

Substanz oder Subjekt?

Zum Gottesgedanken

Jörg Dierken

1. ‚Gott‘ – immer noch ein Wort unserer Sprache?

Auch Gott hat seine Zeit. Ihr Modus scheint insbesondere die Vergangenheit zu sein, jedenfalls sofern Gott ein „Wort unserer Sprache“ ist.¹ Sprache und Wort sind für die hermeneutische Theologie Eberhard Jüngels die primären Orte, wenn es um Gott geht. Doch in der Gegenwart sei fraglich, ob Gott „überhaupt noch“ ein Wort unserer Sprache sei, denn sie sei „spröde gegen alles, was unsere Welt auf nicht weltliche Weise angeht“². Pragmatik und Semantik, Verwendung und Bedeutung des Wortes ‚Gott‘ seien abhandengekommen, es fehle schon an einer zumindest latenten ‚Ahnung‘ Gottes. Jüngel notiert als Kontext der Rede von Gott wesentliche Phänomene der Säkularisierung. Sie ist für ihn freilich kein Verhängnis. Vielmehr fordere sie auf, dass Gott gerade auch im Welthaft-Profanen „zur Sprache kommt“³.

Damit ist ein Anliegen markiert, das an die apologetische Aufgabe der Theologie erinnert. Diese zielt darauf, die Rede von Gott einem davon unberührten Kontext aufzuschließen. Dazu gehört einerseits, „Anknüpfungspunkte“⁴ zu identifizieren, andererseits Formen zur Dolmetschung verschiedener Sprachen zu finden. Hermeneutische Theologie rückt damit in die Nähe zur natürlichen Theologie. In seinen Beiträgen zu dieser theologiegeschichtlich aufgeladenen Streitsache um die ‚Anknüpfungspunkte‘ hat Jüngel stets die Legitimität des Anliegens der natürlichen Theologie betont. Es sei darum zu tun, „‚Gott‘ als ein aufs Ganze gehendes Wort zu verstehen“, es gehe um die „allgemeine Geltung“ von dessen „besondere[m] Anspruch“.⁵ Mit den Begriffen des Ganzen, All-

¹ EBERHARD JÜNGEL, Gott – als Wort unserer Sprache, in: DERS., Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, München 1972, 80–104.

² Ebd.

³ A. a. O., 89.

⁴ So lautet das markante Stichwort, das bekanntlich im Zentrum des Streits um die natürliche Theologie im 20. Jahrhundert stand.

⁵ EBERHARD JÜNGEL, Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Pro-

gemeinen und der Geltung kommen zentrale Themen einer Verständigung über das Normative im Welt- und Sozialverhältnis des Menschen in den Blick. Diese Themen markieren wesentliche Bedeutungsdimensionen des Wortes ‚Gott‘ als Grenz-, Grund- oder Letztbegriff der Vernunft. Sie laufen unterschwellig in Jüngels Denken mit, so sehr es sich vom klassischen Vorgehen natürlich-theologischer Apologetik auch distanziert. An die Stelle einer Erkundung Gottes im Zusammenhang der Grenzvermessung der Vernunft setzt Jüngel die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Aus ihrer unableitbaren, ereignishaft verstandenen Besonderheit soll der mit Gott verbundene Anspruch auf Allgemeinheit, Ganzheit und Geltung ersichtlich werden, insofern sich ihr „einzigartiges Geschehen [...] im universalen Horizont der Welt geschichtlich [...] durchsetz[t]“⁶. Der Möglichkeitsgrund hierfür liegt in Gott und dessen alles gründender, selbst aber grundloser Aseitität. Dadurch, dass die Offenbarung schließlich auch die Stelle der natürlichen Theologie besetzt, komme Gott so zur Sprache, dass er „um seiner selbst willen interessant“ ist – und zwar „allgemein und unbedingt“⁷. Mit einer solchen Figur des Selbstbezugs übernimmt die Offenbarungstheologie ein weiteres Element der natürlich-vernünftigen Erkundung letzter oder erster Gedanken. Es nimmt daher nicht wunder, dass mit der Ersetzung der natürlichen Theologie durch die Offenbarung auch der auf die Reflexion der Geschöpflichkeit abstellende Zusammenhang des Ersten Artikels vom Zweiten her verstanden wird. Da Gott zugleich als Wort unserer Sprache thematisch sein soll, bleibt bei der Umkehrung des Allgemeinen der Schöpfungstheologie zum Besonderen der Christologie die gleichsam subjektiv-kommunikative Perspektive des Menschen, für die ‚Sprache‘, ‚Wort‘ und ‚Rede‘ stehen, im Spiel. Deren kulturgeschichtliche Konstellation, in der die Sprache gegen Gott ‚spröde‘ geworden ist, wird dabei von einer gesetzes- und rechtfertigungstheologischen Konstellation überholt, in der es um Unglaube und Glaube geht.⁸

Wenn Gott nicht „im Zusammenhang der Selbstbegründung des Menschen als notwendig“, mithin er zur Vermeidung der Möglichkeit seiner „Infragestellung“ nicht „im Horizont des Menschen und seiner Welt angesetzt wird“⁹, müssen Bedeutung und Verwendung des Wortes ‚Gott‘ der sonstigen menschlichen Sprache nahe gebracht werden. Das Anliegen einer Dolmetschung des frem-

blems, in: DERS., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München 1986, 158–177.

⁶ EBERHARD JÜNGEL, Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur „Anonymität“ des Christenmenschen, in: DERS., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München 1986, 178–192, hier 187.

⁷ EBERHARD JÜNGEL, Gott – um seiner selbst willen interessant. Plädoyer für eine natürlichere Theologie, in: DERS., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München 1986, 193–197.

⁸ Vgl. JÜNGEL, Gott – als Wort (s. Anm. 1), 84–85.

⁹ EBERHARD JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Ge Kreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1982, 23.

den Wortes in die gesprochene Sprache wird auf zwei Ebenen behandelt. Die eine, für Jüngel grundlegende, besteht darin, dass Gott sich in der Offenbarung selbst zur Sprache gebracht hat. Er übersetzt in der Inkarnation gleichsam seine Göttlichkeit in die Menschlichkeit Jesu Christi. Auf einer zweiten Ebene geht es Jüngel darum, Semantik und Pragmatik des Wortes ‚Gott‘ mitsamt seinem Kontext so zu explizieren, dass jene erste Ebene darin mitteilbar wird. Dazu wird Gott gegenüber einer starren Erhabenheitsprädikation dynamisch und zeitlich gedacht: Sein Sein ist für Jüngel nicht nur „im Werden“, sondern mehr noch „im Kommen“.¹⁰ Damit sind Abgrenzungen gegenüber dem Axiom statischer Unveränderlichkeit aus der metaphysisch-theologischen Tradition verbunden. Zudem muss *sub specie Dei* eingeholt werden, dass und wie Gott als Wort unserer Sprache hat negiert werden können. Diese Negation wird kreuzestheologisch zum Moment Gottes. Und es muss gezeigt werden, inwiefern Gott, wenn er so gedacht wird, dass er nur als „sich offenbarender Gott“ gedacht werden kann,¹¹ eine besondere Pointe im Zusammenhang der Sprache und der sie gebrauchenden Menschen entfaltet. Mit seinem offenbarungstheologisch manifesten Selbstsein ist funktional ein soteriologischer Sinn verbunden, der sich im Verständnis des Selbstseins des Menschen entfaltet. In allen drei Hinsichten bemüht Jüngel Denkformen, welche Hegels Figur, das Absolute sei „nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen“¹², zu streifen scheinen – aber am Ende doch ein erheblich anderes Gefälle aufweisen.

2. Menschwerdung Gottes als ‚definitive Unterscheidung‘

Jüngels gegen reduktive Zugänge zum Gottesgedanken gerichtete These, dass Gott „weltlich nicht notwendig“ ist, basiert auf dem Motiv, das „Gott [...] von Gott [kommt]“¹³. Es stellt auf die klassisch-theologischen Figuren der Unbedingtheit, Selbständigkeit und Selbstbestimmung Gottes ab, vermöge deren er über eine bindende modale Relationalität mit der Welt und dem Menschen hinausgehoben ist. Jüngel sucht das mit der Metapher, dass Gott „mehr“ als notwendig sei,¹⁴ zu umschreiben. Mit jenen Figuren wird zwar grundsätzlich der Ausgang eines produktiven Weges von Gott zur Welt des Menschen markiert, in deren Freiheit die göttliche manifest werden könnte. Aber das Motiv der göttlichen Selbständigkeit kann angesichts der Apartsetzung gegenüber einer, sei

¹⁰ EBERHARD JÜNGEL, Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase, Tübingen 1965; JÜNGEL, Gott als Geheimnis (s. Anm. 9), 213.

¹¹ A. a. O., 211.

¹² GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Phänomenologie des Geistes, in: Theorie-Werkausgabe, Frankfurt a. M. 1969–1971, Bd. 3, 23.

¹³ JÜNGEL, Gott als Geheimnis (s. Anm. 9), 19, 43.

¹⁴ A. a. O., 30.

es modalen, sei es anderen Relationalität zur Welt auch als pure Selbstreferenz verstanden werden. Das gilt insbesondere dann, wenn Jüngel die Unterscheidung von Gott und Welt im Zeichen der Abweisung von Relationalität unter Beanspruchung von deren Duplizität expliziert. Freilich zielt Jüngel nicht auf solch pure Selbstreferenz Gottes. Es weist den Gedanken von Gott als Substanz – Inbegriff selbstreferentieller Selbständigkeit – zurück.¹⁵ Ähnliches gilt für das Axiom der Unveränderlichkeit aus metaphysisch-theistischen Traditionen. Gott solle vielmehr als schöpferischer Liebeswille verstanden werden, der sich zugunsten des Menschen in der Welt bestimmt und bindet. Damit sind subjektähnliche Züge benannt. Es bleibt allerdings bei der Duplizität von Gott und Mensch. Dass Gott auch das Ganze ist, wie insbesondere von Spinoza in der Konsequenz des Substanz-Gedankens mit seiner Implikation der Singularität, Einheit und Ganzheit geltend gemacht wurde, tritt demgegenüber zurück. Jüngel kennt zwar das Motiv der göttlichen Ganzheit,¹⁶ und er macht von ihm Gebrauch, wenn er Gott, dessen primärer Ort durch die Differenz von Sein und Nichts markiert ist, als den diese Differenz Konstituierenden und mithin Übergreifenden beschreibt.¹⁷ Doch die Pointe seiner Kritik der theologischen Kategorie der Substanz, nämlich stattdessen Gottes Selbstsein in einer näherhin als Liebe qualifizierten Dynamik denken zu wollen, lässt faktisch die spinozistischen Implikationen des Gedankens der göttlichen Selbständigkeit unberücksichtigt. Stattdessen hält sich das Motiv von der Duplizität von Gott und Mensch bzw. Welt durch, wenn auch unter Umkehrung des Richtungssinns vom reduktiven Weg des Menschen zu Gott zum produktiven – oder offenbarungstheologischen – Weg von Gott zum Menschen.

Bei seinem Bemühen, Gott dynamisch zu denken, rekurriert Jüngel vielfach auf Hegel. Neben Luther wird er geradezu als Referenzautor stilisiert.¹⁸ Insofern ist auch Hegels Figur ‚Von der Substanz zum Subjekt‘ präsent. Allerdings zeigt sich bei Jüngel manch andere Konnotation. Das betrifft nicht nur den spinozistischen Ausgangspunkt von Hegels Figur, sondern auch ihren subjektivitätstheoretischen Gipfel. Für Hegel besteht die Pointe jener Formel darin, dass Gott seine Wirklichkeit im Selbstbewusstsein des um ihn wissenden Menschen gewinnt und damit in dessen theoretisch-reflexive und praktisch-kommunikative Lebensvollzüge eingeht. Hintergrund ist die in der neuzeitlichen Subjektivitätsphilosophie vorbereitete, sodann transzendentalphilosophisch durchgeführte Einsicht, dass das Selbstverhältnis des Ich alle Selbst-Welt-Verhältnisse im Theoretischen wie Praktischen ermöglicht, insofern sein Vollzug das für alle Synthesen erforderliche Moment der Einheit im Verschiedenen stiftet. Damit wird Gott in den Funktionen des Ich präsent. Da sich das Ich aber selbst partiell verborgen bleibt – muss

¹⁵ Vgl. a. a. O., 108 ff.

¹⁶ Vgl. Anm. 5.

¹⁷ Vgl. JÜNGEL, Gott als Geheimnis (s. Anm. 9), 14, 38, 304.

¹⁸ Vgl. a. a. O., 51.

es sich, um sich *als* es selbst betätigen zu können, doch von einem Anderen *eodem actu* unterscheiden und zugleich darauf in seinem dadurch bestimmten Selbstvollzug beziehen –, kommt es gleichursprünglich mit der Relation von Selbst und Anderem zu der Unterscheidung von Endlichem und Unendlichem, die religiös im Verhältnis von Mensch und Gott symbolisiert wird. Jüngel hingegen bringt das mit Descartes anhebende neuzeitliche Subjektivitätsdenken auf Distanz.¹⁹ Entscheidend ist dabei zum einen, dass sich das bei ihm zum Menschen überhaupt erweiterte cartesianische Ich über den Zweifel konstituiere, und zum anderen, dass der als Brücke zur Welt eingeführte Gott seinerseits durch Zweifel ins Wanken gebracht werde, da seine Vollkommenheit in Frage gestellt und gegen seine Existenz ausgespielt werden könne.²⁰ Daher sei das Selbstverhältnis theologisch als ‚Entsicherung‘ zu gestalten, und der in seiner Liebe präsente Gott erlaube es dem Menschen, sich gerade nicht auf sich, sondern einen Anderen zu verlassen. Allerdings unterstellt Jüngel, dass der cartesianische Zweifel das menschliche Subjekt als Ganzes und nicht nur als Selbstvollzug des Zweifels konstituiere, und er fasst den Gottesgedanken tendenziell gegenständlich und einschränkt ihn gegenüber den Vollzügen des Ich, das sich in seinen Vollzügen des Weltbezugs partiell entzogen ist und Gott in deren Grenzdialektik vergegenwärtigt.²¹ Da damit Gott in die Reichweite des methodischen Zweifels gerückt ist und in seinem von Jüngel letztlich gegenständlich gedachten Selbstsein in Frage gestellt wird, weist er den subjektivitätstheoretischen Ansatz grundsätzlich zurück.

So sehr Jüngel faktisch von der Programmatik, die von der Substanz zum Subjekt führt, abweicht, so sehr rezipiert er Hegels Beschreibungen des Ersten und des Zweiten Artikels. Hegels zum Dritten Artikel führende fundamentaltheologische Pointe, dass Gott als Geist gedacht und in die Bewusstseinsvollzüge des Menschen eingehen müsse, fällt gegenüber den z. T. emphatischen Aufnahmen von Hegels Trinitäts- und Christologiedeutung deutlich zurück. Insbesondere erstere steht bei Jüngel für die innere Dynamik des Gottesgedankens als solchen. Und letztere erlaubt es ihm, ein zentrales Thema der lutherischen Tradition mit der Neuzeitdiagnostik zu verbinden. In dem Motiv vom Tod Gottes versammeln sich die Entwicklungen, dass Gott kein Wort unserer Sprache mehr ist, und sie werden mit dem inneren Gefälle der *theologia crucis* verbunden.²² Das weist durchaus Nähen zu Hegels Figur vom Tod Gottes auf, wenngleich bei Jüngel dieser Tod schnell zum Tod des Todes gedoppelt wird und damit in Gott immer schon als überwunden gilt. Jüngels Gott bleibt auch im Tode derselbe Gott, er kontiniert sich als solcher durch den Tod des Todes.²³ Bei Hegel indes

¹⁹ Vgl. a. a. O., 146 ff.

²⁰ Vgl. a. a. O., 151, 161.

²¹ Eine sprachlogisch in manchem ähnliche Figur der Grenzdialektik findet sich freilich auch bei Jüngel (vgl. JÜNGEL, Gott – als Wort [s. Anm. 1], 93 ff.).

²² Vgl. JÜNGEL, Gott als Geheimnis (s. Anm. 9), 66 ff., 83 ff.

²³ Vgl. a. a. O., 504 ff.

bezieht sich die Figur des Todes Gottes zeitdiagnostisch primär auf die modernen Reflexionsphilosophien mit ihrer Tendenz, das Unendliche in ein begrifflich nicht mehr fassbares Jenseits zu verlegen. Zudem schlägt er eine Brücke zu dem theologisch-spekulativen Gedanken der Negation des dem Bewusstsein gegenständlich gegenüberstehenden Gottes im Interesse seiner Aneignung in diesem Bewusstsein selbst. Auch wenn Jüngel anders als Hegel keine Geschichts- und Kulturphilosophie aufgreift und den Tod Gottes und seine Auferstehung im Glauben der Gemeinde in keine subjektivitätstheoretisch fundierte Geist- und Sozialphilosophie mündet, gibt es manche formale Ähnlichkeit zu Hegels Gebrauch dieses Motivs.

Die größten Differenzen zeigen sich jedoch im Feld der Soteriologie. Jüngel notiert zu Recht, dass bei Hegel die Christologie der Menschwerdung und des Todes Gottes auf eine Reformulierung der alten soteriologischen Lehre von der Gottwerdung des Menschen hinausläuft.²⁴ Allerdings geht es Hegel nicht um eine quasi physische Vergottung und Endlichkeitsüberhöhung. Vielmehr ist es ihm um eine gleichsam wahrhafte Existenz des Menschen in der intersubjektiven Sittlichkeit, die sich in philosophischer Kontemplation reflektiert, zu tun. In ihr entsprechen die vielfältigen wechselseitig-sozialen Anerkennungsvorgänge der grundlegenden Anerkennung des Menschen durch Gott qua Menschwerdung und Tod des supranaturalen Himmelswesens, das als solches überdies eine exklusive Selbständigkeit und Nicht-Angewiesenheit auf Andere, wie sie sonst nur mit Phänomenen des Sündhaften assoziiert werden, besitzt. Jüngel hingegen sieht die soteriologische Pointe darin, dass Gott „in Jesus Christus Mensch wurde, um Gott und Mensch für immer definitiv zu unterscheiden“²⁵. Dadurch solle gewährleistet werden, dass beide „um ihrer selbst willen interessant“ sind. Für den Menschen bedeutet dies, dass er nur „Mensch und nichts als Mensch“ sein kann, für Gott, dass er „das in seiner Liebe immer schon freie Subjekt“ ist und durch das Ertragen der Gottlosigkeit des Menschen zugleich „in seiner Göttlichkeit auch menschlich“ sei.²⁶ Damit sind freilich nicht nur Äquivokationen im Begriffsfeld des Menschlichen, sondern auch asymmetrische Relationen verbunden. Nach Hegels Logik ist damit allerdings eine innere Tendenz zum symmetrischen Ausgleich bereits mitgesetzt.

3. Kreativität und Kontrafaktizität

Dass Jüngels vielschichtige Gotteslehre eine asymmetrische und gegenständlich gedachte Relation im Verhältnis von Gott und Mensch fokussiert, dürfte – neben dem langen Schatten der theistischen Tradition – dem Bestreben geschul-

²⁴ A. a. O., 124.

²⁵ Ebd.

²⁶ A. a. O., 128.

det sein, die theologische Grundmotivik von Freiheit und Kreativität in einer Färbung durch das Kontrafaktische zu explizieren. Das erhellt schon daraus, dass die elementarste Explikation Gottes durch die Setzung von Sein gegenüber Nicht-Sein erfolgt, dass weiter die mit der *theologia crucis* verbundene Negation in abgeschwächter Form auch auf Gott bezogen wird, dass ferner der Mensch primär als der gerechtfertigte Sünder erscheint und dass ihm schließlich der *sub contrario* wirkende, Geheimnis bleibende Gott im Modus der ‚Anrede‘ offenbar wird, deren vorherige ‚kommunikative‘ Einführung allenfalls einer Logik des überführenden Gesetzes ähnelt. Damit sind Semantik und Pragmatik der Rede von Gott neu justiert. Freilich gibt es auch gegenläufige Motive. Zu ihnen gehört, dass Gott immer schon Liebe ist und er dadurch allem tatsächlich Anderen zuvor immer schon selbst bei einem – virtuellen? – Anderen sein soll, dass Gott einer Logik der Steigerung von Selbstlosigkeit als Modus der Selbstbezogenheit folgt²⁷ oder dass auch der Mensch, indem er von Gott ‚angeredet‘ wird „immer noch menschlicher werden“²⁸ soll. Dennoch unterstreicht Jüngel jenen Zug zu Mustern des Kontrafaktischen, insofern ‚Unterscheidung‘ und ‚Differenz‘ seine wesentlichen kategorialen Figuren für das Gott-Mensch-Verhältnis darstellen. Damit soll dem Menschen in gut lutherischer Tradition ein konstruktiver Zugang zu seiner kreatürlichen Endlichkeit in ihrer phänomenalen Breite mitsamt einer rechtfertigungstheologischen Sensibilität für Ambivalenz vermittelt werden. Aber es soll auch bei einer theistischen Reserve gegenüber subjektivitätsmetaphysischen Figuren der Teilhabe an Gott durch seinen Übergang in die tendenziell universalen Freiheitsvollzüge des Menschen bleiben. Allerdings geht mit der differenztheoretischen Codierung des Gott-Mensch-Verhältnisses das Problem einher, dass Differenz eine – ihrerseits einheitliche – Relation ist. Hierauf zu reflektieren, ist nicht wirklich Jüngels Sache.

Das würde auch zu einer etwas anderen Ontologie, besser: Ideenontologie, führen, als sie Jüngel im Zeichen seiner Neuordnung der Modalkategorien Möglichkeit und Wirklichkeit als „ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre“ herausstellt.²⁹ In der Erschließung der Wirklichkeit durch die Möglichkeit wird das Kontrafaktizitätsmotiv auf modaltheoretische Weise zum Thema. Das erhellt schon aus der von Jüngel gezogenen Linie von der *creatio ex nihilo* zum Ereignis der Rechtfertigung, in deren Zeichen Gott zu denken sei. Danach bezieht sich Gott „im Ereignis der Unterscheidung von der Welt auf diese“³⁰. Er gewährt neue Möglichkeiten, indem er sie vom Unmöglichen „unterscheidet“ und damit möglich „macht“³¹. Und er lässt schließlich „die Welt wirklich sein“,

²⁷ Vgl. a. a. O., 449, 506, u. ö.

²⁸ A. a. O., 543.

²⁹ EBERHARD JÜNGEL, Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre, in: DERS., Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, München 1972, 206–233.

³⁰ A. a. O., 222.

³¹ A. a. O., 228, 226.

„indem er sich von der Welt unterscheidet“³². Damit drängt sich die Frage nach dem modalen Status Gottes auf. Wenn Gott durch die Sequenz von Unterscheidungen im Jenseits des modalen Relationsgefüges verortet werden sollte – er ist eben ‚mehr‘ als notwendig –, dann bedürfte es eines erheblichen gedanklichen Aufwands, um zu explizieren, inwiefern ihm nicht das Prädikat der ‚Verhältnisslosigkeit‘³³ zu Eigen wird. Es ist von Jüngel für die Sünde reserviert und dürfte etwas von der Metapher der *incurvatio in seipsum* aus der lutherischen Tradition wiedergeben. Darüber hinaus gibt es aber auch die Pointe im lutherischen Sündenverständnis, dass der Sünder sich im Spiegel des Gesetzes als der beurteilt, der nicht ist, was er sein soll. Damit ist eine, freilich negative Relation beschrieben. Ohne sie, ohne Sündenbewusstsein und Gewissenserfahrung, bleibt die Gnade leer und ortlos. Man mag fragen, ob eine ähnliche, mithin negative Relation auch in Gott gedacht werden muss, damit sein ungebrochenes, durch alle Negation letztlich kontinuiertes Selbstsein nicht am Ende jener ‚Verhältnisslosigkeit‘ allzu nahekommt.

³² A. a. O., 222.

³³ A. a. O., 218.