de ses membres individuels. Elle représente une entité propre, elle est le corps du Christ, et participe ainsi directement à l'incognito du Christ. Une nouvelle perspective s'ouvre ainsi à nous, à savoir le caractère caché de l'Église en tant que telle par rapport au chrétien individuel.

Comme dernière différence complémentaire, nous avons compris la pensée motivée par la situation particulière de Bonhoeffer dans l'histoire de l'esprit. La reconnaissance de l'incognito du Christ, c'est-à-dire : la reconnaissance théologique que la foi chrétienne comporte le caractère caché de l'objet de sa foi et donc le scandale, devait s'imposer à l'Église aux yeux de Bonhoeffer en raison du développement de l'histoire de la pensée en Occident. Mais comme l'Église et la théologie chrétienne sont ici conduites à la connaissance de la vérité, Bonhoeffer peut interpréter la situation moderne comme une libération. Les efforts de

Kierkegaard ne reçoivent pas seulement une confirmation (spirituelle) historique. L'Église des temps modernes reçoit également un cadre d'interprétation pour sa nouvelle situation.

Les différences entre Kierkegaard et Bonhoeffer sont ainsi mises en évidence, à la fois comme contradictions et comme complémentarités. Lorsqu'il s'agira, dans le chapitre suivant, de présenter les lignes fondamentales dogmatiques de l'incognito du Christ, ces différences seront discutées à l'endroit approprié et ainsi rendues fructueuses pour la théologie contemporaine.

### III. L'incognito du Christ comme thème dogmatique contemporain

#### III.1. Lignes de fond dogmatiques de l'incognito du Christ

Sous quelle forme l'incognito du Christ peut-il devenir fécond lorsqu'il est explicité dogmatiquement en tant que thème autonome ? Comment se présente un développement conséquent de l'incognito du Christ ? Le déroulement de ce travail jusqu'à présent a pu, à notre avis, mettre en évidence la pertinence fondamentale du thème. Il s'agit maintenant de la fixer dans une réflexion dogmatique. L'étude de Kierkegaard et de Bonhoeffer doit donc être complétée par une explicitation du thème sous la forme d'une ébauche systématique. Celle-ci est naturellement liée à la présentation ci-dessus. Cela signifie que nous nous orientons également sur la question de la systématique de base à partir de ce qui a déjà pu être reconnu chez Kierkegaard et Bonhoeffer. Pour cette raison, le sujet sera divisé en trois domaines. Tout d'abord, nous aborderons l'idée centrale de l'incognito du Christ, à savoir *le Christ caché*. Mais ensuite, nous avons déjà pu parler chez Kierkegaard et, dans une mesure accrue, chez Bonhoeffer, du fait que l'incognito christologique se rapporte aussi essentiellement à l'Église. Dans un deuxième temps, il sera donc question de *l'Église cachée*. Enfin, dans un troisième temps, nous discuterons de ce que cela signifie de se tenir en tant qu'homme devant le Christ caché : *L'homme et le Christ caché*. Des aspects de la philosophie existentielle de Kierkegaard seront repris et appréciés dans la mesure où ils se rapportent à l'incognito du Christ. Mais avant tout, nous voulons porter notre regard sur le concept de foi qui découle de la thématique de l'incognito.

[III.1.1. *Le Christ caché*] Le Christ caché représente l'idée centrale de l'incognito du Christ - la question est de savoir qui est Jésus en vérité. La notion d'incognito signifie que l'on ne peut pas répondre à cette question en regardant de son propre chef. Une alternative est donc opposée au fait de regarder de sa propre initiative. Il s'agit alors d'un regard préconditionné. L'observateur de la personne du Christ est renvoyé à la parole de Dieu, qui revendique sa validité en ce qui concerne le Christ. Cela signifie que l'homme doit saisir et prendre au sérieux une exigence qui rend possible le regard conditionné et donc approprié. Selon le témoignage de la Bible, la vérité est que Jésus de Nazareth est le Dieu incarné. Il est la vérité incarnée et, en outre, la parole de Dieu incarnée. En bref, la revendication est que Jésus est *la révélation de Dieu à lui-même*. L'incognito dans lequel le Christ s'est rendu n'a

pas pour but de tromper. Il est motivé par l'amour de Christ pour l'individu, c'est donc un incognito qui a pour but la rédemption. Mais comment faut-il comprendre le lien avec la notion de paradoxe ? La solution que nous proposons est de comprendre la forme de serviteur comme une *détermination de contenu* de l'incognito, alors que le paradoxe est une *détermination modale*. En prenant cette décision, nous contredisons Kierkegaard qui voulait reconnaître un lien de causalité entre le paradoxe et l'incognito. Mais nous contredisons également Bonhoeffer, qui n'a pas du tout établi de lien ici. Comme résultat de ce lien, nous voulons formuler l'identité de Jésus de la manière suivante : *La véritable identité du Christ est l'incognito*.

Comment se présente une description de la forme de servitude, si celle-ci est comprise comme une détermination du contenu de l'incognito ? On peut montrer qu'il est question de différents éléments lorsqu'on parle de la condition de serviteur. C'est la bassesse multiple de la vie de Jésus, dans laquelle la révélation de Dieu a lieu *sub contrario*. Ainsi, cette idée classique trouve également sa place dans une représentation de la thématique de l'incognito. On peut considérer les éléments représentés comme différentes couches de dissimulation. En font partie ce que l'on peut appeler les circonstances de la vie de Jésus, à savoir l'incarnation en soi, la bassesse de la naissance et ensuite aussi la bassesse fondamentale du Juif Jésus dans l'Empire romain. En font partie le mode de vie actif de Jésus, à savoir sa soumission à son prochain et sa disposition à servir. Enfin, il y a aussi sa souffrance, qui résulte du rejet de sa personne et qui trouve son apogée dans l'événement de la Passion. C'est précisément à partir de cette fin de vie que Jésus doit être défini comme le Christ caché.

En plaçant le paradoxe comme *le mode* de l'incognito, il ne se trouve plus sans rapport avec la détermination "forme de serviteur". Le Christ n'est pas une forme de serviteur et, à côté de cela, un paradoxe. Au lieu de cela, on doit considérer : *Christ est la forme paradoxale du serviteur*, et c'est précisément en cela que consiste l'incognito spécifiquement christologique. Lorsque nous parlons sous cette forme de la forme paradoxale du serviteur, il faut insister sur ce point : Il s'agit, dans l'incarnation et le chemin vers la mort, de l'*unique* abaissement du Christ. Limiter le paradoxe à l'acte d'incarnation en faisant abstraction du chemin de vie concret de Jésus reviendrait à réduire la forme de servitude de manière inappropriée. Le terme ne dit tout d'abord que quelque chose de négatif, à savoir que quelque chose contredit la raison parce qu'il ne lui correspond pas - parce qu'il échappe à la *ratio*. Mais si un paradoxe est postulé comme vérité, cela signifie qu'une certaine vérité ne peut pas être comprise. Dans le cas de la figure du serviteur en tant que paradoxe, il s'agit de l'indication que la vérité de Jésus n'est pas saisie par la raison. Le paradoxe décrit l'aspect de

l'incognito christologique qui concerne la capacité de connaissance de l'homme. *Face au paradoxe, le chemin de connaissance de l'homme conduit au malentendu, même là où il est prêt à reconnaître la grandeur et la gloire même dans la bassesse.* Ce n'est pas seulement *l'orgueil* de l'homme qui doit s'incliner devant le mystère selon lequel la gloire de Dieu se trouve dans la bassesse. *L'intelligence* de l'homme doit elle aussi s'incliner devant le mystère qui veut que Jésus soit à la fois vrai homme et vrai Dieu. Comment peut-on résumer le rapport entre l'incognito, la forme de serviteur et le paradoxe ? Nous rappelons l'exacerbation paradoxale de cette thématique dans la christologie de Kierkegaard : *La véritable identité du Christ est l'incognito.* Cela signifie deux choses :

(A) *Le Christ rencontre l'homme caché sous la forme d'un serviteur.*

(B) *Le Christ rencontre l'homme de manière authentique et non falsifiée dans la forme du serviteur.*

(A) est valable *parce que la forme de serviteur exprime le caractère caché du Christ.* La majesté de Jésus est voilée dans la bassesse, sa puissance dans l'absence de défense, sa domination dans la disponibilité au service, mais aussi : son être éternel est voilé dans la mort, son universalité dans la particularité d'une vie humaine individuelle, sa nécessité dans la contingence historique.

(B) est valable *parce que la forme de serviteur décrit la véritable nature de Christ.* Le Jésus glorieux ne peut pas être découvert *derrière* le Jésus humilié. On ne peut pas non plus faire abstraction du Jésus historique au profit de la puissance de vie, de l'universalité et de la nécessité de Jésus. Au lieu de cela, il faut, à la manière paradoxale et en cela très réservée de la confession de foi de Chalcédoine, tenir les deux comme unité crue : *Vere Deus vere homo.*

*Le paradoxe* est exprimé par la structure formelle de la construction en deux propositions (A+B). Si le Christ caché doit donc être décrit par le concept de la forme de serviteur, la bassesse et le paradoxe doivent y être fixés de la même manière. Ce n'est que par cette unité que la particularité de l'incognito du Christ que nous affirmons est rendue possible, car ce n'est qu'alors que la personne de Jésus se présente *entièrement* à nos yeux.

Si la vérité de l'action salvatrice de Jésus qui change tout doit s'appliquer en même temps que son impénétrable dissimulation, la question d'une *expression reconnaissable* de cette vérité devient problématique. Le problème réside dans le fait que la question est posée de manière indifférenciée. Il faut d'abord clarifier ici ce que l'on entend par "reconnaisable". Nous posons plutôt la question de son *expression authentique*. Cette question présente l'avantage que *l'expression* de la vérité est d'emblée liée à *l'essence* de la vérité. Pour reprendre les mots de Bonhoeffer : En quoi consiste l'expérience de transcendance que l'on

fait par rapport au Christ caché ? Cette expérience doit correspondre à la figure cachée de Jésus. Nous parlons alors d'une expérience authentique et non falsifiée de l'action salvatrice du Christ. Ainsi, nous voulons retenir avec Bonhoeffer que l'expérience de transcendance réside dans le fait que "le Christ est là pour les autres". Rien d'autre n'est dit ici que le Christ est la forme de serviteur. En tant que crucifié, il est celui qui s'est donné jusqu'au bout par amour. C'est précisément ce don de soi qui doit maintenant être compris comme l'expression authentique de la nature et de la vérité de Dieu. Elle est authentique parce que Dieu *se manifeste et se fait proche de nous sans falsification*. Il est caché parce que l'événement du Christ, dans toute son authenticité, *reste confondable et indisponible*, parce qu'il s'expose au rejet en raison de sa bassesse et de son paradoxe. Le Christ s'est donné lui-même, et en se donnant précisément de cette manière concrète, il était et est toujours là pour les hommes. Mais cette présence pour l'autre ne se limite pas à une vie d'une trentaine d'années. La résurrection et l'ascension ouvrent ici une autre perspective, car l'incognito du Christ acquiert ici sa pertinence au-delà de la courte vie historiquement saisissable de Jésus. En effet, qu'est-ce que cette existence sinon la présence du Christ, sa présence dans le cadre de laquelle *il est également présent pour l'homme d'aujourd'hui* ?

Il faut donc se demander quel est le rôle de la résurrection dans l'incognito. Seul le Christ élevé est le Christ présent. Mais cela ne signifie pas que la résurrection rompt l'incognito. Cela signifie plutôt qu'elle doit être considérée comme une condition préalable à la thématique de l'incognito. Dans la mesure où la résurrection fonde la véritable signification de la vie de Jésus, elle détermine en effet aussi rétroactivement la bassesse du Christ comme la bassesse spécifiquement christologique dont il est question dans la thématique de l'incognito. Dans le cadre de notre sujet, cela signifie que ce n'est qu'en raison de l'élévation de Jésus que l'on peut parler de l'incognito du Christ. La résurrection représente *la condition matérielle* de l'incognito du Christ. Ainsi, la résurrection doit être comprise comme une condition préalable dans deux directions : Vue en avant, elle fonde la présence du Christ. Mais en arrière, elle fonde l'incognito du Christ. Ainsi, la présence cachée du Christ est fondée sur son élévation. C'est dans cette présence que l'incognito acquiert sa pertinence pour aujourd'hui. Comment peut-on saisir la présence du Christ caché ? Le Christ est présent comme le centre du monde et le centre de la vie. C'est précisément dans ces déclarations de Bonhoeffer concernant le lieu du Christ caché que nous trouvons une description particulièrement appropriée de la présence du Christ. Le Christ comme centre du monde signifie que son règne s'approprie le monde entier. Vivre dans ce monde signifie désormais vivre dans le monde de Dieu. La réalité du monde est revendiquée par le Christ, et par là



même, elle est la réalité de Dieu. Cette présence peut toutefois être déterminée plus concrètement, et donc aussi l'incognito du Christ présent. Le Christ est présent en tant que personne, en tant que corps qui est là dans le monde. Ce corps est défini par le Nouveau Testament comme étant l'Église, la communauté de tous les disciples de Jésus, fondée par l'Esprit, appelée à la vie et maintenue en vie. C'est parce que le Christ s'identifie à l'Église que nous parlons de l'incognito de l'Église.

### [III.1.2. L'église cachée]

La condition dogmatique pour les explications suivantes est que l'Église est la personne du Christ. Cela ne signifie pas que le Christ doive être compris comme la personne cachée derrière l'Église - un malentendu possible que nous voulons éviter au préalable. Au lieu de cela, il faut *identifier* le Christ et l'Église. Ici, les dispositions christologiques doivent être transférées à l'ecclésiologie. L'Église est ainsi interprétée à partir de la christologie, les conditions d'existence de Jésus s'appliquent à elle d'une manière tout à fait spécifique. Parce que le Christ est essentiellement l'Inconnu, l'Église est aussi essentiellement une Église cachée. Du *Christus incognitus* découle une *ecclesia incognita*. L'identification du Christ et de l'Église ne doit pas rester indifférenciée à ce stade. Il existe une différence essentielle entre Jésus et l'Église, qu'il ne faut pas oublier, notamment en ce qui concerne la thématique de l'incognito. En effet, pour l'Église, ce n'est pas seulement le *justus* qui s'applique, mais aussi le *peccator*. Une présentation de l'incognito doit tenir compte de ces préoccupations.

Que signifie le fait que le Fils de Dieu juste s'identifie à l'Église dans sa faillibilité et son péché de fait ? Nous comprenons cette identification de manière sotériologique, à savoir comme un acte de salut accompli et en cours d'accomplissement. Il s'agit ici d'exprimer un contexte de salut qui lie l'Église au Christ et qui, malgré toute la liberté de Dieu dans son action, doit être considéré comme garanti : L'Église est le corps du Christ, et il en est la tête. Il s'agit ici d'une unité qui trouve son origine en Dieu et dont le maintien dépend donc entièrement de sa fidélité. L'identité de l'Église est entièrement déterminée par cette allocation de salut. De cette manière, la désignation du "corps de Christ" est plus qu'une simple métaphore - l'Église doit être identifiée au Christ parce qu'elle est née de sa parole, qu'elle représente sa vérité devant les hommes et qu'elle offre ses actes de salut aux hommes. Nous reconnaissons ici le fondement identitaire sotériologique de l'Église. Ainsi, devant la conscience croyante de la communauté, se présente l'assurance de la justification en réponse au fait de la culpabilité et du péché. C'est précisément ce "dialogue de salut", qui se compose de la conversion et de la justification, qui s'exprime dans la vie de la communauté, c'est-à-

dire dans la parole et dans les sacrements. Mais comme ce dialogue de salut n'est pas un processus occasionnel, mais bien plutôt l'identité de la communauté, la culpabilité et la justification se trouvent côte à côte. L'Église pécheresse est sous nos yeux, et c'est en tant que telle qu'elle doit être comprise en vérité. Mais une vérité que seule la foi ouvre, c'est *l'Église justifiée*. Dans ce contexte sotériologique, nous reconnaissons également le rapport que l'Église entretient avec le paradoxe. Selon nous, ce lien ne consiste pas en ce que l'Église devienne elle-même un paradoxe, comme l'est le Christ en tant que Fils de Dieu. Le rapport réside plutôt dans la réception de la promesse de salut, car celle-ci se fait par la foi, et la foi doit être décrite comme la confiance dans le Dieu incarné. Par la foi, l'Église s'engage dans le paradoxe.

Et pourtant, le caractère caché de l'Église se déploie aussi entièrement par analogie avec le Christ. C'est ici que l'on peut parler de la forme d'action réelle du Christ, c'est ici que l'on peut parler du Christ comme étant à la fois présent et caché. Nous parlons ici du caractère caché de la bassesse. Là où l'Église exerce fidèlement sa mission et le rôle qui lui est dévolu, elle vivra dans la clandestinité de la forme de servitude. Mais au-delà de ce rôle à remplir, nous voulons comprendre la condition de serviteur d'une autre manière encore. Elle n'est pas seulement une prescription et une tâche pour l'Église. À la lumière du Nouveau Testament, elle doit également être considérée comme une déclaration *analytique* d'une part et *prophétique* d'autre part, à savoir comme une description de l'essence historique globale concrète de l'Église. La bassesse sera un principe de distinction pertinent pour, d'une part, déterminer la véritable Église et, d'autre part, façonner concrètement l'Église. Face à la dynamique de l'évolution du monde, il faudra en effet se demander si une Église ou une communauté ecclésiale concrète s'est laissée guider par la compréhension de la condition de serviteur. Or, dans la bassesse de la condition de serviteur, il s'agit d'abord d'une *compréhension de l'Église par elle-même*, d'une acceptation de son rôle de "serviteur" et donc aussi d'une acceptation de la clandestinité. L'Église doit vivre la vérité de Dieu dans la dissimulation, à savoir dans l'attitude du serviteur. En même temps, une promesse repose sur l'Église, qui ne peut être mise en évidence qu'à partir de la fin, à savoir que l'Église, dans sa totalité, a participé à la dissimulation de la croix et de la bassesse. De cette manière, la bassesse de la forme du serviteur devient à la fois un *commandement* pour l'Église et une *description* de sa véritable nature, une description qui doit toutefois être considérée comme un objet de foi au même titre que l'identité de l'Église elle-même.

L'action du Christ se poursuit dans l'action de l'Église. Nous nous interrogeons donc sur l'expression authentique de l'Église, comme nous l'avons fait pour le Christ. Ce faisant, nous

constatons qu'il faut appliquer à l'Église ce qui a été appliqué au Christ. Comme l'ensemble de l'exposé ecclésiologique se réfère à la christologie, la question de son expression authentique doit également être abordée à partir de la christologie. L'Église est authentique dans son identité et véritablement fidèle à sa vocation *lorsqu'elle est là pour les autres*. Une telle expression reste dans le cadre de la clandestinité, car elle n'est pas univoque. Premièrement, nous parlons de l'action de l'Église vers l'extérieur, c'est-à-dire du domaine de la *mission*. Nous n'entendons pas par là d'abord une activité missionnaire spécifique, mais le fait fondamental que l'Église se trouve dans un monde non chrétien et qu'elle montre le Christ dans ce même monde. Cette présence de témoin vis-à-vis de ce qui n'est pas l'Église ne peut toutefois pas être comprise comme un simple sous-produit de la vie de l'Église. Il s'agit bien plus d'une tâche de l'Église à percevoir, dans laquelle il faut comprendre toute son existence. Tout à fait dans l'esprit de Bonhoeffer, sa mission est d'être solidaire avec le monde dont elle est issue et envers lequel elle doit maintenant témoigner du Seigneur du monde. Deuxièmement, l'Église agit vers l'intérieur, elle est *donc au service de ses propres membres*. Non seulement les hommes doivent être amenés à la foi, mais ils doivent aussi y être instruits. Le chrétien individuel - et donc l'ensemble de la communauté - est tributaire du fait que l'Évangile lui soit donné non pas une seule fois, mais de manière répétée, par la parole et les sacrements, qu'il puisse y grandir et qu'il participe à la communauté de foi et de confession de l'Église. Mais cela se fait à la condition de l'incognito. D'une part, il y a la possibilité fondamentale que la confession de foi soit révisée, c'est-à-dire qu'un chrétien se positionne à nouveau en dehors de l'Église en raison du paradoxe ou de la bassesse de la croix. D'autre part, et c'est là le véritable incognito de ce domaine, l'Église elle-même ne cessera d'être un repoussoir. Dans cette Église, nous reconnaissons donc l'action continue du Christ, car désormais tout ce qu'elle fait renverra au Christ en tant que figure du salut. Ainsi, dans la mesure où un homme se tient devant cette Église et doit se confronter aux exigences de l'Évangile face à son caractère caché, il a directement affaire au Christ.

Nous sommes ainsi amenés à réfléchir sur l'homme tel qu'il se tient devant le Christ caché.

### [III.1.3. *L'homme et le Christ caché*]

Dans l'Église, on a affaire au Christ caché, et l'Église, dans sa clandestinité, est entièrement liée à lui. Si le service de témoignage de l'Église attire l'attention sur le Christ présent et si, de cette manière, des hommes font l'expérience de l'attribution du salut, cela ne se produit qu'à des conditions très précises. Premièrement, l'accès essentiel au Christ ne se

fait pas dans le cadre d'une discussion théorique distante, mais dans le cadre d'une *rencontre*. Deuxièmement, la vérité chrétienne affirme certes une validité universelle, mais se refuse à une vérification objective. Au lieu de cela, l'homme est interpellé dans sa *subjectivité*. Troisièmement, la rencontre avec le Christ n'aboutit pas à un résultat, mais à une décision. L'homme caché appelle à la *foi* et rend ainsi possible la *contrariété*. Nous allons maintenant développer ces conditions.

En réfléchissant à l'incognito du Christ, on ne se focalise pas sur un système théologique ou une vérité théorique, mais sur une personne. On ne peut pas passer à côté de la figure de Jésus. C'est pourquoi nous parlons de la rencontre avec le Christ. Celle-ci est rendue possible par le fait qu'il est présent. Par la présence du Christ, nous décrivons la vérité selon laquelle le règne et la gloire de Jésus s'approprient le monde entier. C'est à partir du centre de sa vie et de son univers, et non pas seulement à partir des marges, que l'homme est interpellé par le Christ présent. Cette interpellation, et donc la rencontre concrète, se fait pour l'homme comme une invitation de l'Église. Mais là où Jésus rencontre les hommes incognito, il ne peut plus être question de connaissance générale. Le Christ caché devient un défi qui touche l'individu dans sa subjectivité. C'est là que réside pour nous une affirmation essentielle du discours de la "rencontre" : dans la rencontre, deux personnes se font face. Le thème de l'incognito du Christ nous amène à prendre en compte une exigence de l'individu. C'est en effet ici, au niveau du sujet individuel, que nous rencontrons la foi ou l'incrédulité concrète. C'est pourquoi il doit être expressément question de l'individu, *car la présence du Christ se concrétise dans sa rencontre avec les individus*. Nous sommes ainsi orientés dans nos réflexions vers l'homme en tant que sujet.

Dans la foi, la subjectivité s'oppose à la certitude objective. Or, la caractéristique de cette subjectivité est la passion. Il s'agit là d'un mouvement existentiel fondamental de l'homme, d'une orientation de tout son être vers une vérité. Cette orientation se distingue de la certitude objective en ce qu'elle ne peut pas être réglée en une seule fois et considérée comme acquise. Cela ne signifie pas que la question du Christ soit devenue une question exclusivement subjective. De même que l'événement du Christ a eu lieu dans l'histoire, de même la transmission de cet événement sous forme de témoignage dans l'extériorité doit être comprise comme une composante nécessaire de l'attribution du salut par Dieu. Ce lien peut être éclairé par la distinction classique de la foi en *fides qua* et *fides quae*. Nous reconnaissons en effet ici l'ancrage objectif de l'évangile chrétien, qui s'adresse à l'homme en tant que sujet : l'individu, en tant qu'auditeur, est tributaire de ce qui lui parvient de l'extérieur par le biais de la personne du Christ. Mais le fait que, face au Christ caché, l'accent soit mis sur la

subjectivité signifie ce que nous devons comprendre comme "connaissance de la vérité" au sens relationnel. La question "Qui est le Christ ?" doit être précisée : "Qui est le Christ *pour moi* ?" Il s'agit, dans la connaissance de la vérité au sens chrétien, d'une *relation*. Elle est possible en tant que contrariété ou foi.

S'il s'agit d'une relation de rejet et donc négative entre l'homme et le Christ, nous parlons d'offense. S'il s'agit au contraire d'un rapport positif et d'approbation, nous l'appelons foi. L'offense est multiple, car elle provient de la contemplation arbitraire du Christ caché. Le jugement porté sur le Christ reflète les motifs, les convictions, les souhaits et les craintes de ceux qui le portent. Il en résulte une dynamique particulière entre la foi et la contrariété, car la vérité est à ce moment-là *index et judex sui et falsi*. Cette description de Kierkegaard indique que la offense parle au nom de la vérité lorsqu'elle se heurte à elle. Bien qu'il s'agisse d'une relation négative, la vérité du Christ caché est ici confirmée. En face, il y a la foi. D'une part, nous comprenons la foi comme une *décision* face à la offense, d'autre part, nous la comprenons comme un *don*. En raison du caractère caché du Christ, la foi et la reconnaissance de la vérité chrétienne doivent devenir un pari, un acte de volonté et un défi subjectif. En raison de la bassesse de la croix, elle est fondamentalement contestable et court toujours le risque de tomber dans le regard arbitraire. C'est à la condition de cette tension que la foi chrétienne doit être expérimentée et vécue. Mais en arrière-plan, l'incognito s'affirme dans le fait que c'est précisément la foi qui est empêchée de conquérir son objet de foi et donc, d'une certaine manière, d'en disposer. La foi, bien qu'elle soit un pari, ne peut jamais devenir un effort personnel. Bien qu'elle implique toujours, dans la réalité de la vie, l'acte de volonté et la passion subjective, le croyant se sait d'abord gratifié. Là où l'incognito du Christ est pris au sérieux, le mystère et l'indisponibilité du Christ sont aussi préservés pour la foi.

L'attribution du salut par le Christ a lieu dans la *rencontre* de l'homme avec le Christ, elle s'adresse à lui dans sa *subjectivité* et provoque en lui la foi dans le Christ caché. Mais il ne s'agit pas là d'un résultat final, car c'est là que commence la vie chrétienne. Cette vie a lieu face à l'incognito. D'une part, le chrétien tombe lui-même sous le coup de l'incognito. Il fait partie de la communauté des croyants et des témoins, il est ajouté à l'Église. Cela signifie qu'il se trouve lui aussi dans la clandestinité de la promesse de salut, tout comme dans la clandestinité de la bassesse. Mais d'autre part, il faut considérer dans quelle mesure le chrétien continue à se tenir devant l'incognito et à y être mis au défi. Le fait que sa foi comporte une tension ne signifie rien d'autre que le scandale est possible à tout moment. Cette possibilité existe en principe, car c'est justement l'incognito qui fait que les assurances extérieures doivent être absentes. En tant que chrétien avant l'incognito, il est donc confronté

à la possibilité de douter à nouveau de la vérité du Christ ou de ne plus en être sûr. Nous considérons ce type de doute comme un mouvement de la foi et non pas déjà comme de l'incrédulité, car il provient de l'objet même de la foi. Rien d'autre n'est dit ici que le fait que la foi n'est jamais un résultat. La réalité de la clandestinité, dans la mesure où il s'agit de la clandestinité fondée sur la christologie, doit être acceptée et même revendiquée dans l'imitation du Christ. C'est ici, à notre avis, que l'exigence de Bonhoeffer selon laquelle le chrétien doit vivre "etsi deus non daretur" peut être fructueuse. A ce stade, il faut également parler avec Bonhoeffer de la *responsabilité* qui caractérise la vie devant le Christ caché. Cette responsabilité concerne aussi le monde dans lequel on vit et dans lequel on rencontre son prochain. Mais elle se rapporte aussi à notre propre vie. La vie face au Christ caché doit certes être une vie de courage et d'assurance. Elle ne peut toutefois pas être une vie "assurée", car Dieu est là à la condition d'être caché.

### ***III.2. Un regard vers l'avant***

Pour conclure, nous souhaitons attirer l'attention sur quelques liens de pensée qui dépassent le thème traité.

Il s'agit tout d'abord de la question de la religion, qui découle de l'intérêt de Bonhoeffer pour un christianisme sans religion. La question de Bonhoeffer sur un christianisme sans religion allait au-delà d'elle-même. Elle ouvrait ainsi la voie à des questions plus vastes d'histoire et de philosophie de la religion. C'est pourquoi les idées de Bonhoeffer ont pu rester valables même là où son évaluation de l'évolution historique de la religion n'était pas partagée. Il en va de même, à nos yeux, pour le lien entre religion et incognito. L'Église ne peut pas être comprise en dehors de sa forme concrète. Il s'avère toutefois que cette forme concrète ne peut exister, même à notre époque, autrement que par analogie avec d'autres formes de communautés religieuses. C'est ainsi que l'Église peut être et sera catégorisée. Mais comment cela peut-il se faire autrement que sous le terme de religion ? Nous comprenons donc l'identification de la foi chrétienne comme religion comme une confirmation du fait que la vérité de Dieu est révélée sous condition de dissimulation. En effet, le fait que l'Église ne soit pas essentiellement une entité religieuse, mais qu'elle soit issue de la révélation de Dieu, ne pourra pas se révéler à un regard objectif et à une science religieuse impartiale. L'Église reste cachée dans son identité.

Ensuite, nous voulons poser la question de la limite théologique de l'incognito. Il s'agit ici de la résurrection. En effet, si la résurrection a été une confirmation de l'identité du Christ, elle nous est en même temps montrée comme une limite théologique de l'incognito. Le Christ ressuscité n'est plus le Christ humilié, il n'est plus le Christ en forme de serviteur. Il ne faut cependant pas oublier ici ce qu'est la résurrection : elle est un événement eschatologique, une anticipation proleptique de ce qui va venir. Si elle est acceptée et crue comme un événement factuel, elle n'est pas pour autant un simple événement intégrable dans le cours du monde. Elle reste profondément eschatologique et indique ainsi la fin du cours naturel du monde. Ainsi, avec la résurrection, nous fixons le point où les deux se produisent. C'est là que la clandestinité et, avec elle, la condition de serviteur prennent fin, et en même temps, elles acquièrent leur pleine validité, d'abord pour les disciples qui ont rencontré le Ressuscité, et ensuite pour tout être humain. *De même qu'avec la résurrection, la fin de l'incognito du Christ est eschatologiquement envisagée, de même avec la résurrection commence la foi proprement dite dans le Christ caché.*

## bei Kierkegaard und Bonhoeffer

### Résumé

Kierkegaard et Bonhoeffer se sont penchés sur le thème de l'"incognito du Christ". L'auto-révélation de Dieu, qui a lieu en Christ, comporte l'élément de la dissimulation. C'est dans cette dissimulation que réside la raison pour laquelle Christ peut représenter une offense pour l'homme. Mais c'est aussi dans cette dissimulation que réside la possibilité de la foi. La thèse présente les réflexions de Kierkegaard et de Bonhoeffer sur ce thème.

Enfin, l'incognito du Christ est développé en trois étapes. Le Christ est caché en tant que "forme de serviteur", à savoir dans la bassesse et le paradoxe. De même, l'Église est cachée. Elle aussi est "forme de serviteur", dans la mesure où elle est paradoxalement à la fois l'Église coupable et l'Église justifiée, et où elle partage la bassesse du Christ. Enfin, nous réfléchissons sur l'homme qui est appelé à la foi dans la rencontre avec le Christ caché.

Christologie – Incognito – Kierkegaard – Bonhoeffer – Offense – Foi

### Résumé en anglais

Kierkegaard and Bonhoeffer dealt with the theme of the "Incognito of Christ". The self-revelation of God, which takes place in Christ, contains the element of hiddenness. It is in this hiddenness that Christ can be an offense to man. Equally, however, in this hiddenness lies the possibility of faith. The thesis presents the thoughts of Kierkegaard and Bonhoeffer on the subject.

Lastly, the "Incognito of Christ" is unfolded in three steps. Christ is hidden as a "servant figure", namely in lowliness and as the paradox. Likewise, the Church is hidden. In this, she too is a "servant figure" inasmuch as she is paradoxically the guilty and justified Church at the same time, and in that she shares Christ's lowliness. Lastly, there is reflection on the person who is called to faith in the encounter with the hidden Christ.

Christology – Incognito – Kierkegaard – Bonhoeffer – Offense – Faith