Sören Kierkegaard

Existenz und Freiheit

von

Walter R. Dietz

Textfassung: Buchversion (1993) auf Basis der Dissertation, unter Berücksichtigung der vom Verlag beigefügten "Corrigenda" (1994)

Erscheinungsort: Frankfurt/Main
Verlag: A. Hain
Reihe: athenäum monografien Philosophie Bd. 267
Erscheinungsjahr: 1993
ISBN 3-445-09248-6

Textbasis: Dissertation
zugleich Diss. München 1990 (mdl. Prüfung Sommersemester 1991)
Universität München, Evang.-Theol. Fakultät
Referent: Prof. Dr. W. Pannenberg DD
Korreferent: Prof. Dr.T. Rendtorff
(Diss.-titel: Existenz und Freiheit.
Die Freiheitsthematik bei S. Kierkegaard)

Zum **Autor**:

Dr. Walter R. Dietz, Jahrgang 1955, studierte 1975-81 Evangelische Theologie und Philosophie; 1982-87 im kirchlichen Dienst; von 1987 bis 1994 Assistent bei Professor W. Pannenberg an der Universität München.

Vorwort

Dieses Buch unternimmt den Versuch einer Rekonstruktion der Freiheitsthematik bei S. KIERKEGAARD, ausgehend von der Allmachtskonzeption und sich konzentrierend auf seinen Begriff der Angst als "in sich verstrickte Freiheit". Angst ist demnach kein bloßes Gefühl, sondern Indiz der spezifischen Geiststruktur des Menschen, dem es um sich selber geht. Von dieser Analyse "real existierender" Freiheit her kommt die Erbsünde in den Blick: Menschliche Freiheit kann nicht unbefangen mit sich selber anfangen, sondern findet sich in bestimmter Weise vor, nämlich involviert in die Bedingungen eigener Leibhaftigkeit, die Geschichte und den Gesamtkomplex Menschheit. Die Eigenheit menschlicher Freiheit wird darin deutlich, daß sie in sich verstrickt ist. So erweist sich die Selbstwerdung des Menschen aufgrund der prekären Konstitution seiner Freiheit als gefährdet: einerseits durch den Eigenanspruch des Leiblichen und seiner Triebhaftigkeit, andererseits durch die Tendenz der Freiheit, ins Phantastische zu flüchten und sich darin zu verflüchtigen.
Die Fehlformen der Selbstverwirklichung begreift KIERKEGAARD als "Sünde", also mit einem eminent theologischen Begriff. Grund dieser Einschätzung ist die konsequente Auffassung der Freiheit im Horizont ihres "vor Gott" Seins. Daß die Freiheit sich in ihrer spezifischen Struktur (als "Synthese") und Zeitlichkeit vor Gott ereignet, markiert das Wesentliche des KIERKEGAARDSCHEN Menschenbildes. Dessen Pointe liegt also durchaus nicht in einem unendlichen Qualitätsunterschied zu Gott, sondern im elementaren und unabweislichen Bezogensein der Freiheit auf ihn. Der Mensch, auf der Suche nach sich selbst, befindet sich in einem effektiv unaufhebbaren Verhältnis zu Gott. Daß darin die spezifische Signatur menschlicher Freiheit nach KIERKEGAARD liegt, will dieses Buch zeigen.

Die hier im Druck (ergänzt und bibliographisch aktualisiert) vorliegende Abhandlung über die Freiheitsthematik bei S. KIERKEGAARD wurde 1991 von der Evang. Theol. Fakultät der Universität München als Dissertation angenommen. Motiviert wurde sie durch mein Interesse an der Philosophie des Dänen, aber auch durch mein Unbehagen gegenüber dem Großteil der vorhandenen Sekundärliteratur über ihn. Seine Entstehung verdankt dieses Buch meinem verehrten Lehrer, Prof. Dr. WOLFHART PANNENBERG DD, der es gefördert und kritisch begleitet hat. Als sein Assistent ergab sich für mich seit 1987 die Chance zum fruchtbaren Dialog mit Studenten und Dozenten. Daß sich somit nach einigen Jahren des kirchlichen Dienstes wider Erwarten die Gelegenheit bot, diese Arbeit zu vollenden, begründet meinen besonderen Dank an Prof. PANNENBERG. Herrn Prof. Dr. TRUTZ RENDTORFF danke ich für die Erstellung des Zweitgutachtens, der Bayerischen Landeskirche (ELKB) und der VELKD für die Gewährung großzügiger Druckkostenzuschüsse.
Für Korrekturen gilt mein Dank Herrn OLAF REINMUTH, für die Erstellung der Register Fräulein AGNES OTTMANN. Zur Überprüfung eigener Übersetzungen aus dem Dänischen hat mir freundlicherweise Herr stud. theol. THOMAS LOTZ Varianten zu einigen zentralen Passagen zur Verfügung gestellt. Nicht zuletzt gilt mein Dank den theologischen und philosophischen Lehrern, die mich zu dieser Arbeit inspiriert und ermutigt haben.
Für Anregungen im Blick auf KIERKEGAARD bin ich u.a. Frau Prof. Dr. A. PIEPER (Basel), Herrn Prof. Dr. G. BECKER (Hongkong), Prof. Dr. E. JÜNGEL (Tübingen) und besonders Prof. Dr. H. DEUSER (Wuppertal) zu Dank verpflichtet.

Walter Dietz, im Februar 1992

**Es kommt darauf an, meine Bestimmung zu verstehen,
zu sehen, was die Gottheit eigentlich will,
daß ich tun soll; es gilt, eine Wahrheit zu finden,
die Wahrheit für mich ist, die Idee zu finden,
für die ich leben und sterben will. ...
Was nützte es mir, daß die Wahrheit kalt und nackt
vor mir stünde, gleichgültig dagegen, ob ich sie
anerkennte oder nicht ...?
Worauf es ankommt, ist nicht die Masse von Erkenntnissen,
sondern das innere Handeln des Menschen. ...
Es kommt mir vor, als hätte ich nicht aus dem Becher der
Weisheit getrunken, sondern sei in ihn hineingefallen. ...
Ich will nun versuchen, den Blick ruhig auf mich selbst
zu heften, und will beginnen, innerlich zu handeln;
denn nur dadurch werde ich fähig sein, gleich wie das Kind
sich bei seiner ersten bewußt vorgenommenen Handlung "ich"
nennt, mich in tieferer Bedeutung "ich" zu nennen. ...
So sei denn das Los geworfen - ich gehe über den Rubikon!**

Feriennotizen aus dem Tagebuch des
Theologiestudenten (1835, Pap I A 75)

Inhalt

Vorwort
Motto
I. Einleitung 1

A) Zur Thematisierung von Freiheit 1
B) Zur Konzeption dieser Arbeit 8
C) Kierkegaard 19

II. Einzelanalysen: Die Freiheitsthematik im Werk S. KIERKEGAARDS

Kapitel 1: Allmacht Gottes und Freiheit des Menschen. Die Allmacht Gottes als Ermöglichungsgrund kreatürlicher Freiheit 58

Kapitel 2: Die Freiheitsthematik in der "Krankheit zum Tode" .. 90

Kapitel 3: Die Freiheitsthematik beim jungen Kierkegaard: "Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est" 157

Kapitel 4: Die Kritik von Ironie als Wesen der Freiheit 188

Kapitel 5: Die Freiheitsthematik bei Victor Eremita (E/O): Die Leitmotive und Existenzweisen (Stadien) der Freiheit 205

Kapitel 6: Die Freiheitsthematik in "Furcht und Zittern" und "Die Wiederholung" Wiederholung als künftige Redintegration der Freiheit 238

Kapitel 7: Freiheit im Kontext von Erbsünde: Die Freiheitsthematik im "Begriff Angst" 253

Kapitel 8: Freiheit und Sterblichkeit: Die Freiheit zum Tode . 362

Kapitel 9: Freiheit und Geschichte: Die Thematisierung der Freiheit bei Climacus (PhBr) 375

III. Schluß

A) **Fazit** 414
B) **Thesen** 418
C) **Grenzanzeigen** 422

Anhang

Literaturverzeichnis 423
(1) Quellen 423
(2) Sekundärliteratur 431
Gliederung (Inhaltsverzeichnis) 449
Register (Namen / Schriftzitate / Papirer) 459
Abkürzungen 470

I. Einleitung

A) Zur Thematisierung von Freiheit

Der Begriff *Freiheit* erweist sich im modernen Denken aufgrund seiner schillernden Vieldeutigkeit als fragwürdig und konkretisierungsbedürftig.[1] Er hat hier eine Zuspitzung und Verschärfung erfahren, die sich auch als Verengung und Beschränkung begreifen läßt: Zum einen durch die Betonung eines individualistischen Freiheitsverständnisses, zum andern durch seine Beziehung auf den Emanzipationsgedanken, der die Deutung von Freiheit als Befreiung von jeglicher Fremdbestimmung in den Vordergrund rückte.

Von den Geisteswissenschaften wurde für die Moderne eine "Krise im Bewußtsein der Freiheit" (G. EBELING[2]; vgl. OEING-HANHOFF[3]) konstatiert und auf eine "Krise der Selbstgewißheit des Menschen" (H. THIELICKE)[4] zurückgeführt. KIERKEGAARD thematisiert diese Krise aufgrund eines Freiheitsbegriffs, der sich seinerseits als streitbar erwiesen hat. Aber auch abgesehen von jenem Dänen kann "Freiheit" heute nur noch *als strittige* thematisiert werden. Die christliche Freiheit macht zwar die "thematische Mitte" der gegenwärtigen Theologie aus; diese Mitte ist jedoch "nur als umstrittene da" (E. JÜNGEL).[5] Die Gemeinsamkeit reduziert sich somit auf einen bestimmten *Problemhorizont*, der durch das christliche, insbesondere das reformatorische Erbe geprägt ist.

Die zentrale Bedeutung des Freiheitsbegriffs nicht nur für das Christentum, sondern auch für die neuzeitliche Philosophie ist kaum bestreitbar. Das Werk des dänischen Schriftstellers SÖREN KIERKEGAARD (1813-55) ist beiden zuzuordnen. Ihm geht es um eine Thematisierung der Freiheit vom christlichen Gottesgedanken her ebenso wie um eine kritische Aufnahme der Resultate der seinerzeit neueren Philosophie. KANT und FICHTE, HEGEL und SCHELLING haben dem Freiheitsbegriff eine zentrale Stellung eingeräumt[6] - ein spätestens im neuzeitlichen

---

[1]) HEGEL betont zurecht, daß der Freiheitsbegriff einer der vieldeutigsten und mißverständlichsten Begriffe überhaupt ist (Enz. 1830 § 482). *Abstrakt* gefaßt ist "Freiheit " ein "unendlich vieldeutiges Wort", das, proklamiert als "das Höchste", "unendlich viele Mißverständnisse, Verwirrungen, Irrtümer mit sich führt ..." (Die Vernunft in der Geschichte, hg. v. J. HOFFMEISTER [LASSON 1917], Hamburg 1955, S.63).

[2]) G. EBELING, Lutherstudien Bd.I, Tübingen 1971, S.325 vgl.314

[3]) L. OEING-HANHOFF in: J. SIMON (Hg.), Freiheit (1977) S.57

[4]) H. THIELICKE, Mensch sein - Mensch werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie, München 1978^2 (76), S.40 vgl. 47; als Identitätskrise vgl. S.51ff

[5]) E. JÜNGEL, Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift, München (KT 30) 1978, S.16

[6]) HEGEL identifiziert die Freiheit mit dem Begriff, vgl. Enzyklopädie [1830] §§ 158ff (vgl. § 382: "Das *Wesen* des Geistes ist ... *formell* die Freiheit, die absolute Negativität des Begriffes als Identität mit sich."). Im Gegensatz zu KIERKEGAARD begreift er Freiheit als ursprüngliche Charakteristik des Begriffs, in diesem aufgehoben und wesentlich realisiert. Der Däne hingegen bezieht Freiheit auf die zeitliche Verwirklichung der Existenz von ihrer Möglichkeit her. Beide Freiheitsbegriffe (HEGELS logischer und KIERKEGAARDS existenzdialektischer) sind durchaus verschieden. Daß Freiheit stets auf eine ihr vorgängige Notwendigkeit

Denken nicht mehr außergewöhnlicher Vorgang. Daß die systematische Philosophie des Dt. Idealismus zurecht beanspruchen kann, von Gehalt und Gestalt her im eminenten Sinne Philosophie der Freiheit zu sein, ist nach KIERKEGAARD allerdings alles andere als selbstverständlich. Der Hegelianismus hat (wenngleich gegen die Intention HEGELS) Formen des totalitären Denkens befördert, die es nötig machen, das Freiheitskonzept bei ihm selber kritisch zu hinterfragen. Dabei soll in dieser Arbeit versucht werden, auch der Position HEGELS gerecht zu werden und sie von ihren eigenen Voraussetzungen her ins rechte Licht zu rücken. Das gilt freilich ebenso in bezug auf KIERKEGAARD[7], der auf die eigenen Voraussetzungen seines Denkens hin kritisch zu befragen und dabei zunächst einmal unabhängig von seiner (nicht weniger als bei HEGEL problematischen!) Wirkungsgeschichte zu befragen ist. Diese zeigt dann auch Akzentsetzungen in seinem Freiheitsverständnis auf, die zur Kritik führen müssen, wenngleich es KIERKEGAARD selbst auf der ganzen Linie seines schriftstellerischen Werkes um eine positive Rehabilitierung des Freiheitsbegriffs im Kontext christlicher Anthropologie gegangen ist. Diese begreift den Menschen wesentlich als Geschöpf Gottes (d.h. Freiheit bezogen auf dessen Allmacht) und als Sünder (d.h. Freiheit bezogen auf die Möglichkeit ihrer Selbstverfehlung). Diese Intention KIERKEGAARDS setzt den Gedanken voraus, daß Freiheit im christlichen Sinn nur dann und nur so zur Geltung gebracht werden kann, daß dabei der Mensch im Kontext seiner Sünde und seiner geschichtlich sich fortsetzenden Sündigkeit ("Erbsünde") im Blick ist.

Kritik - nicht nur - an HEGEL

Auf dieser Basis (insbesondere in BA und KzT) entwickelt der Däne sein Freiheitsverständnis, und zwar in verschiedenen geistigen Frontstellungen: "korrektiv" nicht nur gegen den Hegelianismus, sondern auch gegen andere ihm problematisch erscheinende Freiheitskonzeptionen. Überzeugender als seine (durchaus nicht immer gerechte)[8] Kritik gegen HEGEL wirkt seine Auseinandersetzung mit dem romantischen Freiheitsideal, aber auch die proleptische mit dem Denktypus von NIETZSCHE und SARTRE; sowie mit dem modernen

---

bezogen ist, markiert dabei eine bloß formelle Übereinstimmung.
Der Ursprung des Freiheitsbegriffs liegt im Christentum: "Diese Idee ist durch das Christentum in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum *als solches* einen *unendlichen* Wert hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes ..., [d.h.] an sich zur höchsten Freiheit bestimmt ist." (Ein gerade auch für KIERKEGAARD maßgeblicher Gedanke. In seinem Sprachgebrauch: Es geht in der Freiheit des Menschen darum, sich [als Geist] absolut zum Absoluten zu verhalten.)

[7]) Diese Prämisse ist keineswegs Konsens in der KIERKEGAARD-Forschung. Vielmehr wird sie nur von einem quantitativ vernachlässigbaren Teil verfolgt. Dazu gehört insbesondere die beachtenswerte Darstellung von A. HÜGLI (1973). [Die Zitation der Literatur erfolgt bei KIERKEGAARD nach Siglen, bei der sekundären nach Autor und Erscheinungsjahr.]

[8]) Wer war HEGEL wirklich? Der "legitime Vollender des Christentums" - jedenfalls aus philosophischer Sicht (so W. SCHULZ 1957, zit. nach SCHREY WdF 1971 S.322)? Wenn ja, dann müßte sich jene Kritik nicht nur als illegitim erweisen, sondern auch *umkehren* gegen ihren Autor. - Offensichtlich haben KIERKEGAARD und HEGEL die vollendete Gestalt des Christlichen verschieden ausgewiesen. Sie können daher - trotz vielfältiger Gemeinsamkeiten im "Hintergrund" - nicht gleichermaßen Recht haben, sofern sich das in Wahrheit "Christliche" begrifflich konsistent fassen läßt. Wenn sie einander kritisieren (als begriffsverflüchtigende Spekulation respektive als unglückliches Bewußtsein), wird das vermutlich nicht nur auf falscher Gegner- bzw. Selbstinterpretation beruhen.

Totalitarismus, dem es um eine Nivellierung (Gleichschaltung) individueller Freiheit geht; sowie mit dem "Spießbürgertum", der s.E. am meisten verbreiteten und am wenigsten reflektierten Freiheitskonzeption der Moderne. Dem schließt sich die Kritik am "Herdentier" Mensch an, d.h. an Freiheitskonzeptionen, die auf einem verklärten Gemeinschaftsgefühl (das dem Einzelnen die Aufgabe des Selbstwerdens abnimmt) und dem Bewußtsein der Stärke in der Masse beruhen. Zudem polemisiert er gegen einen Menschentyp, der seine Freiheit in der Akkumulation endlichen Wissens gleichsam erstickt und so die Dimension des Ewigen aus dem Blick verliert.[9] Ferner setzt ab 1848 massiv seine polemische Kritik an einem in falschem Selbstverständnis erstarrten Gewohnheitschristentum ein, das die Dimension der Nachfolge und des Leidens weithin aus dem Blick verloren hat. - An all diesen Fronten gewinnt KIERKEGAARD sein eigenes, eminent christlich geprägtes Verständnis von Freiheit. Die polemische Seite kann daher bei der Analyse von KIERKEGAARDS Freiheitsverständnis nicht ausgeklammert werden. Immerhin soll ja von der These ausgegangen werden, daß KIERKEGAARD seinen Freiheitsbegriff gerade im bewußten Gegensatz zu den zeitgemäßen Freiheitskonzeptionen (Idealismus; Frühmarxismus; Romantik, Vorformen der Geisteshaltung NIETZSCHES; Spießbürgertum; Nominalchristentum) gewonnen hat.

Während diese kritischen Erörterungen sich selbst mißverstehender Freiheit weithin durchschlagend wirken, erscheint seine Kritik an HEGEL nicht immer treffend, geschweige denn gerecht. Nun hat es HEGEL vielleicht auch gar nicht nötig, gegen KIERKEGAARDS frontalen "Angriff" verteidigt zu werden (so der ADORNO-Schüler SCHWEPPENHÄUSER 1967)[10]. Jedoch muß die Frage gestellt werden, ob KIERKEGAARDS Kritik HEGEL wirklich trifft - oder nur einen spinozistisch mißverstandenen HEGEL, nur den Hegelianismus, nur bestimmte dänische Rechtshegelianer, nur einen reduziert verstandenen HEGEL oder gar nur eine weithin fiktive Karikatur HEGELS. Wenn letzteres zuträfe, könnte man zynisch folgern, daß es nur recht und billig sei, KIERKEGAARD seinerseits zu karikieren, z.B. als Propheten irrationaler Paradoxie bzw. biographisch als narzistischen Neurotiker oder als zwanghaft

---

[9]) In bezug auf diese kritische Seite (endliche Verständigkeit, bloße Wissensakkumulation) oder auch seine Kritik an der Romantik (das Ideal frei schwebender Bindungslosigkeit) wird deutlich, daß KIERKEGAARD diesbezüglich mit HEGEL in analoger Weise gegen die gleichen Symptome ankämpft. Daraus folgt, daß eine reduktive Subsumption seiner Kritik auf das "Erzfeindbild" HEGEL den Sachverhalt verfehlt.
Zum Verhältnis zu KIERKEGAARD-HEGEL vgl. die Zusammenstellung bei THULSTRUP (1969). Unter den etwas neueren Arbeiten sind die (durchaus verschiedenartigen) von KL. SCHÄFER (1968), A. HÜGLI (1973) und J. RINGLEBEN (1977/83) hervorzuheben; vgl. dazu die forschungsgeschichtliche Darstellung von H. DEUSER (1985).

[10]) Die Grundthese H. SCHWEPPENHÄUSERS, KIERKEGAARD sei "vordialektisch" geworden, d.h. hinter die Dialektik HEGELS zurückgefallen (12) bzw. er vertrete eine "undialektische" (?)(20) bzw. "versteinerte Dialektik" (155), ist unzutreffend, wie insbesondere W. SCHULZ, M. THEUNISSEN und J. RINGLEBEN gezeigt haben (und schon HEINRICH BARTH 1926 [S.201f] zurecht betont: "Kierkegaard ist durch die Schule Hegels gegangen. Antithese ist auch für ihn Ausdruck *dialektischen Zusammenhanges*"). - Motiv der in den Kreis der Frankfurter Schule gehörigen Habilitationsschrift SCHWEPPENHÄUSERS ist eine marxistische Aversion gegen KIERKEGAARDS - angeblich mit dem Allgemeinen unvermittelbaren - Einzelnen. Daß man hier Kritik üben und HEGEL - so es denn sein muß - gegen KIERKEGAARD *"verteidigen"* kann, ist die zweifellos richtige Prämisse SCHWEPPENHÄUSERS. Die Frage ist nur, ob er damit a) *KIERKEGAARD* gerecht wird (THULSTRUP 1969, S.175: "ohne sich ... die Mühe zu machen, Kierkegaard zu studieren"; P. FONK [1990 Anm.9 S.388] bemängelt zurecht, "daß Kierkegaard selbst an den Rand der Untersuchung gedrängt wird"), und b) wirklich *HEGEL* angemessen verteidigt. Beides ist durchaus fraglich. Zur Kritik von SCHWEPPENHÄUSERS "Feuerbachianismus" und seiner "Fortsetzung ADORNOS mit verschärften Mitteln" vgl. auch KL.-M. KODALLE (1988) S.215-222.

depressiven Menschen.[11] Die Frage ist nur, ob sich der mit Karikaturen begnügen will, der im Ernst an der Wahrheit interessiert ist. Im Gegensatz zu mancher ihrer Epigonen und Exegeten treffen sich beide, KIERKEGAARD und HEGEL, in ihrem Grundinteresse an Wahrheit und Redlichkeit[12].

Kritik am System

In seiner Kritik am Freiheitskonzept der Philosophie des Dt. Idealismus ist die Kritik am "System" hervorzuheben: Freiheit, so KIERKEGAARD, impliziert eine Zukunftsoffenheit, die weder für den Einzelnen noch für die Gesellschaft im System faßbar ist. Das System ist nur als Denkprojekt möglich - als vollendeter Gedanke jedoch nur für Gott selbst. KIERKEGAARD betont, daß der (spekulative) Denker ein Existierender bleibt, dabei bezogen auf eine prinzipiell offene Zukunft und zu messen am Anspruch, in der Wirklichkeit seiner Existenz der eigenen Erkenntnis gemäß zu leben. Daher ist KIERKEGAARDS Einspruch gegen das System als ein Einspruch der Freiheit aufzufassen, die sich leidenschaftlich als das begreift, was in ihrem Vollzug jede *in sich geschlossene* (und in diesem Sinn absolute) Darstellung transzendiert. So bringt er sein Freiheitskonzept polemisch gegen das System, genauer: gegen eine bestimmte Gestalt des (abgeschlossenen) Systems zur Geltung.[13]

---

[11]) Solche Karikaturen begnügen sich damit, das Schiefe, Unglückliche und Selbstquälerische an KIERKEGAARD aufzuzeigen. Ihre Anfangsdiagnose zieht sich durch alles hindurch und steht zugleich am Ende: S.K. war *geisteskrank*. So endet die Auseinandersetzung, bevor sie begonnen hat. (Sogar K. JASPERS, der die sachliche Auseinandersetzung als Epigone KIERKEGAARDS allerdings nicht gescheut hat, kommt 1955 zu dem Urteil, KIERKEGAARD sei "geisteskrank" gewesen, vgl. 1968 S.316 cf.319).

[12]) Vgl. zu KIERKEGAARDS am Ende antistaatskirchlich-polemischer Ausrichtung dieses Interesses GW 34,48 (31.3.55): "Was ich will? Ganz einfach: Ich will Redlichkeit."

[13]) Es ist nicht Aufgabe dieser Darstellung, zu prüfen, inwiefern HEGELS System (insbesondere die "Logik") als ein in sich geschlossenes aufzufassen ist. Vgl. dazu L. BR. PUNTEL: Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G.W.F. Hegels, Bonn 1973 (Hegel-Studien Bh.10), insbes. S.335-346. PUNTEL unterscheidet (S.336-339) verschiedene Auffassungen der "Abgeschlossenheit des Denkens":

a) Die Geschlossenheit (Autarkie) des Denkens in sich (d.h. der Logik im abstrakten Gegenüber zum Realsystem der Philosophie)

b) Die Geschlossenheit des Systemganzen (Logik + Realphilos.)

c) Der Anspruch eines "restlosen Begreifens" der Wirklichkeit durch ein Denken, das mit sich zu seiner absoluten Vollendung gekommen ist.

Es ist deutlich, daß sich KIERKEGAARDS Polemik vor allem gegen den Absolutheitsanspruch eines "restlosen" Erfassens der Weltwirklichkeit unter vermeintlichem Einschluß des Zukünftigen richtet (c), weniger gegen den Versuch, den Zusammenhang der Wirklichkeit in einem (vorläufigen, projekthaften) Systemganzen zu erfassen, auch nicht gegen die bloße Abstraktheit des spekulativen Denkens (denn sofern es spekulativ ist, ist es ja seinem Wesen nach legitimerweise abstrakt). - Ob nun diese oder jene Abgeschlossenheit des Denkens bei HEGEL so "unverrückbar angelegt" ist (S. 340), ist nach der Darstellung PUNTELS fraglich - trotz dessen Konzession, daß HEGEL einen affirmativen Freiheitsbegriff nicht expliziert, wenngleich voraussetzt (S.342f). Daß HEGEL das "positive Wesen der Freiheit nicht ausgeführt und dargestellt" hat (S.343), kann als Ausgangspunkt der alternativen Konzepte SCHELLINGS und KIERKEGAARDS und als Hauptansatzpunkt ihrer Kritik betrachtet werden, die vom Freiheitsbegriff ausgeht und versucht, Freiheit "schon *in sich* als wirkliche Freiheit zu denken" (D. HENRICH, Fichtes ursprüngliche Einsicht, Ffm 1967 S.50) - so bei SCHELLING in der Freiheitsschrift (1809) und bei KIERKEGAARD in BA (1844).

Zur Problematik von System und Freiheit vgl. auch H. KRINGS, System und Freiheit, in: Hegel-Studien Bh.17, 1977, S.35-51 (zu SCHELLING 1809 aus KANTISCHER Perspektive), sowie W. SCHULZ, Existenz und System (1957, wieder in SCHREY WdF 1971), der zurecht feststellt, daß "Kierkegaard immer wieder betont [hat], daß nur für Gott ein abgeschlossenes System möglich sei, nicht aber für den werdenden und existierenden

Synthese trotz Divergenz: KIERKEGAARD und NIETZSCHE

KIERKEGAARDS Denken impliziert andererseits auch eine Auseinandersetzung mit dem von NIETZSCHE repräsentierten Denktypus (insbes. in KzT, vgl. hier Kap. 2). Die spätere Synthese von KIERKEGAARDS Denken mit dem NIETZSCHES[14] führt im Existentialismus zu einer einseitigen Ausrichtung der Philosophie. In ihr wird die Verzweiflung (vgl. KzT) als Normalfall und der Normalfall als Verzweiflung ausgelegt. KIERKEGAARDS Philosophie bekommt dabei eine eigentümlich dezisionistische[15] Färbung. Er wird zum Propheten eines irrationalen Paradoxes - und als solcher auch noch gefeiert. Der Freiheitsbegriff entartet im Strom einer schwer durchschaubaren Begeisterung für KIERKEGAARD. Die Rezeption seines Denkens ist in jener "KIERKEGAARD-Renaissance" verbunden mit einer Verkehrung seiner Grundgedanken. Die Ende der Zwanzigerjahre sich manifestierende, "existential-ontologische" Verkehrung seines Denkens durch HEIDEGGER findet ihr Gegenstück in der linkshegelsch-neomarxistisch-freudianischen Reduktion und Konstruktion ADORNOS. Von dieser Diagnose der KIERKEGAARD-Rezeption in der ersten Hälfte des 20.Jahrhunderts her stellt sich die Aufgabe, seinen Freiheitsbegriff gegenüber allen jenen Verdrehungen und Verschüttungen freizulegen oder zumindest von ihnen abzusehen. Was im unserem Jahrhundert vor allem "vergessen" oder bewußt zurückgedrängt worden ist, das ist der *christliche* (Hinter-) Grund der Freiheitsthematik bei KIERKEGAARD. Ihn gilt es zu rekonstruieren. Als rekonstruierter stellt er dann ein bestimmtes Paradigma christlicher Freiheitskonzeptionen dar.
Somit ist das Anliegen dieser Arbeit ein in sich Doppeltes: Sie versucht, KIERKEGAARDS

Menschen."(298) - Bemerkenswert ist auch die bei M. THEUNISSEN angefertigte Dissertation von EMIL ANGEHRN, Freiheit und System bei Hegel (1976; Berlin 1977), bes. 392f,398ff,413-468. ANGEHRN geht von der These aus, "daß Freiheit nur im Rahmen des Systems und nur auf dem Hintergrund seines Konstitutionsprinzips angemessen dargestellt werden kann" (S.6), und wendet sich daher gegen Versuche, im Namen wahrer Freiheit "ein Antisystem auszurufen" (S.468). Dies ist in der Tat überflüssig und illegitim, wenn sich das System als die wahre Gestalt der Freiheit erweist, d.h. selbst wesentlich "Freiheitstheorie" (420 u.ö.; vgl. 480) ist und auf Freiheit basiert. Dann müßte es im Sinne KIERKEGAARDS (dessen Systemkritik ANGEHRN ebenso wie PUNTEL übergeht) auf die Konsistenz von Freiheitscharakter und Systematizität hin überprüft werden. Dies kann aber nicht nur unter geschichtsphilosophischen, sondern muß auch unter ethischen Aspekt erfolgen. Gegen das System als "einheitliche und in sich konsequente Theorie der Freiheit" (442) ist ja nichts einzuwenden, solange Freiheit auf eine prinzipiell offene Zukunft bezogen bleibt (KIERKEGAARD, vgl. auch E. BLOCH). Gerade das ist jedoch vom in sich geschlossenen System her nicht möglich. ANGEHRN vertritt nun allerdings die These, daß HEGEL zwar ein ("logisch") in sich geschlossenes, aber kein *abgeschlossenes* System im Sinn von Endgültigkeit oder Unüberholbarkeit vertreten habe (S.435) und es bei ihm prinzipiell als unvollendet (S.479) konzipiert sei. Unter Voraussetzung der Richtigkeit dieser These wäre KIERKEGAARDS Kritik an HEGELS System zu überprüfen. Wenn sie nicht HEGEL trifft, so vielleicht doch Ausprägungen des Rechts- oder Linkshegelianismus dt. oder dän. Spielart. Dies kann hier nicht im einzelnen untersucht werden. Es genügt festzustellen, daß sich KIERKEGAARD vom Freiheitsbegriff her gegen eine (spinozistisch mißverstandene?) Abgeschlossenheit des Systems wendet, die bei HEGEL zwar tendenziell angelegt, aber nicht eindeutig nachweisbar ist.

[14]) Die Affinität KIERKEGAARD-NIETZSCHE ist in Deutschland bereits vor dem Ersten Weltkrieg entdeckt worden. In der Existenzphilosophie bei JASPERS und SARTRE (aber auch bei HEIDEGGER) entsteht eine höchst eigenartige Synthese beider Denker. Besonders im III. Reich wird dann die Nähe beider (als Front gegen Dekadenz, Mittelmäßigkeit und tatenlose Indifferenz) ins Spiel gebracht. Vgl. etwa A. BAEUMLER (1934, S.167): "Was die Jugend zu Kierkegaard und Nietzsche führt," - deren "tiefe Verschiedenheit" (179) nicht verschwiegen wird - "ist das Gefühl dafür, daß hier gelebte, nicht nur gedachte Wahrheiten zu finden sind." (Vgl. dazu die hervorragende Darstellung von W. GREVE: Kierkegaard im Dritten Reich, 1985)

[15]) Zum Dezisionismus-Vorwurf vgl. K. LÖWITH (1956, wieder in: THEUNISSEN, Mat. 1979; dort S.540) und KL.-M. KODALLE (1983) S.199.

Denken vom Freiheitsbegriff her aufzuschlüsseln, zugleich aber diese konkrete Freiheitskonzeption als Exemplar christlicher Artikulation von Freiheit zu verstehen. Letzteres erfordert eine Kritik, die KIERKEGAARD selbst auf die Authentizität bzw. Originalität seines Christentumverständnisses hin befragt. Dieses ist umstritten. Allerdings ist auch zu bedenken, daß das christliche Freiheitsverständnis seinerseits (nicht erst in der Moderne) strittig ist und gerade auch dort zum Streit führt, wo es sich als "dogmatisch" klar präsentieren will. Ferner ist zu bedenken, daß dieser Prozeß des Strittigwerdens der christlichen Freiheitskonzeption mit dem Gedanken der *Krise* des christlichen Freiheitsverständnisses zu verbinden ist.

KIERKEGAARDS Antwort auf die Krise des Freiheitsbewußtseins

Die Frage ist allerdings, ob KIERKEGAARD hier eher etwas zur Besinnung oder zur Krise beiträgt, d.h. ob er in diesem Disput lieber reden oder schweigen sollte. Nun hat KIERKEGAARD in der Tat den Anspruch, eine *Krise* des Freiheitsbewußtseins und seiner Aktualisierung aufzuzeigen - allerdings nicht die des christlichen, sondern des sich vom Christentum lossagenden Freiheitskonzeptes. Angesichts dieser Krise versteht sich KIERKEGAARD als Diagnostiker. Diagnostiker sind grundsätzlich gefährliche Leute, wenn sie ihr Handwerk beherrschen. Am besten wird man mit ihnen fertig, indem man sie zu Patienten macht, sie auf die Couch befördert und sie selber zum Objekt der Analyse macht. So wird auch KIERKEGAARDS Kritik leichter erträglich (als Kritik eines Kranken): sein Vorwurf, daß wir unsere Freiheit nicht bewußt "vor Gott"[16] verstehen und leben, uns nicht frei machen von den diversen Verstellungsangeboten und Verdrängungsmechanismen, die jenen Grund und jene Bestimmung menschlicher Freiheit ausblenden; d.h. kurz gesagt: daß wir unsere eigene menschliche Freiheit nicht mehr ernst nehmen. - KIERKEGAARDS Diagnose ist eine Provokation: Die meisten leben so, daß sie ihre Verzweiflung gar nicht mehr wahrnehmen, spießbürgerlich in der Routine des Alltags, mit dem Glauben an das Handfeste: das Wägbare, Meßbare, Kalkulierbare, das Nächstliegende. Oder romantisch verträumt: die Welt Welt sein lassend, das wahre Zuhause im phantastischen Traum suchend. Oder "ästhetisch"[17] orientiert am unmittelbaren Glück im Hier und Jetzt - Genuß als Devise einer rauschhaften Endzeitstimmung: Heute genießen, aus der Welt herausholen, was geht, denn morgen sind wir ja tot (vgl. 1 Kor 15,32). Geschäftige Politiker und Journalisten, Werbemanager und sonstige ökonomisch orientierte Spezialisten wollen uns davon "überzeugen", daß wir gerade so unsere Freiheit positiv realisieren. Der Betrug kann gnadenlos sein. Er lebt davon, daß sich der Mensch - in die Enge getrieben - in einem sehr beschränkten Sinn auf *seine* Freiheit, *sein* Leben, *sein* Recht beruft. Der Blickwinkel ist enger geworden, auch und gerade, was das Verständnis von Selbstverwirklichung betrifft. KIERKEGAARD wirkt in dieser Konstellation nicht beruhigend. Seine Aktualität hat er nicht verloren, allerdings auch nicht den Anstrich des Verschrobenen und Selbstquälerischen. KIERKEGAARD repräsentiert - von seiner Biographie

---

[16]) In der Dimension des "Vor-Gott"-Seins ist der Kern des theologischen Freiheitsverständnisses KIERKEGAARDS zu sehen, nicht etwa im abstrakten Postulat eines "unendlichen qualitativen Unterschiedes".

[17]) Zu KIERKEGAARDS spezifischem Gebrauch des Begriffs des Ästhetischen vgl. seine Stadientheorie (E/O, SLW, UN), hier Kap. 7.

her - zweifellos mehr das Kränkliche als das Gesunde, mehr das Verdeckte und Verschrobene als das Durchschaubare und Offenbare.[18] Sein Ansatz versucht Antwort zu sein auf die Krise. Doch manchen scheint es, als verschlimmere sich die Krise noch durch ihn.

In sich selbst verfangene Freiheit (Angst)

KIERKEGAARD versucht diese Krise des neuzeitlichen Freiheitsbewußtseins vom christlichen Sündenverständnis her zu klären. 'Erbsünde' bedeutet, daß die menschliche Freiheit nicht mehr in ursprünglicher Unbefangenheit in bezug auf sich selbst vorgestellt werden kann, sondern durchweg als befangen, verfangen und unfrei in bezug auf sich selbst (besonders auch im Blick auf ihre gesellschaftlich-geschichtliche Konkretion). Diese Befangenheit gründet schon darin, daß in der Freiheit etwas Faszinierendes und Verlockendes liegt (vgl. Gen 3!), was zu ihrer Selbstverstrickung führt. Dieses verfangende und verlockende Moment in der Freiheit zu thematisieren, motiviert seine Einführung des Begriffs *Angst* (auf den ein Schwerpunkt in dieser Arbeit gesetzt werden soll). Die Angst ist das "Erbe"[19] einer vor Gott unabdingbar auf sich selbst bezogenen Freiheit. Von ihr her ist jede naturhaft-abstrakte Bestimmung des *peccatum originale* zurückzuweisen: Erbsünde ist kein naturhaft-unmittelbares, sondern ein *geschichtlich vermitteltes Erbe der Freiheit*. Nur insofern (d.h. geschichtlich durch Freiheit vermittelt) haben wir die Sünde "im Erbe" (G. FREUND)[20]. - Wenn in bezug auf das "radikal Böse" (KANT)[21] von einer "Karriere des Bösen" gesprochen wird - so der bemerkenswerte Untertitel der Abhandlung von CHR. SCHULTE (1988) -, dann stellt sich natürlich die Frage, *wie* denn das Böse seine Karriere machen kann, d.h. wie die "Karriere der Freiheit" zur "Karriere des Bösen" wird. Um Karriere zu machen, bedarf es ja neben günstiger Gesamtbedingungen auch eines inneren *Ansporns*. VIGILIUS HAUFNIENSIS, der pseudonyme Verfasser von BA, bestimmt diesen mittels der *Angst*. Die Karriere des Bösen ist demnach zugleich und zuerst eine Karriere der Angst.

Erbsünde ist nach KIERKEGAARD nicht einfach unmittelbar zu bestimmen, d.h. weder Schicksal noch Erbe (obwohl sie - als vermittelte Unmittelbarkeit - zu beidem auch werden kann). Die Primärbestimmung KIERKEGAARDS ist die der Freiheit. Existenz und Freiheit werden ineins gedacht.[22] Freiheit wird dabei nicht abstrakt begriffen, sondern in den sie

---

[18]) Vgl. Anm. 11

[19]) Der Begriff "Erbe" bezeichnet ein durch Übernahme bedingtes Sich-Fortsetzen. Er ist in Anführungszeichen zu setzen, da "Erben" eine "Natur-Kategorie" darstellt (Pap X^2 A 481; T 4,121), während Freiheit, Angst, Schuld und Sünde ethisch-religiöse Kategorien bezeichnen. Diese können nur indirekt und vermittelt durch die Analogie zu Naturbestimmungen erfaßt werden.

[20]) Titel einer Studie von G. FREUND (1979), die an KIERKEGAARDS BA orientiert ist (vgl. S.11) und auch die außerchristliche Vorgeschichte des Erbsündentheorems mit einzubeziehen sucht (vgl. zum Zitat "Sünde im Erbe" S.156ff).

[21]) Da sie nicht dem philanthropischen Zeitgeist entspricht, sondern einer Erfassung des Bösen vom menschlichen Wesen her, hat KIERKEGAARD KANTS Lehre vom Bösen im wesentlichen positiv rezipiert (nur Gerichtsrat WILHELM in E/O mag sie nicht); vgl. z.B. Pap VIII A 11 (1846/47 vgl. T 2,79f), wo KIERKEGAARD nur moniert, daß sie nicht als "Paradox" konzipiert sei (d.h. als ontologische Grenzbestimmung, die mit der Grundausrichtung der Freiheit auf das Gute begrifflich nicht vermittelbar ist).

[22]) Vgl. auch DEUSER (1985) S.142, der im Freiheitsbegriff "die dem Existenzbegriff zugrundeliegende Kategorie" sieht; ferner J. MACQUARRIES (1977, S.177) These, Existenz und Freiheit seien bei KIERKEGAARD "almost synonymous expressions".

elementar bestimmenden Konstellationen von Geschlechtlichkeit und Geschichte.[23] Epistemologisch dient dabei das Erbsündendogma zur Erschließung der Struktur menschlicher Freiheit, und umgekehrt Freiheit als wesentliches Moment zur Erschließung von Erbsünde. Vom Angstbegriff her thematisiert KIERKEGAARD eine Freiheit, die in sich selber unfrei ist. Darin liegt freilich zugleich eine Polemik gegen jene Sicht des Menschen, die ihn im Innern hypothetisch als frei behauptet und in den bösen (sozialen, ökonomischen usw.) Außenbedingungen die Ursache aller Unfreiheit sehen will.

B) Zur Konzeption dieser Arbeit

Die vorliegende Arbeit ist so konzipiert, daß sie - wie KIERKEGAARD selbst - ihren Schwerpunkt auf die Verhältnisbestimmung von Freiheit und Sünde im Zusammenhang der Selbstwerdeproblematik legt.

Dabei wird der Einstieg anders gesetzt, als dies bei KIERKEGAARD selbst geschieht, indem zu Beginn in **Kapitel 1** der *theologische Horizont* im Verhältnis von göttlicher Allmacht und menschlicher Freiheit expliziert wird. Damit wird an den Anfang, d.h. in den Vordergrund gestellt, was bei KIERKEGAARD selber eher im Hintergrund zu bleiben scheint. Dadurch soll implizit deutlich werden, daß der moderne Existentialismus diesen Horizont der Freiheitsthematik bei KIERKEGAARD - egal, ob bewußt oder nicht bzw. ob willentlich oder nicht - verfehlt hat. Daß menschliche Freiheit im Wesen der Allmacht Gottes gründet, d.h. nicht einfach "geworfen" oder zum einsamen Selbstsein "verdammt" ist, bildet den Kern und die Basis des KIERKEGAARDSCHEN Freiheitsverständnisses. Dies kann als zentraler Gedanke angesehen werden, der seine adäquate Formulierung bei ihm ab Mitte der Vierzigerjahre des 19.Jh. findet.

Dem folgt in **Kapitel 2** eine Analyse der Freiheit als Selbstverhältnis und als Synthesis von polaren und komplementären Synthesismomenten in der KzT (verfaßt 1848, herausgegeben 1849 unter eigenem Namen mit dem Pseudonym "ANTICLIMACUS"). Diese reife Schrift expliziert eine im Gesamtwerk KIERKEGAARDS einmalig kompakte und ausgefeilte Analyse dessen, worin Menschsein besteht (KzT A,a). Die dort entwickelte, schwer verständliche Explikation des Menschseins dient dabei zugleich als generell anwendbare anthropologische Grundlegung, d.h. nicht nur als Schablone zum Aufweis der diversen Formen von Verzweiflung. In bezug auf die Aufzeigbarkeit jener Formen fungiert der Abschnitt KzT A,a (sofern er ein Harmoniepostulat impliziert und auf das Gesetztsein der Synthesis rekurriert) darüber hinaus als ein strukturelles Kriterium, auf das die Verzweiflungsformen (passiv-)kritisch zu beziehen sind. Wichtig ist dabei, daß die Verzweiflung für ANTICLIMACUS sowohl im Rekurs auf die Synthesisglieder als auch im Blick auf die Willensstruktur bestimmbar wird. Auf beiden Wegen erschließt sich das Wesen der Verzweiflung, jedoch unter verschiedenem Gesichtspunkt. In bezug auf die "trotzige" Form des unbedingten Selbstseinwollens und die "schwache" der Selbstablehnung und Verweigerung, man selbst zu sein (womöglich getarnt durch den Wunsch, ein anderer sein zu wollen: *aut Caesar aut nihil* ...), ist vorweg

[23]) Im Aufweis dieser Zusammenhänge liegt primär die Bedeutung von BA.

anzumerken, daß nicht nur ein Übergang zwischen diesen Formen gedacht werden kann, sondern auch eine wesentliche Reduzierbarkeit auf *eine* Grundform, nämlich die des *unbedingten Selbstseinwollens*. So wird auch der Trotz der Selbstbehauptung - zwar noch verdeckt und vielleicht auch sich selbst nicht durchsichtig - in der explizit schwachen Selbstablehnung deutlich.

In bezug auf die Verfehlung der rechten Synthese (d.h. der Harmonie der Synthesisglieder) ist anzumerken, daß eine Fehlform der Verzweiflung auch dann vorliegt, wenn sich einseitig das Unendlichkeits- oder Möglichkeitsmoment durchsetzt. Dies ist insofern erstaunlich, als man annehmen müßte, ein religiöser Schriftsteller sollte sich darauf konzentrieren und dann auch damit begnügen, das Unendlichkeitsmoment stark zu machen. Dem ist jedoch nicht so. Die wahre Verwirklichung des Selbst impliziert, daß auch das Endliche und Konkrete zu seinem Recht kommen muß. Religiöses oder romantisches Abheben im phantastischen Festhalten des Unendlichen bedeutet Selbstverfehlung. Das Selbst erreicht die Wirklichkeit seines Wesens nur, indem es sich *nicht abstrakt* als Geist begreift. KIERKEGAARD wird nicht müde zu betonen, daß der wirkliche Mensch seine Wirklichkeit nicht fernab von konkreter endlicher und leibhafter Existenz bekommt. Vielmehr bedeutet Selbstverwirklichung, daß der Mensch sich in der konkreten Gestalt seines Geistseins wahrnimmt und realisiert. Dazu gehört die Übernahme der Geschichte, der eigenen Geschlechtlichkeit, des konkreten leibhaften Soseins ebenso wie die Akzeptanz der eigenen Endlichkeit im Tode. Umgekehrt heißt dies allerdings, daß man all dies verdrängen (mithin verzweifeln) kann: Die eigene Geschichte, das eigene Geschlecht, den eigenen Tod. Nichts ist uns heute deutlicher vor Augen gestellt als dies. Darin wird KIERKEGAARDS Aktualität deutlich. Dazu muß freilich geklärt werden können, was es heißt, am eigenen Menschsein zu verzweifeln, die eigene Geschichte samt ihrer Schuldverhaftung nicht wahrhaben zu wollen, das eigene Frausein oder Mannsein nicht akzeptieren zu wollen, den eigenen Tod zu verleugnen oder nur als statistische Tatsache anzuerkennen. Der Konsens darüber ist sicher nicht leicht herzustellen, da zeitgemäße Bestimmungen des wahren und glücklichen Menschseins heute exakt das als Ideal setzen, was KIERKEGAARD als Verzweiflung, als "Krankheit zum Tode" brandmarkt. Diese Schwierigkeit betrifft allerdings weniger KIERKEGAARD als vielmehr uns.

Festzuhalten ist, daß ANTICLIMACUS die Verzweiflung nicht "einseitig" beschreibt, sondern komplementär: Demnach ist die abstrakte Orientierung am Unendlichen (z.B. beim Mystiker) ebenso Verzweiflung wie das die Immanenz extrapolierende Festhalten des Endlich-Kalkulierbaren (z.B. beim Spießbürger[24]). Die Fixierung auf das Endliche ist Verzweiflung - negativ analog zur Fixierung auf das Unendliche. Die wahrhafte Realisierung der Freiheit liegt demnach in der Doppelbewegung der Freiheit, die von der Wahrnehmung des Unendlichen zurückkehrt zum Endlich-Konkreten, d.h. in einer Durchdringung des Endlichen vom Unendlichen her, verbunden mit einer Verdichtung des Unendlichen im Endlichen.[25] Verzweiflung liegt vor, wenn sich einseitig das Möglichkeits- / Unendlichkeits-, bzw. das

[24]) Vgl. dazu die Darstellung bei J. SLÖK (1990) S.34-46

[25]) Dieses Modell hat seine Analogien und Vorläufer in der Philosophie HEGELS und SCHLEIERMACHERS. Bereits in den berühmten "Reden" Über die Religion (1799) findet es sich angelegt. Es ist seiner Struktur nach durchaus nicht paradox, jedenfalls "less paradoxical" als das "'double-movement' of faith" in FZ (J.D. Glenn, S.7 in: Perkins 1987).

Notwendigkeits- / Endlichkeitsmoment durchsetzt. Somit ist nicht nur der Spießbürger oder der Atheist als verzweifelt einzustufen, sondern auch der religiöse Enthusiast oder der Schwermütige.

Das Raster der Verzweiflungsformen der KzT erscheint dabei als derart dicht, daß von einer Universalität der - teils auch unbewußten - Verzweiflung ausgegangen werden muß. Zugleich fällt rückblickend ein eigentümliches Licht auf die strukturbedingte Unfähigkeit der Synthese (die Gott "ursprünglich" ins Lot gesetzt, darin offensichtlich jedoch nicht stabilisiert hat), sich selbst harmonisch im Ausgleich der gegensätzlichen Anforderungen zu realisieren und zu stabilisieren. Jedenfalls erscheint die Möglichkeit, nicht verzweifelt zu sein, in Anbetracht der komplexen Palette von Verzweiflungsformen faktisch als minimal. Sie besteht nur darin, daß das Selbst bewußt in Gott gründet, somit einwilligt in seine Geschöpflichkeit und sie von daher positiv realisiert im Kontext seiner Lebenswirklichkeit.

Nun betont KIERKEGAARD qua ANTICLIMACUS, daß die Gesundheit des Geistes nicht nur nicht unmittelbar, sondern von sich aus überhaupt nicht herzustellen ist. Daher gewinnt der *Glaube* seine besondere Bedeutung: In ihm konkretisiert sich menschliche Freiheit positiv, indem er die eigene Geschöpflichkeit nicht nur wahr-, sondern auch ernst- und annimmt und somit die Faktizität seiner Geschöpflichkeit "existentiell" einholt. In diesem Sinn erschließt der Glaube die Wahrheit der eigenen Existenz, mithin Freiheit (vgl. Joh 8,32). Glaube impliziert die Reflexion und Einholung der eigenen Geschöpflichkeit, jedoch nicht in einem bloß abstrakt-theoretischen, sondern in einem konkret-praktischen Sinn: Das eigene Gesetztsein wird nicht nur reflektiert, sondern als reflektiertes zur Basis des eigenen Verhaltens und Selbstwerdens.

Allerdings kommt die KzT über diese andeutungsweise Explikation des Glaubens nicht hinaus. Was es im einzelnen heißt, "durchsichtig in der Macht zu gründen, die einen gesetzt hat" - d.h. wie man dazu kommt, inwiefern Christus dazu notwendig ist oder schon ein allgemeiner Gottesgedanke genügt - dies alles bleibt auch am Ende der KzT noch ziemlich im Dunkeln.[26] Dennoch kann jene ANTICLIMACUS-Schrift, was die Explikation der Freiheit als/im Selbstverhältnis angeht, als KIERKEGAARDS Meisterwerk gelten.

Dies gilt auch im Vergleich mit dem streckenweise noch unausgereiften Jugendfragment "*Johannes Climacus* oder *De omnibus dubitandum est*". Diese Climacus-Schrift zum Thema *Zweifel* (entstanden zwischen 1838 und 1843; erst posthum veröffentlicht) wird im **3. Kapitel** analysiert. Sie ist für die Freiheitsthematik insofern wichtig, als hier bereits anthropologische Vor- und Grundentscheidungen fallen, die für das Gesamtwerk bestimmend sind, insbesondere im Blick auf die Auseinandersetzung mit der Philosophie von DESCARTES[27] und von HEGEL,

---

[26]) Diesen Mangel an Positivität hat KIERKEGAARD selber empfunden und daher in der rückblickenden Tagebuchnotiz Pap VIII A 651 vom Mai 1848 das Buch als vielleicht "überhaupt nicht zu brauchen" bezeichnet.

[27]) Vgl. dazu auch den Anfang von FZ, GW 4,3ff. Hier wird DESCARTES gegen sein eigenes - s.E. nur begrenzt anzuwendendes - Zweifelsprinzip in Schutz genommen (4) und zugleich die geistige Klarheit der grch. Philosophie im Gegensatz zur (nach KIERKEGAARDS Auffassung unredlichen) spekulativ-idealistischen Philosophie gerühmt (4f). Die thematische Verbindung dieses Vorworts von FZ mit der Climacus-Schrift über den Zweifel spricht für deren Spätdatierung (1842/43, vgl. GW 4,VII).

Vgl. W. ANZ (1954, wieder in: SCHREY WdF 1971; 183ff). ANZ meint, KIERKEGAARD habe mit seiner Kritik des Zweifelprinzips DESCARTES "richtiger getroffen, als er sich selbst bewußt ist. Descartes hat im vernünftigen Selbstbewußtsein tatsächlich die Basis für autonomes, also von Gott unabhängiges Denken und Handeln gesehen." (185) Allerdings ist hier beides falsch: Sowohl die These, KIERKEGAARD habe DESCARTES

aber auch mit Philosophie überhaupt. Womit beginnt das philosophische Denken: Platonisch-aristotelisch mit dem Staunen, dem Sich-Wundern (*thaumazein*), oder neuzeitlich mit dem Zweifel? Welche Funktion hat der Zweifel in bezug auf das Ganze der Philosophie? Steht er als Anfang innerhalb oder außerhalb des Ganzen? Muß ich gezweifelt haben, um recht zu philosophieren? Genügt es, den Zweifel nur formell abzuhaken? Wohin komme ich, wenn ich mich wirklich auf den Zweifel einlasse? Wie verbindet sich Gewißheit mit dem Zweifel, wie Verzweiflung? Kann ich von einem negativ-abstrakten Anfangsprinzip zu einem positiven Ganzen ("System") kommen? Wie ist der Zweifel theologisch zu bewerten? - Diese Fragen beschäftigten den jungen KIERKEGAARD in jener kleinen, leider Fragment gebliebenen Climacus-Schrift. Mit Hilfe von Tagebuchnotizen soll das Ganze rekonstruiert werden, um zu einer vorläufigen Verhältnisbestimmung von Freiheit einerseits und der Denkbewegung der Negativität andererseits zu kommen.

Die andere Bestimmung der Negativität, die zum Prinzip und zur Existenz in Beschlag nehmenden Wirklichkeit werden kann, ist die *Ironie*. Sie ist das Thema der Dissertation KIERKEGAARDS, hier aufgegriffen im **4. Kapitel**. Ähnlich wie beim Zweifel wird die Ironie in ihrer Negativität, aber auch in ihrer *Berechtigung als Anfangsmoment* aufgezeigt. Gerade auch in der Ironie manifestiert sich die Freiheit, und zwar als Möglichkeit, sich von vorgegebener Wirklichkeit und deren Anspruch an das Selbst zurückzunehmen: Freiheit zur Distanz (auch darin zeigt sich wiederum die Analogie zum Zweifel!). Diese Freiheit erweist sich - wenngleich weniger scharf als beim Zweifel - als in sich *ambivalent*. Ein (mit KIERKEGAARDS Diss.-these XV) zurecht als human zu bezeichnendes Leben setzt an *(incipit)* mit Ironie - analog zur Philosophie, die um der Wahrheit willen mit dem Zweifel einsetzen muß. Demgegenüber verhilft festgehaltene Ironie zwar der Freiheit zu einer die Lebenswirklichkeit insgesamt bestimmenden Kontinuität, nicht aber zur positiven Substantialität des Daseins. KIERKEGAARD partizipiert hier weithin an der Ironiekritik HEGELS, der an der romantischen Ironie ebenso die Unverbindlichkeit der wirklichkeitsscheuen Selbstverflüchtigung kritisiert hat. Die Auseinandersetzung mit der Romantik als einer die Ironie zur Maxime erhebenden Strömung verhilft dabei KIERKEGAARDS Freiheitsbegriff zur notwendigen Konkretion; umgekehrt fördert die an der Romantik geschulte Kritik des Spießbürgertums (als einer später als "Verzweiflung" charakterisierten Lebenseinstellung) die Herauskristallisierung seines eigenen Freiheitsbegriffs: Der Spießbürger repräsentiert eine depravierte Freiheitsform, die sich am Kalkulierbaren und Plausiblen orientiert und somit die Zukunftsoffenheit der Freiheit verkennt und faktisch verfehlt. Wichtig ist die Dissertation (BI) auch im Blick auf seine Behandlung des SOKRATES. Dieser wird zwar später teilweise ganz

---

selber treffen wollen, als auch die DESCARTES-Interpretation von ANZ: "Descartes denkt ausschließlich"(!) "im Horizont des autonomen Bewußtseins." (183) Und: "Das cartesianische absolute Bewußtsein ist atheistisch, es setzt allein sich selbst voraus, und es erklärt die Welt immanent." (215) Diese von HEIDEGGER inspirierte, "moderne" DESCARTES-Interpretation wird diesem selbst (insbes. auch der Stellung des Gottesgedankens bei ihm) freilich in keiner Weise gerecht. Damit ist auch der Verstehensansatz gegenüber KIERKEGAARD verstellt. Vgl. KL.-M. KODALLE: "Das Vorurteil über Kierkegaards Subjektivitätstheorie - als einer spezifischen Ausformung der selbstmächtig-autonom sein wollenden Subjektivität im Gefolge Descartes' - hat das Verstehen blockiert" (1988 S.267 [im Orig. "einer" kursiv], mit Verweis auf RINGLEBEN 1983 S.379 Anm.329; cf. 478-484).

anders eingeschätzt.[28] Markant ist jedoch, daß diese Gestalt für ihn selber ins Blickfeld kommt und lebensgeschichtlich relevant wird: SOKRATES bleibt zeitlebens Leitfigur des Dänen,[29] innerhalb des Heidentums für ihn nur noch als *Sonderfall* unterzubringen. Ferner ist wichtig, daß er die Ironie des SOKRATES von der der Romantiker abgrenzt und dadurch zu einem differenzierten eigenen Bild kommt. Freilich stellt sich dabei die schwierige Frage, wie sich SOKRATES mit seiner sogar den eigenen Tod verachtenden Ironie zum christlichen Freiheitsmodell verhält, d.h. die Frage nach dem Verhältnis SOKRATES-CHRISTUS, die vor KIERKEGAARD insbesondere F. CHR. BAUR und nach ihm vor allem NIETZSCHE beschäftigt hat. Die Ironieschrift verzichtet hier auf eine glatte Lösung, führt aber immerhin zu einer Schulung des Differenzierungsvermögens KIERKEGAARDS (auch im Blick auf die unterschiedlichen Sokratesdarstellungen der Antike).

Das folgende, **5. Kapitel** behandelt insbesondere diejenige Schrift, mit der KIERKEGAARD literarische Berühmtheit erlangt hat: Entweder/Oder (E/O), pseudonym veröffentlicht im Februar 1843; ferner werden die "Stadien auf des Lebens Weg" (SLW; ed. April 1845) und kurze Passagen der "Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift" (UN, 1846) zum Vergleich herangezogen. In diesen Schriften entwirft KIERKEGAARD pseudonym eine *Stadientheorie*, die insbesondere sein Frühwerk bestimmt. Demnach realisiert sich Freiheit in bestimmten Sphären, die durch bestimmte Leitmotive der Selbstverwirklichung markiert sind: Das *ästhetische* (in sich unterschieden als unreflektierte und als reflektierte Unmittelbarkeit), das *ethische* (in sich unterschieden als immanente oder religiös verbrämte Ethik) und das *religiöse* Stadium (in sich unterschieden als allgemeine und als spezifisch christliche Religiosität).[30] Solche Stadien sind freilich nicht als Stufenleiter des Selbstwerdens anzusehen. Zum einen gibt es keine immanente Höherentwicklung, die sich gleichsam automatisch vollzöge, zum andern ist es für KIERKEGAARD denkbar, daß man über das erste (ästhetische) Stadium sein Leben lang nicht hinauskommt (was übrigens im Blick auf die Masse der Menschheit tatsächlich seine Meinung war); drittens ist eine gleichzeitige partielle Orientierung an verschiedenen Stadien denkbar, d.h. prinzipielle Unentschiedenheit.

Die Stadientheorie impliziert dabei, daß die Motive, Ziele und Verwirklichungshorizonte menschlicher Freiheit in ganz konkrete Sphären einteilbar und dabei in ihrem Zusammenhang in sich und untereinander explizierbar sind. Solch eine Stadientheorie muß freilich den erstaunen, der es im Fall KIERKEGAARDS für unwürdig oder undenkbar hält, daß dieser sich zu gleichsam systematischen Darlegungen versteigt. Jedoch entbehren selbst die in ihrer Anlage keineswegs systematisch durchgeformten Werke E/O und SLW durchaus nicht eines systematischen Hintergrundes, wie ihn die Stadientheorie verdeutlichen kann. Das Interessante

---

[28]) Vgl. zur Sokratesdeutung bei KIERKEGAARD: M. THEUNISSEN (1958) S.4-18, ferner schon J. HIMMELSTRUP (1927) und insbes. W. v. KLOEDEN in Bibl. Kierkegaardiana 14 (1985).
SOKRATES hatte für KIERKEGAARD Vorbildcharakter, und zwar auch, als sich der Däne längst primär an Christus orientierte. SOKRATES stellt einen Sonderfall innerhalb des Heidentums dar, den KIERKEGAARD als exemplarisch und latent antispekulativ empfunden hat. Seine persönliche Affinität zur Gestalt und Person des SOKRATES, aber auch zu dessen "Typ" und seiner mäeutischen Technik haben ihm den Ruf eines *"dänischen Sokrates"* eingebracht (vgl. H. DIEM 1964 S.14, 23 u.ö.; vgl. M. THEUNISSEN 1958 S.86 u.ö.: "der christliche Sokrates"; vgl. neuerdings P. FONK 1990 S.42: "ein *christlicher Sokrates"*).

[29]) Vgl. H. DIEMS diese Beziehung markierenden Titel von 1956: "Sokrates in Dänemark".

[30]) Darüberhinaus *Ironie* und *Humor* als Confinien

an ihr ist, wie sie verschiedene Verwirklichungstendenzen menschlicher Freiheit darstellt, gegeneinander ausspielt und dabei auch in ihren Aporien aufzeigt. In E/O wird vor allem die ästhetische Lebensweise in ihrer Aporetik dargestellt, d.h. die ethische Gesinnung wird aufgrund der ihr eigenen Tendenz zur legitimen Konkretion der Freiheit in geschichtlicher Gültigkeit gegen die sporadische Genußmentalität des Ästhetikers ausgespielt. Da das Ästhetisch-Unmittelbare der Geistbestimmung des Menschen nicht genügen kann, scheidet es als anerkennenswerte Realisierungsweise der Freiheit aus. Sein kritisches Gegenüber ist dabei keine rigorose Entscheidungs-, sondern eine Vermittlungsethik (verbunden mit dem Anspruch, das Ästhetische in ihr *aufzuheben*, d.h. das Positive am Ästhetischen zu bewahren und auf höherer Ebene darzustellen).

Die "Stadien" (SLW) gehen darüber hinaus und zeigen die immanente Aporie der ethisch-religiösen Haltung, die in Wahrheit nur insofern religiös ist, als sie das Ethische religiös verklärt. Demgegenüber etablieren die "Stadien" nun ein eigenes (drittes) religiöses Stadium, das von UN her noch einmal in sich zu unterscheiden ist im Blick auf allgemeine und christliche Religiosität. In ihm wird von Schuld und Sünde her auf die Erfüllbarkeit der ethischen Forderung reflektiert und auf das Selbstwerden des Einzelnen in seiner Besonderheit vor Gott. - Diese vier Stadien markieren nun die diversen Verwirklichungshorizonte menschlicher Freiheit. Der christliche wird dabei - analog zum religionsgeschichtlichen Modell HEGELS - als der höchste und vollkommenste (wenngleich keineswegs als der bequemste) dargestellt.[31] Von Versöhnungs- und Vergebungsgewißheit her findet menschliche Freiheit ihre Erfüllung. Diese wird jedoch in den pseudonymen Schriften KIERKEGAARDS (im Gegensatz zu seinen autonymen Erbaulichen Reden [ER]) nur peripher expliziert.

Diese Stadientheorie analysiert jedoch nur unzureichend das Verhältnis der Freiheit *zu sich selbst* im Blick auf ihre Struktur, die vom christlich-religiösen Stadium her durch den Gegensatz von Geschöpflichkeit und Sünde charakterisiert ist. Dafür ist die Analyse des Angstbegriffs von Bedeutung. Zunächst wird in Kap. 6 das Thema aufgegriffen, das der Ethiker (er wird mit dem schönen dt. Vornamen "Wilhelm" genannt und als Gerichtsrat, d.h. Jurist, der mit Strafverfahren zu tun hat, vorgestellt) nur angedeutet hat: die *Ausnahme*[32].

---

[31]) Zur (*nicht religionsgeschichtlich* begründeten!) *Absolutheit* des Christentums bei KIERKEGAARD vgl. Pap IX A 292: "Das Christentum ist das Absolute ..." Nur in ihm ist der Einzelne in seinem Verhältnis zum Absoluten als solcher gesetzt und verhält sich zu ihm absolut. Später hat KIERKEGAARD die Absolutheit des Christentums exklusiv (christologisch) am "absoluten Paradox" festgemacht.

[32]) Durch die Ausnahme wird das Ethische nicht als solches aufgehoben, sondern nur im Blick auf sie suspendiert (vgl. auch P. FONK 1990 S.81: Die Ausnahme *bestätigt* die Regel "und wirkt als deren notwendiges Korrektiv ..."). Das Allgemein-Ethische behält seine prinzipielle Gültigkeit - gerade auch im Blick auf das Bewußtsein der Ausnahme, Ausnahme zu sein. Diese hat ihr Recht nur in einer höheren, umfassenderen Perspektive, die zugleich das Allgemeine in seinem Gegensatz zur Ausnahme begreift. Sofern der Mensch ein Doppeltes in der Einheit seiner selbst ist, nämlich zugleich er selbst und das Geschlecht (das Allgemeine, Gesellschaftliche, Geschichtliche) (vgl. BA GW 11,25f u.ö.), d.h. Existenz-Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit, besteht seine ethische Aufgabe darin, sich als beides zu begreifen und zu realisieren. Mit dieser Forderung ist die Existenzaufgabe grundsätzlich umrissen, und zwar - das ist die Pointe - wiederum in der Form der Allgemeinheit. Wie verhält es sich nun mit der Ausnahme? Bei ihr verlagert sich das Realisierungsmoment auf das Besondere (und zwar in einer Weise und einem Grad, wie es beim "normalen" Menschen ziemlich komisch wirken müßte). Allerdings ist auch die Ausnahme zunächst einmal nicht davon ausgenommen, Mensch zu sein wie du und ich. Daher ist jene allgemeine Existenzaufgabe auch die ihre (sei sie nun Genie, Apostel, Mönch oder religiös Angefochtener wie Abraham und Hiob). Ihre Besonderheit liegt darin, daß sie sich als Ausnahme weiß, d.h. sich nicht mit dem

Freilich verbirgt sich dahinter ein biographisches Problem, das KIERKEGAARD zeitlebens beschäftigt hat: Gibt es so etwas wie *Ausnahmen*? Darf es, soll es so etwas geben? Und wie kann sich die Ausnahme positiv darstellen? Dahinter steht die (skeptische) Frage des Ethikers, ob es die *berechtigte* Ausnahme gibt, d.h. wie sich die Ausnahme legitimieren kann. Die Antwort ist beängstigend einfach: Die Ausnahme kann sich ethisch überhaupt nicht legitimieren. Das Allgemeine, Sittliche hat gegen das Einzelne, sich Besondernde immer Recht (vgl. HEGELS Rechtsphilosophie). Die Legitimation muß folglich auf einer anderen, höheren Ebene gesucht werden: der religiösen. Ist der Fall denkbar, daß es so etwas gibt wie eine religiöse Außerkraftsetzung (Suspension) des ethisch unbedingt Gültigen?

Um diese Frage zu klären, betrachtet KIERKEGAARD in zwei pseudonymen Schriften (FZ, Wdh - beide am 16.10.1843 erschienen) Abraham und Hiob (vgl. hier **Kap. 6**). An ihnen wird der Typus der religiösen Ausnahme - und des religiösen Menschen überhaupt - erläutert. Religiöse Freiheit realisiert sich demnach nicht in den vorgegebenen Bahnen des Ethischen. Dieses behält zwar *im Prinzip* seine Gültigkeit, kann aber von Gott her seine unbedingte Anwendbarkeit verlieren. Motiv dieser Konstruktion des Religiösen ist die Erkenntnis KIERKEGAARDS, daß sich der religiöse Typus nicht als glatte, ungebrochene Realisierung des Ethisch-Allgemeinen einordnen läßt. So wird das Religiöse zur Grenzanzeige in bezug auf das Ethische. Die Gültigkeit des Ethischen in sich steht zwar außer Frage, jedoch erweist sich das Religiöse als die ethische Dimension sprengend. In bezug auf die Freiheitsthematik dient es

---

Allgemeinen "verwechselt", ohne deshalb die prinzipielle Gültigkeit des Allgemeinen abzutun. In ihrer Existenz begreift die Ausnahme also, daß sie es ist: Ausnahme. Indem sie es ist, hebt sie freilich das Allgemeine nicht auf. Denn sie lebt ja auch innerhalb des Bestehenden, ohne dieses zu negieren. Vielmehr kann sie das Bestehende sein lassen, gerade weil sie sich als Ausnahme weiß. (Freilich ist dieses Wissen in sich höchst problematisch: Zum einen, weil es es solches noch keine Legitimation in sich schließt, zum anderen, weil es als Wissen stets an die bloß subjektive Gewißheit assoziiert bleibt.) In der subjektiven Begründung ihres besonderen Seins kann und muß die Ausnahme das Allgemeine unangefochten gelten lassen: Das Allgemeine bleibt die Regel. Aber - und darin liegt gleichsam der geheime Triumpf der Ausnahme - das Allgemeine besteht als solches nur, sofern Ausnahmen gedacht werden können. Die Möglichkeit der Ausnahme folgt dabei schon aus ihrer Wirklichkeit. Zur Möglichkeit und Wirklichkeit des Allgemeinen verhält sie sich dialektisch, nicht polemisch. Aber weder mit dem Gedanken der Möglichkeit, noch mit dem ihrer Wirklichkeit ist der ihrer Legitimität erreicht. Daß Ausnahmen zurecht bestehen, ist weder mit dem Gedanken ihrer Möglichkeit noch mit dem ihrer Wirklichkeit gesetzt. Deshalb kreist KIERKEGAARDS Denken zeitlebens um das Legitimationsproblem der Ausnahme: Sie ist möglich, sie ist da - aber besteht sie auch zurecht? Kann es eine objektive Legitimation geben bzw. kann eine bloß subjektive genügen? Recht kann nicht einfach subjektiv statuiert werden, um wahrhaft Recht zu sein. In sich kann die Ausnahme daher nur das stringente Bewußtsein ihres Soseins haben, nicht das Recht zu ihrer Verwirklichung. Dieses Recht muß also einerseits in der Anerkennung der prinzipiellen Gültigkeit des Allgemeinen liegen, andererseits in einer höheren (religiösen) Instanz, welche die Ausnahme legitimiert. Allerdings ist damit das Dilemma der Ausnahme nicht beseitigt, vielmehr gehört es zur unaufhebbaren Signatur ihrer Existenz. Da ihr Recht immanent nicht aufzuweisen ist, bleibt ihr nur die Hoffnung auf eschatologische Legitimation.

Als Beispiele für Ausnahme-Existenzen dienen KIERKEGAARD Figuren, bei denen die immanente Negativität der Freiheit (Zweifel, Angst) potenziert ist, wie z.B. Faust, Ahasver und Don Juan (alle drei haben dabei zugleich typischen Charakter, d.h. sind nicht historisch zu verstehen); im religiösen Bereich sind Abraham und Hiob Exemplare einer Sonderexistenz vor Gott; ferner der Apostel im Unterschied zum Genie; auf ethischer Ebene der Ehelose (z.B. Mönch), der das sittlich Allgemeine nicht realisiert. - Diese phänomenologische Vielschichtigkeit der Ausnahme-Existenzen verdeutlicht, daß ihre Problematik nicht einheitlich verhandelt werden kann. Zentrale Passagen bei KIERKEGAARD sind GW 2,345-356 (E/O II) sowie GW 15,184-191 (SLW). Vgl. neuerdings: TERESA AIZPUN, Kierkegaards Begriff der Ausnahme, Diss. phil. München 1991 (als Buch ebd. 1992).

KIERKEGAARD dazu, die Dimensionen der Anfechtung und des Leidens als unausweichlicher Implikationen einer konsequent vor Gott verantworteten Freiheit aufzuzeigen. Abraham und Hiob markieren ein Freiheitsbewußtsein, das sich nicht auf ethische Maximen, auf die Realisierung der Pflicht und die Einfügung in das Allgemeine reduzieren läßt. Sie hadern nicht nur mit dem Ethischen (das ihnen freilich noch nicht explizit in der Form eines kategorischen Imperativs gegenübertritt), sondern mit dem Absoluten, d.h. Gott selbst. Gottes Güte und Weisheit werden vorausgesetzt, aber im Lebensvollzug gerade nicht als evident erkannt. *Im Leiden verdunkelt sich die Selbsterfahrung der Freiheit im Blick auf Gottes Güte* (vgl. Theodizee-Problem). Im Leiden wird sich die Freiheit selbst undurchsichtig, bis sie sich in der Hoffnung auf künftiges Recht und künftige Erfüllung konsolidiert. Jedoch bleibt das Leiden an sich selber undurchschaut. Abraham und Hiob verfügen so weder über ihre eigene Freiheit noch über deren Erfüllung. Die Lösung liegt bei Gott. Dieser konsolidiert die Freiheit auch in jener Entäußerung, die auf die Einbindung in den ethischen Lebenshorizont verzichten muß. So zerbricht für KIERKEGAARD das immanent weithin als konsistent vorgestellte Gefüge des Ethischen am Religiösen. Die Erfüllung der allgemeinen Forderung ist in ihrer Unbedingtheit keine Gewähr für eine in der Tiefe dem Willen Gottes angemessene Existenz. Abraham und Hiob werden so zu Figuren eines *unbedingten Vertrauens auf Gott*. Insofern Gottes Wirklichkeit noch nicht evident erwiesen, sondern nur vorläufig gewiß ist, kann jenes Sich-Verlassen auf Gott nur als Paradox möglich sein, d.h. in der glaubensmäßigen Antizipation dessen, was bislang noch nicht (objektiv) erwiesen ist.

Auf **Kapitel 7** liegt ein wesentlicher Schwerpunkt dieser Dissertation. Hier wird der "Begriff Angst" behandelt. Im Begriff "Angst" zeigt sich das Verhältnis der Freiheit *zu sich selbst*. "Angst" bezeichnet kein Stadium, sondern ein *stadienübergreifendes* Phänomen jener vor und auf sich selbst gestellten Freiheit.

Im Hintergrund steht das Thema "Erbsünde". Damit ist ein spezifisch christliches Theorem eingebracht, das primär Gegenstand *theologischer* Reflexion ist (trotz seiner neuzeitlich-*philosophischen* Aneignung und Transformation beim späten KANT [1793] in der Lehre vom "radikalen Bösen"). Jedoch ist die Angst keineswegs nur aufgrund ihrer Erläuterungsfunktion im Blick auf die Erbsünde faßbar. Vielmehr stellt sie ein universal-menschliches Phänomen dar. Unter dem Pseudonym VIGILIUS HAUFNIENSIS, dem vorgeschalteten Verfasser von BA, definiert KIERKEGAARD die Angst als "in sich verfangene" bzw. "in sich verstrickte" Freiheit. Demnach stellt Angst die konkrete Wirklichkeit der Freiheit des Einzelnen dar, und zwar eine in sich *ambivalente*, nur *dialektisch* angemessen faßbare Wirklichkeit. Angst ist nicht identisch mit Sünde. Sie lokalisiert sich vielmehr in deren Vorfeld und Umfeld. Angst hat auch eine enge Beziehung zur Reue, ferner eine zur Scham. Stets wird als ihr Ingredienz die *Freiheit* deutlich, d.h. sie ist mit Hilfe *unmittelbarer* Bestimmungen nicht recht zu fassen. Konturen, wenn auch unheimliche, bekommt sie in der ihr eigenen Tendenz, das Selbst in sich zu verschließen, d.h. im *Dämonischen*. Die dämonische Angst vor dem Guten kapselt sich in sich ab. Das *"servum arbitrium"* (LUTHER 1525) manifestiert sich darin, daß der Mensch nicht offenbar werden will und insgeheim Angst hat vor seiner eigenen Freiheit. Von der Angst "geritten" verliert das Selbst sich selbst, gibt sich auf bzw. gibt sich der faszinierenden Macht dessen hin, wovor es Angst hat. Was KIERKEGAARD qua VIGILIUS HAUFNIENSIS beschreibt, sind schwer

objektivierbare Vorgänge. Doch nicht um Objektivierung geht es, sondern um experimentelle "Psychoanalyse" im Blick auf die biblische Darstellung der (Ur-/Erb-)Sünde (vgl. Gen 3 sowie Rö 3.5.7). Das Dogmatische wird dabei nicht dogmatisch expliziert, sondern psychologisch. Diese Brechung ist eigenartig und tendenziell problematisch. Der Bereich bloß psychologischer Beschreibung scheint verlassen, wenn philosophisch-theologisch bei VIGILIUS HAUFNIENSIS über die Freiheit nachgedacht wird. Seine Phänomenologie des geängstigten Geistes läßt so manche Frage offen. Dennoch wird der Leser vor die (Erb-)Sünde nicht als höchstes Mysterium seiner Existenz gestellt, sondern zum Nachdenken angeregt. Die Stärke der Schrift BA liegt nicht in ihrer systematischen Struktur (darin ist die KzT vorzuziehen), sondern in der geistreichen Komplexität ihrer Ausführungen. Freiheit erscheint hier im Begriff "Angst" als *in sich selber "komplex*"; Angst umgekehrt als *Komplex* einer Freiheit, die vor die Möglichkeit gestellt ist, sich definitiv selbst zu verfehlen. BA zeigt insbesondere die *Geschichtlichkeit* dieser Selbstverfehlung auf: Menschliche Freiheit fängt nicht abstrakt mit sich selber an, sondern ist vorweg formiert bzw. *deformiert*. Erbsünde als "Prädeformation" der Freiheit charakterisiert diese in ihrer Unfreiheit, die jedoch niemals absolut gedacht wird, sondern als Verfangenheit bzw. Befangenheit (vgl. Reue und Scham) - kurzum: als Komplex. In diesen Freiheitskomplex einbezogen ist das Phänomen der *Geschlechtlichkeit* - in BA kein Kapitel für sich, sondern Teil des Gesamtkomplexes einer sich als "Geist", d.h. leib-seelisch realisierenden Freiheit. Diese Komplexität der Freiheit scheint unlösbar. Nur der Glaube antizipiert die Wahrheit der eigenen Existenz; von ihm her wird die Angst sogar zum Erlösenden. Dennoch behält sie ihre gefährliche Dynamik und Macht, wenn die Freiheit auf sich gestellt und sich selbst undurchsichtig bleibt.

Die Angst indiziert das Wesen einer Freiheit, die vor ihr Nichtsein als Möglichkeit ihrer selbst gestellt ist. Konkret wird dieses Nichtsein im *Tode*. Dieser ist definitiv und unüberholbar. Sein einziges Votum: "Es ist vorbei." Von daher analysiert **Kapitel 8** die "Freiheit zum Tode" bei KIERKEGAARD. Wenngleich hier nicht von einem "Vorlaufen" zum Tode oder einem zur "Ganzheit" Gelangen die Rede ist (HEIDEGGER), so markiert das Todesverständnis doch auch bei KIERKEGAARD die insbesondere gegen EPIKUR gerichtete Pointe recht verstandener Freiheit: So zu leben, als sei jeder Tag der letzte im Leben und zugleich der erste, grundlegende einer neuen Existenz. Zu dieser Maxime muß mehr zu sagen sein als "Das geht nicht". Ist die Durchführung jener "höchsten Weisheit" zwar zugleich das "schwerste Rätsel" (GW 15,408), so impliziert sie doch nichts Unmögliches. Allerdings steht sie in der Gefahr, Existenz zu überfordern und zu überanstrengen. Kann Freiheit sich derart selbst verstehen und verwirklichen, daß sie den Todesgedanken integrativ in jeden Akt ihrer Verwirklichung mit einbezieht? Läßt sich der Todesgedanke überhaupt integrieren? Stellt er nicht vielmehr eine Grenze dar, die Freiheit - schlicht und ergreifend - zunichte macht? Oder eine letzte Herausforderung, die eigene Endlichkeit definitiv anzunehmen? Ist aber diese Endlichkeit die letzte Wahrheit meiner Existenz? Der Tod bringt das Endliche am Dasein zuende. Hier kann *Sinn* nur noch *verzweifelt* statuiert werden. KIERKEGAARDS Intention richtet sich auf eine Übernahme des Ewigen im Selbst, das auch der Tod nicht vernichten kann - wenngleich es auch angesichts des Ewigen wahr bleibt, daß menschliche Existenz zuende geht, weil sie *per se* endlich ist. Erst von diesem Ende her gewinnt das Leben und die Freiheit Bedeutung, und

zwar über den Tod hinaus. Das Definitive der zeitlichen Existenz wird im Tod besiegelt. Der Tod bestimmt somit den Endpunkt einer zeitlichen Existenz, deren Freiheitsverwirklichung von daher *definitiv* wird.

Das **9. Kapitel** knüpft wiederum (wie schon das 8.) an Kap. 7 (BA) an; jedoch nicht an der Korrelation von Freiheit und Nichts, sondern an der von Freiheit und *Geschichte*. Zugleich eröffnet es - über Abraham und Hiob (Kap. 6) hinausgehend - von LESSINGS Wahrheitsfrage her die christologische Problematik.[33] Der Schwerpunkt liegt im hier vorgegebenen Zusammenhang allerdings primär auf dem "Zwischenspiel" und seiner bemerkenswerten Korrelation von Freiheit und geschichtlichem Werden.

Damit sind wesentliche Aspekte der Freiheitsthematik bei KIERKEGAARD erörtert. Der UN, ferner LT und vielen ER könnte noch eigens Raum zugestanden werden. Ich bezweifle jedoch, daß diese Erweiterung grundlegend neue Aspekte für das Freiheitsverständnis des Dänen erbringen würde. Zur vorliegenden Darstellungsweise ist nachzutragen, daß die einzelnen Kapitel trotz der Querverweise und des Gesamtzusammenhangs als in sich konsistente Abhandlungen zu verstehen sind - analog zur pseudonymen Darstellungstechnik KIERKEGAARDS. Dabei wurde kein Wert darauf gelegt, sie äußerlich gleichzuschalten, z.B. im Blick auf einheitlichen Umfang.

Die einzelnen Kapitel sind von ihren Akzentsetzungen auch dadurch zu erschließen, daß bestimmte *personal* geführte Auseinandersetzungen KIERKEGAARDS zugrundeliegen: in Kapitel 1 und 2 der Typus der Philosophie NIETZSCHES, SARTRES und CAMUS'; in Kap. 3 die Auseinandersetzung mit DESCARTES und HEGEL; in Kap. 4 die Auseinandersetzung mit SOKRATES; in Kap. 5 die Kritik an DON JUAN und dem Hedonismus; in Kap. 6 die Befassung mit ABRAHAM und HIOB; in Kap. 7 die Eruierung der Bedeutung ADAMS; in Kap. 8 die Kritik an EPIKUR; schließlich in Kap. 9 die Auseinandersetzung mit LESSING (Christus-Gleichzeitigkeit) und im Zwischenspiel mit ARISTOTELES.

Im **Schluß**teil soll nach einem kurzen Fazit die "Probe aufs Exempel" erfolgen, d.h. der Versuch unternommen werden, KIERKEGAARDS Freiheitsbegriff thesenhaft zusammenzufassen. Die Bedingung der Möglichkeit jener thesenartigen Zusammenfassung ist, daß der Freiheitsbegriff bei KIERKEGAARD in sich konsistent gefaßt ist. Obwohl die Pseudonyme, wie sich zeigen wird, diverse Perspektiven repräsentieren, besteht die Prämisse, daß diese Persepektiven im Blick auf die Freiheitsthematik zumindest nicht *in sich* widersprüchlich gefaßt sind. Freilich haben jene 40 Schlußthesen eklektischen Charakter, auch wenn sie das Ganze repräsentieren. Ihr Anspruch besteht darin, wesentliche Akzente der Freiheitsthematisierung bei KIERKEGAARD noch einmal zusammenfassend auf den Begriff zu bringen. Freilich können sie nicht einfach als definitive Wahrheiten gelesen werden. Das scheitert nicht nur an der Möglichkeit und Notwendigkeit der Kritik seiner Gedankengänge (wie sie nur die durchgeführte Arbeit selber beinhalten kann), sondern an der Kierkegaard-immanent notwendigen Selbstkritik, die sich die Pseudonyme gegenseitig liefern (schon allein dadurch, daß sie diverse Verstehensweisen der Freiheit repräsentieren und oft diejenigen Aspekte, die einem andern Pseudonym wichtig sind, völlig übergehen).

---

[33]) Diese kann in der hier vorliegenden Arbeit nur peripher behandelt werden; insbesondere EiC und die ER/CR wären einzubeziehen; zur Literatur vgl. u.a. GERDES (1960/62/82) und H. FISCHER (1970).

Ein möglicher Kritikpunkt an diesem thesenhaften Versuch eines Fazits ohne die spezielle Zuordnung zu den einzelnen Pseudonymen oder Kapiteln dieser Arbeit kann und muß also sein, daß hier entgegen der eigenen Prämisse gehandelt wird (derzufolge die Pseudonyme konstitutiv für den Aussagegehalt sind). Dennoch wurde darauf nicht verzichtet, weil jene 40 Thesen schlaglichtartig verdeutlichen, welche Akzente der Eruierung menschlicher Freiheit für KIERKEGAARD wichtig werden, und darüber hinaus dem "schnellen" Leser die Möglichkeit gegeben ist, nach der Durchsicht jener Thesen unverzüglich sich wieder anderen Dingen zuzuwenden, ohne dieses Buch im einzelnen zu lesen. Auch dafür kann es ja gute Gründe verschiedener Art geben.

Die **Bibliographie** mit einem Verzeichnis wichtiger Literatur beschließt die Arbeit. Es soll auch über diese hinaus verwertbar sein und beinhaltet deshalb auch nicht explizit hier erwähnte bzw. besprochene Literatur. Wichtige Titel sind am Rand markiert (|), um dem Leser Prioritäten im Blick auf die hier im Vordergrund stehende Freiheitsthematik aufzuzeigen.

Zum Sprachgebrauch KIERKEGAARDS

Im Gegensatz zu *Sprung*, *Wiederholung*, *Paradox* usw. gehört der Begriff *Freiheit* nicht zu denen, die vom allgemeinen Bewußtsein mit KIERKEGAARD assoziiert werden oder als spezifisch für sein Denken gelten. Im wissenschaftlichen Bereich ist dies anders, wie u.a. die Abhandlungen von J.L. BLASS (1968), C. FABRO (1973), L.P. POJMAN (1972/85), GR. MALANTSCHUK (1971/78), J. HASS (1980), G. FIGAL (1980/84) und zuletzt J. DISSE (1991) sowie (nicht nur zu KIERKEGAARD) M. BIELER (1991) eindrucksvoll gezeigt haben. Umstritten ist allerdings, wie KIERKEGAARD den Freiheitsbegriff zum Zentrum seines Werks macht, so daß die eben genannten Arbeiten trotz des Grundkonsenses weit divergieren. Es ist also wichtig, nach KIERKEGAARDS eigenem Sprachgebrauch zurückzufragen. Dabei erscheinen mir drei Aspekte entscheidend:

1.) Die Häufigkeit des Terminus *Frihed* vor allem in E/O II, KzT und BA

2.) Die Thematisierung der Freiheitsthematik im Kontext der Selbstwerdeproblematik ("Selbstverwirklichung") - deutlich schon in E/O II

3.) Die Thematisierung von Freiheit im Kontrast zur Sünde als negativer Realisation von Freiheit (BA, KzT).

Wie die Schwerpunktsetzung meiner Arbeit zeigt, versuche ich die beiden letzten Aspekte (2./3.) ins Zentrum meiner Darstellung zu rücken. Verbunden mit letzterem Aspekt geht es mir - trotz vieler Kritik im einzelnen - auch um eine *theologische Rehabilitierung* der Grundgedanken und -anliegen KIERKEGAARDS.

Im Blick auf seinen eigenen Sprachgebrauch (1.) fällt auf, daß der Terminus *(Frihed)* sowohl in SV[34] als auch in Pap[35] sehr häufig auftaucht. Dieser terminologische Häufigkeitsnachweis

[34]) Vgl. zur dän. Werkausgabe (SV) die Konkordanz von A. MCKINNON (Indices Vol.II), S.293-297 (*Frihed/Friheden* findet sich insgesamt 440 Mal allein im veröffentlichten Werk!). Bemerkenswert ist, daß der Terminus relativ oft in BI, E/O und BA vorkommt, aber kaum in KzT (nämlich nur an zwei Stellen: GW 24, 8 z.13 und 25 z.6f!). Der Sache nach geht es jedoch - wie sich herausstellen wird - gerade auch in der KzT um die Freiheitsthematik. Daran zeigt sich, daß die terminologische Häufigkeit nicht zum Kriterium gemacht werden kann.

wäre freilich nur ein schwaches, oberflächliches Kriterium, um die Freiheitsthematik als Zentralmotiv und Zentraltopos des Gesamtwerks von KIERKEGAARD zu postulieren. Vielmehr muß es darum gehen, Freiheit als *inneres Zentrum* im Denken KIERKEGAARDS aufzuweisen. Dazu verhilft u.a. die Erkenntnis, daß auch überall dort von Freiheit die Rede ist, wo der Mensch als Selbstverhältnis[36] angesprochen ist (*das Selbst ist Freiheit*, d.h. Freiheit ist nicht nur Attribut, sondern Wesensmerkmal des Menschen); oder wo mit den "Stadien" Typen der Freiheitsverwirklichung angesprochen sind; oder wo über Möglichkeitsbegriff und Zukunftsdimension[37] Freiheit thematisiert wird; oder wo Ironie und Zweifel Momente einer Freiheit der Distanzierung (Positionsverweigerung) aufzeigen; oder wo mittels der Verzweiflung die Ambivalenz und Zwiespältigkeit der Freiheit demonstriert wird; oder mittels des Angstbegriffs die unaufhebbare Selbstbezüglichkeit einer "in sich" verführenden (Gen 3) und faszinierenden, aber so auch "in sich verstrickten" Freiheit. Bei all dem geht es um Freiheit, auch wenn der Terminus *Frihed* dabei zwar an zentraler Stelle, jedoch nicht immer (explizit) präsent ist. (Vgl. dazu in diesem Kapitel auch 2. und 4.f!)

C) KIERKEGAARD

1. Die Rezeptionsflaute als Chance zum Auf- und Durchatmen

Daß KIERKEGAARD in gewisser Weise aus der Mode ist, könnte ihm angesichts seiner Verwerfung jeglichen modischen Denkens nur recht sein. Modisch war zu seiner Zeit die von ihm bekämpfte Hegelische Philosophie (wobei sein Kampf gerade dem *Modischen*, *Unreflektierten* und *Oberflächlichen* dieser Rezeption galt). Das modisch dem Zeitgeist Angepaßte und durch den Trend Nivellierte wurde später auch zum Kernpunkt seiner Kulturkritik. Ein "modischer" KIERKEGAARD, der "in" ist, den die Spatzen von den Dächern pfeifen, die Pfarrer von der Kanzel und die Professoren vom Pult aus verbreiten, ist ein mißverstandener KIERKEGAARD, eine *contradictio in adjecto*; denn modisch wollte und konnte KIERKEGAARD nicht sein (jedenfalls nicht im geistigen Sinn: im äußerlichen gab es bei ihm durchaus einen dandyhaften Spürsinn für das Modische). Eine modische Interpretation, die ihn enthusiastisch und begierig in sich aufsaugt, um ihn dabei als *ultima ratio* dessen, was *an der Zeit* ist, zur Darstellung zu bringen, mißversteht ihn.

---

[35]) Vgl. zur dän. Tagebuch-/Papirerausgabe (Pap) den Index von N.-J. CAPPELÖRN in: S.K., Papirer Bd.14, Kopenhagen 1975, S.648-651. - Auffällig ist die durchgängige Verknüpfung von Freiheits- und *Prädestinationsproblematik* in der Studentenzeit, die später völlig verschwindet.

[36]) Das Selbst *ist* Freiheit (GW 24,25 = SV XI,142: Selvet er Frihed; so auch GW 26,160 = SV XII,149; GW 2,227f = SV II,192; vgl. DISSE 1991, S.75,81,89,116f). Daß dieses "Selbst" in der Doppelheit seines sich zu sich und darin zu Gott Verhaltens das zentrale Thema bei KIERKEGAARD ist, sieht zurecht auch J. HOLL (1972) S.1: "Das von vornherein dieses Denken bewegende Thema ist das Selbst, das sich zu sich selbst und in diesem Verhältnis zu Gott verhält." HOLL interpretiert KIERKEGAARD im Vergleich mit FICHTE und HEGEL (SCHELLING fehlt eigentümlicherweise). - Zur Kritik eines "Leitmodells des Monismus" für FICHTE (und KIERKEGAARD) (S. 5) vgl. A. HOCHENBLEICHER-SCHWARZ (1984) passim. In der Tat verengt HOLL mit dieser Kategorie FICHTES Ansatz in problematischer Weise. Auch von einem *"objektiven Monismus"* HEGELS (1.Teil, III,4. u.ö.) sprechen zu wollen, ist fragwürdig.

[37]) Zur Zukunftsoffenheit des Menschen, der nach KIERKEGAARD nicht Sklave des Augenblicks, sondern über das Gegebene immer schon hinaus ist (cf. 251), vgl. den informativen Aufsatz von J. SLÖK (1963), wieder in: THEUNISSEN, Mat. 1979 S.241-261.

Von der besonderen Chance, aus der Mode zu sein

Im Unterschied zu NIETZSCHE, HEIDEGGER oder auch WITTGENSTEIN ist es heute vergleichsweise still geworden um KIERKEGAARD. Ganz im Gegensatz zur enthusiastischen KIERKEGAARD-Rezeption in den Zwanziger- bis Fünfzigerjahren wird der Däne heute weithin nurmehr in akademischer Routine rezipiert (mit Ausnahme der tiefenpsychologisch vorgeprägten KIERKEGAARD-Rezeption bei E. DREWERMANN seit ca. 1978, die über ein bloß akademisches Interesse hinausgeht). Vom Ersten Weltkrieg an wurde KIERKEGAARD begeistert rezipiert und gleichsam als Entdeckung gefeiert. Nach dieser Katastrophe, dem kollektiven "großen Erdbeben"[38] des Weltkrieges, war gewissermaßen der Boden bereitet für jene enthusiastische und bald schon modisch gewordene KIERKEGAARD-Interpretation. Ohne KIERKEGAARD ist weder die Dialektische Theologie K. BARTHS, R. BULTMANNS oder E. BRUNNERS zu denken, noch die Existenzphilosophie K. JASPERS', M. HEIDEGGERS oder J.-P. SARTRES, noch die sog. Dialogische Philosophie insbesondere F. EBNERS und M. BUBERS, noch die moderne Tiefenpsychologie, insbesondere die Psychoanalyse S. FREUDS, ganz zu schweigen von KIERKEGAARDS Spuren in der modernen Literatur (z.B. bei R.M. RILKE, F. KAFKA, R. MUSIL oder M. FRISCH). Diese weitläufige, enthusiastische und teils auch tiefgehende Rezeption entfiel zwar nach dem Zweiten Weltkrieg, dennoch kam es wiederum zu einer breit angelegten KIERKEGAARD-Renaissance im Kontext der Verbreitung von Existenzphilosophie und Dialektischer Theologie bis etwa 1968. Mit deren Zeit ist nun scheinbar auch die Aktualität KIERKEGAARDS in ihrer Breitenwirkung vorbei. Diese Wirkung hatte ihren Anhalt an einer oft epigonenhaften Wiederaufbereitung oder einer sich anbiedernden Identifizierung mit dem Philosophen. Beides wirkt heute zurecht befremdlich. Daß dies nun vorüber ist, bringt den Vorteil mit sich, daß *Ent- und Verstellungen* wegfallen, die im Zuge enthusiastischer und sich kongenial gebender Rezeption unvermeidbar sind. NIETZSCHE ist davon übrigens ebenso mit betroffen wie HEIDEGGER. Daß nun KIERKEGAARD kein Modeprophet des ausgehenden 20.Jahrhunderts mehr ist und auch im wissenschaftlichen Kontext nur noch sekundäre Beachtung findet, ist nicht zu bedauern.

Auf diese Weise können vorurteilsbehaftete Auffassungen bereinigt werden: KIERKEGAARD war kein Prophet der *reinen Leidenschaft*[39], als müsse man ihn - oder andere gegen ihn - *leidenschaftlich verteidigen*, sondern er war ein Anwalt der Leidenschaft *des Denkens*. Dieses wird von KIERKEGAARD auch dort nicht über Bord geworfen, wo von ihm selbst her

---

[38]) Mit dem "großen *Erdbeben*" beschreibt KIERKEGAARD ein Ereignis seiner eigenen Biographie, um dessen Erhellung schon viele Interpreten sich mühten (vgl. HIRSCH 1930/33 S.119-128; Datierung: 1835-39). Hier soll der Begriff auf die abendländische *Kollektiv*geschichte angewandt werden, um mit ihm eine tiefgreifende, *von innen kommende* Erschütterung zum Ausdruck zu bringen.

[39]) Zum Begriff der *Leidenschaft* bei KIERKEGAARD vgl. J. DISSE (1991) S.38f u.ö.]. - Leidenschaft ist als wichtiges Moment der innerlichen Aneignung ethischer und religiöser Wahrheit zu verstehen, aber auch als Ingredienz der künstlerischen Produktion. Nur kann das leidenschaftliche Tun nicht zum Kriterium des Schönen, Wahren oder ethisch Legitimen werden (so gibt es leidenschaftliche Kleptomanie oder leidenschaftlichen Hang zum Rasen mit motorgetrieben Fahrzeugen, wobei die Leidenschaftlichkeit des irrationalen Verhaltens niemals dazu dienen kann, derartiges Verhalten als rational gerechtfertigt oder gar sinnvoll auszuweisen). Daher ist die - im Anschluß an KIERKEGAARD und gegen ihn erfolgte - Idealisierung der Leidenschaftlichkeit eines Tuns in sich höchst ambivalent.

Grenzanzeigen der Begreiflichkeit religiöser Gehalte am Platz sind. Selbst dort, wo der Verstand im Sinne des KIERKEGAARD-Pseudonyms CLIMACUS seine Grenzen erkennen und "kapitulieren" muß (am *Paradox*), ist Denken, Sprache und Mitteilbarkeit noch nicht aufgegeben. Dieser Sachverhalt ist besser sichtbar aus der Distanz, welche die sich auf einem bescheidenen Niveau einpendelnde KIERKEGAARD-Rezeption der letzten Jahre mit sich bringt. Diese "Flaute" eröffnet ihr einige gute Chancen:

1.) Die Möglichkeit des Innehaltens und Rückblickens auf eine verwirrend vielschichtige Interpretationsgeschichte

2.) Die Chance zum Verzicht auf ein übertriebenes Pathos, das leicht ins Tragi-Komische, Schwülstig-Künstliche (man denke an HEIDEGGERS Sprachstil) oder Kränkliche umkippt, zum Verzicht auch auf enthusiastische Vereinnahmung im Horizont - vermeintlicher - Kongenialität

3.) Die Option, KIERKEGAARD distanzierter und kritischer zu verstehen als bislang, ihn in seiner *Kritikwürdigkeit* ernstzunehmen, allerdings ohne ihn dabei von vornherein ins Abseits des Krankhaften und des Irrationalen zu setzen.

All diese drei Chancen - rückblickende Besinnung, Entpathetisierung und kritische Distanz - sollten nicht verspielt werden, bevor womöglich eine neue modische Umsetzung des Dänen einsetzt und jener "Flaute" ein Ende setzt. Daß KIERKEGAARD derzeit unter mangelnder Aktualität "leidet", impliziert also die Chance, sich ihm unvoreingenommener zu nähern. Wichtig ist dabei, die kritische Reflexion auf KIERKEGAARD nicht in den Dienst einer Verteidigungs- oder Abwehrattitüde von anderen Ufern her (HEGEL, NIETZSCHE, FREUD) zu stellen[40], da sonst die Eigenheit des KIERKEGAARDSCHEN Denkens preisgegeben wird. Zwar ist es in gewisser Weise legitim, KIERKEGAARD von HEGEL her zu verstehen[41]; aber aufgrund dessen ist es folglich nicht legitim, HEGEL einseitig gegen KIERKEGAARD ausspielen zu wollen.

---

[40]) Dies ist z.B. das Grundproblem der aus ADORNOS Schule kommenden Arbeit von H. SCHWEPPENHÄUSER, Kierkegaards Angriff auf die Spekulation. Eine Verteidigung, Ffm 1967. Hier wird HEGEL (zwar nicht der "ganze" HEGEL, aber doch gewisse Strukturen seines Denkens) nachdrücklich verteidigt, ohne die Kritik KIERKEGAARDS in ihrem Kontext und ihrer Intention ausreichend herauszuarbeiten. Ebenso problematisch sind die Versuche, KIERKEGAARD von NIETZSCHE (so G.-G. GRAU 1963; Argumentationsebene ähnlich wie T. MOSER; Rezension bei KODALLE 1988 S.241ff) oder von FREUD, FEUERBACH und MARX her (so ADORNO, habil.^{2} 1929) zu lesen. All diese Versuche kränkeln daran, daß sie vorweg das Biographische einbeziehen, zur Basis machen und von ihm her das Denken des Dänen entlarven wollen. Derartige Entlarvungsstrategien sind ein dürftiger Ersatz dafür, den Wahrheitsanspruch KIERKEGAARDS wirklich ernst zu nehmen, d.h. sich den angesprochenen Problemen zu stellen, ohne sie als Verdrängungsprodukt vermeintlich ganz woanders liegender Problemstrukturen zu interpretieren. An jenen primär biographisch orientierten Analysen - oder besser: Konstruktionen - kann man lernen, wie Textinterpretation ihren Gegenstand grundlegend verfehlt, allerdings nicht ohne dabei aufschlußreich zu sein - freilich primär im Blick auf den Interpreten selbst.
Demgegenüber ist ein Interpretationsansatz vorzuziehen, der die Voraussetzungen seines Verstehens von seinem Gegenstand her nimmt, statt ihn vorweg in ihn einzutragen. In diesem Sinn verstehe ich den überzeugenden Versuch A. HÜGLIS (1973), "auf Kierkegaards eigene Voraussetzungen einzugehen und *von ihnen her - unsere* Fragen zu stellen" (12). Das Gegenmodell, KIERKEGAARD durch das Raster einer vorgefaßten Position (HEGEL, FEUERBACH, MARX, NIETZSCHE, FREUD ...) zu pressen, wie es besonders bei TH. ADORNO, A. KÜNZLI und G.-G. GRAU geschieht, erscheint demgegenüber nur als Notlösung. Wer nicht nur irgendeine geistreiche Interpretation liefern, sondern den Autor *verstehen* will, muß darauf achten, daß er wirklich "die Verständigung mit dem Autor sucht und nicht darauf ausgeht, dessen Werk als Produkt unbewußter psychischer oder gesellschaftlicher Motivationen zu entlarven." (HÜGLI 1973 Anm.257a S.333) Denn nur so kann der Gedanke in seinem immanenten Mitteilungs- und Wahrheitsanspruch überhaupt erfaßt werden.

[41]) Am schärfsten durchgeführt bei RINGLEBEN (1983).

Vielleicht wäre es eher angemessen, "Hegel selbst neu, gleichsam mit den Augen KIERKEGAARDS" zu lesen (K.-M. KODALLE)[42]. Dieser Versuch erscheint aus der Sicht KIERKEGAARDS nur legitim, wenn er nicht bedeutet - was bei KODALLE auch nicht gemeint ist - *statt* KIERKEGAARD HEGEL zu lesen bzw. KIERKEGAARDS Werk in geistreiche Fußnoten zu HEGEL umzuarbeiten. Ist jener Versuch aber von HEGEL her legitim? Könnte nicht die Neusicht HEGELS mit den Augen KIERKEGAARDS Verdrehung, Verstellung und Mißverständnis HEGELS bedeuten? Alles hängt also daran, von KIERKEGAARD her erst einmal zu klären, *was es heißt*, N.N. *mit "den Augen KIERKEGAARDS"* zu lesen. Es geht hier also darum, trotz der ungeheuer vielen Abhandlungen, die schon über KIERKEGAARD geschrieben worden sind, noch einmal bei KIERKEGAARD selber anzufangen.

2. Zentraltopos "Freiheit" (KIERKEGAARD und der Existentialismus)

Ein zentraler und konstitutiver Begriff sowohl der Philosophie des Deutschen Idealismus als auch der Existenzphilosophie ist "Freiheit". Die Philosophie KANTS und FICHTES, insbesondere auch SCHELLINGS und HEGELS hat sich in tieferem Sinn als Philosophie, als System, als programmatische Explikation von Freiheit verstanden. Ebenso (und doch ganz anders!) ist Freiheit in einer radikalisierten Weise zum "Dogma" der Existentialisten geworden: abstrakte, orientierungslose, geworfene, geängstigte und besorgte, gottlos unruhig gewordene, mehr und mehr individualistisch verengte Freiheit, die ihr Woher und Wozu aus sich selber konstituieren möchte. "Dazwischen" liegt KIERKEGAARD, der sich weder auf das idealistische noch auf das existentialistische Freiheitskonzept reduzieren läßt. Das macht ihn erst recht interessant. Seine Strukturanalyse menschlicher Freiheit ist dabei eine entscheidende Wende und Schaltstelle im neuzeitlichen Selbstverständnis der Freiheit. These dieser Arbeit ist, daß die von SCHELLING als dem "Vollender" des Deutschen Idealismus (W. SCHULZ) vorbereitete Korrektur des idealistischen Freiheitsbegriffes sich bei KIERKEGAARD durch die Begriffe Angst und Verzweiflung derart weiterentwickelt, daß er für die moderne, "existentialistische" Variante seiner Rezeption grundlegend werden konnte. Das Prekäre und Problematische an diesem Versuch des Dänen, den idealistischen Freiheitsbegriff derart radikal subjektivitätstheoretisch zu transformieren, zeigt sich dann erst in der Rezeptionsgeschichte des 20. Jahrhunderts. Deren Mißverständnis liegt im wesentlichen darin, die Freiheit von ihrem Synthesischarakter und ihrem Gründen-in-Gott, d.h. von sich selbst zu abstrahieren, wodurch Angst und Verzweiflung zu grundlegend bestimmenden, wesentlich unaufhebbaren Signaturen der Freiheit werden.

Freiheit und Angst

Dabei liegt mir daran, zu zeigen, wie sich der Begriff Angst nicht bloß als "psychologische Zwischenbestimmung", sondern als Versuch einer Neuformulierung des idealistischen

[42]) KL.-M. KODALLE, Hegels Geschichtsphilosophie - erörtert aus der Perspektive Kierkegaards, in: NZSTh 24 (1982) 277-294

Freiheitsbegriffs von der christlichen Tradition her verstehen läßt: Angst ist Signatur[43] "real existierender" Freiheit, ist in sich verstrickte, in sich verfangene Freiheit (*Frihed hildet i sig selv)*[44], die sich ihrer Endlichkeit als wesentlicher Komponente ihres Gesetztseins bewußt wird und sich daher ängstigt. Der Begriff der Angst stellt dabei ein immanentes Korrektiv des Freiheitsbegriffes dar, das nicht philosophischer, sondern theologischer Herkunft ist: die von TERTULLIAN und AUGUSTIN her (auf dem Hintergrund insbesondere von PAULUS, vgl. Rö 5) innerhalb des Christentums zur Tradition gewordene Erbsündenlehre bildet den Hintergrund und thematischen Horizont jener von KIERKEGAARD ins Auge gefaßten Neufassung der Freiheitsthematik. Darüber hinaus setzt er die lutherische Rezeption des Erbsündendogmas voraus. Im Streit mit dem humanistischen Freiheitspathos (ERASMUS) hatte LUTHER 1525 das *liberum arbitrium* als exklusives Gottesprädikat herausgestellt und - negativ entsprechend - dem (gefallenen) Menschen ein *servum arbitrium* zugeordnet. Die hierin thematisierte *servitudo* versteht sich dabei nicht als äußerlich (*coactio*), sondern als strukturell bedingt (*necessitas*). Bereits 1515/16 hatte LUTHER im Anschluß an PAULUS die beim Sünder manifest werdende Selbstbezogenheit als "*incurvatio in seipsum*" thematisiert.[45] Meine später auszuführende These besagt, daß es sich bei KIERKEGAARDS Begriff Angst um eine Reformulierung des (von SCHELLING her an sein Ende gekommenen) idealistischen Freiheitskonzeptes handelt, deren Gehalt doppelt theologisch bestimmt ist: zum einen, indem er die Geschöpflichkeit der Freiheit als Strukturmoment ihrer selbst begreift (vgl. KzT, A,a), zum andern, indem er die Endlichkeit und Selbstbezogenheit als Wesensmoment der Freiheit auffaßt: nämlich im Begriff der Angst in struktureller Analogie zur augustinisch-lutherischen Konzeption einer *libertas incurvata in seipsam.*

Diese Deutung impliziert, daß KIERKEGAARD den Freiheitsbegriff des Deutschen Idealismus für *theologisch unzulänglich* gehalten hat. Dies zum einen deshalb, weil hier Freiheit zu wenig deutlich als in Gott gründend und auf diesen bezogen beschrieben wurde, zum andern weil die Sünde nur als notwendiges Moment der Freiheitsrealisierung, nicht als Strukturmoment der Freiheit selbst in ihrer Bezogenheit auf sich thematisiert wurde. Demnach ist der idealistische

---

[43]) Vgl. dazu J. HENNIGFELD (1987, S.280: "Angst als Grundbefindlichkeit menschlicher" [282: "geistiger"] "Existenz"), sowie POJMAN (1972) S.250: "Angst is the sign of man's freedom ...". Zurecht bezieht POJMAN Angst - zunächst allgemein definiert als "the uneasiness of mind caused by apprehension of an unknown danger or threat" - auf den Geist, d.h. die dem Geistwesen Mensch zugehörige Unendlichkeit (ebd.).

[44]) SV^3 6,143 = SV^1 4,320 = GW 11,48 = BA 50,32ff (VIGILIUS HAUFNIENSIS, BA)

[45]) WA 56,356,4.27; 367,2 vgl. P. ALTHAUS, Die Theologie M. Luthers, Gütersloh 1962, S.132. - Zum Verhältnis KIERKEGAARDS zu LUTHER und zum Luthertum allgemein vgl. DIEM (1950) S.155-168, ferner NIEDERMEYER 1927, GEISMAR 1928/29, SLÖK 1962, MORTENSEN 1974, LEUBA 1981 und vor allem SCHRÖER 1984.

KIERKEGAARD hat LUTHER hoch geschätzt (die Übereinstimmungen beschränken sich keineswegs auf das Verständnis der Sünde als *incurvatio in se* und *servum arbitrium* bzw. als Unglaube) und betrachtete sich vielmehr als Korrektiv an Luthertum, lutherischer Orthodoxie und lutherischem Hegelianismus seiner Zeit. P. FONK (1990) überbetont die Differenzen KIERKEGAARDS zu LUTHER und stellt den Dänen in der Kontroverse mit ERASMUS irrtümlich auf dessen Seite (202). Ebenso schwer haltbar ist seine Beschreibung der Intention KIERKEGAARDS (Anm.71 S.382): "Luthers 'sola fide'-Prinzip und seine Kritik der guten Werke sollen erheblich relativiert werden." Hier scheinen mir beide gründlich mißverstanden. Weder wollte LUTHER mit seiner Deutung des Glaubens die guten Werke kritisieren, noch wollte der Däne durch seine Betonung des JAKOBUS gegenüber PAULUS den Gedanken der Verdienstlichkeit wieder einführen. LUTHER sollte also durch ihn nicht *relativiert*, sondern ganz im Gegenteil in seinem ursprünglichen Anliegen zur Geltung gebracht, d.h. rehabilitiert und dabei zugleich *radikalisiert* werden.

Freiheitsbegriff in dem Sinn *abstrakt*[46], daß er die Struktur endlicher Freiheit im Blick auf ihre individuelle Selbstverfehlung und dabei auch die "Leibgebundenheit des Geistes als Quelle der Angst" (W. SCHULZ[47]) zu wenig deutlich in den Blick bekommt.
Inwiefern diese Kritik am Freiheitsbegriff wirklich trifft, und - sofern dies der Fall ist - *wen* sie trifft (KANT, FICHTE, HEGEL, den dt. od. dän. Hegelianismus), ist eine *andere*, ebenso interessante Frage. Daß für die Neuzeit insgesamt das Schwinden eines Bewußtseins der Sünde (im transmoralischen Sinn) zu verzeichnen ist, läßt sich allerdings kaum bestreiten und gibt dem Korrektiv KIERKEGAARD sein nur schwer bestreitbares Recht. Geschichte der Neuzeit war weithin nicht nur Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, sondern auch im Vergessen der Sünde als eines Merkmals menschlicher Existenz, das sich weder auf individuelle moralische Verfehlungen noch auf bloß strukturelle Fehler im System (der Wirtschaft, der Gesellschaft, der Erziehung usw.) reduzieren, d.h. in seinem Entfremdungscharakter objektivieren läßt.

Problematische Wirkungsgeschichte

Ein schiefes Licht auf die Errungenschaft KIERKEGAARDS fällt allerdings von ihrer Wirkungs- bzw. Rezeptionsgeschichte im 20. Jh. her: Die Freiheit wird dort in individualistischer Verengung als Last interpretiert (SARTRE[48]: der Mensch ist zur Freiheit "verurteilt" bzw. "verdammt"), oder als trotzig sich gegen ihre Sinnlosigkeit und Ausweglosigkeit aufbäumend (KAFKA, CAMUS; vgl. schon NIETZSCHE), jedenfalls als völlig losgelöst von ihrer konstitutiven Eingebundenheit in die Gottesbeziehung als ihrem Grund. Von daher stellt sich die Frage, inwiefern die Korrektur der idealistischen Freiheitsthematik bei KIERKEGAARD so geartet war, daß sie solch eine - sie dermaßen pervertierende - Wirkungsgeschichte mitzuverantworten hat. Von jener Wirkungsgeschichte her könnte sich KIERKEGAARDS gesamter Versuch einer Neuformulierung der Freiheitsthematik als gescheitert, zumindest als *ambivalent* und *in sich fragwürdig* erweisen. Sein Versuch einer Rehabilitierung eines theologischen Freiheitsbegriffes wäre dann letztlich nicht als *Vertiefung und Gewinn*, sondern als *Verengung und Preisgabe* der Freiheitsthematik zu bewerten. - Dessen ungeachtet soll hier KIERKEGAARD selber zur Diskussion stehen, in einer vorläufigen Abstraktion von der Geschichte seiner Interpretation, die sich allerdings fast durchweg - oft schon im Ansatz - als *Fehl*interpretation erweist.

Freiheit und Gott

Dies gilt nicht nur für den modernen Existentialismus in all seinen Schattierungen, sondern auch für die Dialektische Theologie. Wenn K. BARTH anfangs und E. BRUNNER später

[46]) Das abstrakte Denken bestimmt den Gedanken "in seinem eigenen Medium"; der Denkende verschwindet im Vorgang des Denkens mitsamt seiner Bestimmtheit in Raum und Zeit (J. CLIMACUS: UN II, GW 16/2,35).
[47]) Titel eines Aufsatzes bzw. Kapitels über KIERKEGAARD (1968, wieder 1972)
[48]) SARTRES Verhältnis zu KIERKEGAARD ist ambivalent. Seine Rezeption schwankt zwischen "Verehrung und Verkehrung" (THEUNISSEN 1958, wieder in: SCHREY WdF 1971, S.381).

KIERKEGAARD einseitig gegen Idealismus und modernen Protestantismus (SCHLEIERMACHER) ins Spiel brachten, so verdeckten sie dabei notwendig wichtige Gemeinsamkeiten. Und wenn BARTH in seiner genialen, aber eigenwilligen Römerbriefauslegung KIERKEGAARD nur als Kronzeugen eines "unendlichen qualitativen Unterschiedes" von Gott und Mensch heranzieht, so übersieht er dabei die zentralen Passagen, die gerade das Ewige als Wesensmoment der menschlichen Freiheit erläutern, so insbesondere in KzT, A,a.[49] Allerdings lag diese für KIERKEGAARDS Anthropologie so entscheidende Passage damals noch nicht in dt. Übersetzung vor: SCHREMPF hatte sie in seiner verkürzten Ausgabe schlicht ausgelassen![50]
Im Ganzen des Einleitungsabschnitts der KzT (A,a) kommt die göttliche Freiheit nicht in einem Ausschließungs-, sondern in einem Begründungs- und Implikationsverhältnis zur menschlichen Freiheit zu stehen. Gott ist demnach nicht der schlechthin "ganz Andere"[51], sondern der konkrete Bestimmungsgrund menschlicher Freiheit.

Erst wenn KIERKEGAARD gegen seine Rezeptionsgeschichte (z.B. in der Dialektischen Theologie) rekonstruiert und dabei selber einigermaßen verstanden ist, kann "mit seinen Augen" (KODALLE) die Geschichte seiner Vorläufer und Gegner, wie auch die seiner Jünger und "Vollender" im 20.Jh., neu gesichtet werden. Dazu bedarf es jedoch des rechten Zugangs zu seinem Werk.

3. Zugang zu KIERKEGAARD

Zugang zu KIERKEGAARD zu finden, ist schwer. Die derzeitige Flaute seiner Rezeption macht es allerdings leichter. Denn durch sie läßt sich Abstand gewinnen von den vielen KIERKEGAARD-Interpreten dieses Jahrhunderts, die bei aller Begeisterung für ihren Gegenstand mehr ein Buch über sich als über jenen schrieben. Geeignet scheint der Zugang durch KIERKEGAARDS Werk selbst, d.h. sein schon zu Lebzeiten großenteils (auf dänisch) veröffentlichtes Werk. Aber KIERKEGAARD macht es seinem Leser dabei nicht leicht. Denn er

---

[49]) Bei K. BARTH liegt ein stark reduziertes KIERKEGAARD-Verständnis vor. So wird im Kopenhagener Vortrag vom April 1963 (Seitenz. nach Orb.Lit.18, 1963) KIERKEGAARD als Garant dafür zitiert, Gott "in seiner Eigenständigkeit gegenüber dem Menschen" (S.97) und in seinem "unendlichen qualitativen Unterschied" (S.98) gegen die Spekulation des 19.Jh. wieder zur Geltung zu bringen. Wie sich zeigen wird, ist damit die theologische Pointe KIERKEGAARDS verkannt (sie liegt erstens im "Vor-Gott-Existieren", ferner im Gründen der Freiheit in Gottes Allmacht und Liebe, sowie drittens in der Ineinssetzung von Selbst- und Gottesverhältnis nach KzT A,a. KIERKEGAARD betont nicht einfach die totale Andersheit, sondern die "Verwandtschaft" von Gott und Mensch, vgl. Pap X^2 A 489; T 4,122f mit bezug auf "den Einzelnen").

[50]) Jena 1911; zur Darstellung und Kritik dieser "eigenmächtigen Verstümmelungsaktion" vgl. W. REST 1952/53, wieder in: SCHREY WdF 1971 S.163f.

[51]) Der Begriff "ganz anders" ist - wie CLIMACUS zurecht sagt - "eine ziemlich mäßige Kategorie" (GW 16/II,322). Mit ihm läßt sich weder eine Theologie begründen noch ein Staat noch eine Metaphysik ect. CLIMACUS rekapituliert hier HEGELS "Entlarvung einer unbeabsichtigten Verendlichung des Absoluten" (KL.-M. KODALLE 1988 S.90). Die Kategorie des "ganz Anderen" stellt contra-intentional eine abstrakte Verendlichung des vom Selbst losgelöst gedachten Anderen und dabei (unbewußt) auch eine Selbstbehauptung des Endlichen dar. Somit stabilisiert die vermeintliche Ganz-Andersheit des Anderen nur die Eigenheit des Selbst, das sich von jenem nicht mehr im Ernst tangiert weiß.

ist durchweg schwer zu lesen und zu verstehen.[52] Die Unzugänglichkeit betrifft vor allem die gewollte Selbstverschlüsselung seines Denkens mit Hilfe eines Komplexes von Pseudonymen. So mag die skeptische - auf ein hermeneutisches *eschaton* zielende? - Frage HÜGLIS zurecht gestellt sein: "Werden wir KIERKEGAARD je verstehen können?"[53] Dahinter steht zum einen die Frage, ob es einen anderen Zugang zu KIERKEGAARD gibt als den der wissenschaftlichen Reflexion, d.h. ob wir ihn überhaupt (so) verstehen *sollen*. Sofern wir ihn aber auf unsere Weise (d.h. in einer uns gemäßen Aneignungsform) verstehen *wollen*, klingt in jener Frage der Zweifel mit, ob wir das überhaupt können. Wenn das Wünschenswerte notwendig ist, aber unmöglich, dann ist das durchaus tragisch, vor allem wenn wir diese Frage im Blick auf uns selber stellen. Angefragt wird dann nicht KIERKEGAARD in seiner vermeintlich "apriorischen" Irrationalität, sondern angefragt werden wir, die wir ihn - so oder so - verstehen wollen. Und jede Mitteilung[54] zielt *per se* auf Verstehen - auch die indirekte, auch die in sich verschachtelte, auch die ironische, auch die polemische, auch die abstrakt-spekulative, auch die mythologische. Jede will auf je ihre Weise verstanden sein. Werden wir ihn also je verstehen? Möglicherweise. Die schwierigere Frage ist nun die, wie wir ihn *angemessen* verstehen: So, daß wir uns auf sein "Sprachspiel" einlassen, d.h. ihn so verstehen, wie er offenbar verstanden sein will; oder so, daß wir seine "Sprachspiele" (KIERKEGAARD sagt: "Gedankenexperimente") hinterfragen und unser Verstehen gerade an ihrer Entlarvung festmachen. Verstehen ist nicht gleich Verstehen. Es ist ein großer Unterschied, ob wir KIERKEGAARD von seinen Prämissen oder von unseren Interessen her lesen; ob wir ihn als Dichter lesen (einen Dichter, der so ziemlich alles gedichtet und fingiert hat: auch das vermeintlich Authentische)[55]; oder als einen ernstzunehmenden Philosophen, mit mehr oder

---

[52]) E. HIRSCH empfiehlt als Erstzugang die "Stadien" (SLW). Sie seien "wohl dasjenige Werk Kierkegaards, welches den leichtesten Zugang zu seiner Schriftstellerei gewährt" (GW 15 [1958] Klappentext). Ich will nun nicht fragen, ob dieses Urteil stimmt (kann SLW ohne Kenntnis von E/O gelesen werden, "In vino veritas" ohne Kenntnis von PLATOS Symposion, "Schuldig - Nicht schuldig" ohne Kenntnis der Tagebücher KIERKEGAARDS?); vielmehr ist die Frage, ob es einen *geeigneten* Zugang zum Gesamtwerk liefert. SLW ist das theologisch dürftigste *opus*, der zweite Teil kreist in (beabsichtigt! [vgl. GW 15,423.495f]) langatmig-selbstquälerischer Weise um die Verlobungsgeschichte. Diese Passagen sind aufgrund der starken Redundanz mühsam zu lesen. Interessant sind zwar die Ausführungen zur Reue und zur Ausnahme. Was jedoch über die Ehe gesagt wird, wurde vom Gerichtsrat schon in E/O klarer - nämlich ohne die das Ganze ins Komische ziehende religiöse Verklärungs- und Verbrämungstendenz - ausgeführt. - Literarisch ist SLW zweifellos hervorragend (vor allem "In vino veritas"), auch ist die Übersetzung von HIRSCH eine seiner besten. Jedoch bietet SLW m.E. keinen geeigneten Zugang, vor allem nicht für den Theologen.

[53]) A. HÜGLI (1973) S.30; Die dort von HÜGLI S.30ff etablierte Alternative von vergangenheitsbezogenem Verstehen und zukunftsbezogener Aneignung trifft allerdings nicht zu, denn Verstehen kann sich bei KIERKEGAARD auch auf künftige Möglichkeit beziehen, Aneignung ebenso auf Vergangenheit ("Notwendigkeit" im Sinne von KzT), sodaß es sich zweifellos nicht um gegenläufige, sich gegenseitig ausschließende (32), sondern komplementäre Bewegungen handelt. Zurecht betont HÜGLI allerdings, daß es ein (gezieltes, professionelles, berufsbedingtes) objektives (Miß-) Verständnis KIERKEGAARDS gibt - im Gegensatz zu einem subjektiven Verständnis, das für existentielle Aneignung offen ist (hierin liegt der eigentliche Gegensatz: zwischen Verstehen und Verstehen, nicht zwischen Verstehen und Aneignung!). Wenn HÜGLI (30) KIERKEGAARDS These des Tragischen am Mißverstandenwerden herausstellt, so ist im Blick auf den Dänen allerdings zu fragen, ob sich diese Tragik nicht durch seine pseudonym-gebrochene, z.T. gezielt undurchsichtige Darstellungsweise relativiert, da sie auf sein eigenes Konto geht.

[54]) Das Problem der Mitteilung hat KIERKEGAARD zeitlebens beschäftigt; vgl. Pap VIII^1 A 466: "Meine ganze Besonderheit, meine geschichtliche Bedeutung konzentriert sich ganz in dem Einen: in meinem Begriff dessen, was Mitteilung ist."

[55]) Das ist die These H. FENGERS (1976).

minder systematischem Anspruch; oder als großen Theologen, dessen Ziel einer Hinführung zum Christentum alle seine Schriften durchzieht. Der Zugang hängt also durchaus von uns ab. Wir können ihn wählen. Die Schwierigkeit ist nur, daß wir ihn angemessen erst dann wählen können, wenn wir KIERKEGAARD bereits "kennen", d.h. ihn angemessen verstanden haben. Die Frage nach dem rechten Zugang ist so gesehen nicht die erste, sondern die letzte. Aber sie entbindet uns freilich nicht von der Notwendigkeit, mit irgendeinem Vorverständnis methodisch an ihn heranzugehen. Freilich ist nicht diese triviale Einsicht das Entscheidende, sondern 1.) die Notwendigkeit, das Vorverständnis für eine grundlegende Revision offenzuhalten, und 2.) die Erkenntnis, daß ein Maximum an Emphase, Enthusiasmus und Leidenschaftlichkeit noch keine Garantie für den optimalen Zugang abgibt (sondern wohl eher das Gegenteil: Verstellung des Gegenstandes im Zuge leidenschaftlicher *Selbst*darstellung).
Die Frage HÜGLIS, ob wir KIERKEGAARD je verstehen werden, kann daher nicht mit einem leidenschaftlichen Bekenntnis, ihn verstehen zu *wollen*, beantwortet werden; vielmehr erfordert sie eine Reflexion auf unsere Methodik und die Voraussetzungen unseres Verstehens. Diese Reflexion muß am Ende der Analysen noch einmal rekapituliert werden. Im Idealfall führt die Interpretation zu einem Verstehen, das nicht nur durch seine Wirklichkeit die (prinzipielle) Möglichkeit erweist, sondern zugleich seine Bestreitbarkeit begrenzt durch seine innere Evidenz, Konsistenz und Kohärenz. Aber bis dahin ist ein langer Weg, auf den KIERKEGAARD selber den einen oder anderen Stolperstein und dunklen Wegweiser gesetzt hat, so daß schon so mancher Interpret an ihm schier verzweifelte (- und dabei in Wahrheit an sich selber?). Freilich ist durch diese Verzweiflung schon manch einer von KIERKEGAARD geheilt worden. Auch dies muß nicht schlecht sein. Jedenfalls sollte das Irrige und Unlösbare nicht am Ende stehen, so daß KIERKEGAARD als ein Buch mit sieben Siegeln, als ein undurchsichtiges Labyrinth oder als ein kaum entwirrbares Problemknäuel stehen bliebe: The complex of problems called 'KIERKEGAARD' (THULSTRUP 1962).

a) Zur Einführung (Erstzugang)

Eine Hilfestellung für den (Erst-) Zugang kann die Befassung mit Sekundärliteratur darstellen. In diesem Sinn sind die folgenden Hinweise gedacht.
Die günstigste allgemeinverständliche Einführung bietet P. GARDINER mit seinem lesenswerten Büchlein über KIERKEGAARD (1988; bislang leider nur engl.). Nicht von so hohem Niveau, aber auch gut zu lesen ist J. SLÖKS Einführung "*Kierkegaards univers. En ny guide til geniet*" (1983; 1990 auch dt. - mit bescheidenerem Titel[56] - erschienen). Ebenfalls nicht wissenschaftlich orientiert, aber durchaus sehr einfühlsam ist die kurze Darstellung von A. KÖBERLE (1987).
Biographische Einführungen bieten - inhaltlich höchst problematisch - P.P. ROHDE (rm 1959 u. repr.; interessant durch seine Bilddokumente[57]), sowie - erheblich solider - H. GERDES (Göschen 1966). Von den älteren Darstellungen immer noch lesenswert sind: Das grundlegende, umfangreiche Werk von E.

[56]) Statt "Kierkegaards Gedankenwelt. Ein neuer Führer zu dem Genie" heißt der dt. Titel etwas bescheidener: "Christentum mit Leidenschaft. Ein Weg-Weiser zur Gedankenwelt S. Kierkegaards".
[57]) Vgl. dazu auch J. THOMPSON 1973 und GW 32,164-196

GEISMAR (dt. 1929) und das schmale Bändchen von FR. BRANDT (dt. 1963). Zum biographischen Umfeld erwähnenswert ist der größtenteils englisch verfaßte Sammelband "Kierkegaard as a Person" (Bd.12 der Bibl. Kgdiana, Kophg. 1983).
In den Reihen "Klassiker der Philosophie" bzw. "Klassiker der Theologie" befindet sich jeweils im zweiten Band ein lesenswerter Artikel über KIERKEGAARD, und zwar von A. PIEPER (1981) bzw. J. SLÖK (1983).
Erwähnenswert ist auch die knappe, aber prägnante Einführung von W. JANKE in seinem Bändchen über Existenzphilosophie (1982).
Zuletzt sei noch auf zwei Lexikonartikel verwiesen: von W. ANZ in RGG^3 (1959) und von H. SCHRÖER in TRE (1989; Bibliographie).

b) Textausgaben

Werke: Verfügbar[58] sind derzeit deutsche Übersetzungen von EM. HIRSCH (GTB), L. RICHTER (Athenäum/Syndicat) und H. ROCHOL (Meiner PhilBibl). Als einzige Ausgabe verzeichnet die von HIRSCH am Rand die *Seitenzahlen* der dän. Originalausgabe (*SV^1*). Daher ist nur sie unter den verfügbaren dt. Ausgaben wissenschaftlich zitierfähig.[59] Der Sprachstil dieser Ausgabe ist zurecht kritisiert worden. Die fast durchgängige Eindeutschungstendenz bringt eine falsche Tonart in KIERKEGAARDS Sprache (und außerdem unnötige Unverständlichkeiten, z.B. "Fragmal" für 'Problem' ect.). Dennoch sind sinnentstellende Übersetzungsfehler bei HIRSCH eher selten. Das Verdienst dieser Ausgabe ist auch ihre *Vollständigkeit*, einerseits in bezug auf die gesamte Palette der Werke des Dänen, andererseits im Blick auf ungekürzte Textwiedergabe[60]. - Darüber hinaus bietet HIRSCH einen *Kommentar*, der historisch orientiert ist und schwierige Begriffe sowie geistesgeschichtliche Zusammenhänge ansatzweise klärt.[61]
Weder in der einen noch in der andern Hinsicht hilfreich ist dagegen der umfangreiche Kommentar bei ROCHOL.[62] - Dem gegenüber scheint der Verzicht L.

[58]) Vergriffen ist leider die sehr preiswerte vierbändige Auswahl hg. von DIEM/REST (dtv, zuvor Hegner-Verlag).
[59]) Sie wird in folgenden mit dem Siglum GW zitiert. Dort sind am Rand die Seitenzahlen der dän. SV-Ausgabe, 1. Auflage. Andere dän. Auflagen (bisher drei mit je verschiedener Seitenzählung) lassen sich mit der Synopse in Bd. 20 von SV^3 eruieren; die entsprechende Stelle in den engl. oder frz. Ausgaben ist mit Hilfe der Konkordanz von MCKINNON (Indices Vol.I) zu ermitteln.
[60]) So hatten BÄRTHOLD (1881) und GOTTSCHED/SCHREMPF (1911) aus schwer nachvollziehbaren Erwägungen wesentliche Passagen der KzT einfach ausgelassen. Der vollständige Text war also - in der Entstehungsphase von Dialektischer Theologie, Existenzphilosophie und Dialogischer Philosophie - nur dänisch komplett zugänglich!
[61]) Vgl. vom Vf. auch die Studien 1930/33. - Zur Integrität jener Interpretation und der Person von EMANUEL HIRSCH vgl. die scharfe, allerdings nicht immer gerechte Abrechnung bei KL.-M. KODALLE: "Nationalsozialistische Existenztheologie. Mit Kierkegaard über Kierkegaard hinaus: Eine unfreiwillige Satire" (1988, S.270-280). Zurecht problematisiert KODALLE HIRSCHS "Kollektivierung der Existenzkategorien" (278) im Interesse nationalsozialistischer Ideologie. HIRSCH habe sich erfolgreich "gegen die Radikalität Kierkegaards ... immunisiert", d.h. er sei paradoxer Weise immun geworden gegenüber KIERKEGAARDS Immunität in bezug auf die Faszination des "Kollektivwahns" (274 cf.270) - eine (wohlgemerkt:) *unfreiwillige* Satire.
[62]) Von ROCHOL bisher herausgegeben: BA und PhBr (1984 bzw. 89). Die Übersetzungen sind zwar erheblich besser als die von HIRSCH. Der Kommentar ist jedoch unbrauchbar, da er fast nur Querverweise liefert statt Aufklärung über Begriffe und historische Hintergründe, wie dies HIRSCH versucht. Schwer begreiflich ist auch, daß ROCHOL die neuere wissenschaftliche Diskussion KIERKEGAARDS wortlos übergeht. Der Verzicht auf die Angabe der Seitenzahlen (SV) erstaunt angesichts der Reihe (PhBibl Meiner) und dürfte die beste Garantie dafür sein, daß ROCHOLS Version in der wissenschaftlichen Diskussion übergangen werden muß.

RICHTERS auf einen durchlaufenden Kommentar durchaus weise. Sie gibt je am Ende der Bändchen lexikalische Hinweise zu zentralen Begriffen (vgl. dazu bei HIRSCH GW 37,65-137).
Besser als sämtliche der genannten dt. Ausgaben ist die von HONG, THOMTE u.a. besorgte amerikanische Werkausgabe (Princeton UP 1978ff), die auf 26 Bände konzipiert ist (historische Einleitung, engl. Text mit Originalpaginierung am Rand, gute Erläuterungen, Register).
Papirer: Die dänische Papirer-Ausgabe beinhaltet Tagebuchaufzeichnungen, Notizen, Mitschriften (Univ.-kolleg), Exzerpte und Werkkonzepte. Es existiert kein dt. Äquivalent. Die fünfbändige Auswahl von H. GERDES ist z.T. vergriffen; sie ist unvollständig und enthält nur zusammen mit der Werkausgabe die wichtigsten Texte. - Es wäre wünschenswert, eine an der dän. Papirerausgabe orientierte Edition mit neuer Übersetzung und höherem Vollständigkeitsanspruch (wieder) in Gang zu bringen (vgl. dazu die vorbildliche, leider unvollständig gebliebene Edition von H. ULRICH 1930).

c) Forschungsberichte

Bereits 1931 veröffentlichte F.J. BRECHT eine insgesamt wohlwollende Zusammenschau der frühen KIERKEGAARD-Interpretation in Deutschland und Dänemark, die heute eher von historischem Wert ist. Einen aktuellen, ausführlichen und thematisch strukturierten Forschungsbericht gibt H. DEUSER (1985). Neben der deutschen findet dort vor allem skandinavische und amerikanische Sekundärliteratur Berücksichtigung. Ebenfalls international ausgerichtet ist der ältere Forschungsbericht von M. THEUNISSEN (1958). Wenige Jahre später erschien der sich auf den deutschsprachigen Raum konzentrierende, ebenfalls kritisch vorstellende Bericht von H. FAHRENBACH (1962).[63] Der neueste der umfassenderen Forschungsberichte liegt vor in Bd.15 der Bibl. Kierkegaardiana (Kopenhagen 1987), verfaßt von WOLFD. V. KLOEDEN (zu D, CH, A). Im gleichen Band wird die wichtigste internationale Literatur - mit Ausnahme Italiens - besprochen (USA; GB; F, NL, Skand.).

4. Forschungs(streit)felder

Innerhalb der Forschung hat der Versuch einer geistesgeschichtlichen Einordnung (KANT, FICHTE, SCHELLING, HEGEL) durchaus fruchtbare Ergebnisse erbracht. Die Grund- und Einzelfragen der KIERKEGAARD-Interpretation sind aber heute nicht weniger umstritten als etwa vor dreißig oder sechzig Jahren. Im folgenden sind daher keine Ergebnisse, sondern nur Problemfelder auszuweisen.

a) Zum (Selbst-)Verständnis KIERKEGAARDS

Die schillernde Persönlichkeit KIERKEGAARDS, seine psychische Verfassung und seine lebensgeschichtlich von Jugend an verfahrene Situation lassen es lukrativ scheinen, dem *biographische*n Element nachzuspüren. Dabei scheint es bei einem anstrengenden und anspruchsvollen Autor wie KIERKEGAARD besonders interessant, die gesamte Interpretation

[63]) Weitere Forschungsberichte sind angeführt bei THEUNISSEN, Mat. 1979 S.599f, ferner bei DEUSER (1985) S.170f sowei bei SCHMIDINGER (1983) S.403-411.446-459

des Werkes von der Biographie her vorzunehmen.

Exkurs zur biographischen Interpretation

An der Biographie KIERKEGAARDS führt kein Weg vorbei, zumal er sie ja auch selbst literarisch verarbeitet hat. Durch psychoanalytisch sich gebende Interpretationsmodelle wird Kierkegaard ein bestimmtes psychisches Defizit unterschoben, von dem her sich alles erklären läßt. Somit wird der jeweilige Verfasser ebenso wie der Leser solch einer Analyse vom Verstehensanspruch in bezug auf die Aussageintention seines "Objektes" dispensiert. Der Mitteilungsanspruch wird gänzlich ausgeschaltet, indem er als solcher nicht Ernst genommen wird. Die Deutung des unbewußt Triebhaften wird hier zur Instanz des Verstehens, die (Re-) Konstruktion der Psyche des Verfassers zur Interpretationsbasis des ganzen Werkes, das nun im Handumdrehen als schizoid-paranoid-zwanghaftes Wahnsystem entlarvt wird (daß sich dabei die einzelnen psychischen Defekte widersprechen, wird in Kauf genommen; die Pointe ist nur, daß der Autor als krank, d.h. als potentieller Patient dargestellt wird; nur so kann einerseits der Wahrheitsanspruch geflissentlich übergangen und zugleich die Überlegenheit des Interpreten - der hinter seinem weißen Kittel durchgängige Gesundheit verkörpert - gegenüber seinem Objekt deutlich werden. Bei diesen Interpretationsmodellen ist zu beachten, daß es sich bei ihnen um *"Konstruktion"* handelt, wobei es durchaus verdienstvoll ist, daß ADORNO bei seinem zweiten Anlauf, sich zu habilitieren (1929), sein Denkprojekt über KIERKEGAARD im Untertitel als "Konstruktion des Ästhetischen" (gen. subj. oder obj.?) bezeichnet. Dies wirkt entlastend im Blick auf den Interpretationsanspruch. Der JASPERS-Schüler L. GIESZ[64] hat 1955 in einem Hörspiel auf ADORNOS Verwechslung der Kategorie des Einzelnen mit dem "Typus des 'Asozialen'" hingewiesen und den immer noch aktuellen Vorschlag gemacht, im Blick auf die Literatur über den Dänen - freilich nicht nur ADORNO betreffend - das LICHTENBERG-Wort anzuwenden: "Solche Bücher" (z.B. die KIERKEGAARDS) "sind wie Spiegel, wenn ein Affe hineinschaut, kann kein Apostel herausschauen".[65]

Wer war KIERKEGAARD eigentlich?

Sind jene Versuche biographisch orientierter Interpretation auch durchweg fragwürdig, so ist es doch nötig, nach dem Verständnis und Selbstverständnis KIERKEGAARDS zu fragen: Wer war KIERKEGAARD? Die Ausnahme, das rhetorisch-religiöse Genie, der "Dandymärtyrer" (P. RICOEUR)[66]? Ein "hypochondrischer Heiliger" (A. DEMPF)? Oder ein Pietist? (K. BARTH)[67] Ein

---

[64]) GIESZ 1990, S.207

[65]) Op.cit. S.213. - Zur 'Asozialität' des Einzelnen vgl. die Separatausgabe von W. GREVE, S.K. "Der Einzelne", Ffm 1990. Die hier neu übersetzten Texte aus $SV^{1/2}$ 13 / SV^{3} 18 / GW 33 bezeugen den Gegenpol von KIERKEGAARDS Begriff des *Einzelnen* in dem der *Menge*.
Auch P. FONK, der sich ausführlicher mit ADORNOS Fehlinterpretation auseinandersetzt (1990, S.81-88), kritisiert zurecht dessen Kritik des Einzelnen KIERKEGAARDS als ideologisch geleitete Verzeichnung (S.85ff).

[66]) P. RICOEUR, Philosophieren nach Kierkegaard (frz. 1963; dt. in: THEUNISSEN, Mat. 1979; zit. S.584)

[67]) Diese Einordnung wird bei BARTH (1963, S.99f) allerdings dahingehend präzisiert, daß KIERKEGAARDS Lehre vielleicht "die höchste, konsequenteste, durchreflektierteste Vollendung des Pietismus" war. Dem schließt sich SCHRÖER (1984, S.245) an, indem er KIERKEGAARDS Ansatz "für eine moderne Form des

Nachfolger LUTHERS und FICHTES, ganz der deutschen Geistesgeschichte verpflichtet (E. HIRSCH)? Oder eine echt nordische Gestalt von unheimlichen Klüften und unauslotbaren Abgründen - einer der geheimnisvollsten Menschen, die je gelebt haben (W. NIGG)? Ein latenter Nihilist (W. ANZ)? Der tiefste Denker des 19. Jahrhunderts (WITTGENSTEIN)? Ein dialektisch-spekulativer Denker im Gefolge HEGELS (J. RINGLEBEN)? Ein Philosoph von weltgeschichtlichem Rang gleich wie NIETZSCHE (JASPERS)? Schlicht ein religiöser Schriftsteller (H. DEUSER)? Oder nur "a kind of Poet" (L.H. MACKEY)? Der "dänische Sokrates" (CHR. SCHREMPF; H. DIEM; M. THEUNISSEN)? Ein "Nonkonformist" (KL.-M. KODALLE)? Ein Wiedereinführer des Christentums in der Christenheit "von unten" (H. KÜNG). Ein christlicher Tiefenpsychologe (N.H. SÖE; E. DREWERMANN)? Oder ein im Grunde selbst kranker Mensch: ein Angstneurotiker (O. PFISTER) und darüberhinaus vielleicht auch noch ein Sexualneurotiker (A. KÜNZLI)?

Wer war KIERKEGAARD wirklich? Diesem Ratespiel kann schwerlich ein Ende gesetzt werden. Immerhin war sich KIERKEGAARD mit sich selber zumindest darin einig, daß er nicht beanspruche, Christ zu sein bzw. das Christentum *sua persona* gültig oder gar vorbildlich darzustellen.[68] Sehr wohl hat er jedoch beansprucht, das Christentum begrifflich erfassen, insbesondere zum Christsein hinführen und es explizieren zu können. An jener Konzession und diesem Anspruch ist sein Werk zu messen - und zwar anhand von Kriterien, die sich aus dem Wesen des Christentums selber ergeben, d.h. nicht KIERKEGAARD-immanent erhoben werden können. Denn inwieweit er selber diese Kriterien des Christlichen auf adäquate Weise dargestellt hat, ist in hohem Maße strittig.

Wenn sich nun KIERKEGAARD nicht als Christ verstanden hat und auch sonst seine Funktion eher negativ beschrieben hat (nicht Kirchenreformator, kein Revolutionär ect. zu sein), stellt sich freilich verschärft die Frage nach seinem expliziten (positiven) Selbstverständnis. Hier gibt es tatsächlich nur *eine* von ihm selbst angewandte und akzeptierte Antwort, nämlich, daß er als *religiöser Schriftsteller* zu verstehen sei.[69] Das klingt sehr einfach und scheint es auch zu sein. Doch hat einerseits KIERKEGAARD selbst den inneren Zwiespalt des religiösen Anspruchs

---

intellektuell gewissenhaften Pietismus" hält.

Diese Einordnung hat Anhaltspunkte bei KIERKEGAARD selbst: Seine Betonung des persönlichen Gottesverhältnisses, der Erbauung, der persönlichen Aneignung und der Christusnachfolge. Mit all dem steht KIERKEGAARD tatsächlich in der Tradition des Pietismus, auch wenn sich z.B. Aneignung und Erbauung auch spekulativ deuten lassen, wie RINGLEBEN (1983) eindrucksvoll gezeigt hat. KIERKEGAARD stammte ähnlich wie SCHLEIERMACHER und viele andere seiner Zeitgenossen aus einem pietistischen Elternhaus, war also entsprechend vorgeprägt. Auch seine Vorbehalte gegenüber der historisch-kritischen Methode belegen diese Tendenz. Dennoch ist jene Einordnung in den Pietismus falsch, da sie das pseudonyme Werk (durch das der Däne Weltruhm erlangt hat) überhaupt nicht erfassen kann. Hätte ein Pietist z.B. E/O, BA oder UN verfassen können? Wohl kaum. Aber auch in bezug auf die frühen autonymen Werke wie BI und das Climacus-Fragment ist jene Einordnung unzutreffend. Hier zeigt sich die Grenze einer geistesgeschichtlichen Zuordnung, die bloß *theologie*geschichtliche Kategorien bereithält.

[68]) GW 33,11 (SüS; auch zum Folgenden)

[69]) Primärquelle: GW 33 (SüS), insbes. S.11; vgl. H. DEUSER (1985). Weit darüber hinaus geht die Darstellung des Dänen bei L. MACKEY (1971) als "a kind of poet". Demnach wäre KIERKEGAARDS gesamtes Werk als "philosophical poetry" (293) zu interpretieren, wobei die Dichtung als Basis des Glaubens fungiere (293), der allerdings mitunter verkürzt und entstellt zum Ausdruck komme (insbes. bei CLIMACUS, 242). Vereinfacht gesagt ist KIERKEGAARD mit seiner vorcartesianischen Poesie nach MACKEY nichts anderes als ein irrationaler Erweckungsprediger ohne jeden systematischen oder philosophischen Anspruch. Wer ihn philosophisch oder theologisch ernst nimmt, ist selber schuld.

und der bloßen Dichterexistenz gesehen[70]; andererseits stellt sich die Frage nach einer interessegeleiteten oder unbewußt verzerrten Selbstdarstellung KIERKEGAARDS. Ist ein Großteil seines Werkes fiktiv dargestellt, so könnte auch der Rest Manifestation einer dichterischen Selbstfiktion sein (so die radikale These H. FENGERS[71]), auf die in der Folgezeit so ziemlich die gesamte Forschung mit Elan und Begeisterung hereingefallen ist. KIERKEGAARD stünde dann in Analogie zu SOKRATES, dessen wesenhafte Ironie (jedenfalls nach KIERKEGAARDS These von 1841) von den meisten mißverstanden worden ist, allen voran von PLATO, später dann vor allem von HEGEL. Ist nun KIERKEGAARD wirklich (nur) "*a kind of poet*" (L. MACKEY 1971) gewesen, ein genialer Dichter, der auch seine Biographie dichterisch uminterpretiert und ausgeschmückt hat (H. FENGER)[72], der seine Pseudonyme gebraucht wie Marionetten in einem Theater (M. THUST 1931[73])? Wenn ja, dann wäre KIERKEGAARD vielleicht ein genialer Dichter, aber philosophisch-theologisch nicht ernst zu nehmen.[74] Entgegen dieser These verstehen andere Interpreten KIERKEGAARD als philosophischen und theologischen Denker, der einen wissenschaftlich ernstzunehmenden Wahrheitsanspruch geltend macht.

Ganz gleich welcher der beiden Thesen man folgt, in jedem Fall wird deutlich, daß die Reflexion seines Selbstverständnisses entscheidend für die Bewertung der wissenschaftlichen Relevanz seines Denkens ist (die unabhängig von der Tatsache bestehen mag, daß er auf letztere keinen Wert gelegt hat). Von seinem Selbstverständnis her läßt sich jedenfalls sagen, daß KIERKEGAARD einen isolierten wissenschaftlichen Wahrheitsanspruch nicht geltend macht, sondern sogar für irrelevant hält. Freilich ist es auch nicht sein Anliegen, den Wahrheitsanspruch ins rein Subjektive aufzulösen. Das Selbstverständnis seiner schriftstellerischen Wirksamkeit zielt vielmehr auf eine Durchdringung und Aneignung (dän.

---

[70]) Vgl. die Tagebuchnotiz von 1949: "Jetzt ein Dichter! Jetzt, wo man womöglich zu Tausenden Märtyrer braucht ..." (Vgl. W. JENS 1988 S.236 cf.224)

[71]) Sie ist freilich nicht ganz neu, sondern hat ihre Vorläufer bereits in der KIERKEGAARD-Literatur, die es (schon seit ca. 1930) unternahm, KIERKEGAARD im Kontext romantischer Selbstdarstellungsweise zu interpretieren. - Vgl. ansonsten auch P. RICOEUR (1963; wieder in THEUNISSEN, Mat. 1979, zit. S.582f) mit seiner These, KIERKEGAARD habe "sich zu einer Art fiktiver Personalität stilisiert, die seine reale Existenz vollständig überdeckt und verschleiert". - Übrigens ist das Gleiche aufgrund der kritischen Tagebuchausgaben (Fischer Verlag 1990) von FRANK SCHIRRMACHER in bezug auf FR. KAFKA behauptet worden: Das gesamte schriftstellerische Werk KAFKAS einschließlich der Tagebücher sei literarische Fiktion (mit der Folge einer "Kafka-Legende" und eines "Kafka-Mythos"). "Kafkas Mitteilungen sind ... ein zusammenhängendes, überaus kompliziertes System von berechnenden Fiktionen ... Das Ich, das in ihnen erscheint, ist nicht autobiographisch." (FAZ 11.12.90 Lit.I) Exakt die gleiche These vertritt H. FENGER (1976/ engl. 1980) in bezug auf KIERKEGAARD.

[72]) Wenn FENGER recht hat, sind die meisten Interpreten auf KIERKEGAARD hereingefallen, vor allem die, die psychologisch von der biographischen Selbstdarstellung her KIERKEGAARD (re-) konstruieren wollten.

[73]) Vgl. W. JENS (1988, S.224f); auch schon A. BAEUMLER (1934, S.174), der von den "tausenderlei Masken" KIERKEGAARDS spricht (als Ausdruck einer durch Schwermut bedingten "Verstellung", S.175); ferner CROXALL (1956) S.254: "Kierkegaard's 'Marionette Theatre'"; auch J. SLÖK (1990) versteht die Pseudonyme als "Komplikationen und Mystifikationen" (11) und läßt sich zu der These hinreißen, KIERKEGAARD habe "in gewisser Weise ... immer Theater gespielt" (12f). In diesem Sinn betont er den "ganz und gar" privaten Charakter von KIERKEGAARDS Denken, das immerhin von Fundamentalismus und Irrationalismus abgehoben wird (8).

[74]) So auch die These im Vorwort zum Buch des amerikanischen Autors JOSIAH THOMPSON: The Lonely Labyrinth (1967).

Tilegnelse = "Zueignung")[75] der Wahrheit, deren Gehalt durchaus ein objektiv Feststehender ist.

Exkurs: "Aneignung"

Die zentrale Bedeutung des Aneignungsbegriffs für KIERKEGAARD hat bereits H. REUTER (1914, S.126) herausgestellt: "Er [S.K.] legt den Akzent innerhalb des Religiösen völlig auf die subjektive Aneignung und nimmt mit deren Kraft das Objektive ganz in die Subjektivität auf."
Die Schlüsselstellung des Aneignungsbegriffs betonen auch H. DIEM (1965)[76] sowie W. ANZ (1956)[77], bei dem die Aneignung allerdings ganz in die Subjektivität zurückgenommen wird (für KIERKEGAARD - und HEGEL!), welche selber zum Kriterium der Wahrheit wird (nach DESCARTES). - Erheblich tiefer geht hingegen die Interpretation des Aneignungsbegriffs bei J. RINGLEBEN (1983)[78], der in ihm den "Grundbegriff von Kierkegaards Wahrheitstheorie" sieht und dabei nicht von der Prämisse einer subjektivistischen Verengung des Wahrheitsbegriffs ausgeht. Im Verzicht auf dieses Vorurteil liegt die Stärke der Interpretation RINGLEBENS.
Der Aneignungsbegriff erlangt seine Bedeutung dadurch, *daß die Wahrheit erst dann wahrhaft ist, wenn sie auch Wahrheit für mich ist*. D.h. die "wahrhafte" Wahrheit ist nicht unmittelbar mit sich identisch (sie kann nicht als unmittelbare Identität mit sich bestimmt werden und ist daher auch nicht einfach als Resultat rezipierbar), sondern in sich vermittelt als "der Weg". Aber auch dies läßt sich nicht einfach resultathaft mitteilen, "daß die Wahrheit nur im Werden sei, im Prozeß der Aneignung". - Bemerkenswert an dieser Darlegung ist auch ihre implizit *christologische* Begründung (Joh 14,6!): Christus ist der Weg nur, sofern er die Wahrheit ist; aber er ist die Wahrheit auch nur, sofern er der Weg ist. Der Weg ist die Aneignung der Wahrheit, die Weg bleibt. - Von diesem vertieften Verständnis von "Aneignung" her ist das Urteil von ANZ sicher mit größter Vorsicht zu genießen, daß KIERKEGAARD "die Subjektivierung der theologischen Wahrheit betreibt".[79] Denn die - bei ANZ verkannte - Pointe des Aneignungsgedankens ist ja gerade die *Rückbindung der Subjektivität an das Objektive*, nicht umgekehrt die Reduzierung der Objektivität auf das bloß Subjektive.

KIERKEGAARDS hermeneutischer Grundbescheid lautet, daß es nicht darum geht, die Wahrheit zu verstehen, sondern sich selbst in ihr[80]. Er versteht sich in seinem literarischen Wirken so, daß er nicht auf die Wahrheit *an sich* abzielt, sondern auf eine mit dem Selbstverständnis des Lesers vermittelbare, korrelierbare. Der Leser ist angesprochen in Richtung auf sein Selbstverständnis, d.h. wie er sich selbst in bezug auf die Wahrheit und Gültigkeit (Definitivität) seiner Existenz versteht. Damit ist der Wahrheitsbegriff zugespitzt in Richtung

[75]) Vgl. GW 33,28-33. - Der Ausdruck *"Aneignung"* ist m.E. *"Zueignung"* vorzuziehen, da er im Deutschen verständlicher klingt (vgl. auch RINGLEBEN Anm.27 S.114).
[76]) Vgl. SCHREY WdF 1971, S.275ff. Ansatzweise auch A. PAULSEN (1955; vgl. RINGLEBEN Anm.47 S.123)
[77]) 1956, S.72
[78]) Vgl. auch seine Kritik an ANZ S.478-484; zit. S.107
[79]) ANZ 1954, vgl. SCHREY WdF 1971 S.219,223
[80]) Dieser Grundsatz hat KIERKEGAARD (neben NIETZSCHE) zum Erbvater der modernen *Existenzphilosophie* gemacht.

auf seine persönliche Aneignung und Erfahrung. Diese Zuspitzung ist insofern nicht neu, als sich Analogien dazu in "vorexistenzdialektischer" Zeit finden, insbesondere beim jungen MELANCHTHON (*beneficia Christi cognoscere*) und bei LUTHER (*pro nobis*)[81], dann freilich auch im Pietismus. In dieser Bestimmung der Intention KIERKEGAARDS und ihres Hintergrundes besteht in der Forschung weithin Einigkeit; nicht jedoch, was sein grundlegendes Selbstverständnis und den wissenschaftlichen Anspruch angeht.

b) KIERKEGAARD im Blickfeld von Rationalität/Irrationalismus

Zu diesem strittigen wissenschaftlichen Anspruch des Dänen gehört auch die Frage nach der Rationalität bzw. Irrationalität seiner Thesen und Prämissen. Gerne wird KIERKEGAARD in die Nähe des Irrationalismus gebracht, z.B. von J.L. MACKIE mit seiner forsch formulierten These, KIERKEGAARDS Position impliziere geistiges Russisch-Roulette[82]. Daraus könnte man nur einen vernünftigen Rat ableiten: Sperrt die gefährlichen *opera* jenes Dänen vor euren akademischen Töchtern und Söhnen weg - *danger to your mind's life*! Mag nun jenes Urteil MACKIES auch ohne nennenswerte Kenntnis von KIERKEGAARD gesprochen sein, so spiegelt es doch ein populäres Vorurteil von enormer Breitenwirkung wider, das von den verschiedensten philosophischen Strömungen geteilt wird: Vom kritischen Rationalismus ebenso wie von der Analytischen Philosophie, aber auch von Marxismus und Deutschem Idealismus.[83]

---

[81]) Die Nähe zu LUTHERS "pro nobis" in KIERKEGAARDS Aneignungsbegriff betonen H. DIEM (1956, in: SCHREY WdF 1971 S.275) sowie W. ANZ (1956, S.68f mit Kritik an KIERKEGAARDS "über Luther hinaus"-Gehen), und - im Anschluß an ihn - auch J. RINGLEBEN (1983, S.481), der das lutherische "pro nobis" zugleich auf die Erbauung bezieht, in der sich die "Aneignung der Wahrheit als persönlich bedeutsam" vollzieht (S.34). KIERKEGAARD war dieser Zusammenhang mit LUTHER freilich auch selber bewußt: "Die Kategorie 'für dich' ..., womit "E/O" schloß ('nur die Wahrheit, die erbaut, ist Wahrheit für dich') ist gerade die Luthers." (Pap VIII A 465; T 2,190) - Zum Verhältnis KIERKEGAARDS zu LUTHER und dem Luthertum allgemein vgl. die in Anm.45 genannte Literatur.

[82]) J.L. MACKIE, Das Wunder des Theismus, dt. 1985, S.343; ähnlich CHR. SCHULTE (1988), der KIERKEGAARDS Biographie und "Grundzüge seines Werks" als Ausgeburt eines "geistigen *salto mortale*" beschreiben möchte (269f,311; zit. 269, unter Berufung auf LÖWITHS Tübinger Vortrag von 1933 über KIERKEGAARD und NIETZSCHE als konträre Überwindungsversuche des Nihilismus, o. Stellenbeleg; gemeint: S.6; dort bezeichnet LÖWITH den Sprung von der Verzweiflung in den Glauben als "salto mortale", ferner S.18 u. 29 als verfrühten "Absprung", der den Nihilismus weder überwinde noch positiv ausschöpfe). - Zum leichtfertigen Gebrauch des Begriffs *"salto mortale"* vgl. auch V. GUARDAS These (1980, S.159), daß dem Menschen nach KIERKEGAARD "nichts anders übrig bleibt, als sich in einem *salto mortale* aus dem Zwiespalt der Existenz ins religiöse Paradox hineinzukatapultieren", wobei der Glaube nur eine Scheinalternative zur Verzweiflung sei, insofern er selbst eine "verzweifelte Flucht" darstelle (vgl. ADORNO).
Ähnlich wie MACKIE sieht auch FRANZ VON KUTSCHERA (Vernunft und Glaube, Berlin 1990, S.125f) in KIERKEGAARD das Paradebeispiel für Irrationalismus und Fideismus: "Das klassische Beispiel für einen irrationalen Glauben ist S. Kierkegaard." Allerdings bleibt dabei KIERKEGAARDS eigene Definition des Glaubens (vgl. KzT, Tgb.) ausgeklammert; statt dessen wird die CLIMACUS-Position für KIERKEGAARDS eigene ("seine Konzeption" S.125) ausgegeben, ohne dabei die insbesondere von L.P. POJMAN geäußerte Kritik am vermeintlichen Irrationalismus von CLIMACUS zu berücksichtigen. - Zurecht warnt P. FONK (1990, S.124): "Man sollte sich aber davor hüten, Kierkegaard vorschnell eines - gar noch neurotisch bedingten - Irrationalismus zu bezichtigen." Denn nicht jeder, der sich den Anforderungen eines "naiven Rationalismus" (ebd.) versagt, sondern diesen kritisiert, kann zurecht als Irrationalist bezeichnet werden.

[83]) In bezug auf die Analytische Philosophie ist allerdings das Buch von L.P. POJMAN hervorzuheben (The Logic of Subjectivity, USA 1984), das dieses Vorurteil nachhaltig zu widerlegen sucht. Bereits zuvor haben DIEM (1929/50/57/64), SÖE (1962) und MCKINNON (1970) den Vorwurf einer irrationalen Paradox-

Obwohl KIERKEGAARD selber auch einiges Material liefert, um den Irrationalismus-Vorwurf abzuwehren,[84] dürfte die Resistenz jenes Vorurteils dennoch hoch sein, nachdem KIERKEGAARD durch seinen Begriff des Paradoxen und Absurden selbst die Basis dafür gelegt hat. So erweist sich der Begriff des Absurden, der das eminent Christliche vor seiner Nivellierung im System als einer Ausgeburt sich totalisierender Vernunft schützen sollte, im Endeffekt als kontra-produktiv, zumindest ambivalent. Auch in seiner existentialistischen Rezeption (insbesondere bei CAMUS und SARTRE) zeigt er sich in seiner ganzen Schwierigkeit. Durch ihn wird der positive Gehalt der Denkanstrengung KIERKEGAARDS gleichsam "rücklings"[85] zunichte.

Wenn man nun allerdings präziser KIERKEGAARDS "Irrationalismus" mit der Ablehnung der Durchführbarkeit eines geschlossenen (im Sinne HEGELS: logischen) Systems identifiziert, kann kein Zweifel daran bestehen, daß KIERKEGAARD *in diesem Sinn* Irrationalist war. Außer der Systemskepsis des Dänen wird dabei insbesondere seine Nähe zu PASCAL, HAMANN und dem späten SCHELLING in Richtung auf seinen angeblichen Irrationalismus ausgespielt. Auch sonst differenziert argumentierende, neuere Arbeiten wie die von J. DISSE (1991) vertreten diese These eines tendenziellen Irrationalismus des Dänen.[86] Sie ist wohl insgesamt schwer

---

Christologie zurückgewiesen.

[84]) KIERKEGAARD *hält den Glauben nicht für etwas Absurdes.* Gerade die KzT macht umgekehrt deutlich, daß ein *nicht* "durchsichtig in Gott gründen", d.h. in der Verzweiflung verharren Wollen, absurd ist. Glaube ist die 'logische' Aneignung der Realität eines wesentlich auf Gott bezogenen Menschseins. 'Unlogisch' ist nur die Sünde, die Verblendung und die Verdrängung des Gottesgedankens in der Neuzeit. (Zur KzT siehe Kap. 2) - Insbesondere ist auf folgende Bemerkungen KIERKEGAARDS zu verweisen: "Es ist natürlich selbstverständlich, daß dem Gläubigen das Glaubensgut in keiner Weise absurd erscheint." (Pap X^2 A 592; T 4,142; März 1850; zit. bei MCKINNON, 1970, S.60) Ferner KIERKEGAARDS Antwort an MAGNUS EIRIKSSON: "Wenn der Gläubige glaubt, dann ist das Absurde nicht das Absurde ..." (Pap X^6 B 79; zur Kontroverse KIERKEGAARD-EIRIKSSON s. THEUNISSEN, Mat. 1979 S.147-174). Vgl. auch FABRO (1962) und MCKINNONS These, "daß der wahre Kierkegaard" (im Gegensatz zu dem von CLIMACUS ausgehend um 1920 in Deutschland konstruierten Phantom) "das Christentum wie das Glaubensleben prinzipiell als logisch betrachtete" (1970, S.61). - In bezug auf die CLIMACUS-Thesen läßt sich dieses Argument prinzipieller Rationalität freilich nicht mehr halten. Aber auch hier ist noch zu fragen, ob es sich beim Paradox um etwas Über- oder Widervernünftiges handelt bzw. ob dies für die Vernunft Ärgerliche das Wesen des christlichen Glaubens selber ausmacht oder nur an dessen Eingang bzw. Anfang steht. - Darüber hinaus ist die methodische Frage zu beachten, ob CLIMACUS' Position mit der KIERKEGAARDS überhaupt identifiziert werden kann (was der Däne selbst bekanntlich ablehnt).

[85]) D.h. von hinten (Anklang an HIRSCHS eigentümliche KIERKEGAARD-Eindeutschung)

[86]) J. DISSE (1991), z.B. S.17, 161ff, Anm.23 S.168ff, 185, 188-192, 194f, 205. Glücklicherweise geht DISSE nicht so weit, das Irrationalismus-Verdikt auf das Ganze der Freiheitsthematik auszuweiten. So kann er durchaus positiv "konkrete Freiheit" bei KIERKEGAARD festmachen: 1.) Als Aneignung des Gesetztseins (Bejahung der Kontingenz und Anerkennung der Grenzen im Sinne von KL. SCHÄFER, 1968), 2.) als ethisches Streben, und 3.) als positives Gottesverhältnis, d.h. als Vertrauen und Glauben (142f). An letzterem macht sich nun sein Irrationalitätsverdikt, d.h. KIERKEGAARDS "Vernunftfeindlichkeit" (163), fest. Glaube sei bei KIERKEGAARD nicht nur übervernünftig (so z.B. CROXALL 1956 S.27), sondern widervernünftig aufgefaßt (gegen SÖE, vgl. 178 mit Anm.51, 191 mit Anm.79). Diese Interpretation wird durch eine entsprechende Analyse des Paradoxbegriffes gestützt (170ff). DISSE erwähnt zwar FABROS Kritik jenes Irrationalismus-Verdikts (Anm.108 S.200 und Anm.54 S.179), kann sie aber nicht wirklich entkräften. Dies gilt auch für die Argumente POJMANS gegen SCHUFREIDER (dargestellt bei DISSE Anm.54 S.180f). Die Argumentation RINGLEBENS (1983), wonach der Irrationalismus-Vorwurf nicht greift, sofern ein Konzept spekulativer Dialektik im Hintergrund steht, welches keineswegs eine Preisgabe von Rationalität impliziert, bleibt bei DISSE ganz unberücksichtigt. Nun ist ihm allerdings darin rechtzugeben, daß das Absurde bei KIERKEGAARD keine rein rationale Überwindung erfährt, sondern eine *leidenschaftliche*. Die eindeutigen Hinweise des Dänen, daß bei ihm von einem *Verstehen* des Ewigen und von einer Leidenschaft *des Denkens* die Rede ist, werden von DISSE zwar durchaus nicht übergangen; jedoch muß er jene Wendungen als bloße "Metaphern"

aufrechtzuerhalten - noch schwerer aber auszurotten. Vor allem im neomarxistischen Bereich war sie sehr beliebt (SCHESTOW[87], LUKÁCS[88], ADORNO[89], E. BLOCH[90], H. MARCUSE[91]), dort

---

bzw. "metaphorische Verwendung von Begriffen" abtun (183; 200 Anm.109), um KIERKEGAARD weiterhin als Irrationalisten hinstellen zu können. Dabei flüchtet sich DISSE in die These, daß es "kein Wissen im eigentlichen Sinne geben" könne, "wo der Verstand verabschiedet ist" (183). Die hier von ihm vorausgesetzte Verabsolutierung des Verstandeswissens wird von KIERKEGAARD freilich nicht geteilt, sondern zeitlebens bekämpft. Sie stempelt im Endeffekt ja nicht nur spekulative Dialektik (HEGEL, SCHELLING) als Irrationalismus ab, sondern implizit jede Philosophie, die ein verstandesmäßiges Begreifen des Absoluten nicht für möglich hält (z.B. AUGUSTIN). Wird das Verstehensvermögen bei KIERKEGAARD nun wirklich im Konzept der Paradoxalität des Glaubens verabschiedet? Zunächst sind die Schriften auszuklammern, in denen der Glaube überhaupt nicht als "Paradox" oder "Sprung" beschrieben wird (z.B. KzT). Dann bleiben Pseudonyme, die den Glauben in Verbindung mit dem Paradox- und Ärgernisbegriff bringen, vor allem CLIMACUS. Wie hat KIERKEGAARD deren Glaubenskonzept verstanden? Am aufschlußreichsten ist hier Pap X^2 A 354 (GERDES Tgb.-ausw. 1980, S.336f): Die Vernunft kann das Paradox keineswegs als irrational, als "Unsinn" entlarven. Mit HUGO VON ST.VICTOR kann die Funktion der Vernunft dahingehend bestimmt werden, "den Glauben in Ehren zu halten", indem sie sich nämlich "in die negativen Begriffsbestimmungen des Paradoxes vertieft" (bei GERDES S.337). Fazit: Selbst da, wo der Glaube als Paradox bestimmt wird (CLIMACUS-Schriften u.a.), ist die Vernunft keineswegs überflüssig oder "arbeitslos" geworden. Ganz im Gegenteil: Die Eruierung jener *negativen* Begriffsbestimmungen bedeutet die *höchste Anstrengung* des Begriffs. Nur wehrt sich KIERKEGAARD gegen eine *Über*anstrengung, die in spekulativer Leichtfertigkeit die Grenzen des rational Faßbaren überspielt.
KIERKEGAARDS vermeintliche Übergewichtung des Nicht-rationalen (Gefühl, Leidenschaft) verleitet DISSE zu der Schlußthese, jener habe im Eifer des Gefechts ("in der Hitze seiner Polemik gegen den Zeitgeist") die "konkrete Existenz wieder aus den Augen verloren", so daß er "einer umfassenden Bestimmung von konkreter Freiheit letztlich nicht gerecht werden" konnte (205). Ein hartes Urteil, das nur solange auch gerecht ist, als 'konkret' nichts anderes und nicht mehr heißt als 'verstandesgemäß'. Am Ende seiner Dissertation fragt DISSE in Umkehrung des Mottos von E/O (von YOUNG): "Sind denn nur die Leidenschaften getauft und nicht auch die Vernunft?" (205) Diese Frage ist allerdings berechtigt, gerade auch in unserem Jahrhundert mit KIERKEGAARDS fragwürdigen Erben (im christlichen wie im atheistischen Lager).

[87]) Vgl. LEO SCHESTOW: Kierkegaard und die Existenzphilosophie, Graz 1949. SCHESTOW vertritt hier die platte These, daß KIERKEGAARD "die Vernunft über alles in der Welt haßte" (S.34) - Was er in Wahrheit haßte, war ein bestimmter Schlag von Interpreten und Journalisten. - Zur Kritik jener These vgl. R.L. PERKINS (1973, dt. in: THEUNISSEN, Mat. S.385-407).

[88]) Vgl. GEORG LUKÁCS, Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler, Berlin 1955. Zu dessen Vorwurf einer "Betonung des Solipsismus und der Irrationalität im rein auf sich gestellten Subjekt" (S.229) vgl. HÜGLI 1973, S.11. Auch H. DEUSER (1985, S.144) lehnt insbesondere den Solipsismus-Vorwurf ab, vor allem unter Hinweis auf das Spätwerk des Dänen, worin Freiheit in ihrer Bezogenheit auf ein "Externum": "das 'Bestehende', die Realitäten von Geschichte und Gesellschaft" ect. konzipiert ist. Die eigenwillige Geschichtskonstruktion von LUKÁCS verdeckt die wirklichen Hintergründe (die weder im Deutschen Idealismus noch bei KIERKEGAARD liegen) auf irrwitzige Weise. KIERKEGAARD hat zwar die Gleichschaltungsideologie neuzeitlicher Massenbewegung (s. HITLER u. STALIN) prognostiziert, nicht aber solche Deutungen, die Geschichtszusammenhänge gezielt auf den Kopf stellen. Im Sinne des Dänen ist eine derartige Interpretation am besten humoristisch aufzufassen.

[89]) Dies gilt besonders für ADORNOS (zweite) Habilitationsschrift von 1929/30 bei P. TILLICH in Frankfurt. (ADORNOS spätere Auseinandersetzung mit KIERKEGAARD ist etwas gemäßigter.) Insgesamt ist sein Werk offensichtlich an einer *Konstruktion* interessiert, nicht an einem Verstehen, das aus wirklicher Auseinandersetzung resultiert. HÜGLIS Frage "Werden wir Kierkegaard je verstehen können?" kann bei jenen Konstrukteuren nur ein müdes Lächeln hervorlocken, da für sie KIERKEGAARD (im Kontext seiner psychisch-biographischen Disposition) *immer schon* verstanden ist, was eine ernsthafte geistige Auseinandersetzung freilich erübrigt. - Einen "kritischen Kommentar" zu "ADORNOS (von FEUERBACH und MARX, von NIETZSCHE und FREUD inspirierten) KIERKEGAARD", liefert KL.-M. KODALLE (1988, S.195-214). ADORNOS KIERKEGAARD erweist sich als eine Kreation eigener Art, darum ein in bezug auf den Frankfurter allerdings wichtiges und aufschlußreiches Buch. Ganz zurecht spricht G.H. KING (1986, S.37f) von "Selbstenthüllung". Auch die ideologische Befangenheit und das penetrante Eigeninteresse (also im Sinne KIERKEGAARDS: der starre Blick, vgl. GW 18,192) werden von KING zurecht moniert. Das eigene Problem wird bei ADORNO in KIERKEGAARD "projiziert" (37), ohne daß sich der Frankfurter auf die Problemstellung des Dänen eingelassen hätte. "Wie sehr Adorno sich auch bemühen mag, seine ideologische Befangenheit hinter den sprachlichen Umwegen

verbunden mit der These eines solipsistischen, zu konstruktiver Sozialität unfähigen oder unwilligen Subjektivismus.

Exkurs: Objektlose Innerlichkeit?

Zur Subjektismus-These vgl. J. HOLL (1972), der, KIERKEGAARD von FICHTE ("subjektiver Monismus") her interpretierend, angesichts der Nachfolgelehre sogar von einem *vollendeten* Subjektivismus spricht; in neuerer Zeit auch wieder DISSE (1991), der im Blick auf die Anthropologie KIERKEGAARDS zu der spitzen These kommt, daß dieser bzw. dessen Pseudonyme "sich in einen abstrakten Subjektivismus" "verstrickt" hätten (1991, S.162). - Die dialektische Konkretion der Subjektivität bei KIERKEGAARD (vgl. RINGLEBEN 1983 u.a.) bleibt völlig unberücksichtigt, ADORNOS Vorurteil von der "objektlosen Innerlichkeit" wird aufgewärmt (trotz der Abgrenzung DISSES S.160 Anm.2,c). Daß der Begriff der "objektlosen Innerlichkeit" in bezug auf Kierkegaard Nonsens ist, zeigt nicht erst KIERKEGAARDS Explikation der Innerlichkeit (z.B. im Wesen der Liebe cf. LT GW 19), sondern schon deren Definition, vgl. die Erklärung, "daß die Innerlichkeit gerade auf ihrem Gipfelpunkt wieder die Objektivität" sei (Pap X^2 A 299 = T 4,65).

---

seines verdrehten ... Stils zu tarnen, ... so ist doch seine eigensinnige Unzulänglichkeit für das religiöse Telos von Kierkegaards Denken in jenen vielen Augenblicken unverkennbar, in welchen seine Interpretation in den vertrauten und unverstellt simplen marxistischen Jargon zurückfällt." (KING 1986 S.38)

[90]) ERNST BLOCH (Das Prinzip Hoffnung [1959], Band 1, Ffm 1967 [= Tb.stw 3, Ffm 1977] S.209) bezeichnet KIERKEGAARDS Religiosität als "horizontlose Innerlichkeit". Wie die Analyse des wesentlich "Vor-Gott-Seins" (Gott als Horizont menschlicher Freiheit) zeigen wird, rekapituliert BLOCH hier - trotz mancher Sympathien für den Dänen - nur ein Vorurteil (ADORNOS), wobei er - wie gewohnt - die verzweifelte Form als Normalfall der Existenz hinstellt. - Vgl. auch THEUNISSEN, M. / GREVE, W.: Kierkegaards Werk und Wirkung, in: dies., Mat. 1979 S.76-83, insbes.79f.

[91]) HERBERT MARCUSE, Reason and Revolution, London 1967=55^2(41), S.262-267. Hier werden zunächst die gängigen Urteile wiederholt (Antirationalismus, Individualismus, Solipsismus, Dezisionismus). KIERKEGAARDS Werk sei mit seiner Betonung der einzigartigen Betonung Christi "the last attempt to restore religion as the ultimate organon for liberating humanity from the destructive impact of an oppressive social order" (264). MARCUSE sieht jedoch - wesentlich klarer als ADORNO in seiner KIERKEGAARD-Habilitation - KIERKEGAARDS gesellschaftskritische Implikationen: "His philosophy implies throughout a strong critique of his society", "denouncing it as one that distorts and shatters human faculties." (264f) Gegen diese gesellschaftliche Entstellung und Vernichtung menschlicher Möglichkeiten biete KIERKEGAARD die christliche Wahrheit als "remedy" (265) auf (damit ist immerhin erkannt, daß des Dänen "eigentliches Anliegen" die Frage des Christwerdens war, vgl. auch HÜGLI 1973, S.12), allerdings als bloß *innerliche*. Daher MARCUSES Kritik: "If left to the inner world of the individual, 'the truth' gets separated from the social and political vortex in which it belongs." (266) Vgl. THEUNISSEN, Mat. 1979 S.82f. - Daß die christliche Wahrheit nicht gesellschaftlich oder sonstwie äußerlich konstituiert wird, sondern im Inneren des Menschen zuhause und daher auch dort zu finden ist, hat bekanntlich schon AUGUSTIN betont: "in interiore homine habitat veritas" (De vera rel. 39,72 [202], cf. De lib.arb. 2,41). Die Konsequenz dieser These liegt einerseits darin, daß die sinnliche Außenwelt Wahrheit nicht verbürgen kann, andererseits darin, daß die Erkenntnis der Wahrheit eine 'Kehrtwendung nach innen' voraussetzt (PLOTINS *epistrophé* des Denkens in sich selbst), d.h. in Richtung auf das eigene Selbst, das im Miteinander und Wechselspiel seiner Momente als Gottes Bild (imago dei) erkennbar wird (AUGUSTIN, De trinitate). Daher gilt mit den Soliloquien: "Noverim me, noverim te" (vgl. DISSE 1991, S.5; ferner WESTPHAL 1987, S.29 [cf.95ff]: S.K. "is the modern heir and propagator par excellence of this dimension of Augustinian spirituality").

MARCUSES Kritik geht hier freilich nicht ganz ins Leere, denn jene Kehrtwendung nach innen vollzieht sich tatsächlich unter gleichzeitiger Abkehr vom "social and political vortex" - zwar nicht als Weltverachtung, aber doch als gewisse Distanz zur Welt im Interesse der Verinnerlichung.

Dabei wird dieses Vorurteil selbst bei von ADORNO herkommenden Interpreten heute nicht mehr ernsthaft verteidigt (H. DEUSER 1979, S.136f: "Adornos Kritik einer 'objektlosen Innerlichkeit' [ist] unzutreffend, jedenfalls für das Spätwerk. ... Die .. zu fordernde Innerlichkeit ist nicht objektlos, sondern dialektisch"). So hat DEUSER (1985, vgl. 1974 und 1980) auch den Subjektivismusvorwurf zurückgewiesen, und zwar zum einen durch den Aufweis der existenzdialektischen Struktur der Freiheit (1985, S.143f), zum andern "dialektisch-theologisch", d.h. ausgehend von KIERKEGAARDS Angriff auf das "Bestehende", wobei DEUSER betont, daß sich der Däne "auf diesem Weg ... selbst treu" geblieben sei[92] (159; im Hintergrund steht die These, daß die späten Tagebücher keine privatisierende Selbstabkapselung oder romantische Innerlichkeitsschriftstellerei darstellen, sondern "für die Anwendung in der Geschichte geschrieben" seien, 161). Beide Begründungsebenen scheinen mir zutreffend und daher der Hinweis angebracht, daß es eigentlich nicht möglich ist, sich im Ernst auf KIERKEGAARDS Freiheitsbegriff einzulassen und dennoch die These eines abstrakt-innerlichen Subjektivismus zu vertreten.
Vor allem J. RINGLEBEN hat in seiner umfang- und gehaltreichen Untersuchung zur "spekulativen Theologie" des Dänen die Unhaltbarkeit des Subjektivismusvorwurfs aufgezeigt, da dieser "Kierkegaards spekulativen Begriff Gottes als der absoluten Subjektivität ... ignoriert"[93]. Subjektivität ist bei KIERKEGAARD eben nicht als isolierte, "reine" Subjektivität zu begreifen, sondern im dialektischen Selbstvollzug "absoluter" Subjektivität, die in sich mit der Objektivität vermittelt ist.

... und Subjektivismus

Bemerkenswert ist, daß sich das Subjektivismus-Verdikt mit dem des Irrationalismus gerne verbindet: KIERKEGAARD habe mit der Identifizierung von Subjektivität und Wahrheit eine individualistisch orientierte, abstrakte Glorifizierung des einsam isolierten Subjekts betrieben.[94] Die Irrationalismus-These ist also keineswegs neu oder in irgend einer Weise originell.
Sie war auch schon zu ADORNOS Zeiten längst nichts Neues mehr. So hatte der Bonner Theologe HANS EMIL WEBER während des Ersten Weltkriegs einen längeren Artikel veröffentlicht, in dem er KIERKEGAARD konsequent als Irrationalisten,

---

[92]) Vgl. auch DEUSER (1979) S.142: "Kierkegaards Kirchenangriff gehört mit in die Einheit des Gesamtwerkes ..." Diese These scheint mir richtig zu sein, wobei allerdings auf KIERKEGAARDS *literarischen* Stilbruch hinzuweisen ist (Pamphlete, Flugblätter: Aneignung des - zuvor mit Recht gebrandmarkten - journalistischen Stils in der Schriftenreihe *Augenblick* 1854/55).

[93]) 1983, S.99 Anm.1; gegen WEISSHAUPT. Vgl. zur Kritik der Subjektivismus-These ferner BUESSEM, GOLDSTEIN, SALLADAY und POJMAN, zit. bei DEUSER 1985, S.150 Anm.10

[94]) Vgl. ADORNOS Habilitationschrift. - Daß es sich hier um eine Fehlinterpretation handelt, zeigt sich auch für den flüchtigen Leser an zwei Tatbeständen: Erstens handelt es sich um eine Äußerung im Kontext eines Denkprojekts des Pseudonyms CLIMACUS (mit dem sich KIERKEGAARD bewußt nicht identifiziert hat). Zweitens bekommt die These "Die Subjektivität ist die Wahrheit" ihren Sinn erst zusammen mit der dort (in UN) dargestellten Gegenthese "Die Subjektivität ist die Unwahrheit". Die Pointe liegt gerade in der Spannung beider Sätze. Bei fast allen Interpreten ist dies übersehen oder jedenfalls übergangen worden.
Der Individualismus-Vorwurf scheitert auch daran, daß KIERKEGAARD das Subjekt stets als Einheit von Besonderheit (dieses Selbst) und Allgemeinheit (Exemplar der Gattung Mensch, Teil der Geschichte und der Gesellschaft) definiert hat, z.B. GW 11,25: "der Mensch ist Individuum und als solches zu gleicher Zeit er selbst und das ganze Geschlecht ..." (umgestellt; vgl. dagegen den Individualismusvorwurf bei M.C. TAYLOR [1975/80] und P. FONK [1990], S. 177: "Kierkegaards aufs äußerste verengter Individualismus ..."; ferner S.350 u. 361: "Ein vorgeordnetes soziales Ganzes, eine Menschheit, an der partizipierend der einzelne sich heranbildet, kommt in Kierkegaards Denken nicht vor." Im Gegenteil.)

Subjektivisten und Fideisten darstellte, und zwar in *positiver* Auffassung - parallel zu HAMANN: "Zwei Propheten des Irrationalismus. Joh.G. Hamann und S. Kierkegaard als Bahnbrecher der Theologie des Christusglaubens." (1917) Diese Abhandlung ist außerordentlich interessant, weil sie ein Licht wirft auf jene ersten Jahrzehnte der KIERKEGAARD-Rezeption in Deutschland. Die erste bei Diederichs in Jena verlegte dt. Werkausgabe (besorgt von GOTTSCHED, SCHREMPF, PFLEIDERER u.a.) war bereits weitgehend erschienen. TH. HAECKER hatte 1913 über den Dänen als Philosophen der Innerlichkeit geschrieben, ferner H. REUTER 1914, G. NIEDERMEYER 1910[95], R. KASSNER 1906 und PH. MÜNCH 1902, und die "Pioniere" A. BÄRTHOLD und G. BRANDES[96] schon im letzten Jahrhundert. KIERKEGAARD wurde dabei stark von seiner kirchenkämpferischen und paradox-christologischen Seite her rezipiert. Im Blick auf WEBER ist von besonderem Interesse, daß er ihn - ausgehend von PAULUS (1 Kor 1,23; Phil 4,7 u.a.) KIERKEGAARD zurecht von SOKRATES her[97] vergleichend mit HAMANN - im *positiven* Sinn als Irrationalisten darzustellen sucht.[98] KIERKEGAARD erfülle das Kriterium aller Theologie, indem er "dem 'Irrationalen' sein Recht" lasse, das "im Evangelium wurzelt".[99] Dabei wird an KIERKEGAARD positiv hervorgehoben, er habe "die Einheit von Weltdenken und Glauben wiedererrungen unter dem Zeichen des Irrationalismus" (31). Der Däne habe die Irrationalität des Lebens erfaßt und dabei das Irrationale als "die Sphäre der Religion" erkannt (79). - Ebenso sei er im positiven Sinn Subjektivist gewesen: "Kierkegaard ist radikaler Individualist und Subjektivist." (88) Dieser "Weg des Subjektivismus" sei "der Weg in die Wirklichkeit" (81). Die Einheit von Selbst und Weltwirklichkeit werde bei KIERKEGAARD nach WEBER (zurecht!) auf Kosten der Rationalität vollbracht. Dieser Preis sei nicht der des Denkens, sondern der des Lebens selber. Dem entspricht nach WEBER KIERKEGAARDS "paradoxe Betonung des Leidens" (97). In seiner KIERKEGAARD-Deutung werden einseitig Paradox, Leiden, Ärgernis, unendlicher qualitativer Abstand[100] und dergleichen stark gemacht. Im Vordergrund des Interesses steht die Climacusschrift PhBr. Zeitgeschichtlicher Hintergrund ist der Erste Weltkrieg, eine Katastrophe neuer Qualität, die den Vernunft- und Fortschrittsoptimismus Europas tief erschütterte bzw. dessen Erschütterung manifestierte. Paradoxerweise

---

[95]) Übrigens hat NIEDERMEYER bei seiner Zuordnung des Dänen zur Romantik (= Ironik, als "Schlüssel seines Lebens", S.31) neben FICHTE (49ff) auch den Zusammenhang mit HAMANN (62ff) und JACOBI (65ff) herausgestellt. Letztere haben KIERKEGAARD "von ungesunder Ironik" befreit (61). Die Nähe zu JACOBI hat allerdings bereits H. REUTER (1914, S.65f) wieder bestritten, da KIERKEGAARD mit HEGEL darin einig gewesen sei, "daß *Jacobis* Bestimmung des Glaubens als Unmittelbarkeit nicht genüge", und ihm der "ästhetisierende ... Geist" JACOBIS "letztlich fremd" gewesen sei. - Zur zentralen Bedeutung des Begriffs *Innerlichkeit* für KIERKEGAARDS pseudonyme Werke vgl. ST. DUNNING (1985).

[96]) G. BRANDES hatte NIETZSCHE auf KIERKEGAARD aufmerksam gemacht; KIERKEGAARD galt ihm (BRANDES) als bedeutenster Schriftsteller Dänemarks im 19.Jh. (trotz einiger Konkurrenz in dessen erster Hälfte).

[97]) 1917 S.32f

[98]) Vgl. auch sein späteres Werk: Das Geisteserbe der Gegenwart und die Theologie, Leipzig 1925, S.140. In WEBERS eigenwilligem Konzept wird der Rationalismus der wissenschaftlichen Theologie zwar keineswegs abgelehnt, jedoch funktional bezogen auf den wesentlich irrationalen (!) Charakter der Theologie (PAULUS, LUTHER, SCHLEIERMACHER).

[99]) 1917, S.23;25. Diese im Evangelium (insbes. PAULUS) gründende Irrationalität wird später (110f) doppelt expliziert: Einerseits als "*formaler* Irrationalismus", epistemologisch im Blick auf die "Schranke des Verstandes" [also nicht der Vernunft?!], andererseits als "materialer", "spezifisch-religiöser": die Erkenntnis der Widersprüchlichkeit und Leidensverhaftung des Lebens.
In der neueren Theologiegeschichte macht WEBER diese Wende zur Irrationalität an SCHLEIERMACHER fest (1925, S.140), wobei er auch SCHELLING positiv hervorhebt: Dieser sei "der Irrationalist unter den großen spekulativen Denkern" gewesen (1925, S.132).

[100]) Vgl. auch den frühen K. BARTH in seiner Interpretation des Römerbriefs (1919), 1922^2.

befürchtet WEBER, daß der Erste Weltkrieg den aufkeimenden Irrationalismus "durchkreuzen und hemmen" könnte (29). Die Gefahren des Irrationalismus selber (mit ihren geschichtlichen Konkretionen 1919-1945) werden bei WEBER freilich noch nicht gesehen, sondern blauäugig übergangen. Nur so kann KIERKEGAARD bei ihm uneingeschränkt *positiv* als Apostel und Prophet des Irrationalismus zur Darstellung kommen.

Die implizite Einordnung KIERKEGAARDS in jene dunkle (Ab-)Art des Pietismus[101], die die "Zerknirschung" zum Zentrum ihrer Frömmigkeit macht, ist für WEBER kein Problem: "das zerknirschte Gewissen ist der einzige 'Zugang' zum Christentum ..." (!).[102] Sollte WEBER mit dieser Einordnung, nach der KIERKEGAARD das Christentum nicht primär von seiner Frohmachenden, sondern Zerknirschung fordernden Seite her konzipiert, recht haben, dann wäre es wohl das beste, den "einsamen dänischen Denker" (94) - seine *vita ante acta* ebenso wie seine *vita post acta* - *ad acta* zu legen. Mit jenem Frömmigkeitstyp ist die Christentumsgeschichte bereits allzu reichlich bestückt. Die Frage ist allerdings, ob KIERKEGAARD wirklich ihm zugehört. Erst recht stellt sie sich in bezug auf KIERKEGAARDS Irrationalismus, den WEBER fast enthusiastisch an ihm (und HAMANN[103]) gefeiert hatte: Gehört KIERKEGAARD wirklich diesem Denktypus zu? Oder sollte WEBER einem doppelten Irrtum erlegen sein: Einerseits in seiner Glorifizierung des Irrationalen, andererseits in seiner positiven Einordnung KIERKEGAARDS in diesen Komplex. Dies halte ich für sehr wahrscheinlich. Freilich steht und stand WEBER mit seiner Einordnung des Dänen keineswegs allein.[104]

Der bedeutendste katholische KIERKEGAARD-Rezipient jener Zeit[105], THEODOR HAECKER, hatte KIERKEGAARD als Repräsentant einer Innerlichkeitsphilosophie dargestellt (1913). HAECKER sucht hier einen Zugang von der Philosophie H. BERGSONS aus, "die sich selbst die Philosophie des Werdens und der Freiheit nennt".[106] Jahrzehnte später veröffentlicht er (1932) eine an der Scholastik (insbesondere THOMAS v. AQUIN) orientierte Darstellung des Dänen. Gott werde als "Actus purus" begriffen, wobei HAECKERS emphatisch-schwülstig anmutende Interpretation zugleich die Irrtümer des Dänen aufzuzeigen sucht. Dieser sei das Opfer der abendländischen Glaubensspaltung (1932, S.35f) und habe die Korrelation von objektiver und subjektiver Wahrheit nicht recht erfaßt (18). KIERKEGAARD betonte einseitig die "Aneignung" der Wahrheit und entwickelte hierzu eine "indirekt mäeutische" Methode der Mitteilung (44). Der Däne begreife nicht mehr die Einheit des Wie und Was, sondern spiele

---

[101]) Zur Abgrenzung KIERKEGAARDS vom Pietismus vgl. schon NIEDERMEYER (1909) S.59 (wobei zugleich eine Affinität zu NIETZSCHES Aversion gegen die Spätromantik konstatiert wird).

[102]) S.100; mit Verweis auf UN und EiC

[103]) Die Einschätzung HAMANNS als eines Irrationalisten ist freilich auch streitbar, vgl. O. BAYER, Zeitgenosse im Widerspruch. JOH.G. HAMANN als radikaler Aufklärer, München 1988, S.9ff, sowie den Umschlagtext mit der These, daß HAMANN "dem Rationalen nicht das Irrationale entgegensetzt, sondern Verstand und Sinnlichkeit ... in lebendiger Ganzheit ... zusammenhält" und sich so "als radikaler, konsequenter Aufklärer" erweist. - Zum Verhältnis HAMANN-KIERKEGAARD-HEGEL vgl. ST.N. DUNNING (1988).

[104]) Zwar fand WEBER mit seiner Deutung nicht viel Anhänger, dennoch konnte sich die Irrationalismus-These in den folgenden Jahrzehnten durchsetzen. Geistesgeschichtlich wurde dies möglich durch die eigenwillig kongeniale Rezeption KIERKEGAARDS mit NIETZSCHE in jener Zeit.

[105]) Auf katholischer Seite befaßte sich neben TH. HAECKER in den Zwanzigerjahren auch R. GUARDINI mit dem Dänen; etwas später E. PRZYWARA 1929 und A. DEMPF 1935 - mit allerdings sehr fragwürdigen Interpretationsversuchen. Seit Mitte der Siebzigerjahre rezipierte E. DREWERMANN auf streitbare, aber nicht unreflektierte Weise KIERKEGAARD (insbes. BA) aus tiefenpsychologischer Sicht (die Nähe beider betont P. FONK 1990 passim, z.B. S.166f u. 409, vgl. aber Anm.87 S.435). Bleibt zu hoffen, daß dadurch nicht auch KIERKEGAARD selbst zu einem *enfant terrible* für die katholische Theologie in Deutschland wird.

[106]) 1913, S.13ff

Ersteres gegen Letzteres aus. Darin bestehe sein "gewaltiger Irrtum" und sein "objektives Unglück" (33). Ausgehend vom Paradoxbegriff (64) wird KIERKEGAARDS "Irrationalismus" statuiert (68; s.o.), ihm zudem Dezisionismus vorgeworfen (65f).[107] In einer Abhandlung von 1925[108] behauptet HAECKER, KIERKEGAARD habe HEGEL nicht verstanden, weil er "selber Hegelianer war" (SCHREY WdF 1971 S.21) - eine zumindest merkwürdige Begründung. Allerdings wird der Subjektivismus-Vorwurf zurückgenommen, da die theologische Einbindung der Subjektivitätstheorie erkannt wird (30, vgl. 27ff). So gilt ihm KIERKEGAARD als ein Autor, für den der Gottesgedanke zentrale Bedeutung hat, d.h. als durch und durch *religiöser* Schriftsteller, der allerdings die Schrift nur selektiv gebraucht (45f). Gnade und Sakramente werden daher in ihrem Wesen verkannt (46). Mit seiner "eigenartigen, intellektuellen Mystik" (48) habe er die Bibel interpretiert, ohne allerdings zu den letzten Geheimnissen vorzudringen. So wird hier der Vorwurf des Irrationalismus im Kontext einer an THOMAS geschulten Variante der katholischen Philosophie vertreten, die allerdings selber nicht im Ernst beanspruchen kann, rational zu sein.
In diesem Stil wurde - meist ausgehend vom Paradox-Begriff - auch von anderen der Vorwurf zu erhärten gesucht, KIERKEGAARD sei ein verquerer Irrationalist gewesen. Dabei ist zu bedenken, daß sich hinter so mancher KIERKEGAARD-Kritik, die sich am Irrationalismus-Verdikt festmacht, gelegentlich auch die Unfähigkeit oder Unwilligkeit verbirgt, die Einheit seiner Gedanken zu rekonstruieren, öfter noch die Tendenz zur Bequemlichkeit, ihn mit Hilfe eines nicht allzutiefen Begriffs von *ratio* der Irrationalität zu bezichtigen. Immer wieder wird dabei ein ganz bestimmter ratio-Begriff an ihn herangetragen (kantischer, thomistischer oder sonstiger Art), um ihm seine Irrationalität nachzuweisen. - Diejenigen, die ihn von KANT und FICHTE her lesen, müssen ihn jedoch nicht auf Irrationalismus hintrimmen; der Versuch, ihn analog zur spekulativen Fassung von Rationalität, d.h. von HEGEL her zu lesen, ist eindrucksvoll dargestellt bei J. RINGLEBEN (1983).

Exkurs zu J. RINGLEBEN (1983)

Schon früher wurde KIERKEGAARD im Kontext des Idealismus verstanden und auf HEGEL und SCHELLING bezogen, insbesondere bei W. ANZ, W. SCHULZ, M. THEUNISSEN und J. HOLL. RINGLEBEN geht nun von der These aus, daß die "Grundanliegen des Dänen" (nämlich Aneignung und Erbauuung) einbezogen sind in ein spekulativ durchdachtes Konzept des Absoluten (S.1), so daß bei ihm "ein festes Netz spekulativer Grundgedanken durch alle seine Schriften hindurch auszumachen" sei (S.3). Das Problematische an dieser These ist ihre sicher nicht unbedachte, aber keineswegs unbedenkliche Anwendung des Begriffs des *Spekulativen* auf KIERKEGAARD. "Spekulative Theologie" soll heißen: "theologische Absolutheitsspekulation in Gestalt eines dialektischen Denkens" (ebd.). Zwar ist es zutreffend, daß sich bei KIERKEGAARD - mehr im Hintergrund als im Vordergrund seiner Werke - ein dialektisches Konzept des Absoluten findet, dieses ist jedoch gerade nicht *spekulativ* im Sinne spekulativer Theologie des Deutschen Idealismus (vgl. 3f). Für KIERKEGAARD verbindet sich das Spekulative einerseits mit dem "System", andererseits mit einer Geschichtsspekulation, die die unaufhebbare Eigenwürde des Individuums mit List und Ironie negiert. Daher seine unbarmherzige Polemik

[107]) Vgl. HAECKERS These, daß die "Entscheidung" bei KIERKEGAARD "sozusagen Selbstzweck" werde (65).
[108]) S. Kierkegaard, wieder in: SCHREY WdF 1971, S.19-51

gegen alles Spekulative. Es ist somit äußerst schwierig, diesen Begriff positiv auf den Dänen zu beziehen und diesen gleichsam durch die Hintertür in den "Verein der Freunde des Verewigten" einzugemeinden (so einleuchtend auch RINGLEBENS Versuch durchgeführt ist, die dialektische Tiefenstruktur des Denkens von KIERKEGAARD gegenüber der meist doch etwas schlichten Gedankenwelt seiner Interpreten geltend zu machen). - Wohl aufgrund dieser Unstimmigkeit ist RINGLEBENS Versuch, KIERKEGAARD mit den Augen HEGELS zu lesen und seine "Heimholung" in die spekulative Theologie zu betreiben, bislang auf wenig Resonanz und Gegenliebe gestoßen. Der Begriff des Spekulativen impliziert eben eine Lesart, der KIERKEGAARD selber explizit kritisch-polemisch gegenüber stand. Dennoch ist RINGLEBENS Versuch lohnend, zumal er den idealistischen Kontext des Dänen in seiner Tiefendimension aufspürt und es künftig viel schwerer macht, dem Dänen Irrationalismus oder abstrakt-objektlosen Subjektivismus vorzuwerfen. Darin liegt der besondere und sicher auch bleibende Wert dieses Buches, das sich von der Textbasis insbesondere auf E/O II und UN sowie LT und ER bezieht. - Es hat mich darin bestärkt, KIERKEGAARD in dieser Arbeit dezidiert *theologisch* zu interpretieren und das Kapitel über Allmacht Gottes und menschliche Freiheit allen anderen voranzustellen (wobei sich meine Textgrundlegung mit der RINGLEBENS allerdings nur sehr peripher deckt).[109]

c) Einheit in der Vielfalt von Pseudonymen

Die Frage der Rationalität entscheidet sich auch an der immanenten rationalen Konsistenz der pseudonymen Autoren, die KIERKEGAARD produziert bzw. zwischen sich und den Leser schaltet, ferner an der Frage, ob es eine vernünftig denkbare Einheit der pseudonymen Sichtweisen gibt. Zudem muß über das Verhältnis der Pseudonyme untereinander hinaus immer auch nach ihrem jeweiligen Verhältnis zu KIERKEGAARD selbst gefragt werden, womit noch einmal das Problem seines Selbstverständnisses implizit akut wird. Daß es bei KIERKEGAARD Pseudonyme gibt, kann als romantische Spielerei abgetan werden. Die einzelne Pseudonyme müssen dann auch nicht unbedingt auf ihre gedankliche Konsistenz hin befragt werden, sofern sie als bloße Marionetten in einem an sich undurchschaubaren Theaterspiel aufgefaßt werden (THUST, 1931). Doch diese Lösungen sind unbefriedigend. Zumindest muß eine immanente Konsistenz der Pseudonyme (je in sich) gefordert werden.[110] Ihr Wesen kann nicht apriori oder von ihrem Namen her, sondern nur *ex operibus* erhoben werden. Das Miteinander oder Ineinander (vgl. E/O, SLW) der Pseudonyme muß auf einen konkreten Mitteilungssinn zu beziehen sein. Pseudonymität bedeutet dabei zunächst Nichtidentifikation

[109]) Zur Kritik an RINGLEBEN vgl. insbes. KL.-M. KODALLE (1988, S.259-264), der in dessen Buch eine "Provokation der Forschung" sieht, da es KIERKEGAARDS Provokation verharmlose, das Paradox entschärfe und das christologische Inkognito spekulativ beseitige.
Vgl. auch H. DEUSER (1985, Anm.35 S.135f), der RINGLEBEN vorwirft, über die Position des Gerichtsrats in E/O II ("eine Position, die ihre Relativierung ... noch vor sich hat") nicht hinausgekommen zu sein. Während KODALLE die Beseitigung des Paradoxalen beklagt, moniert DEUSER, daß RINGLEBEN spekulativ eine Position als absolut hinstellt, die für KIERKEGAARD in Wahrheit nicht das Absolute ist.

[110]) Dies fordert A. PIEPER (1968, S.6) zurecht. Die Pseudonyme sind demnach als in sich konsistente Einheiten anzusehen. Dies entspricht auch der ersten der beiden von N. THULSTRUP (1962) genannten Maximen, wonach die einzelnen Schriftengruppen je für sich genommen und in ihrem polemischen Kontext behandelt werden müssen (zweitens dürfe KIERKEGAARDS Entwicklung als Denker und seine divergente Terminologie nicht außer acht gelassen werden). Vgl. auch DISSE (1991) S.18ff.

und Distanzierung vom pseudonym Geäußerten. Dann aber muß es in irgendeiner Weise intentional auf KIERKEGAARD selber zu beziehen sein. Grundsätzliche Deutungsmöglichkeiten liegen darin, das Miteinander der Pseudonyme eher in einem "essayistischen" Verhältnis zu sehen;[111] oder aber, sie als Darstellungen verschiedener Gedankenexperimente aufzufassen: Gedanken, Problemfelder und Haltungen werden "durchgespielt"; oder drittens - und diese Position halte ich für die treffendste - die Pseudonyme als Ausdruck einer vermittelten Gebrochenheit zum jeweiligen Standpunkt zu verstehen, d.h. nicht oder nur bedingt als Zeugnis von KIERKEGAARDS eigener Meinung, sondern als experimentelle Darstellung bestimmter Sichtweisen und Perspektiven[112], die jedoch *in sich konsistent und stringent - und in diesem Sinn 'systematisch'* - durchgeführt werden.

Die Pseudonymität ist dabei im Kontext einer Theorie der indirekten Mitteilung zu verstehen (s.u.), wobei die Intention der Pseudonyme insgesamt auf KIERKEGAARD selbst zurückzuführen ist. Die Zwischenschaltung von Pseudonymen "vermeidet falsche Identifikationen und Rücksichtnahmen", so daß der Autor nicht "zur Heuchelei .... gezwungen" ist (DEUSER).[113] Allerdings sollte man dies nicht zu blauäugig sehen, sondern im Kontext der *Ambivalenz* KIERKEGAARDS.[114] Die Pseudonymität steht einerseits in Spannung zur Person des Autors, denn die Indirektheit und Gebrochenheit stellt die Frage nach der Art der Beziehung zwischen Autor und Pseudonym. Der Autor "verschwindet" ja nicht einfach hinter dem Pseudonym - selbst wenn er es möchte. Die Redlichkeit (ein von KIERKEGAARD hoch gehaltenes Ideal) gebietet es, diese Relation nicht einfach in der Schwebe zu lassen. Damit verbunden stellt sich in bezug auf einen im Kontext christlicher Tradition stehenden Autor die Frage, wie sich die Pseudonymität zum Anspruch christlicher Existenzmitteilung verhält. Mir scheint die Frage durchaus berechtigt, ob die (dichterische) Möglichkeit des Gebrauchs von Pseudonymen dem spezifischen (nämlich religiösen) Inhalt und Anliegen überhaupt angemessen sein kann. Natürlich kann ein Christ Dichter sein und ein Dichter auch Christ; die Frage ist nur, ob sich beides in der Weise vereinen läßt, *daß das Dichterische zur adäquaten Form des Religiösen wird*.[115] Damit verbindet sich die Frage, wie KIERKEGAARD selber dieses Problem gesehen hat (daß er es gesehen und damit gerungen hat, steht außer Zweifel[116]; nur muß seine Lösung selbst noch einmal kritisch hinterfragt werden).

Ferner steht die Pseudonymität in Spannung zum Ganzheitsanspruch des Denkens, d.h. seinem

---

[111]) DISSE 1991, S.20; vgl. G.H. KING, 1986. - P. FONK (1990 S.375 Anm.23 sieht in den Pseudonymen in Anschluß an EM. HIRSCH "Chiffren der von ihm jeweils ausprobierten Existenzmöglichkeit" als Ausdruck eines "Perspektivenreichtums" (13). Schwierig ist es jedoch, die Pseudonyme intentional oder faktisch auf eine (im damaligen Kopenhagen eben kaum denkbare) Geheimhaltung des wirklichen Autors zu beziehen (FONK S.17: "Durch verschiedene literarische Pseudonyme blieb er [S.K.] zunächst inkognito.").

[112]) Vgl. z.B. auch H. THIELICKE (1988^2[83]) S.595: "Jedes Pseudonym repräsentiert den perspektivischen Mittelpunkt einer Weltanschauung ... Das alles ist er jeweils selbst und ist es wieder nicht, es sind jedenfalls von ihm 'durchgemachte' Lebenspositionen."

[113]) 1985 S.150

[114]) Vgl. DEUSER (1985), S.14f (im Anschluß an K. NORDENTOFT, 1972, S.417f) und 163ff.

[115]) Vor allem EM. HIRSCH war es, der sich ausführlich mit der Verhältnisbestimmung von Dichterexistenz und religiösem Selbstverständnis befaßt hat (vgl. Studien 1930/33, S.133-430).

[116]) KIERKEGAARD hat die Dichterexistenz von Anfang an als Problem in bezug auf das Ethische wie auch das Christliche gesehen. Am Ende dieses Ringens um das rechte Selbstverständnis steht eine partielle Identifikation mit dem ANTICLIMACUS-Pseudonym und der Durchbruch aus der Dichterexistenz zum "Wahrheitszeugen" (wenngleich nicht Märtyrer) im Angriff gegen die bestehende Christenheit.

Bedürfnis, sich nicht bloß aphoristisch oder fragmentarisch auszudrücken. Damit hängt die Spannung zum Wahrheitsanspruch zusammen (die der Däne zu lösen versucht, indem er das Christliche als einen Gehalt aufzuzeigen versucht, der sich unmittelbar-lehrhaft gar nicht mitteilen läßt, vgl. den folgenden Abschnitt). Gerade das bloß korrektive Selbstverständnis läßt die Frage nach der Wahrheit des Ganzen verschärft in Erscheinung treten. Jeder Denker, dem es mehr oder weniger gelingt, sein Denken als in sich konsistente Ganzheit darzustellen (d.h. als "System"), scheint demgegenüber im Recht. Die Aporie der Pseudonymität liegt im Problem einer konsistenten Rückbeziehung auf das Denken des Autors selbst: Die Pseudonyme dürfen sich nicht derart verselbständigen, daß ihr Miteinander in bezug auf den Verfasser nur noch durch die Diagnose der Schizophrenie zu klären ist.

Zwar sind die Pseudonyme stets so zu interpretieren, daß ihr Inhalt nicht unmittelbar mit KIERKEGAARDS eigenem Denken identifiziert wird, d.h. unter dem Vorbehalt der Nichtidentität. Jedoch sind sie dabei stets im Blick auf eine mögliche Einheit - zumindest ihre Intention betreffend - auszulegen. Daß eine unmittelbare Identifizierung nicht sachgemäß ist, kann auch ein nicht wissenschaftlich geübter Leser bei ihnen sehr schnell an der verschiedenen Tonart und dem divergenten Gebrauch der Begrifflichkeit feststellen.[117] Will eine Darstellung also der Intention KIERKEGAARDS einigermaßen gerecht werden, so muß sie sich an den einzelnen Pseudonymen orientieren. Erst aufgrund des Ganzen kann sie nach seiner möglichen Einheit oder Aporie fragen.[118]

d) Zur Theorie der indirekten Mitteilung[119]

[117]) Ich begnüge mich hier mit zwei Beispielen: Der Begriff *"Bewußtsein"* taucht im Climacusfragment in ganz anderer Bedeutung auf als später (wo er dem Geistbegriff entspricht, während "Bewußtsein" nicht auf die Dicho-/Trichotomie, sondern auf die Einheit des Selbstbewußtseins bezogen gebraucht wird). Ferner der Begriff der *"Notwendigkeit"*: Bei CLIMACUS ein rein logischer, hingegen bei ANTICLIMACUS (KzT) ein existenzdialektischer Begriff, der die Kontingenz des jeweiligen Menschseins bezeichnet. - Nur durch Artistik, nicht durch Anstrengung des Denkens wären diese Begriffe zur Deckung zu bringen.
Daher ist es grundsätzlich problematisch, die Pseudonyme untereinander oder mit KIERKEGAARD selbst zu identifizieren, wie es auch in neueren Arbeiten immer wieder geschieht. So z.B. bei RINGLEBEN (1983), FONK (1990) und AIZPUN (1992). Daß "anstelle des Pseudonyms einfach Kierkegaard selbst genannt" werden könnte (so FONK S.13), widerspricht jedenfalls deren Auffassung von sich selbst.

[118]) Diese Darstellung der Einheit im Sinne eines Ganzen (d.h. des Zusammenhangs der einzelnen Aspekte) ist vorweg durch die Beschreibung der Konzeption dieser Arbeit versucht, am Ende durch die Rekapitulation übergreifender Thesen, zwischendurch mit Hilfe von Exkursen (vor allem zu BA und KzT im zweiten Exkurs am Ende von Kap. 7).

[119]) Vgl. unter philosophisch-theologischem Aspekt u.a. A. PAULSEN (1955) S.257-265; M. THEUNISSEN (1958) S.73-83; CHR. WALDENFELS-GOES (1967; insbes. S.48-104; zum Zusammenhang mit der Aneignungsthematik S.113,115,122); KL. SCHÄFER (1968) S.67f.81f; J. ELROD (1975) S.22-28; G. SCHULTZKY (1977) S.115-138; M. KIM (1980) S.53-74; H. GERDES (1982; zu EiC) S.69-74; unter stilistisch-literarischem Aspekt G.H. KING (1986) 20ff.38f; unter forschungsgeschichtlichem Aspekt H. DEUSER (1985) S.75-83.
Mit dem Terminus "indirekte Mitteilung" ist zugleich die dem Gesamtwerk zugrundeliegende *Methode* KIERKEGAARDS beschrieben. THEUNISSENS spätere Bezeichnung derselben als "negativistisch" ("Kierkegaard's Negativistic Method, 1981; vgl. 1991 mit Bezug auf KzT) erscheint mir nicht glücklich (gemeint ist damit, daß man am Negativen, Kranken, Anomalen erfährt, worin das Positive besteht, vgl. op.cit. S.388f, insbes. 389: "Methodological Negativism refers to Kierkegaard's method of learning from the sick what a healthy self is." Vgl. 1991, S.17f). - Zur Methode KIERKEGAARDS vgl. auch ARNOLD B. COME (1988, mit dem

Die Mitteilungsform muß dem Wesen des Mitzuteilenden entsprechen. Hier sind verschiedene Gehalte zu unterscheiden: Mathematische oder logische Wahrheit z.B. ist anders - "direkter" - mitzuteilen als ethisch-religiöse. Dabei zielt Mitteilung auf *Aneignung*. Daß eine unmittelbare Mitteilung des Christlichen nicht möglich ist, gründet nach KIERKEGAARD in der *geschichtlichen Vermittlung* der christlichen Wahrheit, vgl. H. DIEM: "*Ist das Dogma also eine Mitteilung von dem historischen Geschehen der Offenbarung und nicht irgendeine ... ontologische Wahrheit, so muß es seinem Wesen nach weiterhin mitgeteilt werden. ...* das Dogma muß *mitgeteilt* werden, damit seine Wahrheit *angeeignet* werden kann."[120] - Allerdings basiert die mäeutisch-indirekte Mitteilungsmethode auf einem Überzeugungseffekt, nicht - wie DIEM richtig sieht - auf dem Autoritätspostulat.[121]

Im Hintergrund jener Mitteilungstheorie steht freilich die sokratische Mäeutik, die den anderen zu einer Erkenntnis der Wahrheit verleiten will, welche in ihm selber entsteht und nicht von außen aufoktroyiert wird. Die Zielsetzung, den anderen "hineinzutäuschen [bedrage ind] in das Wahre" (GW 33,6)[122], setzt dabei voraus, daß es eine Widerständigkeit im Menschen gibt, die Wahrheit unmittelbar anzuerkennen, zugleich aber auch, daß jeder Mensch prinzipiell der Wahrheitserkenntnis fähig ist.

KIERKEGAARDS Theorie der indirekten Mitteilung[123] beruht auf der Differenzierung des Mitteilungsgehaltes in bezug auf ihren Empfänger und die Mitteilungsintention. Ein bestimmtes Wissen kann unmittelbar (direkt) mitgeteilt werden. Eine Information (im weiteren Sinn), die auf die Selbstveränderung des anderen zielt, d.h. die *(ethische)* Mitteilung eines Könnens oder "Könnensollens"[124] einschließt, kann nur indirekt mitgeteilt werden, sofern es hier auf ein Sich-selbst-Verstehen im Mitgeteilten ankommt. Vereinfacht gesagt: Die Mitteilung eines "Du sollst" kann nicht die gleiche Form und Zielsetzung haben wie z.B. die der im Dezimalsystem bestehenden Gleichung 5+7=12. Letztere zielt nicht auf existentielle Umsetzung, erstere schon. Die indirekte Mitteilung ist als Möglichkeits- und Sollensmitteilung ethischer Natur, intendiert ein modifiziertes Selbstverständnis des anderen und will ihn so zum Handeln verleiten. Zwar kann dabei das Sollen an sich direkt mitgeteilt werden, nicht aber das verwandelte Selbstverständnis aufgrund des Sollens (die Umsetzung durch Aneignung, "Verdoppelung" und Doppelreflexion)[125], d.h. die veränderte Selbsterschließung von der Möglichkeit her, die dann als die eigene begriffen wird.

Schwieriger verhält es sich im Blick auf die *christlich-religiöse* Mitteilung; denn diese setzt

---

provokativen Titel: "Kierkegaard's Method: Does He Have One?"), der kritisch auf H. DIEMS "Existenzdialektik" (1950) und GR. MALANTSCHUKS "Konsistenztheorie" (engl. 1974) eingeht und im Anschluß an RICOEUR die These vertritt, bei KIERKEGAARD komme eine *phänomenologische* Methode zur Anwendung (op.cit. S.21,23; zur "figurativen" Sprache KIERKEGAARDS S.26). Dabei hat COME das Gesamtkonzept der indirekten Mitteilung zu wenig berücksichtigt.

[120]) In: SCHREY WdF 1971, S.277

[121]) Ob darin wirklich eine *Schwäche* liegt, daß KIERKEGAARD - insbesondere in den ER - das "Moment der Autorität" preisgegeben hat, ist allerdings sehr fraglich (gegen DIEM, op.cit. S.293f).

[122]) Vgl. Pap VIII B 81,22; T 2,125

[123]) Zu dieser existiert keine eigene Schrift KIERKEGAARDS, allerdings der Plan zu derselben (1847; vgl. Pap VIII B 85; T 2,113-127; vgl. GERDES T 2, Anm.260 S.267)

[124]) Pap VIII B 85,8; T 2,113

[125]) Pap VIII B 85,19ff; T 2,114

"vorläufig ein Wissen vom Christentum" voraus.[126] Auch wenn in diesem Wißbaren nicht der wesentliche Gehalt des Christlichen liegt, so baut es doch darauf auf. Das leuchtet ein, da das Christliche einen historischen Grund hat und auch in seinen performativen (z.B. Abendmahlsworte Jesu) oder appellativen Aussagen (z.B. Missions- und Taufbefehl Mt 28) ohne diesen Grund nicht recht zu verstehen ist. - Unklar und dementsprechend umstritten ist allerdings, wie sich das Moment des direkt Mitteilbaren (Wißbaren) zum indirekt Mitteilbaren (Können) verhält.[127] Zu bestreiten ist dabei nicht, daß die Mitteilung des Christlichen zu einem veränderten Selbstverständnis und darin zu einem personalen Gottesverhältnis führen soll, sondern inwiefern dafür die SOKRATISCHE (mäeutische) Methode[128] zum Einsatz kommen kann, wenn es doch (nach CLIMACUS PhBr, UN) Gott selbst[129] ist, der die Bedingung des Verstehens mitgeben muß. Dies ist eine Frage, die zwar nicht im Blick auf die Anthropologie, aber im Blick auf die (hier allerdings nicht zu verhandelnde) Christologie von großem Interesse ist.

e) Systemgestalt und Geschlossenheit des Gesamtwerks

Von einem in sich geschlossenem Ganzen kann bei KIERKEGAARD nicht die Rede sein. Zwar gibt es sich durchziehende Grundanliegen und Grundgedanken, nicht jedoch eine in sich geschlossene Durchführung oder auch nur den "Willen zum System". Im Gegenteil grenzt sich KIERKEGAARD nachhaltig davon ab. Die Äußerungsformen sind vielartig: Tagebuchnotizen, Fragmente, Aphorismen (vgl. SCHOPENHAUER), pseudonyme und autonyme Werke, predigtartige Reden, Zeitungsartikel (vor allem in der Endphase, darunter auch Pamphlete) und Briefe. Die gedankliche Einheit ist jeweils innerhalb des einzelnen Werkes und der literarischen Form zu suchen. Daran muß sich die Darstellung orientieren, d.h. sie kann nicht systematisch vereinen und glätten, was in sich unterschiedlich ist. Dennoch ist festzuhalten, daß auch KIERKEGAARDS Werk vom Interpreten vorläufig als Einheit gefaßt werden muß, auch wenn sich noch nicht vorweg bestimmen läßt, worin denn diese Einheit besteht.
Allerdings gab es immer wieder Versuche - KIERKEGAARDS Vorbehalt und Intention zuwider - , sein Werk als "System" zu begreifen, so z.B. bei J. HOLL (1972). Bereits 1935 behauptete A. DEMPF, daß "Kierkegaards systemfeindliche Theologie ... in Wahrheit systematische Philosophie" sei.[130] Die Wahrheit oder Falschheit dieser These erweist sich einerseits in ihrer begrifflichen Voraussetzung, andererseits in ihrer Durchführung. Freilich läßt sich KIERKEGAARD systematisch interpretieren, aber wird seine Philosophie dadurch schon selber

---

[126]) Pap VIII B 85,29; T 2,115. Vgl. Pap VIII B 82,13; T 2,127
[127]) H. GERDES (1982) S.72: "Hier zeigt sich eine Unsicherheit bei Kierkegaard, welche auf die ... Frage nach dem Nebeneinander von pseudonymer Schriftstellerei und erbaulichen Reden zurückverweist." - Zur (von dem gemeinsamen Interesse an PLATO her erklärlichen) Verwandschaft von KIERKEGAARDS Methode indirekter Mitteilung und SCHLEIERMACHERS Dialektik vgl. op.cit. S.71, Anm.5.
[128]) Pap VIII B 85,25; T 2,115
[129]) Gott allein ist es nach KIERKEGAARD auch, von dem die Mitteilung ausgeht (Pap VIII B 81,11); er allein ist "jedes Menschen Lehrmeister" (Pap VIII B 81,20; beide T 2,124).
[130]) A. DEMPF (1935) S.54 vgl. 35f u.ö.. Demgegenüber hat insbesondere W. ANZ (1956, S.6) darauf insistiert, daß zwar HEGEL "systematischer Denker" sei, nicht aber KIERKEGAARD, welcher vielmehr "epigrammatisch" rede.

zum "System"? Was aber ist ein System? Ein geordnetes Ganzes, in dem die Teile in sinnvollem, von ihrem Gehalt notwendig implizierten Zusammenhang zueinander stehen. In diesem Sinn wäre der Systembegriff als Interpretament nicht abzulehnen. Sofern sich mit ihm aber der Gedanke einer *Geschlossenheit*[131] und der Anspruch *letztgültiger* Interpretation der Weltwirklichkeit verbindet (wie ihn der Däne polemisch HEGEL unterstellte), kann er nicht legitimerweise auf KIERKEGAARDS Werk angewandt werden.

W. SCHULZ hat - KIERKEGAARDS Abwehr des Gedankens eines geschlossenen Systems wohl kennend[132] - 1957 die These vertreten, "daß Kierkegaards Existenzauslegung sich als ein in sich einstimmiges Ganzes, ein System, darstellen und interpretieren läßt"[133]. Nun ist KIERKEGAARDS Werk zwar kein in sich "*einstimmiges*", jedoch immerhin ein in sich stimmiges Ganzes, wenn man - wie SCHULZ - auf die Existenzauslegung reflektiert. Dann nämlich stellt die Frage der "möglichen Einheit der Existenz" "den roten Faden" des pseudonymen Werkes dar, auf den hin es sich als Ganzes auslegen läßt.[134] Die Basis dieser "möglichen" (postulierten) Einheit ist "die christliche Existenzdeutung" als der "von Kierkegaard selbst nicht mehr begründete Grund seines Denkens".[135] Unter Voraussetzung dieses Grundes ist nach dem philosophischen Zusammenhang des pseudonymen Werkes zu fragen.[136] Diesen sieht SCHULZ in der Strukturbestimmung des Selbst als Synthese und in dessen Charakter, nach sich selbst

---

[131]) Vgl. J. HOLL (1972) S.8 (und insgesamt S.7-11). HOLL spricht sehr unbefangen und ungeschützt vom "System Kierkegaards", vgl. z.B. S.52, ferner S.273: "Das ganze Werk Kierkegaards erscheint uns als systematische Explikation eines Gedankens." (Der daraus resultierende Vorschlag, "viele Entscheidungen im Leben Kierkegaards aus der Konsequenz seines Gedankens" zu verstehen, scheint mir allerdings Werk und Person wesentlich gerechter zu werden als der umgekehrte Weg vieler Populärpsychologen und Journalisten, das Werk aus der Biographie zu explizieren.)

[132]) W. SCHULZ (1957, wieder in: SCHREY WdF 1971) S.298: "Es scheint ... Denker zu geben, die von vornherein eine solche systematische Auslegung ihres Werkes verbieten, weil sie selbst die Möglichkeit, daß Philosophie sich in einem System abschließen könne, grundsätzlich verneinen. Es ist S.K. gewesen, der diese Verneinung zum eigentlichen Anliegen seiner Philosophie machte, denn KIERKEGAARD hat immer wieder betont, daß nur für Gott ein abgeschlossenes System möglich sei, nicht aber für den werdenden und existierenden Menschen." - Aufgrund dieses Vorbehalts lastet auf jeder systematisch-philosophischen Behandlung KIERKEGAARDS stets der "Makel des Verbotenen" (J. HOLL 1972, S.1). Konsequent weiter geführt müßte diese Einsicht zu der aporetischen Erkenntnis führen, daß "schon die Absicht, über Person und Werk S. Kierkegaards zu publizieren, ein prinzipielles Mißverständnis eben dieser Person und ihres Werkes verrät" (JÜNGEL 1988 S.243). Damit wäre die Selbstausklammerung des Dänen aus dem wissenschaftlichen Diskurs angesagt, zu dem sein eigenes Werk jedoch nolens-volens einen Beitrag darstellt, der es sich gefallen lassen muß, *auch* wissenschaftlich verarbeitet zu werden.

[133]) Ebd. 298f

[134]) Ebd. 300

[135]) Ebd. 299. Darin irrt SCHULZ allerdings: Die christliche Existenzdeutung ist nicht unbegründbarer Grund, sondern dadurch begründet, daß "der Grund von dem Begründeten her an ihm selbst sichtbar wird" (so SCHULZ selbst, S.321), indem sich nämlich für KIERKEGAARD wie für HEGEL das Christentum als absolute Religion darstellt. Dies zeigt sich existenzdialektisch darin, daß die Aporien des Selbstwerdens erst und nur auf der Stufe christlicher Religiosität behoben sind (was SCHULZ zu wenig beachtet). - Wäre die christliche Sicht der Existenz tatsächlich unbegründbare Dezision subjektiver Glaubensentscheidung oder religiöser (pietistischer) Sozialisation, dann wäre SCHULZ' eigene These, KIERKEGAARDS Werk sei als Ganzes systematisch zu interpretieren, gar nicht haltbar. Denn ein auf einer nicht hinterfragten und nicht hinterfragbaren Voraussetzung ruhendes Ganzes als System, d.h. als gedanklich konsistente Einheit zu interpretieren, ist sinnlos. Die These von SCHULZ liefe somit darauf hinaus, etwas als System zu verstehen, was sich apriori nicht als System darstellen läßt. Da aber die Voraussetzung von SCHULZ (299) falsch ist, ist seine These (298f) durchaus haltbar.

[136]) Ebd. 299

"beständig strebend" zu sein.[137] Es geht demnach bei KIERKEGAARD um Selbstwahl und Selbstaneignung.[138] Das Religiöse beschreibt dabei die Vollendung, aber auch die Grenze der Selbstwahl; letzteres, sofern sie verdeutlicht, daß "die Einheit der Existenz mir nie verfügbar und nie durch mich zu garantieren" (mithin "Gnade") ist.[139]

f) Freiheit als Grundthema im Werk KIERKEGAARDS

Die Bedeutung des Begriffs *Freiheit* (Frihed) und der mit ihm zusammenhängenden Gegenstände ist im Fall KIERKEGAARDS zwar evident. Es ist jedoch innerhalb der Forschung nicht klar erkennbar, daß "Freiheit" tatsächlich als zentrales Thema im Denken KIERKEGAARDS angesehen wird. J. DISSE[140] stellt zurecht fest: "Untersuchungen zum Thema Freiheit bei Kierkegaard hat es bisher wenige gegeben." Von den vielen tausend Veröffentlichungen über KIERKEGAARD befassen sich nur wenige explizit oder gar vom Titel her mit der Freiheitsthematik. Dies ist erstaunlich, zumal von renommierter Seite die Bedeutung des Freiheitsbegriffs herausgestellt wurde. So betont J. SLÖK 1962, daß der Freiheitsbegriff alle Aspekte des Denkens bei KIERKEGAARD durchdringe. Daher sei es möglich, seine gesamte Philosophie zu entfalten, indem man seiner Entwicklung des Freiheitskonzepts nachgeht.[141] Diese These soll hier positiv zugrundegelegt und durchgeführt werden. Interessant ist dabei natürlich nicht nur, daß sich KIERKEGAARDS Denken vom Freiheitsbegriff her aufschlüsseln läßt, sondern, daß sich im Vollzug dieser Aufschlüsselung zeigt, inwiefern jenem Begriff tatsächlich zentrale Bedeutung zukommt; ferner, in welcher Weise der Däne Momente des christlich-abendländischen Freiheitsbegriffs rezipiert und transformiert, um sie gegen das zeitgenössische (idealistisch-spekulative; romantische; linkshegelsch-politische; spießbürgerliche) Freiheitskonzept in Anschlag zu bringen.
Im Hintergrund steht dabei der Gedanke, daß die Freiheitskonzeption des Dänen im Zusammenhang seines Selbstverständnisses als Korrektiv, d.h. ihrerseits *korrektiv* aufzufassen ist. Diese korrektiv sich verstehende Erörterung von Freiheit impliziert dabei zunächst dreierlei: Erstens versteht sie ihre Erörterung im positiv rezipierten Gesamthorizont der abendländischen Tradition; zweitens - daraus folgend - gedenkt sie nicht, etwas Neues zu entwickeln, sondern das Alte - die Urschriften der Bibel, der Väter und der griechischen Tradition - in seiner aktuellen Relevanz zu rehabilitieren; drittens, insofern sie als Korrektiv an Bestehendes (mit bestimmter Akzentsetzung) nur anknüpft, ohne dies absolut selbst zu entwickeln, schließt sie als formelle Gestalt das System aus und versteht sich vielmehr auch der Darstellungsart nach auch als Korrektiv zum Anspruch des Systems. System und Freiheit werden nicht als Einheit gedacht. Vielmehr widerstrebt nach KIERKEGAARD die Zukunftsoffenheit und der Möglichkeitsbezug der menschlichen Freiheit dem Konzept eines

[137]) Ebd. 300 (diesen Aspekt betont in neuerer Zeit wieder J. DISSE, 1991); und zwar auf einem "bestimmten zielhaften Weg", in dem SCHULZ ein "durchaus geschlossenes Ganzes" sieht (305).
[138]) Ebd. 304
[139]) Ebd. 308
[140]) DISSE 1991, S.11
[141]) J. SLÖK, Kierkegaard and Luther, in: Kgd. Critique (1962) S.97: "The concept of freedom penetrates all aspects of Kierkegaard's thinking; by following his explanations of the concept of freedom it would be possible to unfold his entire philosophy."

(in sich) geschlossenen Systems.
Freiheit in diesem Sinn ist auch ein *polemischer* Begriff - polemisch gegen den Versuch, sie von der Zukünftigkeit eigener Geschichte abzuschneiden oder sie im Kontext totalitärer Ideologie gar zu nivellieren, gleichzuschalten und auszulöschen. Beide Aspekte hat KIERKEGAARD auch dementsprechend polemisch zum Ausdruck gebracht: den ersten philosophisch gegen HEGEL bzw. den Hegelianismus, den zweiten gesellschaftskritisch[142] gegen die Nivellierung, wie sie insbesondere mittels der Massenmedien vollzogen wird. In seinem Freiheitspathos geht es daher um eine unauslöschliche Freiheit des Individuums, die leicht, oft unauffällig und lebensgeschichtlich irreversibel entäußert und entstellt wird, indem sie sich Mechanismen hingibt, die sie von der beschwerlichen Aufgabe des Selbstwerdens scheinbar befreien. Die Flucht ins System, die Gefahr, sich durch Massenmedien nivellieren zu lassen, die Tendenz zum spießbürgerlichen Dasein, dem alles Routine und Kalkül wird: dies alles sind Contrapositionen zu KIERKEGAARDS Freiheitsverständnis, an denen es seine Konturen gewinnt. Von diesem Freiheitskonzept her läßt sich in der Tat das Ganze seines Denkens aufschlüsseln, gerade weil Freiheit bei ihm nicht zur bloßen Formel und Parole wird.
Vielmehr handelt es sich bei KIERKEGAARD um ein dialektisches Freiheitskonzept, wie vor allem L.P. POJMAN gezeigt hat: Freiheit ist kein unbestimmtes Vermögen eines endlichen Wesens, so oder auch anders (und am Ende überhaupt nicht mehr) *zu können*; vielmehr beinhaltet Freiheit den Bezug auf ein Anderes: Notwendigkeit, Endlichkeit, Schuld usw.[143] Darin liegt die Konkretion der Freiheit, daß sie nur innerhalb dieser Dialektik, d.h. nie abstrakt an sich selber erfahrbar wird. In bezug auf Schuld und Sünde heißt das: Erst im Verlust der Freiheit wird sie sich ihrer Wirklichkeit bewußt. Die Angst antizipiert diesen Verlust als Möglichkeit und Selbstgefährdung, die Reue rekapituliert ihn als das Nicht-sein-Sollende und zugleich als definitive Wirklichkeit. Darin manifestiert sich Freiheit als Grundfaktum des menschlichen Selbstvollzugs, als Ingredienz eines Wesens, welches sich nur im stets neuen Verhalten zu sich selbst verstehen kann und welches sich in dieser Manifestationsweise seiner Freiheit *religiös* verstehen muß: als bezogen auf den Grund seiner Freiheit, der ihm darin konkret wird, daß er zugleich als seine Bestimmung zu denken ist.
Darin zeigt sich der theologische Horizont des Freiheitsbegriffs bei KIERKEGAARD. Schon der Aufbau dieser Dissertation (insbes. die Voranstellung von Kap. 1) zeigt, daß er hier als

---

[142]) Zur gesellschaftskritischen Komponente KIERKEGAARDS, "jenes Einzelnen" (LÖWITH), vgl. insbesondere KODALLE (1983) und DEUSER (1985).
KIERKEGAARD stand den modernen sozialistisch-marxistischen Bestrebungen allerdings sehr distanziert gegenüber, da er sich von ihnen - wie wir spätestens heute wissen: mit Recht - keine gesellschaftliche Befreiung erwartete. Die Herrschaft des Proletariats galt ihm - ähnlich wie SCHELLING (vgl. Pap VII A 63; T 2,37) - als Schreckensvorstellung. - Vgl. auch HÜGLI (1974) in: THEUNISSEN, Mat. (1979), der in "Kierkegaards reaktionärem Konservativismus" und seiner am Einzelnen im Verhältnis zur Ewigkeit orientierten Lebensanschauung die Gefahr "völliger Blindheit gegenüber den realen historischen Kräften" sah (532). Freilich hat sich mittlerweile erwiesen, daß marxistische Ideologie das Organ für die "realen historischen Kräfte" (auch) nicht gerade gepachtet hat. - Differenzierter als HÜGLIS Aufsatz ist H. DEUSERS Darstellung (1985, Kap.IV) "Kierkegaards Gesellschaft - Christentum als Ideologiekritik". Interessant und sehr informativ ist auch der Aufsatz KODALLES (1983), der KIERKEGAARD als "konservativen Revolutionär" sieht - "revolutionär" im Sinne einer Destabilisierung bürgerlicher Selbstgefälligkeit und "ideologischer Selbstsicherung" (201).
[143]) POJMAN (1972) S.III

grundlegend betrachtet wird.[144] Freiheit des Menschen ist konstitutiv bezogen auf die Allmacht Gottes, die bei KIERKEGAARD ineins mit dessen Liebe gedacht wird. Dieser theologische Horizont verdichtet sich im Gedanken eines Selbstverhältnisses, das im Vollzug seiner selbst als konstitutiv auf Gott bezogen gedacht wird (KzT A,a). Freiheit gründet in Gott - Gott begründet Freiheit. Diesen elementaren Zusammenhang gilt es aufzuzeigen und in Beziehung zu setzen zu den - scheinbar auch *etsi deus non daretur* erklärbaren - Freiheitsphänomenen wie Angst, Scham, Reue, Verzweiflung usw., sowie zur Dialektik der Freiheit in bezug auf Möglichkeit und Notwendigkeit. Von dieser Analyse her muß sich dann zeigen, ob es im Sinne SLÖKS möglich ist, das Ganze des KIERKEGAARDSCHEN Denkens anhand des Freiheitsbegriffs zu explizieren und somit aufzuzeigen, daß das Freiheitsproblem "crucial for understanding Kierkegaard's thought" ist (MALANTSCHUK).[145]

Mit der These, daß Freiheit das oder zumindest ein Grundthema im Werk KIERKEGAARDS sei, zeigt diese Abhandlung zugleich ihr Interesse und ihre Methode an. Sie geht aus von der Frage, wie sich der Gesamtduktus des Denkens jenes Autors am besten erschließt. Zentral für das Verständnis dieser Arbeit ist die Einsicht, daß sich KIERKEGAARDS Denken nicht von den - vermeintlich oder wirklich - spezifisch KIERKEGAARDSCHEN Termini her erschließt (wie z.B. Sprung, Paradox, Einzelner, unendlicher qualitativer Unterschied, Wiederholung usw.), sondern von den auch sonst in der christlich-abendländischen Tradition zentralen Begriffen wie Freiheit, Wahrheit und Liebe. Anhand dieser Zentralbegriffe erschließt sich das Ganze in einer Weise, die zugleich den Vergleich und die Einordnung in jene Tradition ermöglicht. Wird hingegen ein Spezialterminus (womöglich nur eines bestimmten Pseudonyms) in das Zentrum gerückt und somit verabsolutiert, ist eine Verzerrung der Gesamtdarstellung von vornherein garantiert. KIERKEGAARD wird dann auch nicht mehr seinem Selbstverständnis gemäß als Korrektiv erfaßt. Statt dessen rückt meist das ins Blickfeld, was an ihm gerade aktuell und bemerkenswert erscheint. Eine derart modisch orientierte Rezeption (die sich als Korrektiv gegen andere Denkmoden setzt

---

[144]) Darin liegt innerhalb der KIERKEGAARD-Forschung ein Neuansatz. POJMAN (1972) orientiert sich primär an den Frühschriften E/O, PhBr, BA und KzT, wobei er innerhalb der religiösen Schriften leider nur die polemischen berücksichtigt und so den Grundbezug von Allmacht und Freiheit nicht eruiert.
J. DISSE geht in seiner Dissertation (1991) ganz zurecht von der These aus, "daß sich Freiheit nicht trennen läßt von einem Gottesverhältnis, daß Freiheitserfahrung und Gottesverhältnis unlösbar miteinander verbunden sind" (S.15). Sie enthält ein eigenes, umfangreiches Kapitel zum Gottesverhältnis (IV. = S.113-158), wobei der Allmachtsgedanke jedoch nur ganz peripher (S.157) behandelt wird.
Dies verhält sich anders in der - allerdings sehr knappen - Analyse von C. FABRO "Kierkegaards Kritik am Idealismus" (1973); hier wird der theologische Horizont in seiner konstitutiven Funktion und seiner dialektischen Eigenart aufgedeckt, allerdings ohne ihn auf den Freiheitsbegriff überhaupt zu beziehen.
Konstitutiv sieht den Zusammenhang von Freiheit und Gott vermittelt durch die Strukturanalyse der Selbstverdopplung des Absoluten J. RINGLEBEN (1983), wobei seine Interpretation den Gottesbegriff KIERKEGAARDS spekulativ ganz im Sinne HEGELS auffaßt. Dadurch werden bei ihm die polemischen Konnotationen des Freiheitskonzepts von KIERKEGAARD verdeckt.
Zu erwähnen sind ferner die Abhandlungen von GR. MALANTSCHUK (besonders 1980) sowie die des katholischen Autors J.L. BLASS (1968), der allerdings seine Interpretation ganz an HEIDEGGER orientiert und daher die Pointe des KIERKEGAARDSCHEN Freiheitsbegriffs verkennt. (Vgl. DISSE 1991, S.11)

[145]) GR. MALANTSCHUK, mdl. Äußerung, zit. nach POJMAN (1972) S.III; zugleich Motto seiner Arbeit (zusammen mit der oben angeführten These SLÖKS). POJMAN hat seine Dissertation unter der Anleitung und Obhut MALANTSCHUKS z.T. in Dänemark angefertigt. Das Zitat lautet vollständig: "The problem of freedom and necessity is crucial for understanding Kierkegaard's thought and is wanting an adaequate treatment."

und darin auch ihre positive Funktion hat) hat es sowohl in der Theologie als auch in der Philosophie in Deutschland nach den beiden Weltkriegen gegeben. Dabei kam es zwar nicht durchweg zu Fehlinterpretationen, aber doch zu irreführender Verabsolutierung bestimmter Akzente. Wird z.B. der Paradox-Begriff des CLIMACUS-Pseudonyms verabsolutiert, erscheint KIERKEGAARD sehr bald als Irrationalist und die eigentliche Funktion jenes Gedankens (nämlich Grenzanzeige gegen das spekulative System zu sein) wird verschüttet. Oder ein zweites Beispiel, auch die Rezeption vor allem der Zwanzigerjahre betreffend: Wird der "unendliche qualitative Unterschied" zwischen Gott und Mensch verabsolutiert, so wird der wesentliche Zusammenhang (die "Verwandtschaft") zwischen Gott und Mensch ausgeblendet und die historische Pointe der Frontstellung (nämlich gegen die spekulative Einebnung dieser Differenz im System) oft verkannt. Gott wird dann als der "absolut Andere" chiffriert - ganz im Gegensatz zu KIERKEGAARDS Grundgedanken, daß Gott Basis, Maßstab und Bestimmung der menschlichen Freiheit ist. Schon die nachher ausführlich zu interpretierende Anfangspassage der KzT (A,a) verdeutlicht die Einheit von Selbst- und Gottesverhältnis im aktuellen Vollzug der Freiheit. Freiheit ist wesentlich auf Gott bezogen, wenngleich (und weil!) sie als zeitlich existierende von der Gottes qualitativ unendlich geschieden ist. Aber daraus folgt eben nicht, daß Gott der "absolut Andere" ist, vor dem der Mensch beziehungslos existieren und in dem er nur die Negativschablone seines Selbstseins wiederfinden könnte. In dieser beziehungslosen Indifferenz, welche Gott und den Menschen zwei Welten sein läßt, die sich bestenfalls noch von Ferne grüßen, hat KIERKEGAARD jene Relation gerade nicht begriffen. Vor dem Versuch, KIERKEGAARDS Denken insgesamt von vermeintlichen Schlüsselbegriffen seiner Terminologie her (wie "unendlicher qualitativer Unterschied") aufzuschlüsseln, kann nicht eindringlich genug gewarnt werden. Er führt fast zwangsläufig zu Verzerrungen und Karikaturen. Das Ergebnis ist meist nicht besser als der Versuch, das Gesamtwerk KAFKAS von dem her zu entschlüsseln, was man heutzutage als kafkaesk bezeichnet. Eine - sich meist gut verkaufende - Fehlinterpretation ist das Resultat.

Legitimer erscheint es mir, einen nicht nur häufigen, sondern auch der Sache nach zentralen Begriff wie *Freiheit* als Zentrum zu erfassen. Dem Einwand, daß es sich dabei um keinen spezifisch KIERKEGAARDSCHEN Begriff handle, ist unbekümmert recht zu geben. Entscheidend ist, daß sich jener Zentralbegriff tatsächlich als Mitte seines Denkens und von ihm her das Korrektive seines Ansatzes erweisen läßt. Wichtig ist auch, daß zunächst einmal daran erinnert wird, daß die Freiheitsthematik kein spezifisch neuzeitliches Anliegen ist, sondern die abendländische Geistesgeschichte von ihren Anfängen her geprägt hat. Von der besonderen Zuspitzung, die jener Begriff in der Moderne erfahren hat, ist dabei zu abstrahieren. Das gilt freilich noch mehr vom politischen und pseudoreligiösen Schlagwortgebrauch, der eine zunehmende *Entleerung* des Freiheitsbegriffs befördert hat (bis hin zu seiner stupiden Reduzierung auf motorgetriebene Mobilität). Im öffentlichen Diskurs ist heute das Reden von Freiheit weithin zu einer billigen Phrase geworden, die letztlich dazu dient, Unfreiheit zu vermitteln. Dabei lebt aber auch jene Attraktivität des Modewortes noch von der tiefen *Sehnsucht* des Menschen nach Freiheit von Angst, Schuld und Verzweiflung, und auf dieser Basis nach einer wirklich *erfüllten* Freiheit, einer Freiheit, die sich selbst wahrnimmt samt ihren Chancen und Grenzen, ohne den für sie grundlegenden Bezug auf die Wirklichkeit Gottes auszublenden. Eben in diesem Sinn hat KIERKEGAARD die menschliche Freiheit charakterisiert.

5. Fazit zum Selbstverständnis Kierkegaards als Schriftsteller (Dichterexistenz, Pseudonymität, Korrektiv)

Zur Analyse des Selbstverständnisses KIERKEGAARDS liegen reichhaltig Quellen vor: Zeitgenössische Bemerkungen und Karikaturen, auto- und pseudonyme Schriften, Reflexionen über das Selbstverständnis als Schriftsteller, Briefe, sowie eine Vielzahl von Tagebuchnotizen, die bezeugen, daß KIERKEGAARD zeitlebens um sein Selbstverständnis gerungen und seine psychische Verfassung immer wieder von neuem durchleuchtet hat. Diese Selbstbespiegelung und Reflexion des eigenen Werdens ist sehr komplex und kann zur Analyse seines Freiheitsverständnisses weithin außer acht bleiben. Trotz der Widersprüchlichkeit im einzelnen ist klar, daß sich KIERKEGAARD nicht als akademischer Theologe, nicht als Wissenschaftler, auch nicht als Kirchenreformer oder Revolutionär, sondern als Dichter und Schriftsteller verstanden hat (s.o.).[146] Darüber hinaus ist eindeutig, daß diese Wirksamkeit als Schriftsteller zwar das *Ästhetische* in sich schließt, nicht aber zum Zielpunkt hat, welcher vielmehr insgesamt klar religiös bestimmt ist. Die Spannung zwischen dem Dichterischen und dem Religiösen (das gerade nicht dichterisch zu realisieren ist) war KIERKEGAARD klar bewußt, ist jedoch ungelöst geblieben. Ein Schritt über das Dichterische hinaus war der *Kirchenangriff* der letzten Lebensjahre, der zwar über das Dichterische, aber nicht über das Polemische selbst hinausgeführt hat - etwa in Richtung auf ein eigenes, konsistentes theologisches und kirchenpolitisches Programm. Nicht Reformator sein zu wollen und doch die Kirche nicht aufzugeben, Impulse zu geben, aber im Angriff stehen zu bleiben: das war die letzte, ungelöste Aporie der *vita* des Dänen. Diese Aporetik wird zuletzt noch verstärkt durch das Aufgreifen der von ihm selbst verurteilten journalistischen Methode (Flugblätter, Pamphlete, Artikel). Dennoch führt dieser letzte Angriff zu einem vertieften Selbstverständnis und bewahrt KIERKEGAARD davor, als ein Prophet - womöglich "objektloser"[147] - Innerlichkeit denunziert werden zu können. Bis zuletzt zielt sein intensives, ihn am Ende psychisch wie physisch aufzehrendes Schaffen auf eine Wirksamkeit, die literarische und religiöse wie auch politische Dimension hat und dabei auch auf Zukunft berechnet ist, weil sie die Möglichkeit, im eigenen Land nichts zu gelten oder überhaupt zeitlebens verkannt zu werden (ähnlich wie NIETZSCHE), sehr klar reflektiert. Diese Reflexionen sind von großer Nüchternheit, aber auch von einem sehr "gesunden" Selbstbewußtsein gekennzeichnet: KIERKEGAARD war sich seines geistigen und sprachlichen Vermögens sehr wohl bewußt. Andererseits wußte er diese Genialität durchaus zu unterscheiden von "apostolischer", geistlicher Berufung (durch Ordination zum Pfarrer). Dieser Unterschied markiert eine wichtige Grenze: KIERKEGAARD wollte nie mehr sein als er war, d.h. er hat nicht beansprucht, das Christentum *in persona* authentisch darzustellen[148] (höchstens approximativ im Leiden?), geschweige denn, als Apostel im

---

[146]) Vgl. insbes. GW 33 (SüS)

[147]) So das abstruse Interpretament von ADORNO, der diese abstrakte und objektlose Innerlichkeit als das "fixierte unglückliche Bewußtsein der Hegelschen *Phänomenologie"* auslegte (1963, wieder in: THEUNISSEN, Mat. 1979, S.565). Vgl. auch RICOEUR (1963), in: THEUNISSEN, Mat. 1979 S.590.

[148]) Vgl. GW 33,11: "Niemals habe ich so gekämpft, daß ich sagte: ich bin der wahre Christ, die anderen sind

neutestamentlichen Sinn gelten zu können.
Soweit ist sein autobiographisches Zeugnis klar und eindeutig (trotz eines gewissen Taktierens und Spielens mit dem eigenen Selbstverständnis ist es durchaus von enormer Selbstdurchsichtigkeit, Aufrichtigkeit und Redlichkeit, gerade auch was die problematische *Verlobungsgeschichte*[149] mit R. OLSEN angeht). Damit ist aber noch nicht geklärt, inwieweit es in sich stringent ist: Das Dichterische steht in funktionaler Spannung zum religiösen Gehalt, der nach KIERKEGAARD auf Tat und Leiden, nicht nur auf reflektiertes Wort zielt. Spannungsvoll ist auch die Relation der pseud- zur autonymen Schriftstellerei und ihr Verhältnis zur Selbstdarstellung in den *Papirer* (Tagebuchnotizen).
Trotz aller pseudonymen Gebrochenheit, die eine facettenartige Darstellung und Zurückhaltung beim Versuch der Wiedereinholung in systematischer Gestalt, ist festzuhalten, daß die Mitteilungsabsicht mit der Mitteilungsweise KIERKEGAARDS einhergeht, sich und den Leser (und dabei sich wiederum *als Leser*) im *Ernst*[150] zu verstehen.

Die Psyche des Schriftstellers S. KIERKEGAARD

Ungeachtet der inhaltlichen oder systematischen Auswertung seines schriftstellerischen Wirkens stellt sich die Frage des psychologischen Selbstverständnisses von KIERKEGAARD als Schriftsteller. Zwar hat er sein Leben (insbesondere auch schon seine Kindheit) weithin als belastet und unglücklich angesehen, jedoch niemals als sinnlos oder unerträglich. Daß die Schriftstellerei kompensatorische Funktion hat, gilt (nicht nur, aber besonders) auch für ihn. Auf ihm lastet ein Druck, der zu vielfältiger Selbstreflexion und Vergangenheitsbewältigung führt. Das Produzieren macht ihn von diesem Druck nicht prinzipiell, aber von Mal zu Mal frei. Darüber hinaus impliziert seine Genialität einen Gedankenreichtum, der ihn - insbesondere in den Vierzigerjahren - zu einer fast unablässigen Produktivität "zwingt". Von diesem inneren Druck geben die Tagebücher vielfach Aufschluß: KIERKEGAARD mußte schreiben (wobei er selber dieses "müssen" im Sinn der *providentia dei* begreift), um sich "am Leben zu erhalten"[151]. Ähnlich wie bei FRANZ KAFKA findet sich auch bei KIERKEGAARD ein innerer Druck, der sich im Schreiben entlädt, eine Überlebensstrategie, die er zugleich als Notlösung, als "Ausweg, den Gott [für ihn] fand" deutet.[152] Dabei begreift KIERKEGAARD sein Schriftstellersein nicht als bloße Bürde, die ihn zur Selbstaufopferung zwingt, sondern durchaus als etwas, was für ihn "reich an Genuß gewesen ist" (ebd.). Dieser Aspekt, daß sein schriftstellerisches Wirken nicht nur Entladung oder Aufopferung, sondern eben auch

---

nicht Christen, oder wohl gar Heuchler u. dgl. Nein ... *ich weiß, was Christentum ist*" - trotz "meiner Unvollkommenheit als Christ".

[149]) Zur Redlichkeit des Dänen gehört auch, daß er den Verlobungsbruch klar als Defizit an Glauben und als schuldhaftes Unrecht (vgl. Pap VII A 222; T 2,77) eingestuft hat, trotz der vielfältigen und sehr tiefgehenden (aber gerade deshalb schwer objektivierbaren) Gründe und Hintergründe jener Trennung. Dies gilt trotz der meist autobiographisch gedeuteten Notiz von C. CONSTANTIUS im Brief vom 11.10. (GW 5,72): "Ich habe richtig gehandelt. Meine Liebe läßt sich nicht in einer Ehe ausdrücken."

[150]) Vgl. dazu die nach wie vor interessante Darstellung von M. THEUNISSEN (1958), insbes. S.73-92

[151]) Pap IX A 411; T 3,110

[152]) Pap X^1 A 78 = T 3,176f.
Vgl. H. DEUSER (1979, S.133 vgl.135): Die literarische Dauerbeschäftigung war für KIERKEGAARD kein Job, sondern "eher ein Zwang ..., eine Selbstrettung in Produktivität".

Erfüllung und Lust bedeutet hat, wird von KIERKEGAARD keineswegs verdrängt.
Allerdings steht im Hintergrund jener Deutung ein eher "düsteres" Selbstverständnis, das nicht einfach als neurotische Selbstverklärung interpretiert werden darf: Er habe sich stets als ein *Poenitierender* (Büßender) gewußt und gefühlt. Darin sieht er den Schlüssel zu seinem Selbstverständnis (ebd.), betont aber, daß hier zugleich die Grenze des Mitteilbaren liegt,[153] d.h. ein Grund für seine Selbstverbergung und Selbstverschlüsselung. Gerade in der Unmöglichkeit, sich selbst ganz darzustellen, sieht KIERKEGAARD den Grund - nicht die Grenze! - seines Dichterseins: "Dies, daß ich dergestalt mich selber nicht völlig darstellen kann, bedeutet, daß ich doch wesentlich Dichter bin - und hier werde ich stehenbleiben."[154] Hierin wird noch einmal deutlich, daß KIERKEGAARD sein exklusiv schriftstellerisches Dasein als notwendig betrachtet und sowohl als Chance als auch als Verhängnis gedeutet hat.
Aufgrund seines Bewußtseins von der Einseitigkeit des schriftstellerischen Lebens einerseits und von der Ineffektivität des schriftstellerischen Wirkens andererseits kann er diesen Produktionsdruck freilich nicht nur positiv begreifen: Nicht nur, daß dem Schriftsteller das Leben in der Fülle seiner Möglichkeiten entgeht (insofern er sie nur reflektiert), sondern auch, daß diese Berufsentscheidung impliziert, seine Begabung nicht im Amt, d.h. im ordentlichen Beruf eines Pfarrers, Lehrers oder Professors praktisch umsetzen zu können. Durch das väterliche Erbe auf finanzielle Einkünfte zeitlebens nicht angewiesen zu sein, kann man als Chance, aber auch als Verhängnis begreifen. KIERKEGAARD ist sich dessen als einer unverdienten Privilegierung voll bewußt. So ist es ihm also möglich, "auf eigene Rechnung" zu produzieren und zu veröffentlichen. Die Nachwelt verurteilt nun derartiges Verhalten, freilich nicht, ohne zugleich davon zu profitieren.

Die "Extraposition" des freischaffenden Künstlers

Daß KIERKEGAARD nie ein öffentliches Amt antreten mußte, um eine seiner studierten Fachrichtungen (Philosophie und Theologie) beruflich auszuüben, bedeutet auch, daß er mit Philosophie, Theologie und Kirche (was das Metier anbelangt) in einen *von außen* geführten Dialog tritt. Positiv läßt sich das als dichterische Freiheit fassen. Aus der Sicht der Wissenschaft ergibt sich allerdings das Problem, daß ein "non-fiction" Autor[155] zu Themen der Wissenschaft Stellung nimmt - und dies auch in einer sehr wohl wissenschaftlichen Weise, sofern man Wissenschaft nicht mit einer bestimmten Systemkonzeption identifizieren will. Hieraus ergibt sich eine kaum lösbare Kollision der Interessen und Ansprüche. KIERKEGAARD will nicht als Wissenschaftler, als Katheder-Experte oder Dozierender verstanden werden. Und dennoch nimmt er in einer Weise zu wissenschaftlichen Problemen (der Theologie, Philosophie und Literatur) Stellung, die es verbietet, ihn schlicht als Dichter zu verstehen. Andererseits

[153]) Ebd. = T 3,177+178
[154]) Ebd. = T 3,177. 4
[155]) Der Ausdruck sei (in Anlehnung an die vielsagende angelsächsische Einteilung der Literatur in *fiction / non fiction*) erlaubt, auch wenn die Pseudonyme (als solche) freilich fiktiv sind. Dem modernen Bewußtsein gemäß muß Religion ohnehin in der Abt. "fiction" untergebracht werden.

darf gerade auch das dichterische Selbstverständnis keinesfalls ausgeblendet werden, um die Differenz interpretatorisch einzubeziehen, die zwischen ihm und dem akademischen "Betrieb" der Wissenschaft existiert.
Fazit: Das Dichtersein KIERKEGAARDS ist Angelpunkt seines Selbstverständnisses, zugleich aber Kristallisationspunkt vieler Probleme. Zum einen des biographischen (das Hin- und Herschwanken zwischen beruflichen Möglichkeiten); zum andern des wissenschaftlichen (Inwieweit darf sich ein Teilnehmer am wissenschaftlichen Dialog in eine dichterische Außen-, d.h. Extraposition zu diesem begeben?); und drittens des theologischen Problems (Inwieweit ist die bloß dichterische Existenz mit dem religiösen Gehalt - der auf Tat und Leiden zielt - vermittelbar?).

Die gezielte Einseitigkeit des *Korrektivs*

Diese drei Problemanzeigen in bezug auf das Dichtersein KIERKEGAARDS verbinden sich mit seinem Selbstverständnis als Korrektiv: Dieses ist ebenso elementar einerseits für ein Verstehen KIERKEGAARDS, wie andererseits auch problematisch (wenngleich biographisch angemessen). Inwiefern ist das Korrektivsein eine legitime und befriedigende Weise, sich selbst in die theologische und philosophische Diskussion einzubringen? Diese Kritik entzündet sich am Wesen des Korrektivs: es hat seine Berechtigung am anderen, an dem, was es korrigiert. Es beschränkt sich aber darauf, zu "korrigieren", d.h. richtig zu stellen und zu ergänzen, bzw. im Sinne KIERKEGAARDS: unterbelichtete Aspekte (wieder) herauszustellen und so das Ganze ins Lot zu bringen.
Wer nun derart als Korrektiv wirkt, setzt erstens das Woran seines Korrektivseins im Grunde schon positiv voraus (ist also im Prinzip "konservativ"), dispensiert sich zweitens selber von einer (systematischen) Darstellung des Ganzen und macht sich drittens implizit zu dessen Richter. Diese drei Problemanzeigen bedeuten, daß es in wissenschaftlicher Hinsicht nicht voll befriedigend sein kann, nur oder primär "korrektiv" wirksam sein zu wollen. Sie bedeuten nicht, daß es nicht biographisch und historisch legitim und auch notwendig sein kann, so zu wirken. Die Einseitigkeit einer geschichtlichen Entwicklung kann es möglich und notwendig machen, als Korrektiv zu wirken (in diesem Sinn hat KIERKEGAARD auch LUTHER - trotz dessen problematischer Folgen - positiv verstanden). Historisch hat das Korrektiv die höchste Berechtigung; wissenschaftlich disqualifiziert es sich selbst, zumindest, wenn es *nur* Korrektiv sein will.
In diesem Sinn läßt sich sagen, daß die besondere geschichtliche Bedeutung KIERKEGAARDS, als Schriftsteller Korrektiv zu sein, zugleich seine *wissenschaftliche Grenze* anzeigt. Letzteres würde KIERKEGAARD auch akzeptieren, da seine Wirksamkeit auf den Dialog mit dem Leser (jenem "Einzelnen") abzielt und nicht auf den wissenschaftlichen Diskurs. Nichtsdestoweniger ist dieses Ergebnis wichtig für eine Relationsbestimmung KIERKEGAARDS und der akademischen Geistesgrößen seiner Epoche, z.B. HEGEL. Die Auseinandersetzung mit HEGEL und dem akademischen Hegelianismus findet hier wie auch in Deutschland (vgl. vor allem SCHOPENHAUER) weithin *jenseits* des akademischen Lehrbetriebs statt. Dies ist kennzeichnend für die beiden letzten Drittel des 19.Jh. und spricht dafür, KIERKEGAARD (wie auch

SCHOPENHAUER) nicht ohne den Bruch zu interpretieren, der mit der dichterischen Eigenart gegeben ist.

Basisthema: Christentum[156]

Das schriftstellerische Wirken KIERKEGAARDS ist von einer streng religiösen Intention durchzogen, die sich vor allem auf das Christentum richtet. Es geht darum, das *wesentlich Christliche* zu thematisieren - weniger im "interreligiösen" Vergleich (z.B. mit Judentum und Islam), noch weniger in konfessioneller Strenge (in Abgrenzung gegen Katholizismus[157] oder Calvinismus) -, sondern im Vergleich mit anderen Grundeinstellungen und Lebensweisen des Menschen (ästhetisch, ethisch).[158] Diese Thematisierung des Christlichen bezieht sich bei KIERKEGAARD wesentlich auf die Frage des *Christwerdens*.[159] Daß diese Frage für ihn bestimmend ist und nicht die mehr apologetisch orientierte, wie man heute noch Christ sein könne (angesichts der Religionskritik, wie sie seinerzeit vor allem STRAUSS, FEUERBACH und MARX formulierten), oder die ethische, "wie wir heute als Christen leben können" (BONHOEFFER 1937)[160], ist durchaus bezeichnend: Daß "wir alle" *Christen* sind (als getaufte europäische Heidenchristen), ist für KIERKEGAARD nicht mehr selbstverständlich. Vielmehr wird ihm gerade die Selbstverständlichkeit, in der wir es zu sein meinen, zum Problem. Dies ist einerseits darauf zurückzuführen, daß bei KIERKEGAARD die Sakramente - insbesondere das der Taufe[161] - nicht als absolut grundlegend betrachtet werden, andererseits darauf, daß KIERKEGAARDS vernichtende Analyse der bestehenden Christenheit von einem sehr hohen und engen Maßstab aus erfolgt. Jedenfalls erklärt sich von hier aus seine Intention, auf das eminent Christliche aufmerksam zu machen und es wieder in die Christenheit einzuführen. Nachdem seine Methodik nicht auf Kirchenreform abzielt, sondern auf den Einzelnen, der sich als Adressat wahrnimmt, ist auch die schriftstellerische Form entsprechend gewählt. Der Leser ist dieser oder jener 'Einzelne'.

---

[156]) Vgl. GW 33,4* (SüS 1851): "Dies ist ... die Kategorie meines gesamten schriftstellerischen Werks: *aufmerksam zu machen* auf das Religiöse, das Christliche ..."

[157]) Der Versuch, KIERKEGAARD konfessionalistisch - z.B. im Sinn des römischen Katholizismus, vgl. E. PRZYWARA 1929 - zu vereinnahmen, ist daher grundsätzlich verfehlt.

[158]) Vgl. dazu Kap. 5

[159]) Vgl. GW 33,6: Das Problem *kat' exochén* des "gesamten schriftstellerischen Werks: 'ein Christ werden'".

[160]) D. BONHOEFFER, Nachfolge (1937), München 1987, S.26

[161]) Das in der Taufe vermittelte Heil bedarf der Aneignung im Lebensvollzug; vgl. RINGLEBEN (1983) S.136. Im Gegensatz zu KIERKEGAARD gründete ein Verfechter des völkisch orientierten Volkskirchentums wie N.FR.S. GRUNDTVIG das Christliche auf die "Fundamentalartikel" Taufe und Apostolikum. KIERKEGAARDS Christentumsauffassung mußte ihm überspannt, ja "asketisch, unmenschlich und unmöglich" vorkommen (vgl. G. HARBSMEIER 1965, in: SCHREY WdF 1971, S.392). Durch das Hochschrauben des Christlichen - so GRUNDTVIGS bedenkenswertes Argument gegen seinen Zeitgenossen - wird es der Welt zu leicht gemacht, sich vom Christentum loszusagen und einem selbstgefälligen Säkularismus zu frönen (ähnlich LÖGSTRUP). Es führt contra-intentional dazu, "die glaubenslose Welt zu rechtfertigen", wenn sie nur den Anspruch aufgibt, christlich zu sein (ebd.). - Daß das eminent Christliche bei KIERKEGAARD zu einem fast unerreichbaren Ideal wird, liegt nicht zuletzt auch in seiner Minderwertung des Sakramentalen (weniger in bezug auf Eucharistie, Beichte und Ordination, deutlicher jedoch in bezug auf die Taufe).

II. Einzelanalysen: Die Freiheitsthematik im Werk S. KIERKEGAARDS

Kapitel 1: Allmacht Gottes und Freiheit des Menschen
Die Allmacht Gottes als Ermöglichungsgrund kreatürlicher Freiheit

1. Exposition: Gott als Horizont menschlicher Freiheit

Die Rede von menschlicher Freiheit hat ihren Ort entsprechend dem Horizont, in dem sie sich vollzieht. Nachdem dieser Horizont nicht exklusiv-anthropologisch, sondern notwendig auch theologisch zu bestimmen ist, erweist sich menschliche Freiheit als ein nicht nur anthropologisch zu verortendes Thema. Freiheit gründet nach KIERKEGAARDS Auffassung nicht in sich selber, sondern in Gott (vgl. KzT A,a - hier Kap. 2). Von daher ist ihr Horizont eminent theologisch bestimmt.[162] Die Vieldeutigkeit der Rede, daß Gott den "Horizont" menschlicher Freiheit darstellt, kann durch eine dreifache Präzision im Sinne KIERKEGAARDS behoben werden:
1.) Gott ist der Horizont menschlicher Freiheit, sofern sie in Gott gründet, d.h. durch ihn konstituiert (*gesetzt*) ist.[163]
2.) Gott ist der Horizont menschlicher Freiheit, sofern sie sich "vor Gott" realisiert, d.h. an Gott ihren Maßstab hat.[164]

---

[162]) In diesem Sinn versteht auch J. RINGLEBEN (1983, S.200) den Begriff des Absoluten als "Möglichkeitsbedingung von Kierkegaards Freiheitstheorie". Daher ist dieses Kapitel den Analysen der bekannteren und größtenteils zeitlich früher liegenden pseudonymen Schriften vorgeschaltet. Sonst wird leicht übersehen, wie konstitutiv die Verhältnisbestimmung Freiheit-Gott nicht nur für SCHELLING, sondern auch für KIERKEGAARD ist. Die Ansicht, "that Kierkegaard does not carry the analysis of human freedom back to God and divine freedom" (MCCARTHY in: PERKINS 1985, S.103), teile ich nicht. Vielmehr möchte ich L. DUPRÉ zustimmen, wenn er schreibt: "Kierkegaard is the first philosopher to place man's relation to God in the very heart of the self" (A Dubious Heritage. Studies in the Philosophy of Religion after Kant, New York 1977, S.49; vgl. PERKINS 1985, S.28 Anm.26). Man müßte freilich klären, inwieweit sich bei AUGUSTIN und LUTHER nicht schon ähnliche Konzepte finden, so daß der Däne zeitlich gesehen hierin nicht wirklich 'Nummer 1' ist.

[163]) Vgl. C. FABRO (1973, S.160-168): "Das Absolute als 'Grund' der Freiheit"

[164]) Mit der Bestimmung des "vor Gott" (coram Deo) ist in der Eruierung des Selbst bzw. der Existenz in der Realisierung ihrer Freiheit bereits eine entscheidende, vielleicht die entscheidende Bestimmung überhaupt erreicht. In dieser Relationsbestimmung liegt zugleich eine kriteriologische (Maßstab) und eine teleologische (Ziel) Wesensbestimmung.
Daß das Selbst "vor Gott" existiert, bedeutet freilich nicht, daß sich KIERKEGAARD damit "auf den Standpunkt einer göttlichen Einsicht" stellen wollte (so, ganz falsch, HOLL 1972 S.10). Vielmehr ist im "vor Gott" das Gegenüber durch die *Differenz* (Diastase) gesetzt; somit kann der Standpunkt *sub specie aeternitatis* immer nur fiktiv, nie jedoch realiter eingenommen werden. Leider unterscheidet HOLL nicht zwischen der Möglichkeit, Gott vom Menschen aus sowie den Menschen vor Gott zu denken, von der (Un-) Möglichkeit, von Gott selber aus Gott (und Welt, Mensch ect.: das "System des Daseins") zu denken. Beides ist nicht dasselbe. Andererseits darf das Gegensatzdenken auch nicht überzogen werden (so ebenfalls bei HOLL,

3.) Gott ist der Horizont menschlicher Freiheit, sofern Gott selber ihre Bestimmung und ihr Ziel ist.[165]

Der *Horizont* der Freiheit bestimmt demnach zugleich die *Dimension* ihres Sich-Verstehens und Sich-Vollziehens: *vor Gott*. Das heißt zum einen, daß ihre unmittelbare Selbstbeziehung durch das Gottesverhältnis gebrochen ist - das Gottesverhältnis ist die Aufhebung der Unmittelbarkeit des Selbstverhältnisses (weshalb es darum geht, diese Unmittelbarkeit zu überwinden und im Selbstwerden Gott Gott sein zu lassen)[166]; andererseits bedeutet es, daß der Einzelne "vor Gott" unausweichlich und letztgültig mit sich selbst konfrontiert ist (insbes. im Gewissen, vgl. Pap VIII A 158; T 2,142)[167]. In diesem "vor und für Gott (da) Sein" liegt zugleich der ganze *Ernst* der menschlichen Existenz und Freiheit.[168]

Daß der Maßstab zugleich das Ziel (die Erfüllung) der Freiheit ist, bedeutet, daß er nicht als ein ihr äußerlicher Maßstab gedacht werden kann: Gott ist kein bloßes Außerhalb, sondern alles umfassende Wirklichkeit[169] und deshalb jedem Einzelnen unendlich nah. Daß Gott beides für die Freiheit ineins ist: Maßstab und Ziel, läßt sich durch den Begriff der *Bestimmung* fassen. Dieser ist, wie sich zeigen wird, insofern grundlegend für KIERKEGAARD, als nur von ihm her der Gedanke der Selbstverfehlung (und zwar transmoralisch) konzipiert werden kann.[170] Die zunächst abstrakt anmutende Rede, Gott sei der Horizont menschlicher Freiheit, erweist sich somit zusehends als konkret. Sie hat ihre höchste Konkretion im Existieren selber, wo Freiheit sich verwirklicht (positiv sich selbst gewinnend oder negativ sich verfehlend) und dabei unbedingt und unabweislich vor Gott gestellt ist. Der Gottesgedanke ist derart konstitutiv, daß er der religiösen Existenz keinen Freiraum läßt, ihren Gottesbezug

---

S.189): Die Bestimmung des Vor-Gott-Seins meint auch nicht den "absoluten Widerspruch ... zwischen Gott und Selbst" (op.cit. S.189). Damit wäre das "vor Gott" entschärft, denn das absolut Widersprechende tangiert mich nicht. Es wäre bloß das beziehungslos andere, der unbestimmt ferne Gott. Vielmehr meint die Bestimmung des Seins "vor Gott", daß der Mensch sich mit Gott zusammendenkt (freilich ohne sich mit dessen Standpunkt zu identifizieren) und in Beziehung auf ihn seine Bestimmung ergreift. Im "Vor-Gott-Sein" ist also der Gegensatz als unaufhebbare Beziehung gesetzt, d.h. weder als Einheit noch als absoluter Gegensatz.

[165]) In diesen Bestimmungen liegt die Positivität des Gottesbegriffs von KIERKEGAARD. Gott ist ihm alles andere als "ab-solute" Wahrheit (so irrtümlich HOLL 1972 S.63).

[166]) Vgl. RINGLEBEN (1983) S.22; vgl. 49 ("Gott Gott sein .. lassen")

[167]) Vgl. op.cit. S.29

[168]) Vgl. GW 22,43: Der Mensch soll von Lilie und Vogel lernen, daß "dies ja der Ernst" ist, zu bedenken, "daß du vor und für Gott bist". Vgl. zum Begriff *Ernst* M. THEUNISSEN (1958) und RINGLEBEN (1983, 76-84; zum Zitat: 78); sein Gegenteil liegt freilich nicht in Fröhlichkeit, sondern in "zerstreuter Selbstvergessenheit" (vgl. RINGLEBEN S.80). Im Ernst geht es dem Menschen unbedingt um sich selbst, d.h. er ist unendlich an sich interessiert. Dabei ist Gott für ihn "unbedingt Alles" (GW 22,50f), d.h. keine bloß periphere, äußerliche oder kontingente Wirklichkeit.

[169]) Op.cit. (1983) S.21, vgl. 23 mit Bezug auf GW 16/II,272: Gott ist "unendlich alles". - Die existenzdialektische Interpretation der Allgegenwart Gottes impliziert, daß es *"eine Gegenwart Gottes in uns"* gibt. Diesen Gedanken hat KIERKEGAARD bereits in seiner Erstlingspredigt im Kopenhagener Predigerseminar am 12.1.1841 anhand von Phil 1,19-25 expliziert: "Es ist da ein Leben in dir, das sieht man nicht, das hört man nicht, das entzieht sich aller Bebachtung, das entflieht der Welt, mitten in der Verwirrung der Welt bist du allein mit deinem Gott." (Pap III C 1,247f; GW 30,109)

[170]) Vgl. insbesondere den Begriff Angst als einer potentiellen und den Begriff Verzweiflung als einer realen Selbstverfehlung (BA/ KzT). Sünde wird bei KIERKEGAARD nie bloß moralisch, sondern bezogen auf die Selbstwerdeproblematik verstanden. "Sie ist ja nicht das Verfehlen von diesem oder jenem Gebotenen, sondern das Sein [gemeint: *des* Seins] des Menschen als Existenz im ganzen." (W. SCHULZ 1957, zit. nach SCHREY WdF 1971, S.318f).

auszublenden oder (ästhetisch bzw. ethisch) zu sublimieren. Viel ist schon gewonnen, wenn der bewußt "vor Gott" Existierende nicht wahnsinnig wird bzw. zu nichts, sondern diese Spannung erträgt.[171] Der Gottesgedanke erscheint bei KIERKEGAARD in seiner Unabweisbarkeit und absoluten Gewißheit: Gott läßt sich nicht wegdenken.[172] Hier ist die Nähe zu AUGUSTIN sowie DESCARTES auffallend. Der Horizont der Freiheit gewinnt für KIERKEGAARD etwas absolut *Bestimmendes* und dabei zugleich etwas *absolut* Bestimmendes. Letzteres insofern, als sich der Mensch *absolut* zu diesem Absoluten zu verhalten hat, nicht bloß relativ. Es geht somit um die Wahl *Gottes* selber, nicht eines Endlichen, Beliebigen, Kontingenten. Religiosität bestimmt sich positiv dadurch, daß sie absolut das Absolute wählt, es nicht subsumiert unter das Relative. Sie realisiert darin, was für menschliche Freiheit immer schon gilt: daß ihr Horizont Gott selber ist, d.h. daß sie in ihm ihren Grund, ihren Maßstab, ihr Ziel und ihre Bestimmung hat.

Das Gründen-in-Gott bezieht sich auf das Gesetzt-Sein der Freiheit: Sie ist nicht Ursprung ihrer selbst, nicht ihr eigener Grund, sondern gründend in Gott (vgl. Kap.2). So ist sie *gesetzt* (konstituiert) durch ein Anderes im Medium der ihr eigenen Zeitlichkeit. In diesem Medium, das nicht das Gottes ist, soll sie sich selbst verwirklichen, und zwar in ihrem Horizont, der Gott ist: nicht als ihre Grenze, sondern als ihre Bestimmung, ihr Maßstab und Ziel. Darin liegt das eminent Theologische, das am Freiheitskonzept des Dänen aufzuzeigen ist.

Rekapitulation der Tradition (Altbekanntes neu gelesen)

Sein Anspruch ist dabei nicht, Neues zu sagen, sondern das Alte auf originelle und eindringliche Weise neu zu sagen. So hat KIERKEGAARD in der "Ersten und letzten Erklärung" am Ende von UN (GW 16/II, 344) im Februar 1846 sein hermeneutisches Selbstverständnis auf den Begriff gebracht. In jenem Anspruch, Altes auf solche Weise neu zu sagen, es anders zu sagen, als "man" es sagt, hat er auch seine Originalität gesehen. Freilich wird zu fragen sein, inwiefern seine vor allem auf die Dialektik der Mitteilung und der Aneignung (vgl. insbes. GW 16/I, 65-72) zielende Intention nicht dann doch auch dazu führt, traditionelle Gehalte von Schrift und Dogmatik für diesen Zweck zu transformieren, d.h. inhaltlich umzuinterpretieren. Gerade sein Freiheitsbegriff wird davon nicht unberührt bleiben, daß es in ihm um die spezifische Selbsterfahrung und Gestaltung der Existenz vor Gott geht.

Vermittlung von Freiheit und Totalität

Umgekehrt ist zu fragen, ob die im Namen der Freiheit vollzogene Abkehr vom System dessen Gehalte selber unberührt lassen kann. Für den Glauben kann es ja nicht belanglos sein,

---

[171]) An dieser Stelle zeigt sich die Schattenseite eines derart existentiell vertieften ("überspannten"?) Gottesbewußtseins: Es ist auf dem Sprung, wahnsinnig oder schwermütig zu werden. Die aus dem stets und ständig das "Vor-Gott" Reflektieren resultierende Gemütshaltung kann "ungesund" werden, sofern sie die Gefahr impliziert, Existenz aufgrund ihres Vor-Gott-gestellt-Seins aus dem Weltzusammenhang zu isolieren und ethisch zu überfordern.

[172]) Aus diesem Gedanken resultiert einerseits KIERKEGAARDS Aversion gegen den *Gottesbeweis* (der - hypothetisch - Gott s.E. wegdenkt, um ihn sodann notwendig zu denken), andererseits seine Vorliebe für das *Gebet* als den unmittelbar-adäquaten Ausdruck des Vor-Gott-Seins.

ob er seine Inhalte als lose Aphorismensammlung versteht, als Konglomerat von irgendwie zusammengedachten Bibelstellen, als Kompendium von in sich thematisierten *loci,* als trinitarisch angelegtes Ganzes oder als geschlossenes System. Deshalb kann die Abkehr vom geschlossenen System, das die Glaubenswahrheit vollendet auf den Begriff zu bringen sucht, nicht einhergehen mit der bruchlosen Rezeption seiner Gehalte. Vielmehr bestimmt die Methode und die Beziehung zum Ganzen auch den jeweiligen Inhalt in seiner Eigenart. Was hier gezeigt werden soll, ist, daß dieses Ganze von einem spezifischen Verständnis menschlicher Freiheit zusammengehalten wird, und daß es auf eine religiöse Erfüllung menschlicher Freiheit ausgerichtet ist, wobei ihm allerdings weithin an der Thematisierung von Möglichkeit und Wirklichkeit der (Selbst-) Verfehlung gelegen ist (vgl. Kap.2 und 7). Wichtig ist dabei auch, daß sich dieses im einzelnen noch näher zu bestimmende Ganze (der verschiedenen Schichten im Werk KIERKEGAARDS) von der Struktur existierender Freiheit ausgehend gegen den (wirklichen oder vermeintlichen) Totalitätsanspruch des idealistischen Systems richtet. Freiheit der Existenz korrespondiert dabei negativ dem System der Existenz, sofern dieses als geschlossen gedacht wird. Nicht, daß ein System des Daseins undenkbar wäre; nur, daß es dem zeitlich Existierenden nicht als solches eruierbar ist.[173] Die Orientierung der zeitlich existierenden Freiheit auf Zukunft hin wird zum tragenden Argument gegen die Geschlossenheit des Systems (so in UN).[174] Die Möglichkeit einer Antizipation jenes Systems wird von KIERKEGAARD negiert, allerdings nicht, weil der Antizipationsgedanke bestritten würde, sondern weil die Antizipation das Ganze des Systems (das für Gott präsent ist) in die zeitliche Existenz *nicht in der Form des Wissens* einzuholen vermag. Der Offenheit der Existenz könnte nur die Offenheit eines Systems entsprechen, d.h. ein System, das die Vorläufigkeit in sich respektiert und thematisiert.

Vermittlung von Freiheit und Allmacht

Die gedankliche Vermittlung von Offenheit der Freiheit (in bezug auf künftig Mögliches) und Geschlossenheit des Systems (in bezug auf die Kohärenz und Vollständigkeit des im ganzen

---

[173]) Selbst der zweifelnde Humorist Climacus konzediert in UN die Möglichkeit eines ("geschlossenen") Systems des Daseins - für Gott! (GW 16/I,111: "Das Dasein selbst ist ein System - für Gott ..."). In der Literatur zu KIERKEGAARD wird im allgemeinen übersehen, daß seine Systemkritik einer dreifachen Einschränkung unterliegt:
1.) Es gibt ein System des Daseins, aber nicht als im Horizont unabgeschlossener Zeitlichkeit (für den Menschen) rekonstruierbares, d.h. nur für Gott selbst.
2.) Es kann auch *sub specie hominis* ein System des Daseins konzipiert werden, aber *nicht als in sich geschlossenes.*
3.) Es gibt bestimmte Systeme des Denkens (Ontologie, Mathematik, Physik, Astronomie usw.), die durchaus legitim (wenngleich von begrenzter Aufschlußkraft) sind.

[174]) Zurecht betont G. SCHULTZKY (1977, S.79), daß sich KIERKEGAARDS Systemkritik nicht gegen dieses als solches (oder dessen Kohärenz- und Konsistenzanspruch) richtet, sondern gegen "dessen Anspruch, das in sich *Geschlossene* zu sein ..." (ferner gegen die Abstraktheit und den Allgemeingültigkeitsanspruch des Systems, S.82f). Aus dieser Geschlossenheit resultiert auch die Unmöglichkeit, "das System zu leben", d.h. es existentiell einzuholen. Vgl. W. JOEST (1950, wieder in: SCHREY, WdF 1971, zit. S.87): "K. beabsichtigte nicht, den Systemdenker lediglich zur existentiellen Vertretung seines Systemes zu rufen, sondern er ist der Meinung, daß es notorisch unmöglich ist, das System existierend zu vertreten." (Gemeint ist das absolute, in sich geschlossene System.)

Gedachten) ist nicht das einzige Problem. Ein anderes, nicht ebenso junges[175] Problem war bzw. ist das der Vereinbarkeit von Gottes Allmacht und des Menschen Freiheit. Wie läßt sich die unbeschränkte, allmächtige und alles bestimmende Macht Gottes so denken, daß neben oder in ihr kreatürliche Macht in Freiheit denkbar ist?[176] Wie ist endlich existierende Freiheit "vor Gott" überhaupt möglich? Wie kann sie derart in Gott gründen, daß Gott in seiner Allmacht nicht beschränkt gedacht werden muß bzw. daß die Freiheit nicht bloß (spinozistisch-hegelianisch?) als verschwindendes Durchgangsmoment des Absoluten in Erscheinung tritt? Dies sind Fragen, die KIERKEGAARD nachhaltig beschäftigt haben.

2. Reflexion auf Wesen und Ursprung menschlicher Freiheit

Zunächst ist die Grundthese zu reflektieren: Freiheit wird bei KIERKEGAARD thematisiert im Horizont des Selbstwerdens und Existierens vor Gott. Zeitlichkeit und Gottesbezug sind die Konstituenten seines Freiheitsverständnisses. -
Grundsätzlich kann Freiheit thematisiert werden

1.) als bloße Fiktion oder Illusion
(d.h. als nichts, was an sich selber Realität hätte)
2.) als in sich selbst gründende Befindlichkeit des Ich
(d.h. als abstrakte Selbstsetzung des Ich=Ich)
3.) als in Gott gründende Befindlichkeit des Ich
(d.h. als gesetzt durch ein absolutes Anderes).

Mit dem Modell 1.) beschäftigt sich KIERKEGAARD nicht sehr intensiv, weil ihm der Freiheitsgedanke von KANT, FICHTE und dem Dt. Idealismus her durchaus evident erscheint. Jene Fiktionsthese wird bei KIERKEGAARD nur peripher in der KzT als "Verzweiflung der Notwendigkeit" bzw. der Trivialität (Determinismus) bestimmt. Zwar gibt es Kausalitätszusammenhänge, doch ist die Freiheit als solche diesen nicht unterworfen. Auch das soziale und ökonomische Umfeld ist relevant, aber auch hier kann die Freiheit an sich nicht ausgeschaltet werden. Vielmehr kann umgekehrt nur ein an sich freies Wesen Bedingtheit als solche erfahren. Die Erfahrung von Bedingtheit setzt vorgängige Unbedingtheit voraus. Freiheit konstituiert sich somit als vorgängige Unbedingtheit.
Aber gerade diese Erfahrung der eigenen Unbedingtheit wird von Modell 2.) her zur Herausforderung; denn hier wird die Unbedingtheit des Ich in der Form absoluter Selbstursprünglichkeit gesetzt. Die Auseinandersetzung mit diesem Modell ist diffizil, da erst die Synthesisstruktur des Selbst und eine bestimmte Weise des Verzweifelnkönnens dieses

[175]) Man muß sich vor Augen halten, daß die ältesten Systementwürfe und -programme des Dt. Idealismus für KIERKEGAARD noch keine fünfzig Jahre alt waren: also angesichts des gestandenen Alters klassisch-griechischer Philosophie nichts als eine Welle neuzeitlicher Philosophie, deren Ausläufer KIERKEGAARD noch deutlich spürte (obwohl sich vom späten SCHELLING her einerseits wie vom Linkshegelianismus her andererseits das Zerbrechen dieser Systemgestalt schon andeutete).
[176]) Vgl. W. PANNENBERG, Gottesgedanke u. menschl. Freiheit (1972), S.23: Die Wirklichkeit Gottes und des Menschen sind so zusammenzudenken, "daß Gott als Grund der Freiheit des Menschen denkbar wird und nicht mehr als ihre Negation erscheint". Eben dies versucht KIERKEGAARD durch die Vorstellung eines Allmacht und Liebe vereinenden Gottes zu zeigen, mit dem zugleich "die Frage nach der Möglichkeit der Freiheit" (22) positiv - und zwar theologisch - beantwortet wird.

Modell für KIERKEGAARD unhaltbar machen (vgl. Kap.2). Die Frage, woraus Freiheit entspringt (aus sich selbst, aus Nichts, aus Gott), kann nicht phänomenologisch beantwortet werden; denn phänomenologisch ist nur darauf zu verweisen, daß die Freiheit sich als *vorausgesetzt* erfährt, d.h. aktuell gar nicht auf ihr *Gesetzt*sein rekurriert, sondern auf ihr *Da*sein, ihre Faktizität. In gewisser Weise erfährt sie nur sich selbst, aber nicht ihren Grund[177]; insofern könnte man sie als ein unvordenkliches und rational uneinholbares Phänomen bezeichen. Die Infragestellung dieses irreduziblen Phänomens 'Freiheit' wird bei KIERKEGAARD daher nicht thematisiert - außer als akute oder sublime Unterdrückung ihres wahren Wesens in der Verzweiflung der Notwendigkeit (KzT). Die Auseinandersetzung mit diesem 2. Modell - Freiheit als absolute und abstrakte Selbstsetzung eines sich in seiner Irreduzibilität exklusiv auf sich selbst zurückführenden Ich=Ich - erfolgt damit in einer indirekten und impliziten Weise.
Das 3.) Modell ist das KIERKEGAARDS und seines Pseudonyms ANTICLIMACUS. Hier wird die Freiheit als gesetzt durch ein Anderes[178], nämlich ein Absolutes, d.h. als gesetzt (konstituiert) durch Gott postuliert. Gott ist dabei konstitutiv für das Gewordensein wie das Werden der Freiheit. In ihm "gründet" sie, und zwar mehr oder weniger (sich selbst) "durchsichtig".
Hier wird nun deutlich, welch zentrale Stellung die Freiheitsthematik im Gesamt des Denkens KIERKEGAARDS hat; ferner, daß die zentrale Position der Freiheitsthematik KIERKEGAARD verbindet mit Transzendentalphilosophie und Dt. Idealismus, für den - mit SCHELLINGS Worten - die Freiheit das A und O aller Philosophie ist; drittens ist zu zeigen, daß sich gerade mit der spezifischen Modifikation des Freiheitsbegriffs bei KIERKEGAARD der entscheidende Bruch zum Idealismus vollzieht; viertens, daß dieser Bruch bei SCHELLING vorbereitet und weniger am Linkshegelianismus als an einer Rehabilitierung des augustinisch-reformatorischen Erbes orientiert ist: Selbstbezogenheit *(incurvatio in seipsum)* wird zur Signatur einer "in sich verstrickten" Freiheit (BA, vgl. Kap.7), die auf dem Sprung ist, sich selbst zu verlieren.

3. Ortsbestimmung: Allmacht Gottes und Freiheit des Menschen

Die Textbasis für die Verhältnisbestimmung von göttlicher Allmacht und menschlicher Freiheit ist außergewöhnlich schmal, obwohl sich der Begriff Allmacht *(Almagt)* gut fünfzig Mal im veröffentlichten Werk KIERKEGAARDS findet.

Vgl. dazu das Wortverzeichnis McKINNONS, Indices Vol.III, 1973. Im folgenden sind die Stellen (nach GW, wobei HIRSCH/GERDES manchmal auch mit 'Allgewalt' oder abschwächend nur mit 'Kraft' übersetzt) thematisch sortiert angeführt:

a) Menschliche "Allmacht":

[177]) Die Frage nach dem *Grund* der Freiheit ist in der Transzendentalphilosophie KANTS und FICHTES, aber auch beim frühen SCHELLING noch nicht gestellt, obwohl sie nicht einfach als identisch mit der Frage nach dem Gesetztsein (Konstituiertsein) der Freiheit angesehen werden kann. Erst SCHELLING hat sie in der Freiheitsschrift (1809) expliziert.
[178]) Die Großschreibung (Anderes) erfolgt im Einklang mit KIERKEGAARDS *usus* (jedesmal wenn ein *bestimmtes* Anderes im Blick ist, d.h. hier: Gott).

- GW 15,286 - GW 11,167 - GW 4,121 - GW 17,44 - GW 15,413 - GW 1,108 - GW 32,62

b) Göttliche Allmacht (des Schöpfers):
- GW 20,53 (CR 1848; Allmacht und Unveränderlichkeit Gottes)
- GW 26,155 (EiC; Unsichtbarkeit der Allmacht Gottes, die die Welt erhält)
- GW 13,18 (ER 1844; Allmacht als Grund der Unsichtbarkeit Gottes)
- GW 13,19 (ER 1844; Moses' Stab in der Wüste als "Finger der Allmacht")
- GW 16/I,195 (UN; Uneindeutigkeit der in der Natur ersichtlichen Allmacht und Weisheit Gottes)
- GW 33,70 (SüS; Korrespondenz von Erfahrung der Allmacht Gottes und eigener Nichtigkeit)
- GW 34,85.208 (Augbl; Gottes Allmacht zwingt unwiderstehlich mit Liebe)
- GW 34,328.333 (Augbl; Gottes Allmacht bewahrt KIERKEGAARD im Affront gegen die bestehende Christenheit)
- GW 18,301 (Gottes Allmacht impliziert, daß keiner es schaffen kann, mit ihm zu rechten und zu streiten; Allmacht ist keine Relationsbestimmung, sondern das den qualitativen, ewigen Unterschied Begründende)
- GW 15,116.151 (SLW; Gottes Allmacht zeigt sich in der "Erschaffung des Alls" ebenso wie im Wachsenlassen eines Grashalms, worin sich die *"almaegtige Moderation"* Gottes erweise)
- GW 20,134ff (CR 1848; Allmacht als liebende Selbstzurücknahme zur Freisetzung des Geschaffenen)
- GW 18,35 (ER 1847; weltliche Allmacht im Gegensatz zur göttlichen als Abhängigkeit begründend)
- GW 22,72 (Anbetung° der "Allmacht, mit welcher Gott der Allmächtige alle deine Sorge und Betrübnis leicht trägt als ein Nichts" [zu Mt 6,25ff])
- GW 31,286 (BI; Unterschied zum negativ-äußerlichen Allmachtsbegriff des Islam)

c) Christologisch konkretisierte Allmacht (als Ohnmacht im Leiden):
- GW 10,30 (PhBr; Allmacht als Bedingung wahrhafter Inkarnation [im Sinne von Phil 2])
- GW 29,95 (ZS; Christus muß als der Leidende sich mit den Kräften der Allmacht entgegenarbeiten)
- GW 29,200.202 (US; mit den Kräften der Allmacht wird Jesus zu Nichts)
- GW 29,99 (ZS; Christus sitzend zur Rechten der Allmacht [Kraft])
- GW 10,61 (PhBr; Gott streckt im leidenden Christus die "Hand der Allmacht" aus).

Diese Auflistung zeigt ein weites Spektrum der Verwendung. Unspezifisch ist der Gebrauch des Begriffs im Sinne einer Allmacht, angesichts derer alles Endliche sowie das eigene Ich zu nichts wird (GW 33,70). Für den frühen KIERKEGAARD typisch ist die Anwendung des Allmachtsbegriffs auf die natürliche menschliche Fähigkeit und Begabung (Talent, Reflexion, Leidenschaft, Vitalität usw.). Dabei ist bemerkenswert, wie unbefangen hier von "Allmacht" die Rede sein kann, wenn z.B. die geniale Vitalität des Menschen thematisiert wird. Dieser Gebrauch ist nach 1846 nicht mehr nachweisbar. Demgegenüber beginnt bald die theologische Begriffsanwendung zu dominieren. Dabei ist diejenige Interpretation eher für den späten KIERKEGAARD charakteristisch, wonach Gottes Allmacht ein durch die Liebe allem natürlichen Verlangen entgegengesetztes *Zwingen* beinhaltet (so GW 34). Zwischen beiden Versionen liegt die mittlere, reife, von KIERKEGAARD um 1845 konzipierte Interpretation, die Gottes Allmacht mit Selbstbegrenzung zugunsten der Freiheit seines Geschöpfs zusammendenkt. Nur von daher ergibt sich auch die Einbeziehung des Inkarnationsgedankens (d.h. der Christologie) in die Allmachtskonzeption.
(°In diesem, christologisch vermittelten Zusammenhang kann dann GW 22,72 sogar von einer *Anbetung* der Allmacht die Rede sein. Hier wird nun auch der Unterschied zu LUTHERS Konzeption von 1525 am schärfsten sichtbar: In

"DE SERVO ARBITRIO" könnte niemals derart über die absolute Allmacht spekuliert werden, daß sie gleichsam in den *deus revelatus* integriert würde, wie dies bei KIERKEGAARD geschieht. Zwar wäre von LUTHER her ein Anbeten des allmächtigen *deus absconditus* eher möglich als der Versuch, seine Dialektik zu erforschen, jedoch niemals in dem GW 22,72 ausgeführten Sinn einer Befreiung von der eigenen Sorge.)
Folgende Begriffsexplikationen von Allmacht treten also bei KIERKEGAARD in Erscheinung (auf den Menschen (1), auf Gott als Schöpfer (2), auf Christus (3) und auf den Christen in Relation zu Gott (4) bezogen):
(1) Allmacht als in sich unbegrenzte absolute Potenz
    (vgl. Don Juan, aber auch die Macht der Reflexion)
(2) Allmacht im Gegensatz zur endlichen Selbstbehauptungsstrategie als Gottes Fähigkeit der Freigabe und Erhaltung von freier Kreatur
(3) Allmacht als Macht, die in Christus wirkt, aber von ihm gegen sie appliziert wird (im ohnmächtigen Leiden)
(4) Allmacht als unwiderstehliche Macht der Liebe, die den Menschen auch gegen seinen Willen zum Gehorsam zwingt.

Ergänzend zu den hernach genannten Texten ist noch auf folgende aus der Studentenzeit KIERKEGAARDS hinzuweisen. Hier kreisen die ersten Notizen bezeichnenderweise um das Problem von *Prädestination* und Freiheit, vgl. Pap I A 2.5.7.10.19f.22.43 u.ö. (vollständig übersetzt in der Auswahl bei ULRICH, 1930). Bemerkenswert ist dabei besonders Pap I A 5, wo KIERKEGAARD die Prädestinationslehre - jenen Stachel im Fleisch seiner theologischen Studienzeit - als untaugliche *Mißgeburt* (!) bezeichnet, die Freiheit des Menschen und Allmacht Gottes vermitteln soll, in Wahrheit aber ersteres zugunsten des zweiten negiert und "also nichts erklärt" (Pap I A 5 = T 1,34). Psychologisch noch aufschlußreicher ist I A 10: "Die Prädestinations-Lehre scheint mir gleichwie der Ameisenbär mich in einen Trichter hinabzuziehen" (der Trichter steht für die unabweislich-notwendige, logische Gedanken-Konsequenz). - In diesen Texten steht allerdings mehr das Problem der göttlichen *Präszienz* als das der Allmacht im Vordergrund; letztere wird noch ganz schematisch begriffen, d.h. noch nicht in ihrer gegenüber endlicher Macht eigenen Dialektik (so 1846; s. dazu das Folgende).

Die Allmachtsthematik wird bei KIERKEGAARD nicht geschlossen behandelt, sondern nur in einzelnen Passagen insbesondere der Tagebücher und ER. Es handelt sich dabei jedoch um durchaus dichte und spekulative Texte, die einer näheren Exegese bedürfen, um ihre Schlüsselfunktion für das Freiheits- und Gottesverständnis KIERKEGAARDS zu verdeutlichen.[179] Ich beziehe mich im folgenden insbesondere auf die prägnante

[179]) Zu verweisen ist auch auf den von G. GRESHAKE (Der Preis der Liebe. Besinnung über das Leid, Freiburg u.a. 1978, S.29f) zitierten Text (Tgb. hg. HAECKER 1949, S.405), der das Wesen der allmächtigen Liebe thematisiert. Im Sinne KIERKEGAARDS beschreibt GRESHAKE den Menschen in seiner Offenheit für sich und Gott: "Der Mensch ist nicht festgelegt wie ein Ding; er selbst kann sich in der befristeten Zeit seines Lebens zu dem machen, der er sein will ... Aber trotz dieser seiner Freiheit bleibt der Mensch Geschöpf, und dies bedeutet, daß er 'vor' dem Gebrauch seiner Freiheit immer schon der von Gott Vorausgesetzte und auf Gott Bezogene ist. Darum kann der Mensch sich selbst nie voll einholen, er kann nie von sich aus seine Identität finden und sich selbst autonom Sinnerfüllung erstellen." (op.cit. S.29/30) Somit verbindet GRESHAKE implizit die Tgb.-passage mit dem Gedanken der immanenten, unaufhebbaren Gottesbeziehung in KzT A,a, was gedanklich zweifellos legitim ist. Indirekt wird so auch deutlich, wie die moderne Existenzphilosophie den Grundgedanken der Anthropologie KIERKEGAARDS im Kern verfehlt hat.

Tagebuchnotiz (Pap 1846/47 VII A 181)[180] von 1846. Hier findet sich KIERKEGAARDS am tiefsten gehende Darstellung des Zusammenhangs von menschlicher Freiheit und göttlicher Allmacht.

Es handelt sich im folgenden um eine eigene Übersetzung, die sich an der insgesamt zuverlässigen Version HAECKERS (1923) orientiert.
(Vgl. dazu auch HAECKER 1925, wieder in SCHREY WdF 1971, wo der Text (S.27f) abgedruckt ist. HAECKER verzichtet leider auf eine Interpretation, sagt statt dessen nur, "daß solche Sätze ... Herz und Geist eines Theologen begeistern können" (28); immerhin ist er auf diesen Text aufmerksam).
Ebenfalls auf katholischer Seite bietet C. FABRO (1973), S.161-166 abschnittsweise eine dt. Übersetzung und Interpretation dieses Textes; auszugsweise auch RINGLEBEN (1983) S.408-410. Dieser konstatiert (410 Anm.399) zurecht eine Parallele zu KzT A,a (gemeinsames Thema: unabdingbares Gründen der Freiheit in Gott). RINGLEBEN interpretiert den Gedanken der Selbstzurücknahme der Allmacht Gottes im Kontext seines für KIERKEGAARD reklamierten Grundgedankens der Selbstverdopplung Gottes. In der Tat zeigt sich hier der im Hintergrund stehende "spekulative" Gottesbegriff KIERKEGAARDS, wenngleich der Verdopplungsgedanke nicht ohne weiteres an diesem Text festzumachen ist. Treffender als von "Gottes schöpferischer 'Resignation'" (408) sollte besser von "Selbstzurücknahme" (409f) die Rede sein (selbst wenn sich dieser Ausdruck bei CLIMACUS wörtlich findet, vgl. UN I in GW 16/I,254: Keiner ist so "resigniert wie Gott [*"resigneret som Gud"* SV^3 9,217]; denn er teilt schaffend mit in der Weise, daß er durch das Schaffen sich selbst gegenüber Selbständigkeit *gibt* ..." Vgl. auch KODALLE 1988 S.100). Die Pointe des KIERKEGAARDSCHEN Allmachtsgedankens besteht dabei darin, daß er "erst da vollkommen gedacht" wird, wo sich Allmacht nicht auf abstrakte Selbstdurchsetzung (Abhängigmachen von anderen), sondern "auf sie [sich] selbst bezieht" (409). Der wahre Gebrauch der Macht liegt darin, daß sie anderem Selbständigkeit verleiht. Dies bedeutet zwar Selbstzurücknahme der alles bestimmenden Allmacht, jedoch nicht unbedingt "Resignation". Dieses Wort sollte m.E. an dieser Stelle vermieden werden - trotz CLIMACUS, der es an jener Stelle (GW 16/I,254) vielleicht etwas unbedacht gebraucht.
In bezug auf RINGLEBENS Kerngedanken der Selbstverdopplung des Absoluten ist der Allmachtsgedanke überhaupt konstitutiv, da er Bedingung der Möglichkeit wahrhafter Selbstverdopplung ist: "Nur Allmacht kann im absoluten Sinne Selbstverdopplung sein." (410) Das Absolute kann nur absolut bei sich selber sein, indem es "außer sich" ist in der Selbsthingabe an das Endliche (ebd.). Entsprechend kann die Kreatur nur dann ganz bei sich sein, wenn sie sich in ihrer Freiheit positiv auf Gottes allmächtige Liebe bezieht, da sie es "unausweichlich" mit Gottes "absoluter Subjektivität" zu tun hat (ebd.). Diese Unausweichlichkeit des Bezogenseins wird - vereinfacht gesagt - in den ER als Chance positiver Identitätsfindung und -bewahrung, in den pseudonymen Schriften (insbes. BA, KzT) als Gefahr definitiver Selbstverfehlung beschrieben (RINGLEBEN betont allerdings S.410 nur letzteren Aspekt: das "unendlich gefährdet"-Sein).

[180]) Dieser Text fehlt in der fünfbändigen Tagebuchauswahl von GERDES, ist jedoch in GW 17,124f von HIRSCH vorab (übersetzt) abgedruckt; außerdem findet er sich bereits bei HAECKER: Die Tagebücher 1834-55, Leipzig 1941^2 S.224-226 (= Erstausg. Innsbruck 1923 Bd.I S.291ff).

Hier nun der vollständige Text der Tagebucheintragung von 1846, dem eine Schlüsselstellung für KIERKEGAARDS Verhältnisbestimmung von Freiheit und Allmacht zukommt:

> "Die ganze Frage in bezug auf das Verhältnis von Gottes Allmacht und Güte zum Bösen kann vielleicht (statt der Unterscheidung, daß Gott das Gute wirkt und das Böse bloß zuläßt[181]) ganz einfach folgendermaßen gelöst werden. Das Höchste, was überhaupt für ein Wesen getan werden kann, höher als alles, wozu einer es machen kann, ist, es frei zu machen. Eben dazu gehört Allmacht, um dies tun zu können.

---

[181]) HIRSCH bemerkt z.St. (Anm.181 GW 17,162), daß *KIERKEGAARD selbst* den Begriff *Zulassung* in bezug auf Gott gebraucht, nämlich in LA (GW 17,116 unten). Dazu ist anzumerken, daß ein Zulassen von Geschehnissen (aufgrund der Geduld Gottes) nicht gleichzusetzen ist mit einem "Zulassen" von *Freiheit* (wovon KIERKEGAARD bewußt nicht spricht, weil er Gottes Allmacht als aktiven Ermöglichungsgrund menschlicher Freiheit versteht).
Der Gedanke der *Zulassung* ist sowohl theologisch wie philosophisch unzulänglich und unbefriedigend. Theologisch reduziert er den Gedanken der Allein- und Allwirksamkeit Gottes: Gott wirkt alles in allem. Seine Macht kann nicht - und darauf hebt KIERKEGAARD besonders ab - als an und in sich begrenzt gedacht werden.
So betont auch LUTHER in *De servo arbitrio* die Alleinwirksamkeit und Ubiquität Gottes (BoA 3, 113.114,10f), hilft sich angesichts des Falls dann aber doch mit dem Gedanken der Zulassung (BoA 3,207,39: Deus "permisit Adam ruere"; vgl. aber WA 39/I 107,20ff). Dieser Gedanke steht bei ihm in Spannung dazu, daß Gott sein Gottsein nicht aufheben und daher seine Allmacht nicht zurücknehmen kann: "Deus suam potentiam non potest omittere ..." (BoA 3, 204,38f). Dieses occamistisch beeinflußte Gottesbild ist bei KIERKEGAARD überwunden. Für LUTHER ergibt sich in "De servo arbitrio" die Aporie, daß er Omnipotenz und Ubipräsenz mit Zulassung und Freiheit kaum zusammendenken kann. (Von daher versteht sich vermutlich auch Kierkegaards Vorwurf an Luther, dieser habe nicht dialektisch genug gedacht; vgl. die Textnachweise bei LEUBA 1981, S.156 Anm.21.) Daß Gott etwas bloß *zuläßt*, steht außerdem in Spannung dazu, daß er auch *in malis et per malos* wirksam ist (BoA 3, 204,21f), also keine souveräne Wirksamkeit des Bösen präsupponiert wird. Dennoch wird Zulassung in bezug auf den Sündenfall von LUTHER angenommen, um Gottes Güte an sich selber nicht in Frage zu stellen (deus ipse bonus 204,23 cf.202,23f, vgl. dazu schon PLATO, Pol 379b). Dieser Gedanke einer bloßen Zulassung ist aber dem Begriff Gottes als einer alles bestimmenden und umfassenden Macht unangemessen.
Darauf hat besonders HEGEL in § 139 Z seiner Rph hingewiesen: "will man ein Zulassen von seiten Gottes annehmen, so ist solches passives Verhältnis ein ungenügendes und nichtssagendes" (ThWA 7,264). HEGEL geht es darum, Gott als *actus purus* mit Gottes absoluter Allwirksamkeit zusammenzudenken. Sein Argument, daß der Gedanke einer bloßen Zulassung für Gott unangemessen ist, ist kaum zu widerlegen.
Bereits SCHELLING hat in seiner Freiheitsschrift (1809) durch die Unterscheidung eines Grundes in Gott und außerhalb Gottes dieses Problem zu lösen versucht (vgl. FABRO 1973 S.161 Anm.17). Ausdrücklich betont er - ganz wie HEGEL: "Absolute Kausalität in Einem Wesen läßt allen anderen nur unbedingte Passivität übrig." Die These, "Gott halte seine Macht zurück, damit der Mensch handeln könne, oder er lasse die Freiheit zu, erklärt nichts". Daher gehe es darum, "den Menschen mit seiner Freiheit ... in das göttliche Wesen selbst zu retten" (SW VII,339). SCHELLING versucht beides zu vereinen: die unbedingte Abhängigkeit der Kreatur und ihre Freiheit. Gott wird als alles umfassende Wirklichkeit gedacht: Nichts ist "vor oder außer Gott" (weder Grund noch Freiheit) (SW VII,357), und am Ende ist er "Alles in Allem", d.h. ganz verwirklicht (SW VII,404 zu 1 Kor 15,28). SCHELLING gelingt die Synthese durch die Vorstellung einer Abhängigkeit, die "Selbständigkeit, ... sogar Freiheit" nicht aufhebt (SW VII,346). Freiheit und Abhängigkeit werden hier in einer Weise zusammengedacht, die KIERKEGAARD aufgreift und in der KzT (A,a) sogar zum Strukturprinzip seiner Anthropologie macht.
Die Theorie einer bloßen Zulassung des Bösen hat KIERKEGAARD also im Anschluß an SCHELLING und HEGEL überwunden. Die gedanklich (theologisch wie philosophisch) aporetische und biblisch (vgl. nur Jes 45,7!) kaum haltbare These, daß Gott sich bloß zum Guten aktiv und zum Bösen rein passiv verhalte, hat KIERKEGAARD in der Tagebuchnotiz von 1846 durch jene Analyse der Allmachtsstruktur vermieden, mit der er den Gedanken einer abstrakten *potentia absoluta* überwindet und dadurch auf den von SCHELLING und HEGEL zurecht kritisierten Zulassungsbegriff verzichten kann.

Das scheint eigenartig, da gerade die Allmacht (es) abhängig machen sollte. Aber wenn man die Allmacht wirklich denken will, wird man sehen, daß gerade darin zugleich die Bestimmung liegen muß, sich selbst in der Äußerung der Allmacht wieder so zurücknehmen zu können, daß gerade so das durch die Allmacht Gewordene [sc. das Geschöpf] unabhängig sein kann. Deshalb kann ein Mensch einen anderen nicht ganz frei machen; denn der, der die Macht hat, ist darin selbst gefangen, daß er sie hat, und er hat darum stets ein verkehrtes Verhältnis zu dem, den er befreien will. Hinzu kommt, daß in jeder endlichen Macht (Begabung usw.) eine endliche Selbstliebe ist. Nur die Allmacht kann sich selbst zurücknehmen, während sie sich gibt; gerade dieses Verhältnis bedeutet die Unabhängigkeit dessen, der empfängt. Die Allmacht Gottes ist deshalb seine Güte. Denn Güte besteht darin, sich ganz zu geben, aber derart, daß man im allmächtigen sich selbst zurück Nehmen den Empfangenden unabhängig macht. Alle endliche Macht macht abhängig, nur Allmacht kann unabhängig machen, aus Nichts etwas hervorbringen, was dadurch in sich selbst Bestand bekommt, daß sich die Allmacht ständig selbst zurücknimmt. Die Allmacht liegt nicht in einem Abhängigkeitsverhältnis zu etwas Anderem, denn es gibt nichts Anderes, wozu sie sich verhält; nein, sie kann geben, ohne das Mindeste von ihrer Macht aufzugeben, d.h. sie kann unabhängig machen. Dies ist das Unbegreifliche, daß Allmacht nicht nur das Imposanteste von allem hervorbringen kann: die sichtbare Totalität der Welt, sondern [auch] das Zerbrechlichste von allem hervorzubringen vermag: ein gerade gegenüber der Allmacht unabhängiges Wesen. Die Allmacht, die mit ihrer gewaltigen Hand so schwer auf der Welt liegen kann, kann sich also zugleich so leicht machen, daß das Gewordene Unabhängigkeit bekommt.

Das [anzunehmen] ist nur eine erbärmliche und weltliche [= an der Welt orientierte] Vorstellung von der Dialektik der Macht, daß sie in dem Maße steige, als sie zwingen und abhängig machen kann. Nein, das hat [schon] Sokrates besser verstanden, daß die Kunst der Macht[ausübung] gerade darin besteht, frei zu machen. Aber im Verhältnis von Mensch zu Mensch läßt sich das niemals verwirklichen, auch wenn es immer wieder nötig ist, einzuschärfen, daß dies das Höchste ist; aber nur die Allmacht vermag das in Wahrheit. Wenn daher der Mensch nur das geringste selbständige Bestehen gegenüber Gott hätte (in Richtung von Materie), dann könnte er [Gott] ihn nicht freimachen. Die Schöpfung aus Nichts ist wiederum Ausdruck dafür, daß die Allmacht unabhängig machen kann. Der, dem ich absolut alles verdanke, obgleich er doch ebenso absolut alles behält, gerade der hat mich unabhängig gemacht. Wenn Gott, um die Menschen zu erschaffen, etwas von seiner Macht verloren hätte, dann könnte er den Menschen gerade nicht unabhängig machen."

Der Schlüssel zu dieser wichtigen Passage aus den Tagebüchern des 33-jährigen findet sich im hier anzusetzenden Begriff einer "Dialektik der Macht": Irdische (kreatürliche) Macht hat es an sich, um ihren Bestand zu fürchten, ihn nach Möglichkeit zu bewahren, zu vermehren und

abzusichern (die Dialektik der Sorge entspricht dieser Dialektik der Macht, insofern es beidemale um die Selbstbehauptung und Selbsterhaltung des Endlichen geht). Kreatürliche Macht hat ihren Bestand nicht in sich selber. Von daher ist sie gefährdet und auf Strategien der Machterhaltung angewiesen. Derart um sich selbst besorgte Macht hat es an sich, daß sie andere nicht freisetzen, sondern in Abhängigkeit von sich versetzen will (ein Grenzfall der dialektischen Selbstaufhebung dieser Tendenz ist die Liebe, die sich der eigenen endlichen Selbstbehauptungsstrategie entgegenstellt, jedenfalls sofern es ihr nicht nur um das unmittelbare Genießen und Besitzen des andern geht; ein anderer Grenzfall ist die an Wahrheit, nicht Macht orientierte Mäeutik des SOKRATES - der darin schon in Richtung auf das Christliche zu verstehen ist, vgl. Joh 18,36ff). Die Tendenz des an seiner Macht interessierten und orientierten Menschen ist also an sich noch nichts Negatives, sondern etwas der natürlichen Machtdialektik Eigenes (wie sie sich z.B. auch im Tier- und Pflanzenreich findet). Kreatürliche Macht hat es nötig, sich "irgendwie" selbst zu behaupten (der Evolutionsprozeß ist ein Dokument jener Selbstbehauptungsgeschichte endlicher Macht).
Die Pointe in KIERKEGAARDS Analyse der Allmacht liegt nun darin, daß er Allmacht nicht als unendliche Vergrößerung und Potenzierung der endlichen Macht sieht - gleichsam als "Super-Macht", sondern als endlicher Macht von ihrer Dialektik her wesentlich entgegengesetzt. Zwar schließt Allmacht tatsächlich auch diese unendliche Potenzierung des Könnens in sich: Allmacht als unendliche, durch nichts anderes begrenzte Macht. Jedoch hebt sich gerade im Unendlichen die der Macht eigene Dialektik auf: Wird Macht wirklich als in sich und durch anderes nicht begrenzt gedacht, unterliegt sie nicht mehr der Dialektik der Selbstbehauptung, sondern ist frei dazu, andere Macht "neben" bzw. "in" sich freizugeben, die an sich selber frei ist. Diese kreatürliche Freiheit unterliegt freilich der Dialektik der endlichen Macht ebenso wie der Abhängigkeit vom Absoluten. Insofern besteht keine Symmetrie und auch keine Analogie zwischen Allmacht und kreatürlicher Macht. Allmacht ist weder verlängerte noch erweiterte oder potenzierte, noch einfach durch Liebe "gnädig" kaschierte Macht, sondern die einzige Macht, die durch sich selbst frei ist vom Zwang zur Selbstbehauptung. Wesentlich ist dabei, daß die Allmacht (eben weil sie der Dialektik endlicher Macht enthoben ist) "freimachen" bzw. freisetzen (in Freiheit setzen), d.h. freie Kreaturen schaffen kann, ohne sich (die eigene Allmacht) dabei aufs Spiel zu setzen: eben weil sie der Selbstbehauptungsstrategie endlicher Macht absolut enthoben ist, um sich selbst nicht fürchten muß.

Exkurs zum theologischen Allmachtsbegriff

Der Gedanke der Allmacht Gottes spielt heute nicht nur dort eine Rolle, wo die Eigenschaftslehre innerhalb der Theologie wieder zur Geltung gebracht wird (nach einer nunmehr geraumen Zeit der Verschüttung bzw. Verwirrung), sondern auch im allgemeinen Bewußtsein: Die Theodizeefrage[182] ist ihrer primären Virulenz nach kein bloß akademisches Problem. Sie macht es

[182]) Etwa seit 1980 hat die Theodizeefrage sowohl theologisch (vgl. D. SÖLLE, J. MOLTMANN, J.B. METZ und H. HÄRING) als auch philosophisch wieder erheblich an Beachtung gewonnen. Unter den neueren Veröffentlichungen sei verwiesen auf H.-G. JANSSEN, Gott - Freiheit - Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit, Darmstadt (WB) 1989, sowie den Sammelband von W. OELMÜLLER (Hg.), Theodizee - Gott vor Gericht?, München 1990; ferner W. SPARN, Mit dem Bösen leben. Zur Aktualität des Theodizeeproblems, in: NZSTh 32 (1990) S.207-225.

erforderlich, den Allmachtsgedanken so zu fassem, daß der Gottesbegriff frei wird von der Karikatur des omnipotenten Übervaters (d.h. vom Gedanken einer abstrakten *potestas absoluta*) und dagegen als der Gott der Liebe, d.h. als Vater Jesu Christi faßbar wird. Problematisch wäre es, letzteren gegen die Allmacht Gottes auszuspielen oder umgekehrt. Viele theologische Aporien - von LUTHERS Divergenz von *deus absconditus* und *deus revelatus* bis hin zur Gott-ist-tot-"Theologie" - sind auf das Problem zurückzuführen, daß der Gedanke der Allmacht Gottes nicht mit dem der Liebe zusammengedacht (und deshalb einer von beiden über Bord geworfen) wird.

Liebe - Allmacht - Unveränderlichkeit

Liebe und Allmacht sind im Sinne KIERKEGAARDS eng zusammenzudenken.[183] Abstrakte Allmacht wäre nur "schlecht unendliche" Macht, nicht wirkliche Allmacht. Diese impliziert Liebe, die anderes Dasein gelten lassen und annehmen kann. Da umgekehrt auch die Liebe auf die Allmacht zu beziehen ist, ist sie als in sich unbegrenzte Macht ihrer Verwirklichung anzusehen. In diesem Zusammenhang ist es zu verstehen, daß "Liebe" bei KIERKEGAARD die verbreitetste Bestimmung des Wesens Gottes ist. Ihr kommt unter den Eigenschaften Gottes insofern eine Sonderstellung zu, als sie nicht bloß ein Attribut ist, sondern "*Eigen*-schaft" im Sinne eines Konstitutivs für Gottes Sein an sich selber. Die Liebe wird dabei Gott von KIERKEGAARD auch insofern zugeordnet, als jener für uns definitiv verborgen ist (anders LUTHER in De servo arbitrio, 1525). Die johanneische Definition "Gott ist Liebe" (1 Joh 4,8.16) ist demnach auch und gerade auf seine Allmacht zurückzubeziehen. (Vgl. GW 19,309 [LT]: "Das Ewige ist nicht bloß in seinen Eigenschaften gegenwärtig, sondern ist in seinen Eigenschaften *bei sich selbst*, es *hat* nicht bloß die Eigenschaften, sondern ist bei sich selbst, indem es die Eigenschaften hat." [Hervorh.W.D.])

Die Liebe ist dementsprechend wie Gott selbst als wesentlich *unveränderlich* anzusehen: "Gott ist unverändert Liebe" (GW 28,27). Zur Unveränderlichkeit Gottes vgl. KIERKEGAARDS kleine Schrift vom März 1855: *Guds Uforanderlighed.*[184] Hier wird gleich zu Beginn Gott als *"i Kjerlighed Uforanderlige"* ("in Liebe Unveränderlicher") angesprochen (daß Gott trotz seiner Unveränderlichkeit durch alles bewegt wird, also selbst keineswegs als unbewegt vorzustellen ist, beinhaltet KIERKEGAARDS implizite Auseinandersetzung mit dem ARISTOTELISCHEN Gottesbegriff). Liebe und Unveränderlichkeit sind also keine völlig verschiedenen Wesensbestimmungen Gottes, sondern derart aufeinander bezogen, daß Gott nur als Liebender unveränderlich und die Unveränderlichkeit nur als die der Liebe Gott

---

[183]) Daher spricht KIERKEGAARD von der "allmächtigen Liebe". Sie räumt dem Menschen das "Ungeheure" ein: die Freiheit (Pap X^2 A 428; T 4,101ff; zit.102 u.103; Febr. 1850). - Die Verbindung von Allmacht und Liebe spielt auch in der neueren Theologie eine erhebliche Rolle, z.B. bei EBERHARD JÜNGEL (Gott als Geheimnis der Welt, 1977, S.26f,355f,444f; vgl. auch: Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, in: H. DEUSER u.a. [Hg.], Gottes Zukunft - Zukunft der Welt [FS MOLTMANN 60.], München 1986, S.265-275, insbes. 273) und GERHARD EBELING. Beiden gelingt eine überzeugende Abkehr von einem abstrakten Allmachts- und einem darauf bloß 'aufgesetzten' Liebesbegriff. Mit Bezug auf G. EBELING (Wort und Glaube I, 1960, S.203-254) - allerdings nicht auf KIERKEGAARD - formuliert G. SCHNEIDER-FLUME den Kern dieses Gedankens: "Der Glaube partizipiert ... an der Allmacht Gottes", und zwar "an *der* Allmacht, die die Ohnmacht der Hingabe einschließt" (Angst und Glaube, in: ZThK 88 [1991], S.478-495, zit.493).

[184]) In SV^3 19,249-266, übersetzt: ULRICH 1925, KÜTEMEYER 1955, HIRSCH 1959 in GW 34,259-276

gemäß sein kann. Dies bestätigt auch Pap XI^2 A 98; T 5,16: Weil Gott "unendliche Liebe" ist, kann "er es nicht lassen .. zu lieben"; darin besteht seine "allmächtige Liebe": sie ist "jeglicher Veränderung entzogen", d.h. an sich selbst unveränderlich.[185]
Dabei wird Gottes Unveränderlichkeit mit seiner Allmacht und Allgegenwart zusammengedacht. Jedoch tritt der Gedanke der Liebe Gottes in dieser kleinen Spätschrift zurück. Anders in LT (GW 19) und in den ER von 1851 (GW 28). Hier expliziert KIERKEGAARD Gottes Liebe als Macht: Gottes Liebe ist *stark*, nämlich - vermittelt durch den Allmachtsgedanken - "göttlich stark in Schwachheit" (GW 28,29). Mit 1 Kor 13 (vgl. GW 19,272-346) kann das Wesen der Liebe dabei als ein Nicht-auf-sich-fixiert-Sein beschrieben werden (1 Kor 13,5: *ou zetei ta heautés;* vgl. Phil 2,6ff!); diese Liebe ist dadurch näher charakterisiert, daß sie "nicht anklagt" und "nicht richtet", sondern "verzeiht und vergibt" (vgl. GW 28,24 u.), d.h. sie konkretisiert sich gegenüber dem Sünder (Lk 7,47: dem Liebesunfähigen, vgl. GW 28,21ff) als Wille zur Versöhnung.

Wenn nun so von Gottes Allmacht die Rede sein soll, daß zugleich die weltliche Ohnmacht in ihr inbegriffen ist, wie steht es dann mit dem Berührtsein Gottes im Leiden? Das theologisch Problematische an dem Gedanken, daß Gott in seiner Allmacht durch nichts tangiert werden kann, daß seine Macht nicht auf dem Spiel steht, ist ja durchaus evident, wenn christliche Theologie im Kern gerade nicht einen untangierbaren Gott beschreibt. Zunächst ist die christologische bzw. trinitarische Vermittlung dieser Allmachtsdialektik jedoch gar nicht im Blick; ebensowenig wie die problematische Tatsache, daß die Kreatur als solche - im Gegensatz zu ihrem Schöpfer - dieser Dialektik der Macht unterliegt (d.h. sich selbst behaupten *muß*, um zu überleben!), nicht als Folge eines Falles, sondern qua Kreatur Gottes. Inwiefern aber der Mensch als ein von Natur aus nach Macht strebendes Wesen (A. ADLER, C.FR.V.WEIZSÄCKER) nicht schon als Sünder gedacht werden muß, stellt ein weiteres Folgeproblem dar (dessen Lösung darin liegen könnte, daß erst die Aktualisierung der Macht im Sinne einer Selbstbehauptungsstrategie, die anderes in seinem Dasein nicht gelten lassen will, als Sünde bezeichnet wird).
Unabhängig von dieser doppelten Problemanzeige ist die besondere geistige Leistung dieses Entwurfes einer Differenzierung der Dialektik endlicher und unendlicher Macht anzuerkennen: Die spätestens seit NIETZSCHE und FREUD[186] gängige Kritik am omnipotenten "Übervater", der mit seiner Allmacht als grausamer Tyrann erscheint, erweist sich von KIERKEGAARD her als halt- und gegenstandslos. Denn sie zielt nur auf die *Karikatur* eines omnipotenten Gottes, der nach (allzu)menschlicher Analogie als super-mächtig statt als wirklich allmächtig vorgestellt wird.

---

[185]) Vgl. KODALLE 1988 S.101. - Dem Begriff der Unveränderlichkeit droht (ebenso wie dem der Allmacht) eine "ideologische Verkehrung", worauf KODALLE S.100 mit Recht hinweist. Wie der Allmachtsgedanke zur Karikatur des omnipotenten Übervaters verkommen kann (was insbesondere Feministische Theologie fixiert), so kann ebenso die Vorstellung der Unveränderlichkeit zur götzenhaften Erstarrung Gottes in der Beständigkeit seines ewigen Wesens entraten.
[186]) Vgl. auch T. MOSER und in neuerer Zeit die feministische Kritik am *omni*potenten (Vater-) Gott, der in Wahrheit - *im*potent sei ... Es ist das besondere Verdienst KIERKEGAARDS, aufgezeigt zu haben, daß Gott in seiner Allmacht nicht nur allen engstirnigen Geschlechtskrämereien, sondern auch jeglicher Dialektik endlicher Macht und Selbstbehauptung enthoben ist.

Wenn nun bei KIERKEGAARD Gottes Allmacht nicht als Hypermacht begriffen wird, sondern im Sinn einer die Dialektik endlicher Macht aufhebenden Freiheit absoluten und unbedingten Selbstseins, so wird von daher die Bedeutung dieses Gedankens für die Verortung der *Freiheitsthematik* bei ihm sichtbar:

1.) Kreatürliche Freiheit unterliegt der Dialektik der Macht, d.h. der Strategie der Selbsterhaltung und Selbstbehauptung.

2.) Das stets nur approximativ (vgl. SOKRATES) zu realisierende Ideal des rechten Machtgebrauchs liegt darin, andere freizumachen, d.h. ihnen zum rechten Gebrauch ihrer Freiheit zu verhelfen.

3.) Die Dialektik der *endlichen* Macht ist dadurch gekennzeichnet, daß sie im Zuge ihrer Selbstbehauptungsstrategie nicht dazu tendiert, andere frei, sondern abhängig zu machen.

4.) Die höchste Ausformung endlicher Macht liegt in der unbedingten Herrschaft über andere: sie beherrschen, zwingen, in der Hand haben zu wollen.

5.) Die höchste Konkretion der Allmacht liegt darin, daß sie freie Kreaturen möglich macht, d.h. sie nicht in Abhängigkeit und Zwang[187], sondern (als) frei setzt.

6.) Kreatürliche Freiheit hat ihren Grund also darin, daß es Allmacht gibt, d.h. eine absolute Selbstkonstituierung von Macht, die nicht der Dialektik endlicher Bedrohung und Selbstbehauptung unterliegt.

7.) Kreatürliche Macht ist, insofern sie gesetzt ist, nicht völlig unabhängig vom Absoluten; aber insofern sie als in sich frei gesetzt ist, hat sie eine relative Selbständigkeit (Autonomie).

8.) In der als absolut bewußten Abhängigkeit vom Absoluten besteht nicht die Unfreiheit, sondern die Freiheit der Kreatur.

9.) Insofern der Mensch seine Freiheit gegen Gott ins Spiel bringen kann, stellt er nicht nur die imposanteste und grandioseste aller Kreaturen dar[188], sondern auch das labilste und fragilste aller Geschöpfe.

10) Allmacht wird so deutlich als Inbegriff einer Freiheit, die nicht auf sich fixiert ist (im Gegensatz zur kreatürlichen Angst).

4. Die Freiheit der Allmacht im Gegensatz zu Angst und Verzweiflung

Nun hat VIGILIUS HAUFNIENSIS im Begriff *Angst* (vgl. Kap.7 dieser Arbeit) die Struktur der kreatürlichen, an sich selbst orientierten Freiheit thematisiert. Die Struktur der *incurvatio* zeigt sich hier als Folge des Fixiertseins auf das Selbst und seines Versuches, Freiheit eigenmächtig zu realisieren. Angst wird somit zur Signatur einer Existenz, die nicht allmächtig ist (sondern eher schon: ohnmächtig - vgl. das Phänomen des *Schwindels*). Im Begriff der

[187]) Im Gegensatz zur altorientalischen Schöpfungsvorstellung insbes. Babyloniens werden die Menschen nach der biblischen Schöpfungsauffassung (vgl. Gen 1f) nicht dazu geschaffen, den Göttern als Sklaven zu dienen. Die Freiheit und Würde des Menschen gründet darin, Ebenbild eines Gottes zu sein, der nicht nach der Analogie eines orientalischen Despoten zu verstehen ist.

[188]) Vgl. Ps 8 sowie SOPHOKLES, Antigone: Ungeheuer *(deinon)* ist viel, aber nichts ungeheurer als der Mensch. Beide Texte reflektieren in durchaus verschiedenem Horizont die Imposanz der menschlichen Kreatur in ihrer - faszinierenden und zugleich schrecklichen - Ambivalenz.

Angst wird also exakt das Gegenstück zur Allmacht thematisiert, welche Freiheit ohne möglichen Selbstverlust aus sich heraus begründen kann. Ähnlich wird später in der KzT (vgl. Kap.2) die Verzweiflung als Manifestation einer Freiheit expliziert, die unbedingt sie selber bzw. nicht sie selbst sein will. Beides ist eine Aktualisierung endlicher Machtdialektik: die trotzige Selbstbehauptung, die das Gesetztsein negiert, und die schwache Selbstverleugnung, die das bestehende Selbst nicht übernehmen will. Beide treffen sich darin, daß sie Freiheit in einer Weise aktualisieren, die der Struktur ihres Gesetztseins nicht entspricht (= Verzweiflung = theologisch betrachtet, d.h. vor Gott: Sünde). Diese Selbstverfehlung der Freiheit, manifest als Verzweiflung am eigenen Selbst, ist ein Versuch kreatürlicher Freiheit, sich die Macht der Allmacht (nicht aber deren Struktur!) anzueignen. Die Struktur des Gründens in der Allmacht ermöglicht es der freien Kreatur, an der Allmacht zu partizipieren. Daraus resultiert die Möglichkeit der Selbstverfehlung und des Verwirkens der kreatürlichen Freiheit. In der Sünde wird Allmacht in ihrer bloßen Potentialität in die endliche Macht übernommen, ohne sich deren Struktur (= Liebe) anzueignen.

Angst auf Grund der Allmacht?

Soweit also läßt sich die Tagebuchnotiz mit den Grundtendenzen der pseudonymen "Phänomenologien" der sich ängstigenden bzw. verzweifelten Freiheit in Korrelation bringen. Die Schwierigkeit der (Neben-)These von VIGILIUS HAUFNIENSIS in BA liegt darin, daß sie Angst nicht einfach auf die Selbstbehauptungstendenz endlicher Freiheit zurückführt, sondern auf die Allmacht Gottes. Demnach ist die menschliche Angst ein (negatives!) *Korrelat zur göttlichen Allmacht*. Daß der Mensch sich ängstigen kann, gründet letztlich darin, daß Gott die *in sich unbegrenzte Macht* ist. Von daher läßt sich auch die Angst als "Schwindel" der Freiheit theologisch deuten: als unbestimmter Ausdruck der Selbstwahrnehmung der Partizipation der eigenen Freiheit an der Macht Gottes, in der sie gründet. Daß Gott diesen "Schwindel" der Angst nicht an sich selber empfinden kann, gründet in der Unmöglichkeit eines Selbstverlustes seiner Macht.[189] Der Mensch kann sich ängstigen, weil er seine Freiheit verwirken kann - vorläufig in der Schuld, endgültig im Tode. Seine Angst ist begründet, da seine Freiheit immanent grundlos und in ihrer zeitlichen Existenz dem Tode ausgesetzt ist. Demgegenüber kann Gott keine Angst haben - nicht, weil seine Freiheit unendlich und unbedingt ist (was ja in derivierter Weise auch für den Menschen als Ebenbild Gottes gilt), sondern weil sie jenseits eines möglichen Selbstverlustes in sich gründet und somit auch nicht der Selbstbehauptungsdialektik endlicher Macht unterworfen ist.

5. Allmacht - Schöpfermacht - Liebesmacht
Gottes Liebe als Konkretion seiner Allmacht

In einer der *Christlichen Reden* von 1848 (GW 20,134f) reflektiert KIERKEGAARD eingehend

[189]) Hierin zeigt sich ein markanter Unterschied zur Theologie des späteren SCHELLING (1809). Der Grund, warum sich KIERKEGAARD von SCHELLINGS Gottesbild abgrenzen kann (vgl. hier Kap.7), liegt in der theologischen Allmachtskonzeption des Dänen.

das Verhältnis von Allmacht und Liebe:

> "Jeder, der annimmt, daß es einen Gott gibt, denkt sich natürlich ihn als den Stärksten, und dies ist er ja auch ewiglich, er, der Allmächtige, der da aus Nichts schafft, und für den die ganze Schöpfung wie ein Nichts ist."[190] ... Doch "ist da für Gott, den unendlich Stärkesten, ein Hindernis vorhanden; er hat es sich selber gesetzt; denn er hat es gesetzt, und setzt es, jedesmal, wenn ein Mensch entsteht, den er ja in seiner Liebe so erschafft, daß dieser etwas ist, das ihm, Gott, gegenübersteht."

KIERKEGAARD verdeutlicht, daß menschliche Freiheit in der freien Selbstzurücknahme der Allmacht Gottes gründet - einer Selbstbeschränkung, die sich nicht prinzipiell, sondern aktuell vollzieht: "jedesmal, wenn ein Mensch entsteht"[191]. Daß Gottes Liebe seine Allmacht beherrscht, hat zur Folge, daß er seinem Geschöpf als freiem Gegenüber Raum geben kann. Dieses Raum Gebende und Freiheit Eröffnende kennzeichnet die Macht Gottes in ihrer Besonderheit als allmächtige Liebe.

Daß menschliche Freiheit in ihr gründet, bedeutet, daß sie stets (*creatio continua*!) auf sie bezogen ist und in "Wechselwirkung" mit ihr steht. Dieses Wechselverhältnis konkretisiert sich (PAULINISCH) darin, daß Gott in mir mächtig werden kann, wo ich mir meiner immanenten Ohnmacht und Schwachheit bewußt werde: so kann "das Schwachwerden eines Menschen bedeute[n], daß Gott in ihm stark wird". "Denn im Verhältnis zu Gott vermag ein Mensch doch in Wahrheit nur damit zu siegen, daß Gott siegt."[192] (GW 20,134)

Im Gegensatz zur Liebe, die etwas vom Menschen fordert, verlangt die Allmacht nichts (GW 20,135)[193]. Während die Allmacht in sich selbst alles und daher die Kreatur für sie ein Nichts ist, ist es die "unendliche Liebe Gottes", die den Menschen fordert. Während der Mensch für die Allmacht "nichts" ist, ist es Gottes Liebe, die sich darin konkretisiert, "daß sie ihn etwas vor ihr und für sie sein läßt". Hier wird nun - anders als in der These von 1846, wonach Liebe Konkretion von Allmacht darstellt - ein Gegensatz zwischen beidem aufgestellt, der in gewisser Weise an LUTHERS Zweiteilung des unfaßbaren *deus absconditus* und des gnädig dem Menschen zugewandten *deus revelatus* erinnert. Allerdings werden beide Gedanken verbunden im Begriff einer "Allmacht der Liebe", die unbegreiflicher ist als die Allmacht als Urheber der *creatio ex nihilo* (GW 20,135). Was an ihr unbegreiflich ist, ist besonders die Macht der Verwandlung: daß sie das für sie "elende Nichts [des geschöpflichen Daseins] vor der Liebe zu Etwas machen kann".[194] Es verhält sich somit gerade nicht so, daß die Allmacht

---

[190]) Vgl. GW 33,70

[191]) Anders KODALLE (1988, S.98), der betont, daß sich die "*Selbstzurücknahme Gottes* ... prinzipiell" vollziehe, "als *ein und derselbe Prozeß* freiheitlich-kommunikativer Struktur (nicht also als jeweilig kontingenter Akt göttlicher Entscheidung)".

[192]) Dieser Gedanke ist von KIERKEGAARD bereits vier Jahre zuvor in bezug auf das Gebet expliziert worden, vgl. GW 13,86-110: "Der rechte Beter streitet im Gebet und siegt - damit, daß Gott siegt".

[193]) HIRSCH übersetzt: "Die Allmacht heischt nichts"

[194]) SV^3 13,124: "... der kan gjöre dette for Almagten usle Intet til Noget for Kjerligheden" ("for" kann auch mit "für" übersetzt werden, vgl. HIRSCH GW 20,135)

das Fordernde und die Liebe das Verzeihende ist, wie es sich menschliches Analogiedenken zusammenreimt. Vielmehr ist die Allmacht das Raumgebende und die Liebe das Fordernde. Die Allmacht hat es weder nötig, den Menschen zu fordern, noch kann sie es, denn vor ihr ist der Mensch ein Nichts. Nur Gottes Liebe kann ihn fordern, denn nur sie läßt ihn "etwas vor ihr und für sie sein" (GW 20,136). Angesichts jener Liebe der Allmacht kann der Mensch Etwas sein - auch in bezug auf Gott. Der Mensch kann diese Freiheit und Selbstverfügungsmacht[195] auf zweierlei Weise gebrauchen: In abstrakter Selbstbehauptung gegen Gott, indem er sie "eitel" (*forfaengelig*) nimmt; oder in der Hingabe seiner Freiheit[196], damit Gott in seinem Leben Macht bekommt. Dies bedeutet, daß der Mensch selbst das einzige Hindernis für die Realisierung jener Allmacht der Liebe ist: "Es gibt für Gott nur ein Hindernis, des Menschen selbstisches Wesen ..." (GW 20,137). Die selbstsüchtige Selbstbehauptung läßt Gott in ihm schwach werden. Ist aber "dies selbstische Wesen abgetan, so ist der Mensch schwach, Gott stark: je schwächer der Mensch wird, um so stärker wird in ihm Gott." (ebd.) "Und dies, daß Gott in ihm stärker und immer noch stärker ist, es bedeutet, daß *er selbst* stärker und immer noch stärker ist."[197] Was KIERKEGAARD hier also vertritt, ist keine zerknirschte Demutsmentalität oder Verherrlichung von kraftloser "Sklavenmoral", nicht das rachelüsterne Ressentiment der Zu-kurz-Gekommenen (NIETZSCHE), sondern die Etablierung einer Stärke, die dem Kampf um die Selbstbehauptung enthoben ist, indem sie an der "Allmacht der Liebe" partizipiert. Christliche Freiheit wird somit deutlich als Teilhabe an Gottes Freiheit und Macht. Da sie an Gottes Stärke partizipiert, kann keiner dieser Freiheit etwas anhaben, "ihr ein Haar auf dem Haupte ... krümmen", wenn sie nur Gott in sich mächtig sein läßt (GW 20,138). Hier klingt Rö 8,35 an, insbesondere bei der weitergehenden Behauptung KIERKEGAARDS, selbst der eigene Mörder könne einem dann im Grunde nichts machen (ebd.).

Bemerkenswert ist an diesem Text des reifen KIERKEGAARD weniger, daß jener angeblich so verschrobene und gemütskranke Däne auch etwas gespürt hat von der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes, sondern daß er diese festmacht am Gedanken einer göttlichen Allmacht, die nichts fordert, sondern Freiheit eröffnet, verbunden mit einer "Allmacht der Liebe", die den Menschen durch ihre Forderung zu Etwas macht und ihm Freiheit schenkt, Gott in sich mächtig sein zu lassen. Grundsätzlich ist hier auch interessant, daß Allmacht als das der Kreatur Raumgebende verstanden wird, und zwar mittels einer Selbstzurücknahme Gottes, die nicht ontologisch, sondern aktual verstanden wird (vgl. GW 20,134f), d.h. bezogen auf die Erschaffung *und Erhaltung* der Kreatur durch Gott. Wichtig ist dabei, daß die Selbstbegrenzung nicht als ontologische Definition, sondern als *freier Akt*, d.h. als *Setzung* Gottes begriffen wird. Nur so vermeidet KIERKEGAARD die Aporie des seltsamen Gedankens, wonach Gott seine Allmacht an die Welt verliert und in ihr - ohnmächtig wird. Letztere Vorstellung rekonstruiert nicht Gottes (Ohn-)Macht, sondern menschlich-allzumenschlich den eigenen Allmachtsgedanken, der auf Gott projiziert wird.

---

[195]) SV^3 13,125: "... Selvstaendighed, den Frihed til raade sig self"

[196]) In ihr realisiert sich die Liebe. Nach LT (GW 19,309ff) ist Liebe nichts anderes als das selbstvergessene Sein beim Anderen; indem der Mensch ganz beim Andern ist, ist er wahrhaft bei sich selbst. Dabei ist seine Liebe nicht nur analog zur Liebe Gottes, sondern *gründet* in ihr (vgl. RINGLEBEN [1983] S.381f).

[197]) GW 20,137f (im Original ganze Passage hervorgehoben)

6. Die - gut erträgliche - Leichtigkeit des Seins: In Abhängigkeit von Gott (ER 1847)[198]

Daß Gottes Allmacht eine dem Menschen Raum gebende, Freiheit ermöglichende ist, bedeutet mittels des von KIERKEGAARD so betonten Gedankens der *creatio continua* Abhängigkeit. Diese gilt es näher zu qualifizieren und von zwischenmenschlicher Abhängigkeit zu unterscheiden.

Die Abhängigkeit des Menschen von seinesgleichen ist schwer.[199] Wenn Menschen zueinander in Abhängigkeitsverhältnissen stehen, sind Spannungen nicht fern: zwischen Herr und Knecht, Mann und Frau, Eltern und Kind usw. Menschliche Abhängigkeitsverhältnisse sind in der Regel dadurch gekennzeichnet, daß Abhängigkeit nicht als etwas Schönes, Wünschenswertes oder gar "Erbauliches" erfahren wird. Der Mensch will frei sein (jedenfalls solange er sich abhängig fühlt; ist er frei, sucht er selbstgewählte Abhängigkeit: Die Dynamik des *"escape from freedom"* [ERICH FROMM][200]). So empfiehlt PAULUS dem Sklaven wie jedem innerweltlich Gebundenen nicht das emanzipative Aufbrechen seiner Beziehungen, sondern einen distanzierten Vollzug derselben (1 Kor 7,29ff). Der aber hebt die Abhängigkeit als mögliche und wirkliche Belastung nicht ganz auf. Umso interessanter, wenn es nun eine Abhängigkeit geben sollte, gegenüber der ich mich nicht erst distanzieren muß, um frei zu werden, sondern *in der* und *durch die* ich frei werde bzw. schon bin.

In einer Erbaulichen Rede von 1847[201] thematisiert KIERKEGAARD die Abhängigkeit des Menschen von Gott. Wird Gott als universale, alles bestimmende Wirksamkeit gedacht, muß der Mensch als abhängig von ihm definiert werden. Die Frage ist nun, wie sich diese Abhängigkeit *positiv* begreifen läßt in ihrer Relation zur Freiheit. KIERKEGAARD schreibt (GW 18,189f):

> "Oft genug führt man in der Welt zwischen Mensch und Mensch den Streit des unzufriedenen Vergleichs über Abhängigkeit und Unabhängigkeit, über das Glückliche darin, unabhängig zu sein, und das Lastende [Beschwerliche] darin, abhängig zu sein. Und doch, doch hat die menschliche Sprache niemals, und hat das Denken niemals ein schöneres Sinnbild der Unabhängigkeit gefunden als des

---

[198]) Vgl. auch die Auslegung bei J. DISSE (1991, S.27), der KIERKEGAARDS Theorie einer "Abhängigkeit des Menschen von Gott als Vollendung von Freiheit" auf AUGUSTIN zurückführt.

[199]) Dies gilt auch für die in Mt 6,24ff thematisierte Abhängigkeit von *Dingen* (beides parallel: 1 Kor 7,29-31). Auch diese Abhängigkeit hat etwas Belastendes und faktisch unfrei Machendes. So z.B. die Abhängigkeit des Alkoholikers vom Alkohol oder die Abhängigkeit ganzer Wirtschafts- und Gesellschaftssysteme vom Öl. Derartige Abhängigkeiten restringieren die menschliche Freiheit, führen zu irrationalen Handlungen, beeinträchtigen auch die Phantasie und haben schwere innere wie äußere Konflikte zur Folge.
Innerhalb der drei Abhängigkeitssphären (Abhängigkeit von 1. Dingen [wobei KIERKEGAARD das Suchtphänomen in seiner Rückwirkung auf den Freiheitsgebrauch nur unzureichend thematisiert hat] / 2. andern Menschen / 3. Gott) ist einzig die Abhängigkeit gegenüber Gott eine wirklich befreiende, weil nur hier das Gegenüber keine Beschränkung, sondern eine Entgrenzung der Freiheit bewirkt.

[200]) E. FROMM (1941; dt. 1945: Die Furcht vor der Freiheit)

[201]) SV^1 8,268f = GW 18,189f mit dem Titel: Hvad vi laere af Lilierne paa Marken og af Himmelens Fugle. Tre Taler af S. Kierkegaard, Kopenhagen 1847 (vgl. dazu auch FABRO 1973, S.164 Anm.21).

> Himmels - armen Vogel; und doch, doch kann keine Rede sonderbarer sein als die, daß es so schwer sein solle - leicht wie der Vogel zu sein!
> Von seinen Schätzen abhängig zu sein, das ist Abhängigkeit und schwere Fron; von Gott abhängig zu sein, gänzlich abhängig, das ist Unabhängigkeit. Die bekümmerte Waldtaube fürchtete töricht, von Gott gänzlich abhängig zu werden, deshalb hörte sie auf, unabhängig und Sinnbild der Unabhängigkeit zu sein, hörte auf, des Himmels armer Vogel zu sein, der gänzlich abhängig ist von Gott.
> Abhängigkeit von Gott ist die einzige Unabhängigkeit, denn Gott hat keine lastende Schwere, die hat nur das Irdische und besonders irdische Schätze; wer deshalb gänzlich von ihm abhängig ist, der ist leicht. So denn mit dem Armen, wenn er, zufrieden damit, daß er Mensch ist, den Vogel unter dem Himmel anschaut - ihn anschaut - unter dem Himmel, wie ja der Bittende stets emporschaut, der Bittende, nein er, der Unabhängige, ist ja ein Dankender."

Das Thema der ganzen Rede: "Sich damit begnügen, ein Mensch zu sein" ist zugleich der Tenor, in dem hier Freiheit und Abhängigkeit verhandelt werden. Dieser Tenor beinhaltet keine Trivialität, sondern die schwierige Aufgabe des Menschen, sein Menschsein im Horizont der Geschöpflichkeit so zu verwirklichen, daß er die Gesamtbedingungen seiner Existenz positiv annimmt, ohne sie aus sich heraus konstituieren zu wollen.[202] Die an die Jünger gerichtete Einladung Jesu, das Sorgen sein zu lassen, weil Gott die Sorge trägt, bildet den Hintergrund jener Ausführungen (Mt 6,25ff). Weltliche Sorge gründet nach KIERKEGAARD darin, daß der Mensch im Vollzug des Vergleichs mit anderen mit sich nicht mehr zufrieden ist und sich nicht mehr mit dem Gegebenen begnügen will (GW 18,179). Zu dem Gegebenen, d.h. zu den unabweislichen Existenzvorgaben gehören eben auch Strukturen der Abhängigkeit. Hier setzt nun KIERKEGAARD im zitierten Text ein: Abhängigkeit wird gemeinhin als Last, hingegen Unabhängigkeit und Ungebundenheit als Glück empfunden. Vogel und Lilie repräsentieren gleichnishaft ein unbeschwertes Dasein, das unmittelbar bei sich selber ist und das Leben in seiner Gegenwärtigkeit ergreift. So wird dem Menschen die Leichtigkeit des Seins im Bild deutlich durch Vogel und Lilie, die in der Unmittelbarkeit ihres Daseins der Existenzsorgen enthoben sind. Sie werden Symbole einer - im positiven Sinn - unbekümmerten und unbelasteten Existenz. Sie sind unabhängig von irdischen Schätzen, die den Menschen unfrei machen (können), weil sein Herz daran hängt. Demgegenüber ist die Abhängigkeit von Gott zwar noch viel gravierender, weil sie elementarer, umfassender und unabweislicher ist als die von irdischen Dingen. Paradoxerweise beschreibt KIERKEGAARD jedoch diese absolute Abhängigkeit als Unabhängigkeit.[203] Dieses scheinbare Paradox löst sich durch eine Analyse jener Dialektik: Zum einen entbindet Gottes-Abhängigkeit von Weltverhaftung, befreit davon, sich absolut zum Relativen zu verhalten. Zum andern ist das

---

[202]) Damit ist zugleich ein Grundgedanke der Theologie LUTHERS aufgenommen, vgl. WA Br 5,415,45f: "Wir sollen menschen und nicht Gott sein. Das ist die summa." Vgl. WA 1,225,1f (= Studienausg. hg. H.-U. DELIUS, Bd 1 [1979] S.166): "Non potest homo naturaliter velle deum esse deum. Immo vellet se esse deum et deum non esse deum." (Disputatio contra scholasticam theologiam, 1517, Th. 17)

[203]) Hierin besteht eine Analogie zu FR. SCHLEIERMACHER, dessen Theorie eines "Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit" ein innerweltlich unableitbares Freiheitsbewußtsein voraussetzt.

Wovon ihrer Abhängigkeit ja kein Bedrückendes oder Belastendes (außerdem ja auch kein potentiell Verlierbares oder nur durch Sorge am Dasein zu Erhaltendes), sondern ein Leichtes, Befreiendes und auch Frohmachendes.[204] Von daher erweist sich die weitestgehende Abhängigkeit gerade als Freiheit. Mt 6,24ff zielt nach KIERKEGAARD auf solch eine Freiheit, die sich von sich aus in die Abhängigkeit zu Gott begibt und aus ihm die Leichtigkeit im Umgang mit der Welt gewinnt. Der so *durch totale Abhängigkeit* (von Gott) *unabhängig* (von irdischen Gütern) gewordene Mensch gewinnt im Blick auf Vogel und Lilie eine - gut erträgliche - Leichtigkeit des Seins, die ihm dazu verhilft, wahrhaft er selbst zu sein (gerade durch die Abstraktion vom neidischen Vergleich mit dem andern): Er wird wahrhaft Mensch, indem er sich damit begnügt, Mensch zu sein - Mensch als Exemplar dieser Gattung, sowie dieser bestimmte Mensch: nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Exkurs: Die Schwierigkeit, sich damit zu begnügen, Mensch zu sein (Gedanken zum menschlichen Allmachtswahn)

Die Geschichte der Moderne kann im Sinne KIERKEGAARDS ge- bzw. beschrieben werden als eine Geschichte des fortschreitenden Ungenügens am Menschsein, deutlicher: als immer stärker werdende Tendenz, sich nicht mehr mit dem Menschsein zu begnügen. Die Erhebung des Menschen über die Schöpfung Gottes im Programm ihrer grenzenlosen Ausbeutung und Unterwerfung sowie der gentechnologische Versuch, das Menschsein immer mehr durchschaubar zu machen und zu vervollkommnen, können in dieser Richtung aufgefaßt werden: Der Mensch gleicht zusehens der Lilie, die sich "verbessern" wollte, wie es das tiefsinnige Gleichnis KIERKEGAARDS darstellt (GW 18,175-177). Ein anderer sein wollen (d.h. *verzweifeln* im Sinne der KzT; vgl. Kap.2), Existenz absichern und verfügbar machen wollen, das eigene Menschsein raffinieren und den "Übermenschen" vorbereiten wollen: All das sind nach KIERKEGAARD Tendenzen einer Geschichte, die sich kokett als Fortschritt begreift (und diesen zum Selbstzweck stilisiert), aber in Wahrheit mit der Loslösung von einem auf Gott bezogenen Leben eine Geschichte zunehmender Selbstentfremdung darstellt, die in ihrer Hybris aus der Sicht des Dänen eher Nachfolge NEROS als Jesu darstellt. Der unreflektierte Fortschrittsoptimismus[205] war KIERKEGAARD ebenso fremd wie eine spießbürgerliche Verklärung des *status quo*.

---

[204]) Dieser positive Grundzug des KIERKEGAARDSCHEN Gottesbildes wird meistens unterschlagen, um die dunkle Seite - den melancholischen Gotteskomplex - als das eigentliche Zentrum seiner Frömmigkeit auszugeben. Vor allem in den autonymen ER ist dieser Freude vermittelnde, frohmachende Grundzug ganz dominant. Unverständlich demgegenüber die oft wiederholte (nichtsdestoweniger fragwürdige) These, KIERKEGAARD habe das Christentum primär als Gerichts-, mithin als Drohbotschaft verstanden. Ganz im Fahrwasser dieses Vorurteils auch P. FONK (1990 S.46): KIERKEGAARD sei von dem "Bestreben" geleitet gewesen, "die Frohbotschaft als Drohbotschaft auslegen zu wollen"(!), worin sich unbestreitbar "depressogene Züge" verrieten.

[205]) Die Kritik am unreflektierten Fortschrittsoptimismus verbindet den Dänen mit SCHOPENHAUER und trennt ihn zugleich von Rechts- und von Linkshegelianern (einschließlich Marxisten und Neomarxisten). P. FONK bemerkt ganz zurecht (1990 S.73): "Von beiden Hegelschulen unterschied ihn [S.K.] seine grundsätzlich skeptische Haltung gegenüber dem Fortschrittsglauben der Moderne."
Allerdings ist solch eine fortschrittskritische Einstellung zu seiner Zeit keineswegs einmalig gewesen. Z.B. wettert schon H. HEINE mit ähnlich starken Worten wie KIERKEGAARD (vgl. Pap X^2 A 497 = T 4,124: "ein Experiment à la Babel") gegen die Eisenbahn - in einer für uns schwer nachvollziehbaren Weise.

Kritik tendenziell atheistischer Naturwissenschaft

Als Abiturient und junger Student war der junge KIERKEGAARD für die Naturwissenschaften bemerkenswert aufgeschlossen, ja enthusiastisch eingenommen für ihre Möglichkeiten. Während der reifere bald schon die "durch die Naturwissenschaften genährte Verderbnis des Sittlichen und Religiösen" (H. GERDES)[206] sah, war der jüngere noch ganz offen für die naturwissenschaftliche Option (zeitweise auch als Beruf für sich) und sah in ihr die Quelle menschlicher Freude und Stabilität im Weltbezug.[207] Erst die Naturwissenschaft erkenne die "Bedeutsamkeit" des Einzelnen "im ganzen Universum".[208] So kenne der Mensch Tiere und Pflanzen "und er gibt ihnen Namen". Moderne Wissenschaft wird so bei KIERKEGAARD begriffen im Kontext einer konsequenten Durchführung von Gen 2,20. Im gleichen Atemzug beschreibt er jedoch den naturwissenschaftlichen Weltumgang als ein Im-voraus-die-Welt-schon-Kennen, was vom späteren KIERKEGAARD her durchaus kritisch zu verstehen ist: als mangelnde Offenheit für das Kontingente sowie das - unberechenbar - Zukünftige. So kann die anfängliche Faszination des jungen KIERKEGAARD umschlagen in einen tiefen Pessimismus und Skeptizismus, was die Naturwissenschaft anbelangt: Sie wird bald "die ganze Menschheit umspinnen" mit dem Garn eines fortschreitenden Wissens, das die Welt in den Griff zu kriegen meint, indem sie "fesselt, interessiert, erhebt, bezaubert, belehrt, bereichert, lockt, überredet usw." (Pap VII A 196). Indem sie so im Einzelnen fasziniert und besticht, hindert sie den Menschen daran, "sie dialektisch zu durchdenken". Hier sieht KIERKEGAARD in der Naturwissenschaft nur noch ein gewaltiges Unternehmen, das den Menschen zerstreut und abbringt von der ethisch-religiösen Aufgabe, sich als Wesen des Geistes zu begreifen und zu realisieren.[209] - Daß die Erkenntnisse der Naturwissenschaft - auch wenn sie nicht dialektisch-hermeneutisch reflektiert sind von ihrem Kontext her - von Belang sein können für eine theologische Erkenntnis, die sich nicht bequem absondert vom Kontext der Wissenschaften und ihrem gemeinsamen Anliegen der Wahrheitssuche[210], das hat KIERKEGAARD - leider - nicht gesehen (eher noch der *frühe* von 1834, der die Bestimmung der Bedeutung des Einzelnen im Ganzen als Funktionsbeschreibung von Naturwissenschaft positiv aufnimmt).

Vielmehr kritisiert KIERKEGAARD von der Devise des Sich-mit-dem-Menschsein-genügen-Lassens (Mt 6,25ff) her diesen Wissenschaftszweig immer deutlicher. So notiert er im Nov. 1846: "*Alles Unheil wird letztlich von*

---

[206]) Tgb.-ausw. 1980, S.265

[207]) So Pap I A 31, Nov. 1834

[208]) Ebd.

[209]) Dies gilt noch mehr angesichts der Tatsache, daß die Naturwissenschaften selber den Status von Ersatzreligionen annehmen können. KIERKEGAARDS spätere Kritik der Naturwissenschaft erfolgt aufgrund der sich schon damals abzeichnenden Situation, daß sie "die Oberhand hat und die Theologie längst entthront ist" (Pap X2 A 395; T 4,93), sowie aufgrund der Tendenz des "menschlichen Geschlechts" (nicht des einzelnen Wissenschaftlers!), sie "anstelle von Religion zu setzen", d.h. als Religionsersatz zu gebrauchen (Pap X2 A 362; T 4,83 - beide Stellen v. Jan. 1850).

[210]) Hierzu ist freilich anzumerken, daß die Absonderung vom gemeinsamen Anliegen der Wahrheitssuche in der Verselbständigung wissenschaftlicher Methodik und Interessen keineswegs ein bloß *theologisches* Problem ist. Es betrifft insbesondere auch die moderne Physik. In bezug auf die damalige Situation nicht nur der dänischen Naturwissenschaft (die der dt. seinerzeit durchaus ebenbürtig war) ist freilich festzuhalten, daß seinerzeit "die Frage nach der Eigenständigkeit der Naturwissenschaft gar nicht aufkommen" konnte, da ein grundlegend *naturphilosophisches* Interesse diese Loslösung (noch) verhinderte; vgl. HÜGLI Anm.77 S.282.

den Naturwissenschaften kommen."[211] (Manch einer mag spätestens seit Tschernobyl diese spitze These voll bestätigt sehen; KIERKEGAARD sah das Unheil aber nicht nur in der *Anwendung* - dort auch, insbesondere auch bezogen auf die geistige Anwendung, z.B. wenn Verantwortung sozialpsychologisch relativiert wird -, sondern schon im *Impetus* der Naturwissenschaft, d.h. in der - mit AUGUSTIN - als Sünde begriffenen *Neugierde*[212].) In jener Äußerung KIERKEGAARDS vom Spätherbst 1846 geht die Ernüchterung so weit, daß das Faszinierende der Naturwissenschaft nun ganz von seiner negativen Seite her begriffen wird. Hinzu kommt eine verstärkte Kulturkritik (LA 1846, vgl. GW 17) verbunden mit einem vertieften Zukunftspessimismus, was den Fortgang der Menschheit betrifft.
Schon bei KIERKEGAARDS selbst gewähltem Berliner Lehrer SCHELLING ist der Fortschrittsoptimismus ja gebrochen, ein Optimismus, den KIERKEGAARD übrigens - im Unterschied zum frühen SCHELLING - *nie* geteilt hat. Man kann fragen, ob KIERKEGAARD mit dieser - trotz anfänglicher Begeisterung - pessimistischen Einstellung der Naturwissenschaft nicht zu wenig *Positives* zugetraut hat. Man muß ihm aber zugestehen, daß die Naturwissenschaft in der Tat *von sich aus* den Menschen nicht dazu führt, seine Freiheit "vor Gott" derart wahrzunehmen, daß er "sich damit begnügt, Mensch zu sein". Insofern hat KIERKEGAARD tatsächlich "mit genialem Scharfblick" (GERDES)[213] eine gefährliche Tendenz im Impetus und Wirken der Naturwissenschaft erkannt. Aber er hat diese tendenzielle Einseitigkeit der Naturwissenschaft auch seinerseits tendenziell einseitig wahrgenommen. Nur die sich selbst überlassenen Naturwissenschaften können im Sinn der Prognose KIERKEGAARDS zur Quelle allen Unheils werden. Die dialektische Durchdringung sowie die ethische Einbindung und Kontrolle von naturwissenschaftlicher Forschung, Erkenntnis und Anwendung ist ja durchaus möglich, sowohl durch das Verhalten des Einzelnen, wie durch Gruppen, Firmenkomplexe und nicht zuletzt den Staat mit seiner gesetzgebenden Macht. Nur wenn die Naturwissenschaften durch menschliches Verschulden eine Eigendynamik gewinnen, die eine Kontrolle ihrer Vorhaben und eine Begrenzung ihrer Anwendung unmöglich machen, wird KIERKEGAARD mit seiner düsteren Prognose recht behalten. Dann könnte sich auch zeigen, daß die naturwissenschaftliche Restriktion des Freiheitsbegriffs ebenso wie der in sich unbegrenzte und unkontrollierte Forschungsdrang - die AUGUSTINISCHE Neugierde - für den irdischen Bestand der Menschheit schlicht und ergreifend das Aus bedeuten. Die letzte Konsequenz einer Freiheitsaktualisierung, die auf das Machbare, aber nicht auf das ethische Sollen (oder gar auf Gottes Willen) reflektiert, ist eben die faktische Liquidierung der Freiheit. Der hybride, über sich hinausstrebende, sich nicht mit seinem Menschsein begnügende Mensch wird somit nicht nur nicht mehr *menschlich* sein (geschweige denn "Übermensch"), sondern überhaupt *nicht* mehr sein. Dies ist die letzte Konsequenz einer forsch angemaßten Allmachtskonzeption, die man ebensogut auch als Allmachtswahn bezeichnen könnte.

Soweit die aktualisierenden Gedanken zu KIERKEGAARDS Auslegung von Mt 6,25ff im Kontext einer Dialektik schlechthinniger Abhängigkeit, die sich in Wahrheit als Freiheit

---

[211]) Pap VII A 186 cf GW 17,130; vgl. HOLL (1972), S.30f.
[212]) Daß Neugierde und nicht etwa Weltveränderungstrieb sowie Gestaltungswille den ursprünglichen Impetus der Naturwissenschaften ausmacht, betont in neuerer Zeit auch C.FR. V. WEIZSÄCKER, NDR-Interview 1987.
[213]) Tgb.-Ausw. 1980, S.265

entpuppt. Die Pointe ist dabei, daß das Wovon der Abhängigkeit diese nicht nur äußerlich, sondern ihrem Wesen nach bestimmt. In der Abhängigkeit gewinnt dieses Wovon Macht über das Abhängige, um es entweder frei oder unfrei zu machen. Daraus folgt, daß vermeintlich unfrei machende Abhängigkeit in Wahrheit befreiend, und vermeintlich frei machende Abhängigkeit in Wahrheit versklavend wirken kann. Gott bzw. dieses oder jenes Endliche bestimmt die Relation ihrer Qualität nach. Gott qualifiziert aufgrund seiner Allmacht die Abhängigkeit des Menschen von ihm als eine Beziehung, die befreit - nicht trotz, sondern wegen seiner Allmacht.[214]

7. Von der Vollkommenheit der freien Kreatur, *Gottes zu bedürfen*

Abhängigkeit konkretisiert sich im *Bedürfen* eines anderen. Darin erst wird konkret, was im Begriff der Abhängigkeit noch formelhaft abstrakt geblieben ist. In paradoxer Ausdrucksweise stellt es KIERKEGAARD als die höchste Vollkommenheit des Menschen heraus, Gottes zu bedürfen - paradox, weil Angewiesensein und Bedürftigkeit nicht als Signaturen von Freiheit evident sind.

Jedoch konkretisiert und konzentriert sich gerade in diesem Von-Gott-abhängig-Sein menschliche Freiheit. Emanzipation und Freiheit werden nicht korrelativ gedacht. Die Emanzipation der Kreatur vom Grund ihrer Existenz ist vielmehr Verfehlung ihrer Existenz:[215] Entfremdung, Entzweiung, Verzweiflung. Wirkliche Freiheit besteht in der positiven Realisierung der Abhängigkeit, die sich selbst in ihrem Unvermögen vor Gott erkennt und anerkennt.

Diesen Gedanken reflektiert KIERKEGAARD in einer von vier Erbaulichen Reden, die er wenige Monate nach BA/PhBr 1844 unter eigenem Namen erscheinen läßt. Die erste der vier trägt den Titel: "Gottes [zu] bedürfen ist des Menschen höchste Vollkommenheit".[216] Die das Selbstverhältnis des Menschen betreffende Grundthese, daß er sich damit begnügen solle, Mensch zu sein, wird hier in bezug auf das Gottesverhältnis präzisiert: Der Mensch solle "sich genügen lassen an Gottes Gnade". Diese das Grundtheorem der Reformation - die Rechtfertigungslehre - aufgreifende Präzisierung angemessener Genügsamkeit des Menschen stellt somit die Notwendigkeit Gottes im Sinne eines Unbedingt-nötig-Habens heraus. Dabei betont KIERKEGAARD, "daß Gott nötig haben nichts ist dessen man sich schämen müßte, sondern eben die Vollkommenheit ist" (GW 13,11). Daraufhin exponiert KIERKEGAARD die im Titel angesagte These: "Gottes bedürfen ist des Menschen höchste Vollkommenheit" (GW 13,12). Angesichts der immanenten Nichtigkeit des Menschen (vor Gott nichts zu vermögen) stellt sich die Frage: Was ist der Mensch? Ist er nur ein dekoratives Seitenstück, ein *lapsus* in der Evolution der Schöpfung?[217] Die Antwort konzentriert sich in der Selbsterkenntnis des

---

[214]) Vgl. zum Ganzen auch C. FABRO (1973) S.164 Anm.21. FABRO versteht die besprochene Stelle (aus ER 1847) zurecht als eine "poetisch-religiöse ... Abwandlung" (Anwendung) des Kerngedankens der Tagebuchnotiz von 1846 (Pap VII A 181), wonach gerade der seine Allmacht realisierende und behaltende Gott die Macht hat, Menschen unabhängig zu machen.

[215]) Vgl. SCHELLING 1809; KIERKEGAARD 1849 - hier Kap.2

[216]) SV^1 5,81-105; GW 13,5-34. Vgl. auch J. BAUR (1982, S.317): "Gerade seine [des Menschen] Bedürftigkeit, die ihm in sich selbst keinen Stand anweist, ist seine Vollkommenheit."

[217]) GW 13,15: "Ist er nur ein Zierstück [*en Prydelse* = Zierat, Dekor] mehr in der Kette [*Raekke* = Reihe,

Menschen, vor Gott *nichts* zu sein und daher seiner absolut zu bedürfen.[218] Diese absolute Bedürftigkeit charakterisiert nach KIERKEGAARD die Vollkommenheit des Menschen im Sinne des reformatorischen Rechtfertigungstheorems. Das Höchste ist es für den Menschen, daß er "völlig überzeugt werde, daß er von sich aus gar nichts vermag" (GW 13,16). Diese Überzeugung ist durch Gottes Omnipräsenz und Allmacht eher verstellt: Der Allgegenwärtige und Allmächtige ist mir zu nahe, um mich zu sehen (GW 13,18). Darin aber, daß er alles vermag und ich nichts, liegt nach KIERKEGAARD ein supplementäres Zueinanderpassen von Gott und Mensch, das zu dem Gedanken führt, der eine "tiefere Selbsterkenntnis" eröffnet, nämlich: "daß man Gottes bedarf" (GW 13,25f). In diesem Sinn rühmt sich PAULUS eben nicht seiner Stärke, sondern seiner Schwachheit (ebd.)[219], denn Gott ist in den Schwachen mächtig. Das Wissen, daß "Gott da ist", konkretisiert sich also im Bewußtsein, vor Gott nichts zu vermögen und daher absolut seiner zu bedürfen (GW 13,29f).
Die vollkommene Freiheit der Kreatur stellt sich hier dar im völligen Abhängig- und Angewiesensein Gott gegenüber, d.h. im *Bewußtsein* dieser fundamentalen Abhängigkeit. Die Freiheit vollzieht sich somit positiv in einer durch Gotteskenntnis vermittelten Selbsterkenntnis des Menschen, der im Angewiesensein auf Gott zugleich seine höchste Erfüllung und Vollkommenheit erfährt.

8. Zur Dialektik von Macht und Ohnmacht:
Ohnmacht als christliche Signatur von Macht[220]

Bereits in der soeben besprochenen Rede von 1844 ist angeklungen, daß Ohnmacht christlich ein Ausdruck von Macht ist. Diese Dialektik ist wichtig, um sich das Positive an der christlichen Freiheitserfahrung zu vergegenwärtigen. KIERKEGAARD ist ja nun nicht Epigone oder Protagonist einer Ideologie des "zerknirschten" Bewußtseins[221], sondern er versucht im Gegenteil die christliche Freiheitserfahrung - besonders in den Erbaulichen bzw. Christlichen Reden - *positiv* (d.h. nicht an der Schablone des "Zerknirschtseins") zu explizieren. Um dies

---

Folge] der Schöpfung ...?"
[218]) Vgl. die Ausführungen GW 20,133-138
[219]) Vgl. 2 Kor 11,30; 12,5c
[220]) Vgl. zu diesem Abschnitt KODALLE 1988, S.101 u. 105. - KODALLE expliziert (S.89-109, insbes. 101ff) ganz eindrucksvoll, wie KIERKEGAARD vom Gedanken der Allmacht Gottes her die kreatürliche Freiheit anti-utilitaristisch begründet, um sie so von ideologischer Fixierung auf Machtverfügung und Selbsterhaltung frei zu halten (vgl. auch die zentrale Bedeutung des "Sorget nicht ..." [Mt 6,25-34 cf. 1 Petr 5,7] im Denken und Predigen KIERKEGAARDS!).
[221]) Wenngleich es richtig ist, daß der Themenkomplex Sünde / Sündenvergebung für KIERKEGAARD eine zentrale Rolle spielt (aber eben nicht im Horizont subjektiver Zerknirschung, sondern christlicher *Vergebungsgewißheit*), und er sogar dann so weit gehen kann, die "Absolutheit des Christentums" eben daran festzumachen, daß "es den Menschen als Sünder aufgefaßt hat" (Pap V A 16, Frühjahr 1844).

zu sehen, ist es wichtig, die Dialektik von Macht und Ohnmacht zu erfassen, wie KIERKEGAARD sie beschreibt.
In einer Tagebuchnotiz vom Frühjahr 1851 (Pap X^4 A 209 = T 4,305) notiert KIERKEGAARD im Blick auf den Prozeß Jesu und Mt 27,29f:

> "Religiös ist die größte Ohnmacht die größte Macht. - Deshalb hatte Christus kein *Szepter* in der Hand, sondern ein *Rohr*, das Zeichen der Ohnmacht - und dennoch ist er gerade in dem Augenblick die größte Macht. Der ganzen Welt zu gebieten mit einem Szepter, das ist in Hinsicht auf die Macht wie ein Nichts *da*gegen, ihr zu gebieten mit einem Rohr, d.h. durch die Ohnmacht, d.h. göttlich. Ein Herrscher im Purpur ist nicht entfernt so groß wie ein Herrscher in Lumpen ..." Aber für Gott soll es nicht wie ein Gewand sein, sondern "ganz im Ernst ... die größte Ohnmacht".[222]

Was KIERKEGAARD hier christologisch darstellt, ist die Dialektik von Macht und Ohnmacht: Irdische Macht (Pilatus) erweist sich als machtlos gegenüber dem, der sich als göttlich mächtig erweist und somit "gefährlich [wurde] nicht bloß für den Kaiser, sondern für des Kaisers Götter" (ebd.). Menschliche Macht als Ohnmacht und göttliche Macht als wirkliche Macht - in dieser Spannung realisiert sich menschliche Freiheit. Sie ist entweder ohnmächtig mit den Mächtigen oder mächtig mit dem Ohnmächtigen. Diese scheinbar paradoxe Konstellation gründet darin, daß sich menschliche Macht als relativ und vergänglich erweist angesichts der "Macht", die sich machtlos bezeugt als *die Wahrheit* (Joh 18,36).

9. Irdisch-immanente Machtvollkommenheit im konsequenten Machtverzicht (SOKRATES)

KIERKEGAARD zeigt auch eine Variante dieses christologisch begründeten Machtverzichts auf, die ihren Ort noch innerhalb des "Heidentums" (d.h. insbesondere: der griechischen Philosophie) hat: Die *ironische* Distanz gegenüber allem Machtgebrauch, die sich exemplarisch darstellt in der Haltung des SOKRATES. Ohne ihn explizit zu nennen, verdeutlicht KIERKEGAARD hier, daß die höchste irdisch-immanente Macht nicht in Reichtum oder militärischer Stärke besteht - denn auch das alles ist nur "relative Macht", die im Prinzip überwindbar bleibt -, sondern in der distanzierten *Ironie*[223], die sich in ihrem Kern nicht tangieren läßt von weltlichem Vollzug. Nichts und niemand kann ihr etwas anhaben: Sie läßt sich alles gefallen, auch, totgeschlagen zu werden ohne aufwendiges Verfahren. - Jeder könnte nun diese Machtvollkommenheit der Ohnmacht haben, aber KIERKEGAARD meint: "wir leben heutzutage so jämmerlich, daß wir alle damit verwöhnt sind, dergleichen zu lesen und zu hören ..., aber es fällt uns nicht im entferntesten ein, danach zu tun."[224] - Im

---

[222]) Hervorh.W.D. - Vgl. die Überlegungen zum Modus der Menschwerdung Gottes von CLIMACUS in PhBr (hier Kap.9).
[223]) Vgl. hier Kap.4
[224]) Pap XI^1 A 538; T 5,266f

Hintergrund steht hier das SOKRATISCHE, nicht das christliche Ideal. Jenes ist aber nach KIERKEGAARD insofern in Richtung auf das Christliche, als es die Selbstbehauptung der Freiheit nicht in der Angleichung an den welthaften Machtgebrauch, sondern im gezielten Machtverzicht ansetzt: Das ironisch-distanzierte Selbst hat die höchste Macht und Freiheit, indem es sich abstinent verhält gegenüber aktivem Gebrauch der Macht. Im Gegensatz zum christlichen Selbst ist es jedoch in der Gefahr der psychischen Verinnerlichung der Ohnmacht, d.h. der Apathie. Die Gleichgültigkeit gegenüber der Macht der Mächtigen besiegt diese Macht jedoch nicht wirklich, sondern überwindet sie mit List (Ironie). Das Problematische an dieser Haltung ist, daß sie das Unrecht der Mächtigen kommentarlos hinnimmt[225] und selber sowenig Interesse an Macht hat, daß sie jenes implizit stützt. Aus christlicher Sicht läßt sie sich so beschreiben: Sie hat zwar die Geduld, alles zu ertragen (vgl. 1 Kor 13,7), aber nicht aus Liebe, sondern aus Apathie und Ataraxie. So ist sie lieblose Geduld. Ihre Weltüberlegenheit ist abstrakt und immanent haltlos, ihre Freiheit in Wahrheit ein mehr oder weniger reflektierter Verzicht auf Verwirklichung von Freiheit. Darin liegt die Grenze des SOKRATISCHEN Machtverzichts.

10. Fazit: Zur Verhältnisbestimmung von Allmacht Gottes und Freiheit des Menschen (Vergleich mit dem idealistischen Freiheitskonzept)

Es ist deutlich geworden, daß die Thematisierung menschlicher Freiheit die Relation zur Allmacht Gottes mitzureflektieren hat. Dabei geht es nicht nur um eine theologische Horizontbeschreibung, sondern um die Klärung des Grundes, Raumes und Zieles menschlicher Freiheit. Diese gründet nicht in sich selbst. Sie kann - wie in Kap.2 noch anhand von ANTICLIMACUS, KzT A,a zu zeigen sein wird - nicht als selbstursprüngliche *causa sui* gedacht werden: Zum einen, weil sonst die Verzweiflung eines unbedingten Selbstseinwollens nicht möglich wäre, zum andern weil die Freiheit in ihrer Konkretion als zu vollziehende Synthese auf die Disparatheit der Synthesisglieder rekurrieren muß, welche in sich nicht als ursprüngliche Einheit gedacht werden kann. Diese beiden Gründe - der erste von KIERKEGAARD ausgeführt, der zweite nicht - verweisen die Freiheit auf Gott als die "Macht", in der sie gründet und vermittels derer sie zu sich selbst, d.h. zu ihrem Selbst kommt. Jene ontologische Verwiesenheit der Freiheit auf Gott impliziert zwar, daß eine "gott-lose" Freiheit nur als verzweifelte denkbar ist. Die konkrete (theologisch wie philosophisch hochinteressante) Verhältnisbestimmung Freiheit - Gott bleibt aber noch im dunkeln. KIERKEGAARD beantwortet die Frage, wie überhaupt - angesichts der Allmacht Gottes - von menschlicher (theologisch: geschöpflicher) Freiheit sinnvoll die Rede sein kann. Freiheit gründet in Gottes Allmacht nicht als dem sie Aus-, sondern dem sie Einschließenden. Das Sowohl-als-auch menschlicher und göttlicher Freiheit ist dabei nicht als gleichrangiges Gegenüber oder Nebeneinander zu denken.[226] Sonst müßte Gottes allmächtige Freiheit

[225]) Vgl. die These: "menschliche Gerechtigkeit ist eine langweilige Zeitvergeudung" (Pap XI^1 A 538; T 5,266).

[226]) Vielmehr ist es so, daß sich menschliche Freiheit Gott verdankt: Sie ist Gabe Gottes. - Sofern es überhaupt legitim möglich ist, KIERKEGAARD (schöpfungs)theologisch fruchtbar zu machen, muß der Ansatz hier erfolgen. Nicht nur im Blick auf den Ansatz, sondern auch im Blick auf die Durchführung (trotz ihrer

endliche Freiheit gleichsam in sich aufzusaugen, sie zu einem leeren Spiel machen oder ganz vernichten.[227] Kreatürliche Freiheit wäre sodann überhaupt nicht mehr oder nurmehr als bloße Fiktion denkbar: Wir wären unfrei, verbunden mit einem mehr oder weniger entwickelten Bewußtsein dieser Unfreiheit. Faktische Unfreiheit könnte sich auch - gerade als Indiz jener Unfreiheit! - mit einem verschwommenen, unklaren Bewußtsein der eigenen Unfreiheit verbinden; oder mit dem verzweifelten Bemühen, die Freiheit wenigstens noch als *produktive* Fiktion geltend zu machen: So tun, *als ob*.

Mit dem Fortschritt naturwissenschaftlicher Kenntnis hat sich dieses Bewußtsein der Unfreiheit im Zuge der Determinismus-Diskussion auf die durchgängige kausale Bestimmtheit durch Naturgesetze bezogen, zunehmend (im 19.Jh.) auch auf soziale und psychische Faktoren. Dieses fortschreitende Bewußtsein der Unfreiheit teils aufgreifend, teils antizipierend, hat die Philosophie des Dt. Idealismus den Freiheitsgedanken in die Mitte ihrer geistigen Anstrengung gestellt. Der Dt. Idealismus "produziert" das System - als Vollgestalt einer Philosophie der Freiheit. SCHELLING betont die Freiheit als Inbegriff und Zentraltopos jeglicher Philosophie, als ihr "A und O". HEGEL begreift das Wesen des Geistes als Freiheit (in anthropologischer Deutung von 2 Kor 3,17) und versteht die Menschheitsgeschichte als Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit. Er sieht den Menschen als Wesen einer Freiheit, die im Begriff ist, (im Begriff) zu sich selbst zu kommen. Inmitten all der vielfältigen Bedingungen und Verkettungen weiß sich der Mensch (sofern er eben Wesen des Geistes ist) als frei, ja mehr noch: gerade sofern er sich bedingt weiß durch anderes, setzt er sich selbst schon als unbedingt (frei) voraus. Dieser tiefe Gedanke des Dt. Idealismus wird bei KIERKEGAARD vorausgesetzt und in Konzentration auf "den Einzelnen" expliziert, allerdings ohne jenen Fortschrittsoptimismus mit zu übernehmen (vgl. dazu auch kritisch BA, hier Kap.7).

Durch diese Voraussetzung des idealistischen Freiheits- und Geistbegriffs steht KIERKEGAARD vor der gleichen Herausforderung wie seine Gegner eine Generation vor ihm: das idealistische Freiheitskonzept mit dem Gedanken eines unendlichen, allmächtigen Gottes sinnvoll zusammenzudenken. Hierbei scheidet, wie deutlich wurde (vgl. HEGEL Rph § 139 Z), der Gedanke einer bloßen *Zulassung* aus: Zulassung impliziert Endlichkeit der Wirksamkeit und verträgt sich nicht mit der Vorstellung einer stringent und konsistent gedachten Allwirksamkeit und Allmacht Gottes. Daß der allmächtige Gott etwas "zuläßt" und es so gewissermaßen außerhalb seiner vor(sich)gehen läßt, ist (nicht nur) für HEGEL ein kindischer und naiver Gedanke. So würde zwar menschliche Freiheit ermöglicht, nicht aber der Gedanke der Allmacht und Allwirksamkeit Gottes ernstgenommen. Das Zulassungstheorem impliziert ein mehr oder weniger vermitteltes Gegenüber oder Gegeneinander von göttlicher und menschlicher Freiheit. Demgegenüber geht es KIERKEGAARD mit der Philosophie des Dt.

---

eigenwilligen Verquickung des Dänen mit THOMAS VON AQUIN) erscheint mir die Dissertation von MARTIN BIELER: Freiheit als Gabe (1991) ein außerordentlich gut gelungener Versuch, KIERKEGAARDS theologisches Grundanliegen positiv aufzunehmen.

[227]) In GW 20,136 geht KIERKEGAARD sogar noch einen Schritt weiter: Die abstrakt genommene Allmacht Gottes ist nicht erst das die kreatürliche Freiheit Vernichtende ("Zermalmende"), sondern diese ist als solche vor jener *immer schon* Nichts, oder genauer: nichts; "so viel ist kein Mensch, daß Gott die Allmacht nötig hätte, um ihn zu zermalmen, denn für die Allmacht ist er nichts" (d.h. nur durch und vor Gottes Liebe ist bzw. wird er Etwas).

Idealismus darum, beide nicht als äußerlich einander entgegengesetzt zu denken. Sonst würde Gottes Allmacht verendlicht, d.h. Gott nicht mehr wirklich als absolut, d.h. als alles bestimmende und umfassende Macht gedacht.
Vielmehr geht es darum, Gott wirklich als Quelle und Horizont menschlicher Freiheit zu denken. Beide Begriffe - 'Quelle' und 'Horizont' - sind jedoch unbefriedigend, weil zu unbestimmt. Zur Präzisierung läßt sich sagen: Der Begriff der Quelle impliziert den *Ursprung*, der des Horizontes das *Bezugsfeld* (für KIERKEGAARD zugleich den *Maßstab*) der Verwirklichung. Damit ist das Problem angezeigt und zugleich der Bereich seiner Lösung abgesteckt, es als solches aber noch nicht gelöst.
Bei KIERKEGAARD wird nun die in sich ambivalente Potenz der Freiheit des Menschen gerade in ihrer Ambivalenz auf Gottes Allmacht zurückgeführt: Die auf kein konkretes Außerhalb und auf kein konkretes Gegenüber, sondern rein auf sich selbst gestellte *Angst* spiegelt *(per negationem)* die zeitlich gesetzte Analogie zur Allmacht Gottes wider.[228] Deutlicher: Gottes Allmacht ist die Bedingung der Möglichkeit von Angst als auf sich bezogener Freiheit. Menschliche Angst gründet in der göttlichen Allmacht. Daß für Gott alles möglich ist, daß er (als *possibilitas infinita* / *absoluta*) die Zukunft gewährende und verbürgende Instanz schlechthin ist, scheint zunächst ein rein positives Gründen der Freiheit in Gott zu ermöglichen: Freiheit gründet in Gott, und sie kann durch ihn zu sich selbst kommen, indem sie "durchsichtig" in ihm ihren Grund und ihr Ziel erkennt (Kap. 2). Jener Durchsichtigkeit korrespondiert jedoch negativ die in der Angst sich selbst eröffnete und zugleich verstellte Freiheit. Dies wird noch zu zeigen sein (Kap. 7). Schon jetzt ist aber deutlich, daß sich beide auf Gottes unendliche Möglichkeit beziehen.
Nun läßt sich freilich zurecht fragen, ob jene unendliche Möglichkeit identisch ist mit Gottes Allmacht. Die unendliche Möglichkeit impliziert positiv die Fülle "guter" Möglichkeit, während Allmacht im Sinne LUTHERS (De servo arbitrio, 1525) etwas die endliche Freiheit Bedrohendes, zumindest für sie Undurchsichtiges impliziert. Diese Undurchsichtigkeit thematisiert LUTHER in seiner Konzeption eines *deus in sua maiestate absconditus*. Sein dort entwickelter Gottesbegriff ist allerdings kein notwendiges Implikat einer Konzeption wirklich schrankenlos gedachter Allmacht. Unterstellt man sie aber, so muß festgestellt werden, daß ein durchsichtiges Gründen in jener für das Geschöpf undurchsichtigen Macht im Sinne KIERKEGAARDS unmöglich ist (und nach LUTHER durch den Hinweis auf den einzig für uns relevanten *deus revelatus* allerdings auch *unnötig*).
Eine Analogie zum Gedanken eines *deus absconditus* findet sich bei KIERKEGAARD nicht, sehr wohl aber eine Betonung der Allmacht Gottes und der Unendlichkeit seiner Möglichkeit. KIERKEGAARD denkt Gott anders, um sowohl der Konsequenz eines fernen, unauslotbaren und in seinem nicht-offenbaren Willen auch unberechenbaren und uneinsehbaren *deus absconditus* zu entgehen, als auch einem Konzept, das Gottes Allmacht derart "ineins" mit menschlicher Freiheit denkt, daß Gottes Gottsein am Gedeih und Verderb der Welt hängt (diese pantheistische Gefahr hat KIERKEGAARD am Spinozismus und Hegelianismus seiner Zeit festgemacht).[229]

---

[228]) Vgl. dazu Kap.7
[229]) In diesem Sinn hatte der katholische Theologie FRANZ ANTON STAUDENMAIER HEGEL kritisiert: Dessen

Exkurs: Zum Gegensatz von Allmacht und endlicher Macht

KIERKEGAARDS Antwort geht aus von einer *Souveränität* Gottes, die in sich unveränderlich ist und nicht im Endlichen aufgehen kann.[230] Die Pointe seines Konzeptes liegt - wie bereits gezeigt - darin, zwischen endlicher Macht und Allmacht qualitativ zu unterscheiden: Allmacht Gottes ist nicht einfach eine grenzenlose Überhöhung endlicher Macht (wie es vielleicht der Gottesgedanke von ANSELM oder auch von OCKHAM nahelegen könnte), da sie nicht der Dialektik endlich-zeitlichen Seins unterliegt. *Endliche* Macht wird von KIERKEGAARD charakterisiert als bestimmt durch die Dialektik der *Selbstbehauptung*, der Selbsterhaltung und des Habenmüssens. *Gott* hingegen muß nichts erobern, muß sich nichts aneignen, und er muß seinen "Besitzstand" gegen niemanden verteidigen.[231] Wird Gottes Allmacht stringent gedacht, so zeigt sich, daß sie nicht der Dialektik der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit unterworfen ist, auch nicht der Bedrohung durch äußere Feinde. In Analogie zu endlicher Macht läßt sich Gottes Allmacht nach KIERKEGAARD also gar nicht denken, vielmehr nur als Gegensatz.[232] KIERKEGAARDS allmächtiger Gott entspricht nicht jener Karikatur eines omnipotenten Übervaters, der grausam und schrecklich seine Macht sich und anderen bestätigen muß. Gott muß nach KIERKEGAARD seine Macht niemandem beweisen, auch nicht sich selbst; und er muß sie auch nicht erhalten, da sie jenseits der Zeitlichkeit in sich selber gründet. Im Gegensatz dazu unterliegt menschliche - sei es individuelle, gesellschaftliche oder staatliche - Macht einer ihr eigenen zeitlichen Dialektik: sie ist gefährdet und gefährdet zugleich den, der sie hat. Zur Dialektik der Macht gehört nach KIERKEGAARD die Dialektik der Selbstbehauptung, die in bezug auf die eigene Macht zu Angst und Sorge führt. Diese sind ebenso Signaturen endlicher Macht wie der Wahn, sich immer stärker selbst behaupten und andere unterwerfen zu müssen (wobei dieser Wahn letztlich in der Selbstbehauptungs-Dialektik von Angst und Sorge gründet).

KIERKEGAARD geht es nicht darum, die Dialektik endlicher Macht im einzelnen zu analysieren, sondern darum, Gottes Allmacht im Gegensatz (und nicht in Analogie) zu ihr darzustellen. Ist Gott definitiv der Dialektik zeitlichen Daseins enthoben und in seiner Selbstbehauptung nicht auf andere angewiesen - oder genauer: gar nicht auf Selbstbehauptung angewiesen, also in seiner Souveränität eben gerade kein Souverän im menschlichen Sinne -, dann zeigt sich die Dialektik seiner Allmacht im Unterschied zu endlicher Macht als die, die andere, endliche Macht "neben" sich gelten lassen und

---

Philosophie sei pantheistisch (S.850) und implizit atheistisch, da sie "die Welt zum Inhalte der Idee Gottes" mache (853) und Gott mit dem Weltgeist identifiziere (855), welcher bloß eine "unpersönliche logische Idee" darstelle (867). Da das Böse als "nothwendiges Product der dialektischen Selbstbewegung des absoluten Geistes" (miß)verstanden werde (533), erscheine es (bzw. die Sünde) als etwas Notwendiges. Daher verkörpere HEGELS System nicht nur pantheistische, sondern zudem auch "unsittliche Philosophie" (534).

[230]) KODALLE (1988 S.97 cf.93ff) betont, daß für KIERKEGAARD der Gedanke der Erhabenheit Gottes dessen Enthobensein von Zweckrationalität impliziert.

[231]) Letzteres müßte nur von jenen manichäisch-dualistischen Konzepten her bestritten werden, die dem Satan (gedanklich) eine relative Eigenständigkeit gegenüber Gott einräumen.

[232]) Dies wird deutlich an KIERKEGAARDS Analyse der Dialektik endlicher Macht als einer Dialektik der Selbstbehauptung; nur im "Idealfall" verhält sich endliche Macht analog zur Allmacht und schenkt dem anderen Freiraum zur Selbstentfaltung (mäeutisch: SOKRATES; soteriologisch: Christus).

anerkennen kann. Mit anderen Worten: Gottes Allmacht erweist sich gerade darin als Grund kreatürlicher Freiheit, daß sie sich nicht gegen andere oder anderes behaupten muß, sondern dieses *sein lassen* kann, ohne dadurch in ihrem Sein in Frage gestellt zu werden. Kreatürliche Freiheit gründet also in einer Macht, die, indem sie *all*mächtig ist, gerade nicht mehr Macht ist im menschlichen Sinn. Allmacht ist vielmehr ein Grenzbegriff, der jenseits der immanenten Dialektik von Macht steht und sich nicht auf Selbstbehauptung, Selbsterhaltung, Selbstbewahrung, Selbstdurchsetzung oder Selbsterweiterung bezieht, sondern auf das *Seinlassen-Können* von wirklicher Freiheit.
Freiheit in diesem Sinn versteht sich als Verwiesensein auf Gott als den Inbegriff alles Möglichen, auf den, der allein seiner selbst mächtig und keiner Dialektik der Macht unterworfen ist. Freiheit versteht sich so aber auch als gerade in ihrer endlichen Macht und ihrem grenzenlosen Machtstreben bezogen auf den, der als Ursprung aller endlichen Mächte jenseits aller Dialektik von Macht steht. Darin liegt der Kern des Freiheitsverständnisses von KIERKEGAARD und auch der Grund seiner Ambivalenz. So kann er in Bildern tiefsten Vertrauens von der Geborgenheit bei Gott sprechen, aber auch von der Angst, die letztlich in einem Rekurs auf Gottes Allmacht gründet, der von ihr in Wirklichkeit abstrahiert. Diese Ambivalenz ist für KIERKEGAARD unaufhebbar. Sorge, Angst und Verzweiflung sind Signaturen einer als zeitlich-existierend gesetzten Macht, die zwar auf Gottes Allmacht bezogen, *in sich* aber grundlos und instabil ist. Diese Fragilität und Labilität der existierenden Freiheit, aus der ihre Selbstverfehlung und -entstellung resultiert, ist das große Thema der pseudonymen Schriften, insbesondere BA und KzT (hier Kap.2 und 7). Dort wird Freiheit in der Dialektik des Existierens, aber zugleich in ihrer Bezogenheit auf Gott thematisiert. KIERKEGAARD versucht in jenen pseudonymen Schriften, christliche Theoreme, insbesondere das der Sünde, des "Falles" und der Sündhaftigkeit wieder zur Geltung zu bringen. Er rehabilitiert damit - insbesondere in BA - SCHELLINGS Anliegen von 1809 und setzt es fort, indem er die tiefe Ambivalenz der Freiheit (zum Guten und zum Bösen) in philosophisch reflektierter Weise thematisiert, und zwar gegen den "Philanthropismus" seiner Zeit, d.h. insbesondere gegen den spekulativen und aufgeklärt-romantischen Zeitgeist.
Zwar wird auch in der KzT der Allmachtsgedanke nicht weiter expliziert, sehr wohl aber die fundamentale Struktur des Gründens kreatürlicher Freiheit in Gott. Diese wird dort im Blick auf sich selbst (als Selbstverhältnis und Synthese) thematisch.

Kapitel 2: Die Freiheitsthematik in der Krankheit zum Tode

1. Vorbemerkung

Die "Krankheit zum Tode" (KzT; dän. *Sygdommen til Döden*) wurde von KIERKEGAARD im Frühjahr 1848 verfaßt, also in der Endphase einer sehr dichten, knapp zehnjährigen

Schaffensperiode. Die Pseudonymsetzung "ANTICLIMACUS"[233] hat KIERKEGAARD später zurückgenommen (dies gilt auch für die andere, im gleichen Jahr verfaßte Anticlimacusschrift EiC, ediert 1850). Zunächst fungierte KIERKEGAARD nur als Herausgeber. Im Gegensatz zum humoristisch-spekulativen Autor CLIMACUS, der selber (zwar in Nähe, aber) außerhalb des Christentums steht, bekennt sich ANTICLIMACUS als Christ. Seine Sicht ist also eine Innenperspektive, was christliche Fragestellungen betrifft.
Sünde, d.h. Verzweiflung vor Gott, versteht KIERKEGAARD als eminent christliches Problem, ja als Signatur christlicher Anthropologie schlechthin. Ähnlich wie fünf Jahre zuvor in BA behandelt die KzT den von KIERKEGAARD seinerzeit vernachlässigt geglaubten Problemkreis der Sünde vom Selbst-, Geistes- und Freiheitsverständnis her.

Jenes Defizit der Thematisierung von Sünde betraf in seinen Augen (1.) den aufgeklärten Rationalismus ebenso wie (2.) HEGEL und den Hegelianismus, aber auch (3.) die Romantik (inklusive SCHLEIERMACHER mit seinem ästhetisch-unmittelbaren, bloß privativem Verständnis von Sünde als gehemmtem Gottesbewußtsein). Übrig bleibt einerseits (4.) die lutherische Orthodoxie, die Sünde s.E. in einem starren und verknöcherten Lehrgebäude verhandelte, sowie (5.) der Pietismus mit seiner z.T. exzessiven "Zerknirschungsmentalität" und deren Zug ins Psychopathisch-Krankhafte, der wohl auch KIERKEGAARDS generelle Abkehr vom Christentum in den Dreißigerjahren zur Folge hatte. Die Rückkehr zum christlichen Glauben war dem Dänen also nur möglich, wenn er sich einen Zugang erschließen konnte, der in der Lage war, die Aporien der fünf aufgezählten Richtungen nachhaltig zu überwinden. Dieser eigene Zugang kann schwer prägnant auf den Begriff gebracht werden, am ehesten noch mit der Signatur "Existenzdialektik"[234].

Ähnlich wie BA bezeichnet der Untertitel[235] die Behandlungsart der Thematik als

---

[233]) Das Pseudonym ANTICLIMACUS (eigentlich: ANTI-CLIMACUS) ist als Pendant zu CLIMACUS gesetzt, d.h. als anderer (explizit christlicher, vgl. Pap X^1 A 517) Standort und ergänzende Betrachtungsweise. Der Gegensatz beider (ANTICLIMACUS - CLIMACUS) besteht also im Standpunkt, nicht in der psychologisch-philosophischen Zugangsweise (wobei CLIMACUS den mehr spekulativen, humoristischen Typus darstellt, vgl. Pap VII A 419), auch nicht im Themenbereich (beidemale geht es ja um das Gottesverhältnis des Menschen), auch nicht im Thema selbst: "Glaube und Sünde (geschichtlich-ewiges und nichtgeschichtlich-abstraktes Selbstverhältnis) im weitesten Sinn" (PIEPER 1968 S.192). Vgl. auch W. ANZ (1980, S.49), der das "Anti-" zurecht nicht auf einen "Widerruf" der CLIMACUS-Position bezieht, sondern auf die "Umkehrung der Blickrichtung": ANTICLIMACUS blickt vom "christlichen Gottesverhältnis" her auf den von CLIMACUS erklimmten Weg zurück. - Zu den beiden Pseudonymen vgl. in der Ausgabe von L. RICHTER IV,126f und V,131, ferner HIRSCH in GW 24,X (KzT als "unecht" pseudonyme Schrift, die KIERKEGAARDS eigene Meinung repräsentiert). - Zur neueren Literatur im Blick auf die KzT sei auswahlweise verwiesen auf ST. DUNNING (1985, S.214-233.241) sowie BR.H. KIRMMSE (1990, S.359-378) und J. DISSE (1991, S.114-125). Informativ ist auch die historische Einleitung von H.V. HONG der neueren US-Werkausgabe KW Bd.19 1983^2 (80) S.IX-XXIII sowie der Aufsatzband (IKC 19) hg. v. R.L. PERKINS (USA 1987) mit u.a. zwei interessanten Beiträgen von J.D. GLENN und A. HANNAY.

[234]) Freilich ist dabei zu beachten, daß "die dogmatischen Bestimmungen als Voraussetzung der ganzen Existenzdialektik deren conditio sine qua non sind" (H. DIEM 1955 S.64; S.65 mit Verweis auf Pap X^3 635: "Die [traditionell christliche] Lehre ... ist im ganzen genommen richtig. Also streite ich darüber nicht. Ich streite darum, daß etwas daraus gemacht wird." Im Vordergrund steht also die Vermittlungs- und Aneignungsproblematik.). - Zur Verwendung des Begriffs 'Existenzdialektik' katholischerseits vgl. z.B. B. MEERPOHL (1934; S.1,73,77 u.ö.).

[235]) GW 24,1: En christelig psychologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvaekkelse.

psychologisch-erörternde. Darüber hinaus gibt der Untertitel von KzT die Zielsetzung als "aufbauend" (*"erbaulich"*, s.u.) und "aufweckend", d.h. in Richtung auf eine Existenzerhellung, die zu einer konstruktiven Veränderung des Selbstverstehens und Verhaltens führt. Aber auch hierin liegt eine Parallele zu BA, wenngleich es typisch für ANTICLIMACUS ist, sich diese Zielangabe gleich in den Titel zu schreiben.

Das Erbauliche

Das "Erbauliche" ist zunächst als konstruktive Existenzerhellung, vor allem aber im paulinischen Sinn der Auferbauung (*oikodomé*)[236] zu verstehen. Zum Begriff des Erbaulichen vgl. insbesondere J. RINGLEBEN (1983)[237], C. FABRO (1988) und P. MÜLLER (1985, zuerst dän. 1983). MÜLLER erläutert den etymologischen und den PAULINISCH-theologischen Hintergrund des Begriffs, insbesondere seine schöpfungstheologische und christologische Verortung. Zurecht betont er auch dessen anti-pietistische, stärker an SOKRATES orientierte Ausrichtung (119f), wobei das Erbauliche treffend auf die Gesamtintention des Werkes von KIERKEGAARD bezogen wird.

Das Erbauliche ist bei KIERKEGAARD keineswegs das sentimental oder "verkorkst" Fromme, sondern das, was dem Selbst vor Gott im konstruktiven Sinn zu sich selbst verhilft. Nach FAHRENBACHS[238] Verständnis ist Erbaulichkeit zunächst eine Form "ethischer Mitteilung, die schlechterdings nichts mit Sentimentalität zu tun hat", sondern mit Existenzerhellung im Blick auf die eigene Existenzaufgabe und -bestimmung. Das Erbauliche ist freilich nicht als bloße Gemüts-, sondern als Existenzbestimmung gemeint: im Sinne dessen, was Existenz aufbaut, d.h. in ihrem Gesetztsein stabilisiert und für die Zukunft öffnet.[239]

Wenn HEGEL in der Vorrede[240] zur PhändG 1807 die Philosophie davor warnt, erbaulich sein zu wollen, so ist damit freilich nicht eine mögliche erbauliche Wirkung ausgeschlossen, sondern auf das Selbstverständnis und die Anlage (Konzeption) der Philosophie angespielt: Sie darf nicht erbaulich sein *wollen*. Das Erbauliche hat sein Recht, aber nicht als primäre Intention der Philosophie, sondern der Religion.[241]

RINGLEBEN hat nun gezeigt, daß HEGEL *und KIERKEGAARD* sich beide gegen eine *falsche* Erbaulichkeit wenden, nicht aber gegen das Erbauliche selbst und seine positive Intention. Aber gibt es die überhaupt? Offenbar muß sie erst rekonstruiert und in ihrem positiven Sinn wieder zur Geltung gebracht werden, da das "Erbauliche" "hoffnungslos suspekt" geworden ist (RINGLEBEN 1983, S.5f), eine "heillos verschlissene, ... ja ärgerliche oder lächerliche Vokabel" - so M. DOERNE[242]; sein Fazit: "Ihr ist schwerlich

---

[236]) Vgl. Rö 14,19; 15,2; 1 Kor 14,17; 2 Kor 12,19; 1 Thess 5,11 u.ö.

[237]) Teil I, S.9-96

[238]) 1968, S.183

[239]) Vgl. dazu J. RINGLEBEN (1983), insbes. S.5ff,11ff,17-75

[240]) S.XI; ed. HOFFMEISTER, Leipzig 1937, S.14; Jub.-Ausg. 3,320.323

[241]) Vgl. Rel.-phil. I,145f.235.238ff; II,73f (dort im Zusammenhang mit der Andacht). Vgl. ferner RINGLEBEN (1983, S.467f). - Gegen RINGLEBENS Parallelverhandlung läßt sich allerdings die Frage stellen, ob sich HEGELS Begriff des Erbaulichen mit dem existenzdialektischen KIERKEGAARDS mehr als nur peripher deckt. KIERKEGAARD beansprucht eine Art des Erbaulichen, die dem unterstellten Gesamtinteresse HEGELS (der Aufhebung des Glaubens in den Begriff) letztlich zuwider ist und insofern eine polemische, antispekulative Note trägt. Tatsächlich nimmt er aber HEGELS Anliegen positiv auf, den Ernst, den Schmerz und die Arbeit des Negativen nicht durch falsche Erbaulichkeit auszublenden.

[242]) In RGG^3 Bd.2, cl.539

aufzuhelfen." Wenn ihr wegen ihres unaufgebbaren positiven Gehaltes wieder auf die Beine geholfen werden soll (so auch DOERNES Intention), dann nicht in der Restituierung jenes unheilbar verschlissenen, sentimentalen Bedeutungshorizontes, sondern als Bezeichnung eines positiven religiösen Vorgangs. Dieser liegt darin, daß der Mensch sich selbst durchsichtig und seiner selbst gewiß wird vor Gott; daß er fähig wird, seine Endlichkeit zu akzeptieren und sich positiv gegründet sein läßt in jener Macht, die ihn gesetzt hat. Das Erbauliche hat also eminent damit zu tun, Gott Gott sein zu lassen (RINGLEBEN 1983, S.49). Es ist "die Selbstgewißheit der Freiheit, die Gottesliebe ist" (S.43). Erbaut werden bedeutet, daß *das Ewige* in einem stark wird (S.70f).
Freilich ist diese Positivität des Erbaulichen für KIERKEGAARD keine unmittelbare, sondern eine durch das Bewußtsein der Sünde vermittelte. In diesem Sinn hat das Erbauliche zunächst etwas Beunruhigendes und Erschreckendes (S.54,60). Aber es bleibt nicht dabei stehen, sondern mündet in eine Selbst- und Gottesgewißheit, die von tiefer Freude und Fröhlichkeit getragen ist (von der auch KIERKEGAARDS ER getragen sind). Das bloße Festhalten der Negativität, die Zerknischung und Schuldverinnerlichung, ist Verzweiflung (nämlich an der Vergebung Gottes), mithin nicht Erbauung. Da es, wie ANTICLIMACUS einmal sagt (GW 24,21), keine "unmittelbare Gesundheit des Geistes" gibt, ist das Moment der Negativität nicht zu überspringen. Dieses aber in Sündenzerknischtheit festzuhalten, stellt ein ungesundes Christentum dar, das KIERKEGAARD massiv abwehrt, ebenso wie andererseits das *scheingesunde* Christentum, welches Schuld und Sünde philanthropisch verharmlost. Daß der Däne besonders letzteres vehement bekämpft hat, liegt daran, daß er im modernen "Reflexionszeitalter" und den angehenden Massenbewegungen (Sozialismus, Kommunismus) - wohl ganz zurecht - Tendenzen gesehen hat, die die Wirklichkeit des "radikalen Bösen" (KANT) im Menschen verdrängen und überspielen möchten.
Die "erbauliche" Funktion des Christentums müßte nach jenen Bewegungen dahingehend funktional reduziert werden, eine *en masse* längst vom Christentum emanzipierte und pseudoreligiös gewordene Gesellschaft zu stabilisieren. Nur diese Form des Erbaulichen wäre akzeptabel, weil konform. Die (ehrlichere) Alternative wäre jedoch die Abschaffung des Christentums als einer Religion, die den Menschen irrigerweise als Sünder versteht, kurzum: lust- und lebensfeindlich ist. Jedenfalls sieht KIERKEGAARD keine Möglichkeit, das Erbauliche des Christentums als *unmittelbar* Positives sowie als (schlicht und wenig ergreifend) das Bestehende Stabilisierendes und Bestätigendes zu sehen. Kirche darf sich seiner Meinung nach (im Gegensatz zum Staat) nicht als Bestehendes, sondern nur als im Werden Begriffenes (und auch nur von diesem Werden her wesentlich Begreifbares) verstehen: von der Zukunft des Gottesreiches her auf diese hin orientiert. Freilich liegt in diesem "Nonkonformismus" (KODALLE) des Dänen auch ein wichtiger Grund, warum KIERKEGAARD heute weithin unbeliebt und auch sein "nonkonformer" und nicht auf Pietismus reduzierbarer Begriff des Erbaulichen weithin "unbrauchbar" geworden ist.

Die KzT kann gegenüber BA als ausgereiftere und ausgefeiltere, auch systematisch klarer durchkonzipierte Schrift gelten.[243] In gewisser Weise ist BA zwar origineller und in der

[243]) Vgl. auch das Urteil von V. GUARDA (1980, S.150), die KzT werde "allgemein als das scharfsinnigste und reifste Werk des Dänen angesehen" (außer z.B. bei K.O. LARSEN und R. GUARDINI, s.u.), finde aber "nicht die

Gedankendichte der Anticlimacusschrift klar überlegen, dennoch aber in der Ausarbeitung und Gesamtkonzeption schwächer. Dieses Urteil wird zum einen auch dadurch nicht zu revidieren sein, daß KIERKEGAARD selbst die KzT gelegentlich ziemlich zurückhaltend beurteilt hat, bis hin zu der weitgehenden Bemerkung vom 13.5.48 in Pap VIII A 651[244], daß sie "zu dialektisch und streng" organisiert sei, um ihr erbaulich-erweckend-ergreifendes Ziel zu erreichen. Auch die Notiz: "Vielleicht ist das Buch überhaupt nicht zu gebrauchen"[245] zeugt nicht gerade von übermäßiger Selbstsicherheit des Dänen in bezug auf den Wert jenes *opus*. Die gedankliche und darstellerische Prägnanz der Schrift KzT[246] wird andererseits auch dadurch nicht relativiert, daß ihre Rezeption in der Theologie (z.B. bei R. GUARDINI[247]), Philosophie (z.B. bei HEIDEGGER[248]) und der Dichtung (z.B. bei KAFKA), vor allem aber in der Tiefenpsychologie (vgl. FREUD, PFISTER, DREWERMANN) meist im Schatten von BA stand.

KIERKEGAARDS Entwurf einer Lehre von der Sünde

In den Tagebüchern reflektiert KIERKEGAARD auf die KzT im Blick auf vier wichtige hamartiologische Erkenntnisse (vgl. Pap VIII A 652; GW 24,164f):

a) Die mögliche (ungewollte) Verborgenheit der Verzweiflung

b) Die Allgemeinheit (universale Verbreitung)

c) Die Fortdauer (Fortsetzung in sich; Resistenz)[249]

---

gebührende Beachtung" - vermutlich, weil sie eben "ein schwieriges und unbequemes Werk" ist. - Als "Kierkegaards Meisterwerk" bezeichnet M. THEUNISSEN die KzT (Negative Theologie der Zeit 1991 S.353).

[244]) Vgl. GW 24,164

[245]) Ebd.

[246]) Vgl. dazu auch E. HIRSCH im Klappentext zur Erstausgabe (1954). HIRSCH lobt darin die "dialektische Schärfe" und die kunstvolle Explikation der Verzweiflungsformen in ihrer "scharfsinnigen dialektischen Zergliederung". - Dahinter nun ein "persönliches Bekenntnis" sehen zu wollen (abwegigerweise sogar mit Bezug auf die dämonische Verzweiflung, vgl. Anm.61+65 GW 24,175), d.h. die KzT unmittelbar biographisch zu deuten, ist sicherlich ein schwerwiegender Fehlgriff; ebenso HIRSCHS mißverständliche Rede vom "christlichen Existentialismus".

[247]) R. GUARDINI betont die Überlegenheit von BA gegenüber KzT an "innerer Intensität, an Schärfe des Griffes", um dann aber doch KzT ausführlicher zu besprechen als BA (1927; 89^3/87 S.85 bzw. SCHREY WdF 1971 S.66). Ebenso sieht er den "eigentlichen Schlüssel" zu KIERKEGAARDS *opus* in der KzT (S.65/54). Demgegenüber bezeichnet P. FONK (S.13; backcover) BA als "Schlüsselschrift" KIERKEGAARDS. - H.U.v.BALTHASAR bezieht sich 1953 (in: Der Christ und die Angst, S.7) auf BA als ebenso tiefsinnige wie durchsichtige"(?) "Studie", durch die der Däne "zum Bindestrich und Übergang zwischen Luther und Heidegger" werde (58).

[248]) Vgl. HEIDEGGER, Sein und Zeit (1927), Tü. 1976^{13}, S.190 sowie 235, jeweils Anm. 1 Ende. - Zum Verhältnis HEIDEGGER-KIERKEGAARD vgl. insbes. K.E. LÖGSTRUP (1950) und A. VOGT (1936).

[249]) ANTICLIMACUS spricht von einem "Zustand in Sünde" oder einem "sündigen Zustand", der "Sünde im tiefsten Sinne" sei, da in ihm die "einzelnen Sünden" nicht einfach "Fortsetzung der Sünde", sondern deren Manifestation seien, d.h. Ausdruck eines nicht revidierten Bestehens der Sünde, die *als schon Bestehende* neu aktualisiert wird (106). Dieses im *Zustand* fortgesetzter Sünde vorauszusetzende *Bestehen* der Sünde (die ungebrochene "Konsequenz des Bösen in sich", 107) korrespondiert dem Erbsündendogma. Vgl. dazu auch GW 24,95 (89-96), wo die Sünde auf eine transzendentale Verderbnis des Willens zurückgeführt wird (weder ihr Ursprung läßt sich begreifen noch die ('ungriechische') Einsicht, daß der Mensch "mit Bewußtsein vom Rechten das Unrechte tue" [94, vgl. Rö 7], obwohl er das Rechte als solches erkannt hat und daher eigentlich auch wollen muß). Die Frage, "wie die Sünde angefangen habe", ist *nicht* "hinsichtlich jedes Einzelnen" neu zu stellen (95). Erbsünde bedeutet vielmehr, daß die Struktur der Freiheit (vgl. BA) und des Wollens (vgl.

d) Die Verortung im Selbst (Nichtobjektivierbarkeit)[250]

Dabei verweisen zumindest die Aspekte *b) Universalität* und *c) Selbstfortsetzung* über die Aktualsünde hinaus auf die Erbsünde. Allerdings ist in der KzT nicht explizit von Erbsünde die Rede,[251] wenngleich ebensowenig eine explizite Beschränkung auf den aktualen Aspekt vorliegt. Gegenüber der Verhandlung der Erbsündenthematik in BA verzichtet die KzT auf eine Erörterung der Position Adams, insbesondere aber auch auf eine Erörterung des Wesens von Geschichtlichkeit (s. Kap.7). Zwar setzt ANTICLIMACUS die Vigiliusschrift - zeitlich wie sachlich - voraus, doch nimmt er bezeichnenderweise selten Stellung zu ihr. Daraus ergibt sich das Problem, wie sich die Sündentheorie von BA zu der von KzT verhält, d.h. ob sie als Ergänzung, Korrektiv oder gänzliche Neufassung zu verstehen ist. Die gleiche Frage stellt sich freilich auch in bezug auf das Freiheitsverständnis. Beides läßt sich erst durch die Darstellung selbst beantworten und geschieht hier unter der Voraussetzung einer gedanklichen und in bestimmter Weise auch systematischen Einheit hinter der Vielfalt pseudonymer Selbstdarstellung.

Festzuhalten ist jedoch der bemerkenswerte Tatbestand, daß KIERKEGAARD nach fünf Jahren

---

KzT) im Kontext ihrer Geschichtlichkeit in einer Weise verderbt ist, die sich nicht mehr begreifen läßt, sondern allein von der Offenbarung her zu verstehen ist. Darin liegt der Ärgernischarakter der christlichen Hamartiologie (sie ist "lutter Naergaaenhed" - reine Penetranz, Aufdringlichkeit, Zu-nahe-Kommen, Mißachtung personaler Integrität; GOTTSCHED/HIRSCH: reine "Anzüglichkeit"), "daß eine Offenbarung von Gott her dazu gehören soll, um den Menschen darüber aufzuklären, was Sünde ist, und wie tief sie steckt" (95).

Zwar sind Angst (BA), Verzweiflung (KzT) und Schuldbewußtsein (UN) *deutliche* Signaturen eines gestörten Selbst- und Gottesverhältnisses, *begreifen (begribe)* jedoch läßt sich die Tiefe der dem Einzelnen immer auch schon vorgängigen Korruption nicht mehr. Hier folgt KIERKEGAARD offenbar dem lutherischen Erbsündenverständnis, das die erbsündige *corruptio* sehr umfassend und tief ansetzt. Zumindest von einem Begreifen kann hier also nicht mehr die Rede sein; vielmehr ist für jedes tiefergehende Verstehen des Komplexes 'Sünde' der offenbarungsbezogene Glaube konstitutiv. Fazit: Der Mensch ist in seiner Erkenntnis nicht derart frei und unbefangen (schon gar nicht da, wo es um ihn selber geht), daß er von sich aus Sünde begreifen und das Rechte zum handlungsbestimmenden Moment seines Lebens machen könnte. Kurzum: *Die Sünde sitzt tiefer, als man denkt.*

[250]) Vgl. dazu in Pap VIII A 653 den Hinweis auf Jak 1,13f: Jeder wird *durch sich selbst* versucht (Gott ist unschuldig, d.h. nicht *causa peccati*; zu diesem Grundaxiom vgl. bereits PLATO).

[251]) Zu beachten ist die Notiz S.88, wo auf das Erbsündendogma als Thematisierung der Selbstvoraussetzungsstruktur (Apriorität) der Sünde (vgl. VIGILIUS HAUFNIENSIS in BA) Bezug genommen wird, das "wir" (ANTICLIMACUS) "in dieser Untersuchung jedoch lediglich streifen als die Grenze". Ob dieser Streifschuß ins Herz treffen kann, ist nach des ANTICLIMACUS eigener Auffassung allerdings fraglich. Indem er jedoch die Sünde qua Verzweiflung als Selbstverfehlung des Geistes versteht (also nicht bloß des Leibes als somatische Krankheit und nicht bloß der Seele als Täuschung und Unwissenheit, vgl.81), und in dieser Form *jeder* ihr aufgrund der Labilität der Synthesisstruktur ausgesetzt ist, begreift er die Sünde zugleich in ihrem *umfassenden* und *allgemein verbreiteten* Charakter, und d.h. in Richtung auf die Erbsünde. (Ob man im Blick auf KIERKEGAARDS Konzept einer Sündenlehre von einer "Übertribunalisierung des Menschen" sprechen sollte [so P. FONK 1990 S.31,247 im Anschluß an O. MARQUARD], halte ich für sehr fraglich. Wenn man es tut, muß man diesen Vorwurf allerdings auf weite Teile der jüdisch-christlichen Tradition ausweiten - man denke nur an Paulus in Rö 1-7 samt seinen alttestamentlichen Bezugnahmen insbes. auf Psalmen.)

Vgl. dazu vor allem auch S.95: "Christlich verstanden liegt die Sünde somit im Willen ..., und diese Willensverderbnis reicht über das Bewußtsein des Einzelnen hinaus." (Ein bereits von LUTHER, BÖHME und SCHELLING hervorgehobener Aspekt!) "Dies ist das durchaus Folgerichtige [Konsequente]; denn ansonst[en] müßte ja hinsichtlich jedes Einzelnen die Frage sich erheben, wie die Sünde angefangen habe." Indem ANTICLIMACUS diese Frage nach dem *Anfang* so nicht mehr stellt, sondern eine *Strukturanalyse* des Geistes/Selbstes/Wollens vornimmt, ist er wesentlich über die Grundfrage des VIGILIUS hinaus. Und indem er die Struktur als *allgemeine* beschreibt, hat er die Universalität der Erbsünde eingeholt, jedoch vom Gedanken der Fortsetzung [propagatio] dieser Sünde im "historischen Nexus" [VIGILIUS] abstrahiert.

das *Sündenthema* noch einmal aufgreift (ihn hatte ja mittlerweile thematisch schon ganz anderes beschäftigt, vgl. z.B. PhBr oder LA), und daß er es wiederum in einer *psychologisch* orientierten Behandlungsweise tut. Bemerkenswert ist ferner, daß die KzT mit einem neuen Pseudonym operiert (das von KIERKEGAARD - im Gegensatz zum Pseudonym VIGILIUS HAUFNIENSIS - später zurückgenommen werden kann) und eine in sich geschlossene Schrift darstellt, die sowohl ohne den thematischen Vorgänger BA als auch ohne das Nachfolgewerk gleichen Pseudonyms (EiC) verstanden werden kann.

Die KzT als Phänomenologie des verzweifelten Geistes[252]

Die KzT beschreibt Formen der Verzweiflung und ist in diesem Sinn eine "Phänomenologie der Verzweiflung" oder genauer: eine Phänomenologie des verzweifelten Geistes bzw. Selbstes. Dabei wird die Verzweiflung als Krankheit im Geist dargestellt, und zwar - bezugnehmend auf Joh 11,4 - drastisch als "Krankheit zum Tode".

Verzweiflung als Krankheit - eine Metapher, die krankt

Ob diese Krankheits-Metapher[253] überhaupt treffend ist, wird sich noch zeigen.[254] Zwar ist an ihr etwas Richtiges, doch ist sie durchaus auch in der Lage, den Zugang zum Wesen der Verzweiflung (wie KIERKEGAARD/ANTICL. es im Blick hat) zu verstellen. Krankheit ist etwas äußerlich Zuziehbares (z.B. durch Infektion) oder z.B. etwas genetisch Bedingtes. Anders bei der Sünde. Deshalb ist die Krankheits-Metapher ziemlich problematisch und wenig treffend gewählt; dies gilt auch für die *Krankheit zum Tode*, jenen prägnanten Titel dieser Schrift. Aber ist Verzweiflung wirklich eine Krankheit zum Tode?

---

[252]) Vgl. die These MARK TAYLORS (1980, S.13), "that Hegel and Kierkegaard develop alternative phenomenologies of spirit that are designed to lead the reader from inauthentic to authentic or fully realized selfhood."
Vgl. ferner dazu und zum folgenden: FR. ZIMMERMANN, Das Wesen des Geistes im Werk S. Kierkegaards (1969), zum Vergleich mit dem Geistbegriff HEGELS (besonders PhändG) S.7-34. Leider kommt bei ZIMMERMANN der Vergleich mit dem für KIERKEGAARD mindest ebenso wichtigen Geistbegriff SCHELLINGS erheblich zu kurz (zur - unbefriedigenden - Begründung dieses Sachverhalts vgl. Anm.14 S.6).

[253]) Vgl. auch SCHELLING, Freiheitsschrift 1809, SW VII,366: *Krankheit* - analog zu ANTICLIMACUS - als Metapher für "die durch den Mißbrauch der Freiheit in die Natur gekommne Unordnung". Bei PLATO Pol 609cd wird Krankheit als Auflösung und Zerstörung des Leibes beschrieben "eis to me einai", d.h. bis hin zur Selbstaufhebung der Leiblichkeit. Der Tod kann dabei aber nur solange als erlösend verstanden werden, als die Seele nicht selber von dem Kranksein tangiert ist mittels ihrer Bindung an den Leib. Für PLATO erweist sich die Seele als immerwährend und deshalb auch unsterblich (athanaton Pol 611a). Weder von außen noch von innen kommendes Übel kann sie zerstören. Die Krankheit der Seele kann also niemals Krankheit zum Tode sein. Der entscheidende Unterschied zu Kierkegaard besteht nun darin, daß sich nach dessen Auffassung der Mensch als existierender Geist (Selbst, positive Synthesis) nicht von seiner Leibhaftigkeit dispensieren kann (und das auch gar nicht versuchen soll). In seiner Andersheit ist der Leib als das Eigene, unmittelbar mir Zugehörende gesetzt. Die Leibanhaftung der Seele ist somit dieser nicht äußerlich; ebenso die Krankheit, wie Anticlimacus sie beschreibt. Zwar wäre es denkbar, daß Leib und Seele 'von sich aus' krank würden - aber gesund werden können sie jedenfalls nur miteinander. In der modernen, psychosomatisch orientierten Medizin ist dieser Gedanke erfreulicherweise eingeholt - zumindest theoretisch.

[254]) Bemerkenswert ist die Selbstkorrektur, die ANTICLIMACUS an der Metapher einer "Krankheit zum Tode" GW 24,13 vornimmt, wenngleich damit noch nicht die Problematik der Krankheitsmetapher selbst im Blick ist. Jedenfalls ist der herkömmliche Krankheitsbegriff dort aufgehoben.

Man tut gut daran, sich zum Verständnis des Wesens von Verzweiflung im Sinne von ANTICLIMACUS möglichst schnell von der Krankheitsmetapher abzuwenden. Sie hat mehr Verdunkelndes als Erhellendes und mehr Schiefes als Treffendes, wenngleich sie auf die Verbindung von Sündenvergebung und Heilung - den gerne modisch herausgestellten Aspekt "ganzheitlichen" Heilwerdens - und die Darstellung Jesu Christi als eines Arztes, der "gesund" macht (so insbesondere Lk), zurückverweisen kann. Der im Titel angelegte Rekurs auf Joh 11 ist allerdings eher äußerlich, zumal nicht ersichtlich ist, was jene tödliche Krankheit des Lazarus mit der geistigen der Verzweiflung zu tun haben soll. Festzuhalten bleibt also nur, daß das *tertium comparationis* von Verzweiflung und Krankheit darin liegt, daß etwas am bzw. im Menschen in Unordnung ist. Krankheit bezeichnet wie Verzweiflung eine defizitäre Befindlichkeit des Selbst im Hinblick auf sein mögliches - künftiges oder vergangenes - Gesundsein. Mit der Sünde gemeinsam ist ihr, daß sie etwas Nicht-sein-Sollendes charakterisiert, d.h. eine Befindlichkeit, die an sich selbst als nicht notwendig und nicht sinnvoll, insbesondere auch nicht wünschenswert empfunden wird. - Dabei ist das Problem der Latenz zunächst auszuklammern, d.h. die Frage, ob es so etwas wie latente Verzweiflung/Krankheit überhaupt gibt, und - wenn ja -, wie sie dann feststellbar ist. Denn es kann ja nicht darum gehen, am an sich gesunden "Tier" 'Mensch' eine bloß fiktive Krankheit festzustellen, um im Handumdrehn als Verabreicher des Heilmittels (Glaube, Sakrament, Kirche) auftreten zu können. Dann nämlich würde NIETZSCHES Kritik in einer kaum mehr abwehrbaren Weise greifen. Wenn KIERKEGAARD also die Krankheitsmetapher aufgreift, muß er sie im Blick vorweg auf NIETZSCHE dahingehend absichern, daß sie an Kriterien bestimmbar ist, denen nicht nur kirchlich-theologische Evidenz zukommt. Deutlicher: Krankheit muß, auch wo sie sich noch nicht als solche zeigt, an bestimmten Indizien oder Symptomen aufweisbar und entschlüsselbar sein. Ferner müssen Kriterien dafür gegeben werden können, was "Heilung" und "Gesundheit" bedeutet, sonst bricht die Krankheitsmetaphorik in sich zusammen und verkehrt sich gegen den, der sie aufstellt, nunmehr mit der Diagnose: theologische Hypochondrie, ekklesiogene Neurose usw.

Die Näherbestimmung der Krankheit im Geist

Der nachher zu analysierende, ungeheuer komprimierte und inhaltlich dichte Abschnitt A,a (GW 24,8ff / SV^1 XI,127f) bildet die anthropologische Grundlegung. Sie markiert die Basis des Verstehens von Verzweiflung, sofern sie die Bedingung der Möglichkeit vorstellt, aufgrund der Verzweiflung wirklich als eine Krankheit *im Geist / im Selbst* zu verstehen ist (Leitsatz A,a).

Hierin liegt der funktionale Charakter der anthropologischen Grundlegung[255] in KzT A,a, der

[255]) Vgl. zur Auslegung H. DIEM (1964) S.51ff. - H. FAHRENBACH spricht vom *"Strukturschema der Existenzdialektik"*; vgl. seine Auslegung z.St. (1970: S.14-18; wieder in: THEUNISSEN, Mat. 1979 S.222-224), die mir treffender scheint als die seines Lehrers W. SCHULZ (1968, wieder in: THEUNISSEN, Mat. 1979 S.347-366). Dieser sieht zwar zurecht, daß Geist und Leib als *dialektische Einheit* zu fassen sind; er findet diese Struktur aber "grundsätzlich widersinnig" (363) und legt sie problematisch aus (Negation des Leibes und der Sexualität). Ähnlich verkennt auch W. ANZ die Dialektik des Geistes bei KIERKEGAARD, indem er sie auf den CARTESISCHEN Dualismus reduziert (1956, 78) und von einem "*Widerspruch* von Geist und Leib" spricht (1954, wieder in: SCHREY WdF 1971 S.238; Hervorh.W.D.), darin SCHULZ ähnlich.

im Blick auf die gesamte Schrift nicht zu übersehen ist. Sie ist nicht Selbstzweck, sosehr ihr auch eine den Rahmen der Verzweiflungsphänomenologie sprengende Bedeutung zukommt. Vielmehr ist sie zunächst ganz auf die deduktive Explikation des Wesens von Verzweiflung hin angelegt. Soll nämlich die Verzweiflung in evidenter Weise als fundamentale Möglichkeit und Wirklichkeit des Menschseins dargestellt werden, so muß sich zeigen lassen, daß schon das Menschsein als solches - gewissermaßen noch in "träumender Unschuld" (HEGEL) (un-?) befangen vorgestellt - schon in sich eine Struktur aufweist, die Verzweiflung - zumindest als *Möglichkeit* - einschließt. Des ANTICLIMACUS grundlegende Bestimmung von Menschsein in KzT A,a hat also ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern eben darin, die Bedingung der Möglichkeit von Verzweiflung "immanent", d.h. als im Menschsein selber liegend, aufzuzeigen.[256]
Indem ANTICLIMACUS die Verzweiflung als Krankheit im Selbst exponiert, ist damit zunächst ein Zweifaches angezeigt: Erstens bedeutet dies, daß die Verzweiflung nicht derart eine Krankheit am Selbst sein kann, daß sie diesem nur *äußerlich* zukäme und sein Wesen gar nicht betreffen würde. Und zweitens, daß sie das Selbst betrifft, mithin die Frage von *Identität und Nichtidentität,* d.h. von Selbstwerdung und Selbstverfehlung.

2. Freiheit und Geist als Wesensbestimmungen des Menschen: "Das Selbst ist Freiheit"

Die dichte und kompakte Definition des Menschseins in KzT A,a beginnt mit einer Folge thetisch aneinandergereihter Sätze, die sich als fortschreitende Explikation verstehen lassen:

> "Der Mensch ist *Geist* ... Geist ist das *Selbst*[257] ... Das Selbst ist ein *Verhältnis*, das sich *zu sich selbst* verhält, oder ist das an dem Verhältnis, *daß* es sich zu sich selbst verhält ..."[258]

Des ANTICLIMACUS Antwort auf die Grundfrage des Humanen: "Was ist der Mensch?" stellt sich zunächst als bloße These dar: "Der Mensch ist Geist". Sie fügt sich scheinbar nahtlos in die weithin idealistisch[259] geprägte Tradition abendländischer Geistesgeschichte ausgehend

---

[256]) Daß die anthropologische Grundlegung KzT A,a trotz ihres über KzT hinausgehenden Wertes auf die Phänomenologie der Verzweiflung bezogen ist, zeigt sich insbesondere dort, wo die Frage nach dem Gesetztsein des Selbst in den Blick kommt. Sie ist - jedenfalls nach der Darstellung des ANTICLIMACUS - nicht losgelöst von der Verzweiflung unbedingten Selbstseinwollens zu beantworten. Denn ein Wesen, das tatsächlich durch sich selbst gesetzt wäre, hätte in sich gar nicht die Möglichkeit, sich (als immer schon selbstgenügsam bei sich seiend) erst im Trotz unbedingt selbst setzen zu wollen. So die - allerdings zumindest ergänzungsbedürftige (s.u.) - Argumentation bei ANTICLIMACUS.

[257]) Dieser Satz drückt eine Identität aus. Somit kann das Selbst nicht anders erfaßt werden als aufgrund seiner Geistbestimmung, und umgekehrt. Daher HOLL (1972 S.188) korrekt: "Jedes Selbst ist prinzipiell als Geist bestimmt ..." Unverständlich hingegen seine These (S.182; mit bezug auf KzT), das Selbst sei "von Natur" nicht Geist. Was aber sonst?

[258]) GW 24,8 (Hervorh.W.D.); zur fundamentalen Bedeutung dieser Passage für die Wesensbestimmung von Freiheit vgl. auch M. EISENSTEIN (1986), S.213: Die Freiheit des Menschen liegt in seiner "Fähigkeit, sich zu sich selbst zu verhalten".

[259]) Vgl. dazu W. ANZ (1980, S.49), der die Begriffsbestimmungen des ANTICLIMACUS "aus der kritischen

von PLATO und ARISTOTELES über AUGUSTIN und DESCARTES bis hin zu FICHTE und HEGEL.[260] Dieser Eindruck bedarf keiner weiteren Belege, jedoch einer Korrektur: Denn bei näherem Hinsehen fügt sich jene These nicht so nahtlos in die - zudem in sich komplexe - Tradition des abendländischen Geistbegriffs, und zwar sowohl was die Eigenart von ANTICLIMACUS' Geistbegriff betrifft, als auch, was die Struktur jener Definition angeht.

Zur Definition des Menschen

Traditionell wurde der Mensch von ARISTOTELES her über BOETHIUS als *animal rationale* (*zoon logon echon*) und im Blick auf seine gesellige Anlage als *animal sociale* (*zoon politikon*) bestimmt. Charakteristisch für diese ARISTOTELISCHE Definition dessen, was Menschsein ausmacht, ist die Zuordnung des Menschen zur allgemeinen Bestimmung (Oberbegriff, Gattung) "Lebewesen" bzw. "Tier", die das Besondere, "Eigentliche" des Menschseins erst durch eine hinzukommende Näherbestimmung jenes Allgemeinen gewinnt, indem sie es als Besonderheit *am* Tiersein und *innerhalb* desselben bestimmt. Angewandt auf die erste Definition: Das *animal rationale* ist dasjenige Tier, dessen Tiersein durch Vernunftbegabung (mithin auch erudierte Sprachfähigkeit) ausgezeichnet ist. In dieser Tradition jener ARISTOTELISCHEN Wesensbestimmung liegen all die Definitionen des Menschseins, die es als Tiersein verbunden mit einem bestimmten Merkmal verstehen (z.B. KANT: das Tier, das einen Herrn braucht, oder NIETZSCHE/SARTRE: das nicht-festgestellte, zur Freiheit verdammte Tier).
Hierin hat die ARISTOTELISCHE Definition vom Menschen Schule gemacht und immer wieder zu mehr oder weniger gelungenen und zufriedenstellenden Definitionen von Menschsein mit Hilfe einer *differentia specifica* innerhalb des *genus* Lebewesen/Tier geführt (wobei sich der Akzent in der Neuzeit hin zur "Tierheit" verschob und sich gleichzeitig - bemerkenswert

---

Umbildung idealistischer Kategorien" herleitet. - Der Zusammenhang mit der idealistischen (und neuplatonisch-augustinischen) Philosophie wird auch bei T. AIZPUN (1992, S.44) deutlich: *Geist* ist bestimmt durch die Tendenz, "den Unterschied erkennend" zu vereinigen, ohne seine Bestimmtheit und Besonderheit (Aizpun: "Getrenntsein") preiszugeben. *Freiheit* ist demnach der Vollzug der "Selbstbestimmung, und der Geist definiert sich als das, was sich selbst bestimmt" (1992, S.68).

[260]) Vgl. dazu J. HASS (1980, S.70): "Das [KzT A,a] klingt beinahe hegelianischer als Hegel selbst." (HASS sieht in der Entfremdung des subjektiven Geistes eine HEGEL und KIERKEGAARD gemeinsame "Grunderfahrung menschlichen Daseins", S.70).
Zu HEGEL vgl. z.B. die religionsphilosophischen Vorlesungen ed. LASSON (1925, PhilBibl.59) S.1: "Das, wodurch der Mensch Mensch ist, wodurch er sich vom Tier unterscheidet, ist das Bewußtsein, der Gedanke überhaupt, näher dies, daß er Geist ist. Der Mensch ist ewiges Bewußtsein, weil er denkt, Geist ist." -
THEUNISSEN läßt in seinem - vergleichsweise unergiebigen - Aufsatz von 1962 zur KzT die Beziehung zu HEGEL eigentümlich offen (anders 1981, wo er S.396.399 differenzierend Beziehungen zu HEGELS Logik herstellt). - Sicher zu weit geht L.H. MACKEY mit seiner These, in KzT A,a sei der Mensch "purest Hegelianese" als Geist beschrieben (1989, S.154). MACKEY erwähnt zwar den AUGUSTINISCHEN Hintergrund von KIERKEGAARDS Geistbegriff (ebd.), übersieht aber völlig den Bezug zu SCHELLING und die genuin KIERKEGAARDSCHE Ausprägung des Verhältnis*(Forhold)*-Begriffs als einer konkret-zeitlichen Existenzweise, welche die Dialektik ihrer Vermittlung nicht in sich trägt und daher auch nicht immanent leisten kann. - Den Unterschied zwischen KIERKEGAARDS und HEGELS Geistbegriff sieht V. GUARDA (1980, S.178 Anm.8) darin, "daß für Hegel der Gegensatz von Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Freiheit und Notwendigkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit im Geist aufhebbar und in gewisser Weise immer schon aufgehoben ist; wogegen er aus Kierkegaards existentieller Sicht wesentlich unaufhebbar bleibt und dadurch ein Spannungsverhältnis erzeugt, in dem der Geist ... seine Wirklichkeit hat."

gegenläufig - der Akzent der Spezialbestimmung in Richtung auf den Freiheitsbegriff verdichtete).
Das Bemerkenswerte an der Definition bei ANTICLIMACUS ist, daß er diesen Modus der Bestimmung von Menschsein gerade nicht aufgreift, sondern auf die Generalbestimmung Lebewesen/Tier verzichtet, indem er den Menschen - neuzeitlich-idealistischer Tradition folgend - als Geist bestimmt.

Der Mensch *als* Geist
Abkehr vom Substanzmodell[261]

Diese Definition versteht sich in doppelter Weise als Existenz- und Wesensbestimmung: "Der Mensch *ist* Geist" meint etwas Doppeltes (wobei diese Doppelung für die gesamte Existenzdialektik KIERKEGAARDS grundlegend ist): Zum einen, daß er wesentlich (seinem Wesen und seiner Bestimmung nach) Geist ist; zum andern, daß er *als* Geist *existiert* (d.h. der Modus seines Daseins sich nur innerhalb der Wesensbestimmung vollziehen kann).[262]
Daher ist die Wesensbestimmung 'Geist' nur insofern wirklich Bestimmung seines Wesens, als sie ihn als Existierenden wirklich bestimmt; und umgekehrt hat die Existenzbestimmung 'Geist' ihren Gehalt nur darin, daß sie elementare Daseinsbestimmung seines Wesens ist. Dabei wird sich zeigen, daß die Wesensbestimmung des Menschen, Geist zu sein, prinzipiell unaufhebbar ist - im Gegensatz zur Existenzbestimmung, die in der ihr eigenen Zeitlichkeit endlich (Tod) und durch Verfehlung des Geistcharakters gekennzeichnet ist. Um die Möglichkeit und Wirklichkeit von Verzweiflung zu verstehen, ist es entscheidend, diese Doppelung von Wesens- und Existenzbestimmung der schlichten Eingangsthese ("Der Mensch ist Geist") in ihrer Bezogenheit aufeinander zu sehen.
Damit sind bislang zwei Aspekte angesprochen: Erstens die Abgrenzung vom ARISTOTELISCHEN Charakter der Definition von Menschsein, der die abendländische Anthropologie bis in die beginnende Neuzeit (Humanismus) hinein geprägt hat. Und zweitens der doppelte Charakter der Geist-Definition als Bestimmung von Wesen (Essenz) und Dasein (Existenz). Hinzu kommt ein dritter Aspekt, der KIERKEGAARDS Anthropologie näher charakterisiert und zugleich bezeichnend ist für neuzeitliche Philosophie seit KANT und FICHTE: Menschsein wird primär nicht mehr substantiell definiert, z.B. als *"res cogitans"* (DESCARTES), sondern subjektiv, d.h. vom Subjektcharakter her.[263]

---

[261]) Zurecht interpretiert auch E. TUGENDHAT, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, Ffm 1979, S.157, die anthropologische Grundlegung in KzT A,a als entschiedene Abkehr vom "Substanz-Modell". Ähnlich U. MÜLLER 1987, S.619,624.

[262]) Vgl. dazu BLASS (1968) und FAHRENBACH (1968) z.St.; ferner die treffenden Ausführungen von A. HOCHENBLEICHER-SCHWARZ (1984) S.102, ferner insgesamt S.97-107

[263]) Auch darin vollzieht sich also eine Abkehr von grch.-aristotelischer Anthropologie. Es wird sich zeigen, daß jene mittels des Gedankens sich zeitlich realisierender Existenz bei KIERKEGAARD aufgegeben ist (da der Mensch nicht ein Verhältnis von substantiell bestimmbaren Sphären ist - Leib und Seele usw. -, sondern der lebendige Vollzug dieses Verhältnisses in einem spezifisch bestimmten Horizont von Zeit). Vgl. dazu R. GUARDINI: "Person ist [nach KzT A,a] nicht ein stehendes Wesen, ein geschlossen Seiendes, sondern ein Verhältnis, eine Relation, und zwar eine Relation zu sich selber", oder genauer: der *Vollzug* dieser Relation im "Akt der Stellungnahme zu sich selbst" (R. GUARDINI 1987/27 S.66 bzw. 67; vgl. P. FONK 1990 S.211; zur Betonung des nicht-substantiellen Charakters des Selbst vgl. S.210ff und 184: "Er [S.K.] denkt den Menschen

ANTICLIMACUS und DESCARTES

Zurecht faßt J. HOLL (1972, S.130) die CARTESISCHE *res cogitans* als "substantielle Bestimmung des Menschen". Der Mensch ist wesentlich er selbst, sofern er substantiell *res cogitans* ist. - Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß DESCARTES - wiederum im Anschluß an AUGUSTIN - den Menschen als Zusammensetzung (*complexio*, AT IX,80) begreifen kann, bzw. als *compositio (synthesis)* aus Seele und Leib (vgl. Med. 1641, AT IX,82.83 cf.85.88: natura hominis ex mente & corpore composita). Denn wesentlich ist der Mensch auf das Unendliche bezogene, unteilbare und unsterbliche Seele. Das Wie der Vermittlung ist bei DESCARTES nicht durchdacht. Fest steht nur die *magna differentia* zwischen Leib und Seele (AT IX,85f). Der Körper bleibt der Seele und somit dem ganzen Verhältnis äußerlich (wobei er analog zur Maschine gedacht ist, vgl. AT IX,84ff), d.h. das Verhältnis bleibt sich selbst äußerlich, undurchschauter "Komplex", durchsichtig nur nach einer Seite hin. Die Differenz zwischen KIERKEGAARD und DESCARTES liegt also nicht darin, daß jener den Menschen als Verhältnis von zwei gegensätzlichen Elementen konzipiert hätte und dieser nicht. Allerdings hat DESCARTES im Unterschied zum Dänen das *Verhältnis* gar nicht als solches gedacht, geschweige denn als zeitlich sich realisierenden Selbstvollzug. In der CARTESISCHEN Synthesis bleibt eins dem andern rein äußerlich. Körper und Seele sind unmittelbar, ihre Verschiedenheit ist absolut, so daß sich der Geist ganz in die *res cogitans* als seine eigentliche und einzige Heimat flüchten muß. DESCARTES fehlt das organisch-dialektische Denken, das KIERKEGAARD von SCHELLING und HEGEL übernommen hat (ohne daraus wiederum eine mechanische Selbstvermittlungsautomatik zu machen).

Geist bedeutet bei ANTICLIMACUS nicht einfach *mens* im Sinne noetischer Potenz und meint noch weniger *res cogitans* - im Sinne einer *res*, die sich darin von der *res extensa* unterschiede, aber gerade im bloßen Ding-Sein mit ihr identisch wäre. Im CARTESISCHEN Sinn erfährt sich der Mensch zwar als Ich. Dieses Ich bleibt aber als Subjekt ein bloßes Abstraktum. Es ist Bewußtsein von sich als einem Etwas (X), das zweifeln, denken und zu einer bestimmten Gewißheit kommen kann. Aber gerade in dieser Gewißheit bleibt es bloße *RES cogitans* und wird nicht wahrhaft Subjekt. Selbst die höchste Gewißheit des Gottesgedankens - die zum Zentrum und Schlüssel aller sonstigen Gewißheit wird - erhebt das Subjekt nicht über das *Res-cogitans*-Sein im bloßen Gegenüber zu Gott. In der wesensmäßigen Disparation von Geistigkeit (als *res cogitans*) und Leiblichkeit (als *res extensa*) erfährt es durch Gott - dieser vorgestellt als "reiner" Geist - nicht die Einheit seiner selbst als Subjekt, sondern hat sich damit zufriedenzugeben, daß Gott wahrhaft ist und deshalb die Konzeption materieller Leiblichkeit nicht auf bloßer Einbildung beruht.
ANTICLIMACUS wendet sich in seiner Definition des Menschen zwar nicht explizit gegen die CARTESISCHE, duale Definition. Implizit tut er dies jedoch, indem er den Geist wirklich als Subjekt begreift - unter Aufnahme von HEGELS berühmtem Programmsatz in der Vorrede der

---

nicht substantiell ..., sondern relational ... im unendlichen [?] Prozeß des Werdens ..."). - Vgl. auch J. HOLL (1972, S.114: Die Synthese ist "nichts Daseiendes ..."); ferner V. GUARDA (1980, S.151, mit Verweis auf K.O. LARSEN, 1973, S.127): "Geist wird also mit Selbstsein, Person gleichgesetzt ... er ist nicht Substanz, sondern die Aktualität sich vollziehender Freiheit."

PhändG, die Substanz sei als Subjekt zu fassen. HEGEL expliziert diesen Gedanken auf universale Geschichtlichkeit, ANTICLIMACUS auf individuelle Zeitlichkeit innerhalb dieser - bei ihm als offen betrachteten - Geschichte hin. Dieser geschichtliche Selbstvollzug, wie ihn HEGEL und KIERKEGAARD sehen, ist bei DESCARTES allerdings noch gar nicht im Blick. Ferner wendet sich ANTICLIMACUS darin gegen DESCARTES, daß er - dabei stärker von SCHELLING als von HEGEL bestimmt - den Leib vom Geistsein des Menschen nicht ausgrenzt, sondern in dieses mit einbezieht.

Zur Dreiheit von Leib-Seele-Geist

Der Geist[264] ist die Einheit (Synthese) von Leib und Seele, nicht das dem Leiblichen Entgegengesetzte. Der Geist existiert als Seele und Leib, d.h. sofern er existiert, notwendig auch als Leib. Die Leibhaftigkeit gehört zum unabdingbaren Wesen des "real existierenden" Geistes. Die Leiblichkeit und Leibhaftigkeit macht ein konstitutives Moment des Geistes aus, der sich - allein als Seele begriffen - selbst mißversteht (ein Selbstmißverständnis, das ANTICLIMACUS als Verzweiflung explizieren wird). Das Besondere dieser Dreiheit[265] von Geist-Seele-Leib ist also der Geist-Begriff: "Der Mensch ist Geist", d.h. er ist Geist, indem er wesentlich beides: Leib und Seele ist, d.h. deren Ineinssetzung im Vollzug ihrer selbst, und als solche Einheit existiert.

Somit ist das Geist-Sein nicht bloß Attribut, sondern Wesensbestimmung des Menschen schlechthin, oder - paradox formuliert - "Totalaspekt"[266] des Menschen analog zu seiner

---

[264]) Eine durchgängige Fehlinterpretation des Geistbegriffs KIERKEGAARDS findet sich bei ADORNO (2. Habil. 1929). Dieser faßt die Darstellung des Geistes als Synthese von Leib und Seele als "Thesis des Spiritualismus" (!)(143 cf.142). Freilich hat seine Explikation eines spiritualisierten, abstrakten, natur- und triebentrückten Geistes mit dem Menschenbild KIERKEGAARDS nichts zu tun. ADORNOS Fehlinterpretation rührt daher, daß er den SCHELLINGSCHEN Hintergrund von KIERKEGAARDS Geistbegriff und dessen antispiritualistische Schlagseite völlig verkennt. Auch die sich anschließende These (nach GUARDINI), Gott und Selbst seien als identisch gedacht (143), entbehrt jeder Grundlage im Text und führt insbesondere die für KIERKEGAARD fundamentale Kategorie des "vor Gott"-Seins ad absurdum. Im Gegensatz zu GUARDINI konstatiert ADORNO eine Abstraktheit und "Undurchsichtigkeit" des Selbst, die in der Substratlosigkeit der "Verdoppelung" begründet sei (144f). - Zur positiven Interpretation des Selbstverdopplungsgedankens vgl. RINGLEBEN (1983).

[265]) Sie geht aus von der Trichotomie Leib-Seele-Geist von VIGILIUS in BA, stellt aber ihrerseits keine Trichotomie dar, da bei ANTICLIMACUS der Geist nicht als ein selbständiges drittes Moment vorzustellen ist. In Wahrheit ist der Mensch nach KzT A,a also nicht trichotomisch, sondern dichotomisch verfaßt: als Verhältnis von Leib und Seele. Nur, sofern dieses Verhältnis zusammengesetzt ist im Kontext einer immanent unaufhebbaren Einheit und Wechselwirkung, die sich zeitlich vollzieht, kann man von einer Dreiheit sprechen (wobei das "Dritte" grundverschieden von den beiden Elementen Leib-Seele ist, da es den Vollzug in der Konstellation menschlicher Subjektivität beschreibt).

[266]) Dieser Terminus ist insofern paradox, als ein *"Aspekt"* seiner Definition gemäß niemals das Ganze in seiner Totalität erfaßt, sondern nur in einer bestimmten Hinsicht. Sofern die Hinsicht durch sich begrenzt ist, kann sie für sich niemals die Totalität als solche erschließen. Jeder Aspekt ist also *per se* Einzel- oder Teilaspekt. Die paradoxe Rede vom "Totalaspekt" will andeuten, daß es Aspekte gibt, denen nicht nur in bezug auf die Angemessenheit, sondern auch auf den Grad der Erschließung ihres Gegenstandes ein Sonderstatus zukommt. Schwierig ist die Frage, inwiefern sie dann überhaupt noch als "Aspekte" im geläufigen Sinn begriffen werden können.

In der Naturwissenschaft verbinden sich Aspekte mit bestimmten Denkmodellen, die Veranschaulichungsweisen physikalischer Vorgänge darstellen. Bezeichnet man Korpuskular- und Wellencharakter als Aspekte des Lichts (als eines elektromagnetisch, d.h. physikalisch gefaßten Phänomens), so veranschaulichen sie bestimmte Eigenschaften, mit denen Licht sich darstellt (z.B. Brechung, Beugung, Reflexion). Dabei handelt es sich um Aspekte, sofern sie nicht das Ganze als solches erfassen. Sie sind darin

Bestimmung als Freiheit. Die Sätze "Der Mensch ist Geist" und "Der Mensch ist Freiheit"[267] beschreiben ihn also nicht in einer bestimmten Weise seines Daseins, sondern überhaupt in bezug auf sein Menschsein. Geistsein und Freiheit - diese auch im HEGELSCHEN Sinn parallel zu lesenden Bestimmungen von Existenz - sind somit nicht Attribute, sondern Grundbestimmungen des menschlichen Wesens. Durch die Abgrenzung dieser Definition von der ARISTOTELISCHEN ebenso wie von der PLATONISCH-AUGUSTINISCH-CARTESISCHEN Bestimmung des Menschseins bei ANTICLIMACUS ist deutlich geworden, daß dieser den Menschen primär als Subjekt und nicht als Substanz bestimmt[268], welcher diese oder jene Bestimmungen (Attribute) zukommen, die spezifisch das Menschsein ausmachen.

Der Geist als Selbst

Diese Abgrenzung verschärft sich noch durch die Konkretion des Geistbegriffs: "Der Geist ist das Selbst." Der Begriff "Selbst" verweist auf Identität und stößt gerade darin den Begriff einer bloßen ***res*** *cogitans* ab. Der Geist ist wesentlich er selbst, d.h. er ist nicht Geist schlechthin in der Allgemeinheit des *res cogitans esse*, sondern Geist in der Besonderheit individueller Existenz, die ihre Wesensbestimmung gerade darin hat, sie selbst zu sein bzw. zu werden, also nicht Mensch "an sich" oder *in abstracto*. Insofern der Mensch wirklich Geist ist, existiert er als ein bestimmtes Selbst, d.h. als dieses Selbst, das ihm in einer einmaligen und unableitbaren Weise zugehört. Um diesen Aspekt zu akzentuieren, hat KIERKEGAARD andernorts die Kategorie des Einzelnen eingebracht: Der Mensch existiert wesentlich als Einzelner, d.h. er ist gerade darin wesentlich Mensch, daß er ein Einzelner - und nur so eben er selbst - ist. In diesem Sinn ist die Gleichsetzung von Geist und Selbst als Konkretion des Menschseins in Richtung auf den Einzelnen zu verstehen: Der Mensch als er selbst (d.h. dieses Selbst) existiert wesentlich als Einzelner.[269]

---

komplementär (N. BOHR), daß ihre Beschreibungsweisen einander ergänzend verdeutlichen, was das Wesen von Licht ausmacht (was sich auch in anderer Weise, z.B. durch mathematische Gleichungssysteme *unanschaulich* fassen läßt). Die höhere Einheit dessen, was durch gegensätzliche, aber komplementäre Aspekte erfaßt wird, läßt sich ihrerseits nicht mehr anschaulich erschließen. Sie bleibt in gewisser Weise hypothetisch, muß jedoch vom Einheitsbedürfnis der Vernunft her als möglich gesetzt werden. - In bezug auf die Anthropologie bedeutet dies, daß Leib und Seele Modelle sind, die ein an sich unerschlossenes Drittes erfassen sollen. Dieses Dritte als Geist zu bezeichnen, hat insofern hypothetischen Charakter, als sich dieser nicht aus der Leibhaftigkeit oder Beseeltheit deduzieren läßt, sondern eine bestimmte Interpretation des Zueinanders jener beiden Aspekte (Momente, Elemente) voraussetzt. Eine derartige Interpretation ist jedoch strittig und auch prinzipiell bestreitbar, was wiederum ein Indiz dafür ist, daß sich der Mensch als Geist nicht in evidenter Weise (mit einem Ausdruck des Dänen:) "durchsichtig" ist. Für die Strittigkeit der Bestimmung des Menschen als Geist legt die Philosophiegeschichte der Neuzeit ein umfangreiches Zeugnis ab, das Einzelbelege überflüssig macht (man vergleiche nur die materialistische und die analytische Philosophie sowie die NIETZSCHES). Interessant ist hierbei allerdings die Deutung jener Strittigkeit durch KIERKEGAARD (daß sie in der Selbst-Verstelltheit und Selbst-Undurchsichtigkeit des Geistes gründet) und sein Versuch, dies auf das Phänomen der Verzweiflung zu beziehen.

[267]) Vgl. GW 24,25 = SV^3 15,87: "Selvet er Frihed."

[268]) Vgl. J. HOLL (1972) S.130f

[269]) Dabei ist KIERKEGAARDS Einzelner in keiner Weise mit dem Einzigen M. STIRNERS zu verwechseln. KIERKEGAARD betont beim Einzelnen gerade nicht seine Isoliertheit und seinen Egoismus, sondern seine Geschichtlichkeit (vgl. BA) und seine Gottesbezogenheit (*coram-deo*-Relation). Spezifisch für seinen Gebrauch des "Einzelnen" ist dessen Gegensatz zu Menge, Masse, Publikum. Daher spielt beim "Einzelnen" neben dem Aspekt der Freiheit vor allem auch der der Verantwortlichkeit eine entscheidende Rolle.

Freilich eröffnet sich mit jener schnellen Identifikation von Geist und Selbst zugleich eine Aporie: Ist Geist-Sein an sich schon als Selbst-Sein - Subjektivität in Einzel(n)heit - aufzufassen? Ist das Selbst-Sein bloße Begriffsexplikation des Geistseins oder eine qualitativ neue Bestimmung, die über das "eigentliche" Wesen des Geistes hinausgeht? Wenn der Mensch als Einzelner wesentlich er selbst (dieser Bestimmte) und das Geschlecht (Exemplar von Menschheit, geschichtlich sich konkretisierende Gattung) ist - wie KIERKEGAARD ja selber betont (vor allem in BA) -, dann stellt sich die Frage, ob die Bestimmung des Geistes als "Selbst" umfassend und treffend sein kann. Ist der existierende Geist tatsächlich nur "Selbst", oder ist es nicht vielmehr sein Wesen, sich im Allgemeinen darzustellen am Ganzen menschlicher Geschichte? Auf den ersten Blick jedenfalls erscheint die Konkretion des Geistes als Selbst nicht einfach als Präzision, sondern zugleich als Restriktion des Geistbegriffes, sofern sie allein den Aspekt der Individuation betont und dabei den der Partizipation und Universalisierung vernachlässigt. Hier zeigt sich jedenfalls ein Ansatzpunkt möglicher Kritik an ANTICLIMACUS, wie sie von HEGEL - aber vielleicht auch von KIERKEGAARD selbst her - gegenüber jener Identifizierung von Geist mit Selbst vorgebracht werden könnte.
Diese Kritik hat ihre Relevanz dann auch für das Phänomen der Verzweiflung: Ist Menschsein gleich individuelles Selbstsein, so bezieht sich die Verzweiflung allein auf den einzelnen Menschen. Wird jedoch Menschsein umfassender als Geistsein verstanden, dann bezieht es sich auf den Menschen in der Gesamtheit seiner individuellen wie geschichtlichen Selbstdarstellung. In diesem Fall wäre die Phänomenologie der Verzweiflung nicht nur auf das einzelne Menschenleben, sondern auf die Menschheitsgeschichte zu beziehen. Diese Position soll hier vertreten werden, verbunden mit der These, daß eine bloß individuell bezogene Interpretation des Verzweiflungsphänomens eine erhebliche Verkürzung der Aussageintention des ANTICLIMACUS darstellt.

3. Das Selbst als Verhältnis im Vollzug seiner selbst

Der Fortgang der Ausführungen zeigt nun, daß das Selbst-Sein des Menschen als Geist nicht bloß vom Identitätsaspekt her gesehen werden darf. Der Kerngedanke stellt sich somit insgesamt folgendermaßen dar:

> "... was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis[270], das sich zu sich selbst verhält,

[270]) Der dän. Begriff *Forhold* beinhaltet beide Begriffskomponenten: *Verhältnis* und *Verhalten*. - Zu dem relationalen, korrespondierenden Moment kommt im "Verhalten" ein aktives Moment, dem das der Stellungnahme und Einstellung inhäriert. Vgl. W. SCHULZ, der *Forhold* zurecht als reflexives, mehr oder weniger explizites (seiner selbst bewußtes) *"Sich-zu-sich-einstellen"* interpretiert (und in diesem dialektischen Strukturmodell die Überlegenheit KIERKEGAARDS gegenüber HEIDEGGER begründet sieht; vgl. Ich und Welt, 1979, S.40).
Wenn ANTICLIMACUS den Menschen als ein Verhältnis (Forhold) beschreibt, und zwar im Doppelsinn von Relationalität und Selbstbezüglichkeit, so ist dieser von KIERKEGAARD selbst ausgefeilte (vgl. HIRSCH GW 166f Anm.+3) Gedanke weithin analogielos. Am nächsten kommt ihm noch der Kirchenvater **AUGUSTIN**, der in seinem bedeutenden Werk *De trinitate* ja nicht nur die Dreieinigkeit Gottes thematisiert, sondern implizit

> oder ist das am Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält."

Das Selbst wird somit nicht als bloße Identität beschrieben, sondern als Aktivität (Verhältnis im Sich-Verhalten), genauer als Sich-zu-sich-selbst-Verhalten des Verhältnisses.[271] *Zunächst* wird das Selbstsein verstanden als Verhältnis, das zu sich im Verhältnis steht.[272] *Dann* aber folgt im Text ein "oder" *(eller)*, mit dem eine *korrektive Explikation* eingeleitet wird: Ist das Selbst also ein Verhältnis? Nein, es ist nicht das Verhältnis, sondern, *daß*[273] das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. Hier nun wird das Selbst als die sich als Vollzug darstellende Tatsache des Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens des Verhältnisses definiert, nicht mehr als dieses selbst. Erst durch diesen bewußtseinsmäßigen Vollzug des Verhältnisses im Daß des Sich-Verhaltens wird der Mensch in seiner geist-spezifischen Besonderheit gesehen. Damit wird nun das Freiheitsmoment in ANTICLIMACUS' Wesensbestimmung des Menschen virulent. Das Selbst besteht nicht im Faktum des Zueinanders der Verhältnismomente, sondern im zeitlich sich ereignenden, freien Vollzug desselben, d.h. im *freien Prozeß reflexiver Selbstbezüglichkeit*. Indem ANTICLIMACUS die einfache Identifikation des Selbst mit dem

---

auch eine triadische Struktur des Selbstbewußtseins. Die Geisthaftigkeit des Menschen besteht nach AUGUSTIN nun nicht einfach darin, daß er im aristotelischen Sinn ein vernunftbegabtes und sozial existierendes Lebewesen wäre, sondern darin, daß in ihm die Fähigkeit zur reflexiven Selbstbezüglichkeit liegt, die - in gebrochener Analogie zu Gott - das spezifisch Humane ausmacht. Die Identität des Menschen versteht sich als Einheit relationaler Momente, die im Vollzug ihres Zusammenwirkens jene Identität erst konstituieren. Das Selbst des Menschen wird also geistig-personal begriffen, und zwar nicht im Sinne einer schon voraussetzbaren ("fertigen") Identität, sondern als Vollzug reflexiver Selbstbezüglichkeit. In diesem Vollzug verhält sich das Selbst als Geist in der Einheit seiner Momente nicht nur zu sich selbst, sondern - in der Sprache KIERKEGAARDS - zugleich zu der "Macht, die es gesetzt hat". Die von AUGUSTIN in *De trinitate* aufgezeigten Analogien beschreiben keine bloßen Strukturgleichheiten, sondern zugleich Vollzugseinheiten: Ein Selbst, das sich wahrhaft zu sich selbst verhält, verhält sich in Wahrheit zu Gott (d.h. bezieht seine Identität nicht unmittelbar aus sich selbst). Diese zentrale Übereinstimmung im Blick auf die Ineinssetzung von Selbst- und Gottesverhältnis ist als grundlegende Gemeinsamkeit des Dänen mit AUGUSTIN festzuhalten; ferner die Einsicht, daß die Relationalität (dän. Forhold) das Wesen bestimmt; auch die Vorstellung vom Menschen, als einem Geschöpf "zwischen" Engel und Tier, das sich selbst (seine Bestimmung) definitiv verfehlen kann und dies weithin (massenweise) auch tut. Dabei verbindet beide schon der Grundgedanke, daß personale Geisthaftigkeit nicht auf Logosteilhabe reduziert werden kann, sondern in reflexiver Selbstbezüglichkeit besteht. Aber auch der gemeinsame Ansatz bei einem triadischen Konzept verdient Beachtung: Der Mensch wird als Leib-Seele-Geist-Einheit verstanden. Darüber hinaus ist die methodische Interessenskonvergenz beider fundamental, "psychologische Theologie" zu betreiben, wobei die menschliche Psyche nicht tiefenpsychologisch oder undialektisch-schematisch (vgl. etwa FREUDS Instanzenmodell: Überich-Ich-Es) begriffen wird, sondern als Geist. AUGUSTIN hat wohl die Abgründe dieser Geisthaftigkeit nicht so scharfsinnig gesehen wie KIERKEGAARD, dem wiederum eine explizit trinitarische Sicht Gottes kaum am Herzen lag (wenngleich der Däne "implizit einen trinitarischen Offenbarungsbegriff" voraussetzen mag - aber eben nur implizit! -, wie P. FONK 1990 S.246 vermutet).

[271]) Sofern das Selbst auf Identität verweist und das Verhältnis auf Zweiheit in Bezogenheit zueinander und auf das Ganze, versteht sich die Bestimmung "Verhältnis" als Explikation des "Selbst". - THEUNISSEN (1962/79; S.498) versteht Selbst und Verhältnis als zwei Aspekte der Selbstdarstellung des Menschen, der sich nämlich "entweder als Selbst oder als Verhältnis" zeige, "je nach der Einstellung, in der er betrachtet wird, und je nach der Weise, in der er sein Sein ist". Allerdings sind diese beiden Aspekte nicht alternativ zu sehen (entweder ... oder ...), sondern als wechselseitige Selbstexplikation; mit anderen Worten: das Selbst zeigt sich zugleich als beides, wenn es sich selbst darstellt.

[272]) Zum Vergleich mit H. PLESSNER (Exzentrische Positionalität) und A. GEHLEN (Stellungnahme zu sich) vgl. FAHRENBACH (1980) S.159.

[273]) Dabei darf dieses "daß" nicht einfach als "wie" verstanden werden; gegen HOLL (1972) S.118.

Verhältnis abwehrt, wird deutlich, daß er von der Wesens- zur Existenzbestimmung fortschreitet. Erst im Prozeß des (sich fortsetzenden) Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens wird das Selbst bestimmbar.[274]

Somit erweist sich das Selbst nicht einfach als mit dem Selbstverhältnis identisch, sondern mit dem Prozeß, in dem es sich als dieses reflexive Selbstverhältnis realisiert, das seiner selbst bewußt ist. Das Selbst wird somit nicht als ein bestimmtes, aufweisbares Etwas beschrieben oder als einfaches Subjekt oder gar als eine Substanz, die den Kern ihres Seins in sich trägt. Vielmehr ist es *Vollzug seiner selbst* als eines auf sich bezogenen Verhältnisses. Das Selbst ist daher die im Vollzug erst es selbst werdende, zeitlich sich vollziehende Faktizität der reflexiven Selbstbezüglichkeit des Geistes. Dieser wird er selbst (kommt zu sich selbst), indem er sich zu sich selbst verhält, ohne (vorweg) schon er selbst zu sein. Auf sich selbst ausgerichtete und gespannte Offenheit bestimmt das Wesen des Geistes als eines Selbstverhältnisses, wodurch sich herauskristallisiert, daß für die Zeitlichkeit die Zukunft ganz besondere Bedeutung gewinnt;[275] denn das Selbst erwirbt sich niemals anamnetisch-rückbezüglich, sondern in der kontinuierlichen Realisierung seiner Bestimmung als Geist innerhalb endlicher Zeitlichkeit. In diesem Sinn ist das Selbst Aufgabe, nicht Vorgabe. Es gibt für den Geist weder einen immanenten Ruhepunkt noch eine Basis, die es bloß zu explizieren gälte, wohl aber eine Bestimmung, die innerhalb eines gesetzten Kontextes zu realisieren aufgegeben ist.

Selbstvollzug als Selbstwerden

In diesem Sinn ist das Selbst es selbst nur, indem es es selbst wird. Dieses sein Werden bestimmt sich dabei nicht als das bloß punktuell sich vollziehende, voraussetzungslose und

---

[274]) Bei E. TUGENDHAT (Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, Ffm 1979, S.160) wird das *Verhältnis* dreifach aufgeschlüsselt:

1.) Person zu sich (X:X)
2.) Synthesismomente zueinander (a:b / c:d /...)
3.) Person zu Existenz (X: esse) als zur Synthese.

Allerdings ist bei 3.) das Moment der Zeitlichkeit einzubeziehen, ferner das von TUGENDHAT ausgeklammerte der Transzendenz. - Indem TUGENDHAT die Dimension des Gesetztseins unterschlägt, wird für ihn die Disparatheit nicht-substantieller Bestimmungen nicht auf Einheit hin transzendierbar, wenn diese nicht als über das Verhältnis hinausgehend beschrieben wird, d.h. als ein Drittes, das die Bestimmungen an sich hat. Wenn man die Momente zu Attributen eines Personkerns relativiert, löst man zwar die Schwierigkeiten elegant. Im Grunde kehrt man dann jedoch zum trichotomischen Modell zurück, wie es VIGILIUS vertreten hat (der Geist *trägt* die Synthese). Die Schärfe der Anthropologie der KzT A,a liegt jedoch gerade darin, daß es keinen Personkern und keinen tragenden Geist gibt, auf den die Synthese rekurrieren könnte, sondern nur das Verhältnis von Wesensmomenten, wobei das Wesen sich rein zeitlich vollzieht. Sowohl die Pointe des Über-sich-hinaus-Weisens der Synthese auf ein Drittes, das sie gesetzt hat (Gott), als auch die Schärfe des Gedankens der zukunftsbezogenen Zeitlichkeit ginge verloren, würde man nun doch wieder auf einen substantiellen Personkern rekurrieren und die Wesensmomente zu bloßen Prädikaten an ihm degradieren.

[275]) Treffend dazu die Definition von TH. BAUMEISTER (1985, S.420): "Existieren ist zum einen die Seinsweise eines Wesens, das wesentlich durch Zukünftigkeit, Sichvorwegsein, Möglichkeit gekennzeichnet ist, das frei zwischen Möglichkeiten wählen kann und das der Forderung unterliegt, aus dem unverbindlichen Spielen mit Möglichkeiten ... zur Wirklichkeit zu gelangen, d.h. zur freien Identifikation mit einem dem Wesen des Menschen entsprechenden Lebensentwurf. Ein solches Wesen ist nach Kierkegaards Auffassung immer im Werden. Und dies nicht etwa aufgrund eines Mangels ..., sondern aufgrund seiner Freiheit."

unbedingte Werden eines Abstraktums, das sich in jenem bloßen Selbstverhältnis als beziehungslos erwiese (und eben nur in dieser Beziehungslosigkeit Identität erlangen könnte: als ein abstrakt mit sich identisches Ich=Ich ohne wahrhafte Identität), wie im folgenden noch deutlich werden wird. Zwar klingt die Definition des ANTICLIMACUS in hohem Maße formelhaft und abstrakt; in Wahrheit zielt sie aber auf eine Universalität, die zugleich Konkretion in sich schließt.

Schon jetzt wurde deutlich, daß das so definierte Selbst in seinem Anliegen, es selbst zu werden, nicht auf einen substantiellen Seinsbestand zurückgreifen kann. Das Selbst ist in seinem Kern nichts unmittelbar Vorhandenes oder latent Gegebenes. Deshalb fällt der Rückgriff flach; bleibt nur der *Vorgriff* im Sinn einer Selbsterschließung, die das Selbst von seiner konkreten Bestimmung her aufgrund der "Rahmenbedingungen" seiner Existenz erschließt. Nirgendwo in der Vergangenheit oder in aufweisbarer Gegenwärtigkeit liegt das Selbst als ganzes schon beschlossen. Gerade darin zeigt sich die strukturelle Offenheit des Selbst. Die Vorgabe ist nur die Struktur (Synthese/Selbstverhältnis), gesetzt innerhalb einer Struktur (Zeit/Zeitlichkeit), nicht etwas seinshaft Vorgegebenes, das es nur noch zu entfalten gälte. Daß somit der Mensch seinem Wesen nach als "unfertig", offen und substantiell nicht determiniert bestimmt wird, hat freilich weitreichende Konsequenzen für das gesamte Denken KIERKEGAARDS (nicht nur bei ANTICLIMACUS): Das menschliche Leben ist Aufgabe im Sinn einer möglichen Identität, die es allerdings erst zu erwerben und zu erringen gilt.[276] Somit ist die Existenz des Selbst durch diesen Gegensatz bestimmt, daß es, indem es ist, schon es selbst ist (im Sinn der genetischen, biologischen, sozialen, historischen und lebensgeschichtlichen Vorgabe) und zugleich noch nicht es selbst (im Sinne definitiver Identität), so daß es erst noch werden muß, was es der Bestimmung seines Wesens nach schon ist.

Damit ist ein erster Gedankengang des ANTICLIMACUS an sein Ziel gekommen, der sich rückblickend von seinen Schritten her folgendermaßen skizzieren läßt:

Mensch - Geist (Doppelung von Wesens- und Existenzbestimmung) - Selbst (Identität) - Selbstverhältnis (Selbstbezüglichkeit; Reflexion; Stellungnahme; Selbstaneignung) - Prozessualität des Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens (Selbstwerden im Prozeß reflexiver Selbstbezüglichkeit; Zeitlichkeit).

4. Der Synthesischarakter: Das Selbst als Zusammensetzung[277]

[276]) An dieser Stelle werden die KIERKEGAARDSCHEN Zentraltermini *Aneignung* und *Erbauung* virulent.

[277]) "Synthesis" ist hier schlicht als *Zusammensetzung* zu verstehen (gegen HOLL, 1972, S.114, der den Hintergrund der "idealistischen Tradition" an dieser Stelle überbetont). Zutreffend dagegen TH. BAUMEISTER (1985, S.421): "Synthesis als Zusammensetzen, Zusammenbringen von gegenstrebigen Lebenshaltungen genommen und nicht im Sinne der spekulativen Synthesis verstanden, in der das Endliche zu einem unselbständigen Moment im Absoluten herabgesetzt wird, zu einem Moment in der Vermittlung."

Die Beschreibung des Selbst als Synthese geschieht freilich im Blick auf eine Beschreibung der Verzweiflung im Rekurs auf die Strukturmomente der Synthesis (vgl. Abschnitt 9). Die Frage, ob KIERKEGAARD von einer bestimmten Analyse des Selbst ausgeht, um von da aus diverse Verzweiflungsformen zu analysieren, oder ob er umgekehrt von diesen ausgeht, um am Ende zu einer (im Buch dann vorgeschalteten) Deskription des Selbst zu gelangen, erinnert an die Problematik von Henne und Ei. Sie ist auch nicht so interessant wie die Frage, ob Selbst und Verzweiflung sowie ihr Zusammenhang von ANTICLIMACUS zutreffend beschrieben worden sind. Da die Beschreibung des Selbst als im Geist vermittelte Einheit polar entgegengesetzter Wesensmomente bereits in BA (vgl. Kap.7; der Mensch als vom Geist konstituierte Synthese von Leib und Seele bzw. Zeitlichem und Ewigem) auftaucht, ist es freilich ausgeschlossen, daß die Deskription des Selbst

An dieser Stelle nun hält ANTICLIMACUS inne und macht gleichsam eine (dringend angezeigte) "Verschnaufpause". Dies allerdings nur, um sogleich neu einzusetzen und weiter auszuholen:

> "Der Mensch ist eine Synthesis von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem[278], von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthesis. Eine Synthesis ist ein Verhältnis zwischen Zweien. So gesehen ist der Mensch noch kein Selbst."[279]

Die bloß strukturell und abstrakt anmutende Bestimmung des Menschen als Geist und des Geistes als Selbst und des Selbst als Prozeß reflexiver Selbstbezüglichkeit findet in diesem zweiten Anlauf eine gewisse Konkretion. Diese liegt darin, daß nun nicht bloß nach der formalen Struktur des Existierens, sondern nach substantiell sich darstellenden Strukturmerkmalen Ausschau gehalten wird. So wird der Mensch nun - zunächst durchaus noch abstrakt anmutend - als *Synthesis* (Synthese) bestimmt, d.h. im wörtlichen Sinn (und nur so korrekt zu verstehen) als *Zusammensetzung*. Der Mensch, der sich in seinem unmittelbaren Selbstbewußtsein (vgl. DESCARTES' cogito) als *einer* weiß, erfährt sich in der Reflexion auf sich als zusammengesetzt aus Gegensätzlichem und zugleich bezogen auf dies Verschiedene.

Die Leib-Seele-Synthese

Ich weiß mich als dieser Mensch, der denkt, fühlt, wünscht, hofft, etc. und zugleich einen Leib "hat". Insofern der Mensch diesen Leib (mit all seinen Eigen- und Absonderlichkeiten) als etwas ihm Eigenes und Unabsonderliches bewußt "hat", weiß er zugleich, daß er dieser Leib "ist", seine Identität und Kenntlichkeit an seiner leiblichen Existenz festzumachen ist. Wenngleich seine Identität nicht auf diese Leiblichkeit zu *reduzieren* ist, so erfährt er doch den Leib als "Teil" und Merkmal seines Ich. Diese Gebundenheit und Fixierung auf seine Leiblichkeit (Leib-haftigkeit)[280] erlebt der Mensch mitunter als belastend (z.B. angesichts von

---

erst aufgrund der Verzweiflungsphänomenologie erfolgte (so THEUNISSEN, Negative Theologie der Zeit, 1991, S.353: "In Wirklichkeit geht Kierkegaard nicht vom Selbst aus, sondern von der Verzweiflung." Das ist einigermaßen undialektisch gedacht. Wie hätte der Däne die Verzweiflung derart beschreiben können, wenn nicht unter Voraussetzung eines bestimmten Konzepts des Selbst als Synthesis?).

[278]) Irritierend ist, daß KIERKEGAARD in seinen frühen autonymen Schriften *die Seele* als den "Widerspruch des Zeitlichen und des Ewigen" bezeichnen kann (GW 7,61), wobei *Seele* mit *Geist* synonym gebraucht wird. Der Begriff Seele findet sich hier also noch in einer umfassenderen, später nicht mehr angewandten (sondern auf den *Geist* übertragenen) Bedeutung. Entscheidend ist, daß das Ewige in seiner konstitutiven Funktion für das Selbstsein und Selbstwerden des Selbst als Charakteristikum des spezifisch menschlichen Daseins (als Geist) schon früh bei KIERKEGAARD herausgestellt wird. Das Ewige ist dabei zugleich das alle Zeitlichkeit Umgreifende und Begründende. Wie bei PLOTIN wird "die teilgebend-umfassende Ewigkeit ... zum immanenten Strukturprinzip des Geistes" (BEIERWALTES: Plotin, Über Ewigkeit und Zeit, 1967), allerdings ohne daß eine Abhängigkeit des Dänen von PLOTIN nachweisbar wäre. Beide verbindet übrigens auch die Vorstellung einer *Unveränderlichkeit* des Ewigen, das dem zeitlichen Dasein stets nur *als Zukunft* gegenwärtig wird (vgl. BA).

[279]) Zu den verschiedenen Möglichkeiten, den Begriff "Selbst" bei ANTICLIMACUS zu verstehen, vgl. DISSE 1991, S.116f: 1.) als Synthesis von polar entgegengesetzten Momenten, 2.) als zu sich strebende Freiheit, 3.) als unverwechselbare, einmalige Identität und Individualität: "Er selbst".

[280]) Dabei spielt auch der (primär von VIGILIUS - vgl. Kap.7 - thematisierte) Aspekt der Sexualität mit. Die Gebundenheit an einen konkreten Leib bedingt auch die Fixierung an eine bestimmte sexuelle

Alter, Krankheit und Tod), so daß er sich bewußt von seiner Leiblichkeit distanzieren kann (aber eben nur gedanklich!). VIGILIUS HAUFNIENSIS hat in BA die Leib-Seele-Thematik von der Angst her thematisiert: als eine unabweislich leibvermittelte Selbstbezogenheit der menschlichen Freiheit. Angst ist das Phänomen, daß sich Freiheit angesichts unabweislicher Leiblichkeit derart vor sich selbst gestellt sieht, daß sie die Definitivität und Endlichkeit all ihrer Realisierungsmöglichkeiten gewahrt. W. SCHULZ hat daher von der "Leibgebundenheit" des Geistes (der Freiheit / des Selbst) als Quelle der Angst gesprochen[281] und damit einen wichtigen Aspekt des Wesens der Angst thematisiert (wenngleich nicht den einzigen). Das Selbst kann nur gedanklich (theoretisch, phantastisch) von seiner Leibhaftigkeit abstrahieren, nicht realiter. Und das Selbst kann nur fiktiv von seiner Beseeltheit abstrahieren und sich ins tierisch-unmittelbare Dasein zurückfallen lassen, aber damit den Transzendenzcharakter seiner beseelten Geisthaftigkeit nicht liquidieren. Was dann stattfindet, ist dann ein Verdrängungs- und Abstumpfungsprozeß oder eine psychosomatische Deformation der Charakterstruktur, z.B. durch Drogen. Hierbei gewinnt die Fixierung auf das Leiblich-unmittelbar-Angenehme eine enorme Eigendynamik im Sinn einer potenzierten Fixierung: Die Fixierung des Geistes auf den Leib ist wiederum vermittelt durch die Fixierung des Leibes auf den Selbstgenuß im Konsum der Droge. Dann ist das Verhältnis der Synthesisglieder weitgehend verschoben, wenngleich die Synthesis so gesetzt ist, daß ihr Geist-Sein nur verdrängt, nicht aber ausgelöscht werden kann. Allerdings ist die Wechselbeziehung der Synthesisglieder erheblich verschoben und damit die Grundsituation verstellt, wonach "der Mensch Geist und Leib als *dialektische* Einheit" ist (W. SCHULZ).[282]

Die Synthesis ist also dadurch charakterisiert, daß ihre Einheit als Zweiheit gesetzt ist bzw. die Zweiheit als Einheit, wobei ihre Gegensatzmomente[283] in einem dialektischen Wechselverhältnis zueinander stehen. Der Mensch ist er selbst als Einheit (Verbindung) konträrer Wesensmerkmale, in und aus denen er besteht. In diesem Sinn ist auch das Seelische und Leibliche[284] in ihm als Einheit, d.h. auf Identität hin gesetzt. Die Einheit als

---

Selbstverfassung: maskuliner oder femininer Leib/Phänotyp, als Trieb gesetzte Sexualität begleitet von Scham; damit verbunden, die Aufgabe, Sexualität in die geistige Existenz zu integrieren, d.h. sie nicht zu verdrängen, sich aber auch nicht von ihr dominieren zu lassen.

Vgl. dazu W. SCHULZ (1972, S.394): "Kierkegaard erkennt den Geist im Gegensatz zu Hegel als konkret gebundenen Geist, und das heißt für ihn eben wesentlich, daß der Geist der Geist eines Menschen ist, der sexuell bestimmt ist." Damit ist nicht nur ein Unterschied zu HEGEL gegeben (nicht gleich deutlich aber zu SCHELLING!), sondern zugleich eine Affinität zur Linie von SCHOPENHAUER bis FREUD. Allerdings bemerkt SCHULZ (398) zurecht, daß SCHOPENHAUER (und mit ihm FREUD) im Gegensatz zu KIERKEGAARD "den Leib zum Ding an sich erhoben und den Geist entwertet" hat. Diesbezüglich steht KIERKEGAARD also dem Dt. Idealismus - vor allem SCHELLING - näher als der Philosophie SCHOPENHAUERS und NIETZSCHES oder auch FEUERBACHS (vgl. 394). Zum Verhältnis KIERKEGAARD-FEUERBACH vgl. (allgemein) GR. MALANTSCHUK 1980(76), S.76-82 (Did Kierkegaard Read Karl Marx?).

[281]) 1968, wieder 1972 in: Philosophie in der veränderten Welt, S.388 vgl. 396

[282]) Op.cit. 1972, S.398

[283]) Der Begriff "Moment" ist allerdings mit Vorsicht zu gebrauchen, da er hier nicht im Sinne HEGELS zu verstehen ist. HOLL (1972, S.127ff) wehrt die HEGELSCHE Konnotation des Momentbegriffs zurecht ab.

[284]) Der Terminus "Synthese des Leiblichen und des Seelischen" ist eine Variante der "Leib-Seele-Synthese". Der Unterschied besteht darin, daß "Leibliches"/"Seelisches" *in sich unbegrenzte* Elemente bezeichnen, die erst in ihrem konkreten Bezogensein aufeinander den Menschen mit (diesem) Leib und (dieser) Seele konstituieren. Leib und Seele charakterisieren die Bestimmtheit der Existenz, Leibliches/Seelisches die Unbestimmtheit der Sphären/Elemente/Momente, die mein Menschsein ausmachen. Der Unterschied relativiert sich allerdings dadurch, daß Seelisches und Leibliches bei KIERKEGAARD niemals als abstrakt für

Miteinander/Zueinander/Gegeneinander der Gegensätze ist allerdings noch nicht die Vermittlung des Gegensatzes, sondern das (konkret) vorausgesetzte Noch-Nicht dieser Vermittlung.

Synthesis als Nicht-Selbst

Insofern das Selbst in der polaren Zweiheit seiner Synthesis-Struktur die Einheit nur in der Form des Gegensatzes und seine Identität nur als Möglichkeit und Projekt hat, ist es nicht einfach mit sich identisch. Sofern es also Identität nur als mögliche innerhalb der Struktur des Gegensatzes hat, ist es noch nicht wirklich es selbst:

"So gesehen ist es noch kein Selbst."

"So gesehen": d.h. im Blick auf die Gegensatz-Struktur; "noch kein Selbst": im Sinne ausweisbarer bzw. vollendeter Identität mit sich selbst. Der zunächst paradox anmutende Gedanke, daß das Selbst (als Synthesis) noch kein Selbst ist, klärt sich von der Näherbestimmung des Selbst als Identität her. Oder genauer: Die gedankliche Paradoxie löst sich, indem man auf die wirkliche "Paradoxie", d.h. die dialektische Gegensatzstruktur des realen Selbst reflektiert.

Der Mensch als nicht unmittelbar vorhandene Identität

Nachdem sich somit das Selbst nicht als etwas Einfaches erwiesen hat, sondern als etwas Zweifaches, in sich Komplexes, kann von einfacher, unmittelbarer Identität nicht mehr die Rede sein. Solch eine einfache Identität ist zwar bislang immer schon vorausgesetzt worden, wenn von "dem Selbst" die Rede war; jetzt aber zeigt sich die Vorläufigkeit dieser Rede, begründet in der realen Vorläufigkeit des Selbst in bezug auf seine definitive Identität. Diese "hat" es nicht einfach, weil es nichts "einfach" haben kann. Damit ist - zugegebenermaßen mit Hilfe einer etwas aufwendigen und schwierigen Argumentation - deutlich geworden, daß der Mensch mehr ist und etwas anderes als z.B. eine Kartoffel (um einen Vergleich von CLIMACUS aufzugreifen).[285] Freilich ist zu wünschen, daß diese Erkenntnis nicht die letzte und

---

sich seiende Sphären vorstellbar sind, sondern nur in der Konkretion eines bestimmten Leib/Seele-Seins. Dennoch ist die Formulierungsdifferenz aufschlußreich, da die Terminologie "Seele"/"Leib" im traditionellen Sinn auf konkrete Entitäten verweist, während "Seelisches"/"Leibliches" Sphären oder Aspekte des ganzheitlich begriffenen Menschen bezeichnet.

[285]) KIERKEGAARD gebraucht diesen Vergleich in UN II, s. GW 16/II,33 (vgl. HÜGLI 1973, S.58; THEUNISSEN (1962) Mat. 1979, S.503): Das menschliche Dasein ist "nicht Sein in demselben Sinne, wie eine Kartoffel ist, aber auch nicht in demselben Sinne, wie die Idee ist". Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß der Mensch in seinem Sein irgendwo zwischen Kartoffel und Idee anzusiedeln wäre, sondern daß sein Sein weder bloß materiell (substantiell) noch bloß ideell (abstrakt), d.h. weder durch bloße Vorhandenheit noch durch reine Idealität zu bestimmen ist. Die Zwischenbestimmung von Kartoffel (endlich-materiellem Sein) und Idee (notwendig-vollkommenem Sein) ergibt schon deshalb nicht das Menschsein, weil das dafür konstitutive Moment der Freiheit weder im einen noch im andern noch in der bloßen (unvermittelten) Verbindung beider liegt.

einzige ist, zu der uns jener komprimierte und komplexe Gedankengang von KzT A,a führt. Aber so banal ist diese Abgrenzung nun auch wieder nicht, wenn man bedenkt, wie auch reputierte philosophische Richtungen des 19. und 20. Jahrhunderts den Menschen doch mehr oder weniger gleichsetzen mit dem, was eine Kartoffel ist und hat: Materialität, Gegenständlichkeit, Benennbarkeit usw. ANTICLIMACUS setzt hier eine Grenze, weil der Mensch im Blick auf die Gegebenheit und Identität mit sich selbst doch etwas anderes ist als eine Kartoffel. Denn er ist ein Selbst, jedoch ohne es schon zu haben. Die Kartoffel hat also vor ihm den Vorzug, schon unmittelbar sie selbst zu sein und nicht erst werden zu müssen[286]; umgekehrt hat der Mensch ihr gegenüber den Vorteil, mit seinem Selbst eine Identität gewinnen zu können, von der die Kartoffel nur - nein: nicht einmal - träumen kann, d.h. die die der Kartoffel (jedenfalls nach althergebrachter Auffassung) qualitativ übersteigt. Das Komische an diesem Vergleich verliert sich spätestens dann, wenn der Mensch merkt, daß er Mensch ist und eben keine Kartoffel.[287] Dann beginnt nach KIERKEGAARD der "Ernst" des Existierens, der nicht zu reduzieren ist auf die Geschicklichkeit im Lebensvollzug (eine Kartoffel muß notfalls gut rollen können, ohne Dellen zu bekommen). Zwar gilt nach KIERKEGAARD für die meisten Menschen, daß sie letzteres phantastisch beherrschen (nämlich die Kunst, bequem und unbeschadet zu rollen), jedoch ihr Leben lang nicht begreifen, was es heißt, Mensch zu sein, und dabei alles Mögliche erlernen, nicht aber die Kunst, wirklich und wahrhaft Mensch zu sein, d.h. zu existieren. Jedoch besteht auch gemäß KIERKEGAARD immerhin die Möglichkeit und Option, Menschsein wahrhaft zu verwirklichen.[288] Zwar beschreibt die KzT ein fast undurchdringliches, universales Netz der Verzweiflung, doch will auch sie jene Option offenhalten. Wenn sie dabei die meisten Menschen doch mehr "kartoffelartig" herumrollend und andere (wie die HEGELIANER) in spekulative Ideenkonstruktionen abhebend sieht, so betrachtet sie doch niemanden als hoffnungslosen "Fall". Wenngleich sich die Synthese, wie sich noch zeigen wird, niemals rein aus sich ins Lot bringen kann, so besteht doch die *Möglichkeit* dazu, wahrhaft mit sich selbst ins Lot zu

---

[286]) Vgl. A. HÜGLI (1973) Anm.10 S.269: "Der Unterschied zwischen einem Selbst und einem realen Ding besteht ... darin, daß das Selbst eine *Synthese*, das reale Ding eine *unmittelbare Einheit* von Allgemeinen und Einzelnem darstellt." (Hervorh.W.D.) Dabei partizipiert die Kartoffel in unbestimmter Weise am allgemeinen Kartoffel-Sein. Zwar ist auch hier "das Allgemeine als das Einzelne gesetzt" (vgl. HÜGLI S.61), aber eben nicht als dieses konkrete Einzelne (das sich zu sich und zum Ganzen verhält), sondern bloß als x innerhalb von X, d.h. als - klein zu schreibendes - einzelnes.
In beiden Fällen - Mensch und Kartoffel - steht der Begriff in Beziehung zur Sache selbst: "falls der Begriff nicht im Phänomen wäre, oder besser, das Phänomen nicht erst verständlich, nicht erst wirklich würde in und mit dem Phänomen, so wäre alle Erkenntnis unmöglich ..." (GW 31,246; vgl. HÜGLI [1973] mit Verweis auf Pap X^2 A 439 und MALANTSCHUK [1949/50]). Erkenntnis basiert darauf, daß der Begriff die Wirklichkeit des Phänomens erfaßt und umgekehrt dessen Wirklichkeit am Begriff partizipiert.

[287]) Diese Selbsterfahrung ist dem Menschen nicht von Anfang an zueigen. Zumindest für die ontogenetische Phase der Unmittelbarkeit, d.h. insbesondere das Kleinkindalter, ist sie nicht explizit vorauszusetzen.

[288]) Für jeden Menschen gilt hier wie im Sinne KAFKAS *(Vor dem Gesetz)*, daß die Tür zum "Gesetz" - d.h. dem wahrhaft und endgültig erfüllten Selbstsein - *im Prinzip immer offen* steht (Fr. KAFKA, Die Romane [Der Prozeß], München 1976 [NY 1946^3] S.433f). Die Pointe jener Parabel liegt in der Verbindung des Anfangs ("Da das Tor zum Gesetz offensteht *wie immer* ...") mit dem Schluß ("Dieser Eingang war *nur für dich* bestimmt" [Hervorh.W.D.]. Die zumindest teilweise gar nicht real existenten Türhüter können von dem Weg zum Gesetz nur abhalten, aber nicht verhindern, daß er im Grunde offensteht, und zwar jedem in einer personal spezifischen Weise.). KAFKA beschreibt die Hinderungsgründe, dorthin zu gelangen, allerdings noch eindringlicher und auch objektiver (d.h. weniger im Selbst selbst begründet) als KIERKEGAARD. - Zum Vergleich KIERKEGAARD-KAFKA vgl. W. JENS (1988 S.231,240f) und vor allem B. NAGEL (1983) S.278-298.

kommen - im Sinne einer realen (allerdings nur im Glauben vermittelbaren) Fähigkeit.

Möglichkeit und Notwendigkeit des Selbstwerdens

Zunächst aber ist festzuhalten, daß - sofern das Selbst als Zweiheit noch nicht es selbst ist - es noch keine Identität darstellt im Sinn einer Ganzheit, und daß sich daraus nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die (ethisch-religiöse) *Notwendigkeit* ergibt, dieses Selbst zu erwerben. Die Alternative bestünde darin, die Geistbestimmung zu verfehlen, d.h. unterhalb dessen zu bleiben, was der Mensch (ich) als Geist sein kann. Die Basis dafür ist das vorausgesetzte Selbst, das zwar noch nicht es selbst ist, die Möglichkeit dazu jedoch implizit hat. Diese Möglichkeit wird erst im Tod definitiv verwirkt (in der Schuld hingegen in einer je noch künftig überholbaren Weise).
Bei der Formulierung, die Synthese sei "noch kein Selbst", ist es also wichtig, das "so gesehen" mitzulesen: Sofern das Selbst als Synthese Zweiheit, nicht einfach mit sich identisch ist. Der bestehende Gegensatz konstituiert die Nichtidentität, und es gibt nichts in ihm, was ihn von sich aus aufheben könnte. An sich selber stellt die Synthesis Nichtidentität dar, die nicht von sich
aus zur Identität wird. Der Gegensatz bleibt bestehen, auch wenn und wo die Vermittlung der Synthese glückt.[289] Erst mit der Aufhebung der zeitlichen Existenzstruktur ist der Gegensatz definitiv überwunden, dann aber kann auch nicht mehr von Existenz im geläufigen Sinn die Rede sein.
So bleibt die Identifizierung des Menschen bei ANTICLIMACUS eigentümlich doppelt: Sofern er eben dieser einzelne, bestimmte Mensch ist, ist der Mensch schon er selbst. Sofern er aber seine Identität nicht bei sich hat, sondern als Option und Möglichkeit, als Projekt und Aufgabe, ist er noch nicht er selbst.

Variationen der Zusammensetzung

Kennzeichnend für den Synthesis-Charakter des Menschen ist bei ANTICLIMACUS nun, daß er ihn durch ganz verschiedene Gegensatzpaare in verschiedener Hinsicht beschreiben kann, z.B.

(1) Unendlichkeit - Endlichkeit[290]
(2) Ewigkeit - Zeitlichkeit
(3) Freiheit/Möglichkeit - Notwendigkeit
(4) Idealität - Realität
(5) Unbedingtheit - Bedingtheit

---

[289]) In diesem Zusammenhang steht die These von W. SCHULZ (1972, S.397), die HEGELSCHE Vermittlungsdialektik sei bei KIERKEGAARD zur "reinen Negativität" geworden, und KIERKEGAARDS Forderung sei (S.398), diese "Wunde der Negativität ... offen zu halten".

[290]) W. ANZ sieht in der Rezeption des Begriffspaars Endliches/Unendliches eine korrektive Rezeption idealistischen Gedankengutes: Der "Position des Korrektivs entspricht es, wenn Kierkegaard auch in der reifen Gestalt der Existenzdialektik das Schema des Geistes als der *Synthese des Endlichen und des Unendlichen* beibehält. *Innerhalb seiner* ist die Unterscheidung von Spekulation und Existenzdialektik zu vollziehen." (1956, S.57; Hervorh.W.D.)

(6) Transzendenz - Immanenz
(7) Innerlichkeit - Äußerlichkeit
(8) Seele - Leib

Entscheidend ist dabei, daß zwar alle diese Begriffspaare Wesensgegensätze beschreiben, aber solche, die wesentlich voneinander verschieden sind und teils auch auf ganz anderen Ebenen liegen.[291] Dies bedeutet z.B., daß der Mensch nicht *in demselben Sinn* Synthese von Freiheit und Notwendigkeit ist, wie er eine Synthese von Seele und Leib darstellt. Jedoch sind beide Synthesen hinsichtlich der formalen Struktur der Synthesis identisch.

Identität als Inter-esse

Die Identität beruht dabei nicht auf dem Wesen des Entgegengesetzten, sondern des Gegensatzes als eines Modus, der Menschsein nicht als übergeordnete Identität, sondern als wesentliches *Inter-esse*[292], als *Dazwischensein*, bestimmt. Durch dieses Inter-esse, das der Mensch an sich selber hat, sofern er durch den Gegensatz in seinem Existieren charakterisiert ist, ist der Mensch bestimmt, und zwar in der Weise, daß er sich selbst im Gegensatz bestimmt.[293] Dabei steht er derart *im* Gegensatz, daß er den archimedischen Punkt nicht im *Denken* finden kann, von dem aus er den immanenten Zwiespalt überwinden könnte. Was aus menschlicher Existenz werden kann, ist nicht einfach auszudenken, sondern eine Frage ihres wirklichen Werdens (dies gilt individual- wie menschheitsgeschichtlich). Der Existenz-Gegensatz ist nicht prinzipiell und nicht durch bloße Denkanstrengung zu überwinden.
Dabei ist daran zu erinnern, daß der Gegensatz in der Synthesis in sich keine Dynamik hat, die über ihn hinausführt im Sinne einer Selbstvermittlung auf höherer Ebene. Letztere gibt es nicht, sofern die Synthese in ihrer Doppelung sich selbst das Höchste ist. *Tertium non datur.* Und deshalb: Es gibt keine immanente Ausrichtung oder Tendenz der Synthese, sich zu sich selbst zu vermitteln. Daher ist wahrhaftes Existieren eine Kunst und Verzweiflung ein Allgemeinplatz.

Disharmonie als Signatur des Selbst?

Hat die Selbst-Synthese somit keine prinzipielle Möglichkeit in sich, den Gegensatz zu vermitteln, so zeigt sich, daß sie nicht wirklich über ihn *verfügt*, sondern *in* ihn gestellt ist. An dieser Stelle erweist sich nun deutlich ihre Angewiesenheit auf das, was jenseits ihrer ist und Macht hat, sie ins Lot zu setzen. Streicht man diese Instanz 'Gott', so wird das Selbst im

[291]) Vgl. dazu J. HOLL (1972, S.137), der ebenfalls betont, daß die diversen Synthesismomente nicht "ganz gleichgestellt" sind. Wichtig ist auch die Feststellung von L. DUPRÉ, daß das Ewige (in meiner Liste Nr.2) "is not merely one element of a concluding synthesis", da es "no dialectical counterpart" habe und als solches die Geistbestimmung begründe (S.123 vgl.130 in: PERKINS 1985).
[292]) Vgl. THEUNISSEN (1962/79) S.503, sowie W. ANZ (1954/71) S.185f
[293]) Dieses "Bestimmtsein" impliziert aber gerade ein Unbestimmtsein, Offensein, In-der-Schwebe-Sein; vgl. FAHRENBACH (1968, S.13), der die Existenz als Verhältnis "in der Schwebe" auffaßt, das an sich noch keinen "Seinsbestand" darstellt, sondern vielmehr die Aufgabe des Selbstwerdens.

existentialistischen Sinn interpretierbar: als ausweglos entfremdet und nicht mit sich identisch, vor die permanente Absurdität des eigenen Zwiespalts gestellt, ohne einen Hoffnungsschimmer in sich mitten in einer Welt lebend, die ebenso zerrissen, sinnlos und undurchschaubar ist wie das eigene Selbst (vgl. KAFKA, CAMUS, SARTRE, auch BECKETT). Nun geht diese Interpretationsweise freilich ganz an KIERKEGAARDS Pointe vorbei, die darin liegt, zu zeigen, daß die Synthese nicht zu endloser Zwiespältigkeit verdammt und das Selbst gerade nicht mit sich allein ist, sondern in der Struktur seines Verhaltens zu sich über sich hinausweist auf jene Macht, die es gesetzt hat. Doch dazu später.

Exkurs: Ausweglose Disharmonie?

Den Aspekt einer grundlegenden Disharmonie - gegenüber der "ursprünglichen" Harmonie - betont besonders W. SCHULZ (1968, wieder in: THEUNISSEN, Mat. 1979 insbes. S.361-365). SCHULZ bezieht sich dabei sowohl auf KzT als auch BA. Er sieht die Intention des VIGILIUS in BA in dem Erweis, "daß es für den Menschen keine Balance, keine glückliche Ausgewogenheit zwischen Geist und Leiblichkeit geben kann, weil es nichts Neutrales im Menschen gibt, was diese Balance herzustellen und über ihren Bestand zu wachen vermöchte." (1979 S.361 = 1992 S.315) - Um VIGILIUS *nicht* derart modern-existentialistisch im Sinne hoffnungsloser Ausweglosigkeit verstehen zu müssen, ist es freilich wichtig, seinen Gottesbegriff nicht auszublenden (und damit verbunden: Glaube - Wiederholung - Redintegration der Freiheit). Schon früher (1957, vgl. SCHREY WdF 1971) hatte SCHULZ die Unentrinnbarkeit der Zwiespältigkeit des Menschen (311), mithin sein unaufhebbares Ausgesetztsein gegenüber der Angst (309) und der Verzweiflung (312: als Verhängnis) dargestellt.
Zwar ist es richtig, daß der Mensch immanent die "glückliche Synthese" nicht herstellen kann, daraus folgt für KIERKEGAARD jedoch keineswegs die Ausweglosigkeit des menschlichen Verfallenseins an Angst und Verzweiflung. SCHULZ' Interpretation ist also nur unter Ausblendung der Möglichkeit des Glaubens (und seiner antizipativen Macht der Identitätsfindung) zutreffend. Festzuhalten ist allerdings, daß dennoch die These richtig ist, daß *(immanent)* "die Einheit der Existenz mir nie verfügbar und nie durch mich zu garantieren" ist (308). Der existierende Mensch hat keine Stabilität in sich und keinen verfügbaren Identitätskern.
Die Stärke der Interpretation von W. SCHULZ liegt darin, daß er - deutlicher als andere - die *Verwiesenheit des Geistes auf das Leibliche* (als Quelle der Angst) aufgezeigt hat, vgl. insbes. (THEUNISSEN Mat. 1979) S.357: "Der Geist ist die Bestimmung des Menschen. Aber der Geist ist nicht 'absoluter' Geist, er ist nicht vom Leiblichen abgelöst, sondern er wird von ihm ständig bedrängt." Auf diese Problematik wird in der Analyse von BA noch einmal ausführlich zurückzukommen sein.

5. Die (Dis-) Harmonie der Synthesisglieder

Das Ungleichgewicht in der Synthesis

ANTICLIMACUS betont zunächst, daß die Synthese "*ursprünglich*" (von Gottes Hand, S.11)[294] im "rechten Verhältnis", d.h. im Lot ist, in Harmonie mit sich und Gott. Die Schwierigkeit an dieser Aufnahme des Urstandsgedankens ist die Frage, inwieweit er als auf einen (geschichtlichen) *Urzustand* der Integrität des Menschen im Verhältnis zu sich und Gott bezogen gedacht werden soll, ferner, ob er überhaupt als *beständig* vorgestellt werden kann. Zum ersteren ist anzumerken, daß ANTICLIMACUS eine Urstandslehre nicht kennt. Seine Darstellung ist überhaupt nicht in diesem Sinn geschichtlich (beides unterscheidet ihn von VIGILIUS, der urgeschichtlich von Adam her denkt und den Primärzustand einer "träumenden Unschuld" annimmt, aus dem die Angst erwächst und aus dieser wiederum durch Freiheitsaktualisierung die Schuld, welche sich vor Gott als Sünde darstellt; vgl. Kap.7). Anders als VIGILIUS spekuliert ANTICLIMACUS nicht über Urzustände und denkt den Menschen nicht im historischen Kontext von Adam her. Deshalb kann er den Urzustand nur als das elementare Ins-Lot-Gesetztsein der Freiheit betrachten, welches aber im Blick auf die prekäre Struktur der Synthese *immer schon* dahin tendiert, aus dem Lot zu geraten, d.h. zumindest gefährdet ist. Von daher erscheint die ursprüngliche Harmonie der Synthesisglieder als bloße Fiktion. Sie ist nur insofern real, als sie eine Voraussetzung im Blick auf ein *ideales* Gesetztsein rekapituliert. Faktisch besteht sie jedoch nicht. Sie ist in sich unbeständig aufgrund der prekären Zwiespältigkeit der Synthesis. Jene Harmonie müßte (wenn überhaupt, dann) mit der Möglichkeit ihres Fortbestehens zusammengedacht werden können. Diese Möglichkeit ist aber offensichtlich nicht mitgesetzt. *Daß* die Synthese aus dem Lot gerät, läßt sich zwar aus der Eigendynamik der Synthesismomente heraus sehr schön erklären (sie tendieren dazu, das Selbst für sich zu vereinnahmen, d.h. sich selbst zu universalisieren); aber *wie* der Übergang geschehen soll, ist schwer zu erklären, wenn die ursprüngliche Harmonie als in sich beständig gedacht werden soll. Diese Beständigkeit hat sie jedoch offensichtlich nicht, von einer "prästabilierten Harmonie" (LEIBNIZ) jener Synthesismomente ganz zu schweigen. Zwar wird Gott bei ANTICLIMACUS nicht nur als der gute *Schöpfer* vorgestellt, der die Synthese ins Lot gesetzt hat, sondern auch als der gute *Erhalter*, der sie aktuell im Bestehen erhält (unabhängig von der Eigendynamik in ihrer Selbstbezüglichkeit). Aber die *creatio continua* reicht offenbar doch nicht so weit, jenes Ins-Lot-Gesetztsein mit zu erhalten. Hier spielt für ANTICLIMACUS das Interesse an der Freiheit des Geschöpfes eine wesentliche Rolle. Aufgrund seiner allmächtigen Liebe entläßt Gott den Menschen in Freiheit (vgl. Kap. 1). Aber diese Freiheit beinhaltet eben auch die Möglichkeit des Verlustes der harmonischen Selbst- und Gottesbeziehung. Insofern nun diese Tendenz zum Verlust der Harmonie in der prekären Zwiespältigkeit der Selbst-Synthesis schon angelegt (prädisponiert) ist, könnte man in bezug auf die Selbst-Konzeption des ANTICLIMACUS eher von einer prästabilierten *Dis*harmonie als von einer prästabilierten *Harmonie* sprechen.

Jedenfalls ist festzuhalten, daß ANTICLIMACUS in der Krankheit zum Tode, d.h. in der Verzweiflung, eine (aktuelle) Manifestation der Disharmonie der Synthese sieht. Nur ist diese nicht statisch zu begreifen als sich naturgegeben fortsetzender Zustand, sondern als Resultat einer Aktualisierung der Zwiespältigkeit des Selbst, die diese nicht aufhebt, sondern

[294]) SV^3 15,75: "... var Synthesen ikke oprindeligt fra Guds Haand i det rette Forhold, kunde han ikke fortvivle"

festschreibt, d.h. die Synthesisglieder nicht in harmonischer Form vermittelt, sondern in schiefer und verkehrter. Dies liegt auch daran, daß sie in sich eine Tendenz haben, das Selbst je ganz für sich zu vereinnahmen. So meldet etwa der Leib seine Ansprüche an (welche nicht nur sexueller Natur sind wie FREUDS Libido) und versucht, das ganze Selbst für sich zu beanspruchen und zu vereinnahmen. Analog verhält es sich mit der Seele. Durch die einseitige Selbstbehauptung innerhalb der Synthesis wird das Selbst von sich entfremdet und verfehlt sich. In der Terminologie des ANTICLIMACUS: es verzweifelt.
Die "Tragik" der Selbstwerdung innerhalb der Synthesisstruktur besteht also gerade darin, daß in ihr ein - an sich berechtigtes Moment - zu seinem Recht kommen will, dabei aber ein Übergewicht bekommt und die Harmonie des Selbst (sein Gleichgewicht) stört bzw. zerstört. In der Hingabe an das Eine verliert das Selbst den Bezug zum Andern - und damit wesentlich zu sich selbst. Versucht der Mensch beispielsweise das Endliche festzuhalten (indem er sich irdischen Dingen voll und ganz hingibt), so verliert er die Unendlichkeit und mit ihr die Realisierung der Bestimmung in ihm. Versucht er dagegen umgekehrt ganz im Medium der Unendlichkeit zu leben, dann verliert er die Endlichkeit und mit ihr die konkrete Wirklichkeit seiner Existenz (durch "phantastische" Selbstverflüchtigung).

Das Dilemma im Selbst

Somit zeigt sich als Signatur der Synthesis nicht einfach die Zweiheit, sondern die *als Gegensatz gesetzte* Zweiheit, die sich existentiell als *Dilemma* manifestiert.[295] Dieses Dilemma besteht darin, daß die immanent unlösbare Synthesisstruktur vorweg nicht selbst gewählt und selbst gesetzt ist und zum andern auch durch keine innere oder äußere Handlung prinzipiell oder definitiv überwunden werden kann, also instabil und schwierig zu vereinen bleibt (in diesem Sinn spricht E. TUGENDHAT korrekt von einer "prekären Synthese"[296]). Von daher wird nun deutlich, daß die Aufgabe des Selbstwerdens des Menschen darin besteht, sein Selbst - welches wesentlich Bestimmung, nicht Bestand ist - dadurch zu erwerben, daß er die prinzipiell im Gegensatz befindlichen Synthesismomente im Vollzug seines Lebens (d.h. "existentiell") integriert. Diese Integration ist nach KIERKEGAARD eine Leistung und sogar eine Kunst[297], wobei das Selbst sich nicht mit seinen immanenten Möglichkeiten begnügen

[295]) Im Aufweis dieses Dilemmas zeigt sich die bleibende Bedeutung der Erbsündenthematik für KIERKEGAARD. Sie ist hier bei ANTICLIMACUS jedoch nicht geschichtlich durchgeführt wie bei VIGILIUS in BA.

[296]) E. TUGENDHAT, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung (1979), S.159: "Kierkegaard versteht die menschliche Existenz als eine prekäre Synthese zwischen gegensätzlichen Faktoren ..." - Ganz ähnlich U. MÜLLER (1987, S.619): "prekäre Synthese zwischen oppositionellen Faktoren ..." - In diesem Sinn versteht sich auch die "außerordentliche Labilität der conditio humana", von der J. BAUR (1982, S.316) spricht. KIERKEGAARD thematisiert "den labilen Menschen, ... das Wesen, das kein sich mit Notwendigkeit entelechisch entfaltendes Wesen hat" (316f). Daß der Mensch *in sich* labil, in sich gleichsam haltlos und ziellos ist, hängt im Sinne KIERKEGAARDS damit zusammen, daß er nicht als etwas Substantielles beschrieben werden kann, wie auch TUGENDHAT betont (s. oben Anm.29).

[297]) Vgl. z.B. CLIMACUS in UN II: GW 16/II,8. Gegenüber der geläufigen Meinung, wonach wir eben alle existieren und dies deshalb auch keine wirkliche Kunst sein könne, vertritt CLIMACUS (mit KIERKEGAARD) dort die Auffassung, daß wahrhaftige Existenz etwas außerordentlich Schwieriges sei. Dabei meint "wahrhaftig Existieren" "mit Bewußtsein seine Existenz durchdringen, zugleich ewig gleichsam weit über sie hinaus sein und doch in ihr gegenwärtig und doch im Werden" (ebd.). Demnach besteht die Kunst des

kann, sondern von seiner Struktur her auf Transzendenz verwiesen ist.

Negative und positive Einheit

Im folgenden erläutert ANTICLIMACUS die Synthesisstruktur durch die Begriffe der *negativen* bzw. *positiven Einheit*: Die bloße Synthese (das An-sich des Beieinanders im Gegensatz, der als solcher noch nicht aktualisiert, geschweige denn vermittelt ist) bezeichnet ANTICLIMACUS als "negative Einheit", weil sie im bloßen Gegenüber der konträren Wesensmomente besteht (die jedoch in der negativen Einheit bloß Elemente, nicht eigentlich Momente sind) und noch nicht in der Reflexion auf das Gegen- bzw. Miteinander.
Demgegenüber ist das Selbst selbst ein "positives Drittes", insofern in ihm das Verhältnis der Synthesisglieder als solches gesetzt ist: Der Mensch weiß sich als Synthese, reflektiert auf das Gegen- und Miteinander seiner Wesensmomente und vollzieht sich bewußt als diese Synthese. Darin liegt seine Positivität, daß er sich bewußt zu sich selbst (als *einem* Selbst) verhält und sich dabei explizit als Synthesis (Wesensdoppelung) begreift.

6. Die Struktur des Gesetztseins[298] der Synthesis

In einem wichtigen letzten Teil reflektiert ANTICLIMACUS die Frage des *Gesetztseins* des Selbst:

> "Ein solches" (nämlich *positives*) "Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, muß entweder sich selbst gesetzt haben[299] oder durch ein anderes gesetzt sein."

Hier geht es also um die Frage der *Selbstursprünglichkeit* oder *Abgeleitetheit (Deriviertheit)* des Selbst, wobei die von ANTICLIMACUS aufgestellte Alternative logisch durchaus zwingend erscheint. Eine dritte Möglichkeit ist tatsächlich nicht denkbar. Allerdings muß die Exklusivität der beiden angeführten Möglichkeiten noch überprüft werden. Könnte es nicht

---

Existierens vor allem darin, gegenwärtig zu leben und dabei zugleich dies Momentane zu transzendieren im antizipativen Vorgriff auf das Ganze der Zukunft, welche das Werden des Ewigen darstellt.

[298]) Was ist mit *"Gesetztsein"* gemeint? Offenbar ein Konstituierungsprozeß, der ein philosophisches Äquivalent des christlichen Schöpfungsgedankens darstellt (R. GUARDINI, P. MÜLLER 1982), nicht die allgemein-unbestimmte Erfahrung eines Gesetztseins widerspiegelt (FAHRENBACH 1968 S.31; ähnlich G. FIGAL u. CHR. KÜHNHOLD). Hierin ist J. DISSE zuzustimmen, der sich (1991, S.122 mit Anm.29) gegen FAHRENBACHS These wendet, ANTICLIMACUS meine hier nur die allgemeine "Grunderfahrung der Faktizität des Gesetztseins".

[299]) Vgl. dazu FICHTES frühe Entwürfe der Wissenschaftslehre ab 1794. Das Ich wird dort als Setzung seiner Selbst begriffen. Demnach werden Ich=Ich und Nicht-Ich *gleichzeitig* und in dieser Selbstunterscheidung das Ich als *Selbst* (als Bestimmtes) gesetzt. Insofern das Ich als Setzung seiner Selbst begriffen werden könnte, wäre der Gottesgedanke im Blick auf das Ich allerdings überflüssig (nicht jedoch im Blick auf die - unvordenkliche? - Einheit von Ich und Nicht-Ich). Jedoch ist die Philosophie FICHTES über diese Aporie nicht wirklich hinausgekommen. Zum Verhältnis KIERKEGAARD-FICHTE vgl. die Studien von E. HIRSCH (1930/33); J. HOLL (1972); A. HOCHENBLEICHER-SCHWARZ (1974); W. V. KLOEDEN (1979); H. SCHMIDINGER (1981).

auch eine Selbstsetzung geben, die *zugleich* vermittelt ist durch ein anderes, bzw. eine Setzung durch ein anderes, die *zugleich* vermittelt ist durch Selbstsetzung? ANTICLIMACUS würde diesen Einwand vorerst nicht zulassen, da die Fragestellung klar ist: Wem verdankt sich der Mensch in seiner Existenz? Darauf kann nicht mit dialektischen Spitzfindigkeiten geantwortet werden, sondern nur mit einer klaren Herausstellung des Grundes, der die Existenz trägt bzw. zumindest vorzeiten geschaffen hat. Die Frage nach dem letzten Grund des Seins kann - jedenfalls in ihrer ARISTOTELISCHEN Zuspitzung auf eine letzte Ursache - nicht mit einer Aufzählung von gleichermaßen Möglichem beantwortet werden. Insofern ANTICLIMACUS nach dem konstitutiven Grund der Existenz fragt, ist seine Frage durchaus klar und erlaubt kein Ausweichen oder Unentschiedenlassen.

Er fährt fort: Ist das Selbst deriviert, so ist es zwar auch *Selbst*verhältnis, aber dabei nicht selbstursprünglich, sondern wesentlich bezogen auf (ein) Anderes.[300] Zwar würde dieses Bezogensein auf Anderes die Selbstbeziehung im Selbstverhältnis nicht aufheben, jedoch als dialektisch *vermittelte* aufweisen - im Unterschied zu einer reinen Selbstbeziehung, die allein auf Selbstsetzung zurückgeht.[301] Im traditionellen Sprachgebrauch geht es also um die Frage, ob das Selbst - als Verhältnis zu sich selbst - selbstursprünglich im Sinn autonomer Konstitution einer *causa sui* ist.[302]

Im Kontext neuzeitlicher Anthropologie, die sich als aufgeklärt versteht und sich die Freiheitsparole ins Stammbuch geschrieben hat, erscheint diese Frage als lästig und entscheidend zugleich. KIERKEGAARD versteht die Gottesbeweise der Neuzeit ja als Indiz eines Fraglichgewordenseins und Abhandengekommenseins der Selbstevidenz des Gottesgedankens als des Konstitutivs des Menschseins (vgl. Kap. 9). Die Frage nach dem Woher des Menschen ist jedoch entscheidend, auch für die Angabe seiner Zielbestimmung. Sie kann daher unmöglich ausgeklammert oder offen gelassen werden. Wie gezeigt, kann sie auch nicht mit einem eleganten "sowohl - als auch" beantwortet werden. An der Frage nach dem Ursprung und tragenden Grund entscheidet sich auch das Selbstverständnis des Menschen im Blick auf die Möglichkeit seiner Selbstverwirklichung[303] oder Selbstverfehlung. Es entscheidet sich daran auch, *inwiefern* davon überhaupt die Rede sein kann. Wenn sich der

---

[300]) Die Großschreibung findet sich auch im dän. Originaltext. Damit ist deutlich, daß ein bestimmtes Anderes, nicht ein beliebig anderes gemeint ist. Zur Beziehung dieses "Anderen" auf Gott vgl. J.L. BLASS (1968) S.60; KL. SCHÄFER (1968) S.98; J. DISSE 1991, S.121ff (wobei DISSE dabei nicht zuletzt an Gott als das höchste *sittliche* Wesen denkt, vgl. S.123 Anm.29 u. 135 Anm.69).

[301]) Als vermittelte Selbstsetzung begreift auch J. HOLL (1972, S.140) die Selbst-/Geist-Synthese KIERKEGAARDS: Sie ist "Selbstsetzung eines Gesetzten", d.h. eine die Setzung aktualierende Synthese, die sich allerdings "nicht absolut setzt" (mit Verweis auf KIERKEGAARDS "Nähe zum Idealismus"). "Das Selbst als Verhältnis verhält sich im Verhältnis zum Setzenden." (147). Alles menschliche Verhalten und Reflektieren ist daher implizit auf Gott bezogen (dies ist freilich alles andere als ein Versuch, "Gott frei zu machen vom menschlichen Denken" - gegen HOLL S.145).

[302]) Vgl. ARISTOTELES; Scholastik; SPINOZA

[303]) Selbstverwirklichung im Sinne von Selbst-Werden. Der engstirnig-egoistisch-neidische Sinn des modernen Selbstverwirklichungsbegriffs ist KIERKEGAARD durchaus fremd. Zunächst einmal geht es bei seiner Konzeption von Selbstverwirklichung ja auch nicht um die Durchsetzung von Sonderinteressen und -ansprüchen, sondern um die Realisierung der Bestimmung. Das moderne Emanzipationsstreben manifestiert im Sinne KIERKEGAARDS nichts anderes als eine Tendenz zur Selbstverfehlung, nämlich zur trotzigen Verzweiflung des unbedingt man selbst sein Wollens. Daher erklärt sich die Zurückhaltung des Dänen gegenüber sozialen und politischen Emanzipationsbestebungen seiner Zeit (z.B. der Frauen oder der Arbeiterklasse).

Mensch nicht als *causa sui* erweist, sondern jene Qualität allein Gott zukommt, fällt ein anderes Licht auf jene Begriffe und die in ihnen liegenden Tendenzen. ANTICLIMACUS läßt nun die Frage nach der Selbst- oder Gotteskonstitution des menschlichen Selbst nicht offen, sondern er entscheidet sie, allerdings in einer merkwürdig unvermittelt und thetisch-unbegründet anmutenden Weise:

> "Ein solches abgeleitetes [deriviertes], gesetztes Verhältnis ist das Selbst des Menschen, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem Andern verhält."

Zunächst einmal erscheint dieser Gedanke zwar als möglich, jedoch keineswegs als zwingend, da er seine Begründung nicht in sich schließt.[304] Tatsächlich ist aber eine doppelte Begründung möglich, wobei die eine im Charakter der Synthesisstruktur liegt, die andere in einer der beiden Grundformen der Verzweiflung.[305]

Die Begründung des Gesetztseins durch ein Anderes[306]

Die (hier als zweite bezeichnete) Begründung schließt sich nun an: Weil es nicht nur die eine Grundform der Verzweiflung gibt, nicht man selbst sein zu wollen, d.h. dieses sein Selbst abzulehnen (die Verzweiflung der Schwäche, also der Selbstabweisung oder Selbstverleugnung aus Schwäche), sondern auch die, unbedingt man selbst sein zu wollen (die

---

[304]) FAHRENBACH beanstandet zurecht, daß ANTICLIMACUS "die erste Möglichkeit [einer reinen Selbstsetzung] gar nicht erörtert" (1968, S.31), sondern das Gesetztsein durch Anderes einfach thesenhaft behauptet wird. Dieses Defizit erfaßt FAHRENBACH klarer als DISSE. Dessen Argument, daß von einer setzenden Macht nicht "die Rede sein" könnte, wenn der Mensch sich nicht von ihr "gesetzt wüßte", überzeugt nicht (DISSE 1991, S.121). Es kann von vielem die Rede sein, was dennoch keine Realität hat. Der Mensch könnte sich ja in seiner Freiheit so erfahren, *als ob* er gesetzt wäre bzw. würde (im Sinn des Fiktionalismus, vgl. H. VAIHINGER), wobei diese Selbsterfahrung dann nur eine fiktive Selbstverdopplung der Freiheit darstellte (vgl. FEUERBACH). Daher muß die erste Alternative als in sich unhaltbar aufgewiesen werden, und zwar so, daß der resultierende Gottesgedanke nicht nur als unbestimmte Intuition erscheint, sondern als Denknotwendigkeit, die zu einem ganz bestimmten Gottesgedanken führt. Das ist der zu erörternde Ansatz des ANTICLIMACUS: Die reine, nur auf das Selbst bezogene Selbstsetzung muß als in sich unmöglich (aporetisch) erwiesen werden.

[305]) Darüber hinaus bedenkenswert ist die Begründung FAHRENBACHS (1968, S.31): Das "Sich-selbst-gesetzt-haben" widerspreche "der Existenzsituation des Menschen und seiner Selbsterfahrung"; er erfahre sich nämlich immer schon als (voraus)gesetzt und erkennt diese "Faktizität des Gesetztseins" als immanent unaufhebbar. Die Kontingenz der endlichen Bestimmtheit (die ANTICLIMACUS eigentümlicherweise als "Notwendigkeit" bezeichnet) verweist auf einen (notwendig seienden) Setzungsgrund. Dieses Argument erinnert an den Gottesbeweis *a contingentia mundi* (hier: *hominis*), den KIERKEGAARD jedoch nicht appliziert (ausgehend von KANTS, FICHTES und JACOBIS Kritik der Gottesbeweise); deshalb wird von mir eine andere Erklärung vorgezogen. Es erscheint mir einleuchtender, daß sich ein als Identität begriffenes Selbst aufgrund seiner in sich zwiespältigen Synthesisstruktur nicht selbst gesetzt haben kann und daher auf ein identisches "Selbst" zurückverweist, das im absoluten (nicht bloß bestimmungsgemäßen) Sinn als mit sich identisch gedacht werden kann (und muß).

[306]) Bemerkenswert ist, daß ANTICLIMACUS zunächst nur vom "Anderen", nicht explizit von Gott spricht. "Gott" ist dabei noch nicht näher bestimmt - außer als *constituens* des Menschen (freilich ist Gott nicht gleichzusetzen mit "der Faktizität des Bestehenden" - so die arg simplifizierende These von CHR. SCHULTE [1988, S.307]). Der Grund, warum ANTICLIMACUS dieses 'Andere' noch unbestimmt läßt, mag in der Absicht liegen, die zugleich auch *horizontale* Dimension der Selbstvermittlung nicht auszuschließen. Vgl. ST. DUNNING (1985, S.249): "The dialectic of despair shows that the fundamental self/other relation is not to be divorced from the relation between the self and other human beings."

Verzweiflung des Trotzes bzw. der Selbstbehauptung aus Trotz), deshalb kann das Selbst nicht als einfach selbstursprünglich gedacht werden. Dann nämlich (als causa sui), so der Gedanke des ANTICLIMACUS, hätte das Selbst gar keinen Grund und kein Motiv, sich selbst verzweifelt zu behaupten, da es ja immer schon es selbst und ursprünglich bei sich wäre. In dieser rein selbstursprünglichen Verfassung könnte es als verzweifeltes nur noch eines: sein Selbst *ablehnen* (z.B. ein anderer oder überhaupt nicht mehr sein wollen). Dieses Argument verdient nun nähere Betrachtung. Zunächst einmal ist bemerkenswert, daß der Gedankenkreis der reinen Selbst-Analyse offensichtlich verlassen worden ist. Der Verweis auf eine bestimmte Grundform der Verzweiflung ist ja an dieser Stelle nur im Vorgriff auf eine erst noch zu erstellende Phänomenologie der Verzweiflung möglich. Und drittens ist erstaunlich, daß die Evidenz dieser Verzweiflung unproblematisch vorausgesetzt ist. An diesem dritten Punkt krankt die Argumentation des ANTICLIMACUS vor allem: Daß es so etwas wie Trotz oder Selbstbehauptung gibt als ein verbreitetes menschliches Phänomen, mag zugegeben werden. Aber daß dieses Phänomen *Verzweiflung* darstellt, ist bislang nicht evident und intersubjektiv auch schwer vermittelbar. Es kann zwar evident *werden*, jedoch erst durch die stringente Analyse jener trotzigen Selbstbehauptung. Damit ist festzuhalten, daß jenem Argument des ANTICLIMACUS, nur ein nicht durch sich selbst gesetztes Wesen könne trotzig verzweifeln, - jedenfalls an dieser Stelle - noch keine überzeugende Beweiskraft zukommt. Darüber hinaus bliebe (viertens) zu fragen, ob die verzweifelt-trotzige Selbstbehauptung nicht auch einem Wesen möglich wäre, daß in letzter Weise auf sich selbst zurückgeht. Dann wäre der Trotz nicht auf ein Gegenüber zu beziehen, sondern auf die immanenten Unzulänglichkeiten und Widerwärtigkeiten welthaften Daseins, gegenüber denen sich der Mensch kämpferisch behauptet. Zumindest ist nicht einzusehen, daß man einem derart trotzig verzweifelten Menschen erklären oder demonstrieren könnte, daß sein Trotz auf sein Gesetztsein durch Gott verweist. Gott ist für den modernen existentialistischen Trotz in weite Ferne gerückt (KAFKA, CAMUS, SARTRE). Der hier virulente Trotz zeugt *für* nichts mehr und ist kein Argument mehr - freilich außer für den, der ihn theologisch zu interpretieren weiß. Handelt es sich aber um ein Interpretament, das nicht allgemeingültig evident zu machen ist, dann ist seine Beweiskraft eingeschränkt. Hier zeigt sich also ein erheblicher Mangel in der Argumentation (wohl der schwerste in der ganzen Schrift), der nicht überspielt werden sollte. An ihm hängt insofern viel, als die Verknüpfung des zweiten mit dem ersten Teil als stringente Explikation des allgemeinen Verzweiflungsphänomens im konkreten Sündenbegriff mit seiner Voraussetzung des "vor Gott" an dieser Stelle begründet sein muß (was m.E. auch möglich ist, aber nicht in der Weise, wie ANTICLIMACUS es hier versucht).

Wenn des ANTICLIMACUS eigener Gedankengang hier nun allzu flott und leicht über Schwierigkeiten fundamentaler Art hinweggleitet und Begründungen liefert, die zumindest *noch* nicht evident sind, stellt sich die Frage nach Alternativen. Die erste läge darin, den Gottesbegriff fallen zu lassen und das Verzweiflungsphänomen rein immanent zu erklären und darzustellen. Das läßt sich machen, bedeutet aber den Verzicht auf den zweiten Teil und im Sinne des ANTICLIMACUS auch den Verzicht auf die Analyse der Verzweiflung des Trotzes. Die andere Möglichkeit besteht darin, die These als Hypothese beizubehalten, aber zu betonen, daß es sich um eine bloße Glaubensentscheidung handelt und die Begründung -

jedenfalls: noch - nicht gegeben werden kann. Die dritte Möglichkeit, die hier verfolgt werden soll, liegt darin, nach einer alternativen Begründung zu suchen, die noch nicht vorgriffsweise auf die Verzweiflungsphänomenologie rekurrieren muß.

Die alternative Begründung

Diese, m.E. auch näherliegende Begründung liegt in der Synthesisstruktur selbst. Diese ist Zweiheit, d.h. Nichtidentität, die sich als Einheit (Selbst) identisch gesetzt weiß. Jene Nichtidentität kann nicht im letzten Sinn selbstidentisch sein, wird sie in ihrer Disparation ernstgenommen und werden die Gegensatzmomente nicht bloß prädikativ verstanden. Denn reine Nichtidentität kann Identität (und sei es auch nur als Bestimmung oder Projekt) nicht hervorbringen. Etwas kann sich nur als sich selbst gleich hervorbringen, weshalb die Dualität letzter Ursprung sein müßte. Die Frage nach dem Grund richtet sich jedoch auf eine Einheit, in der das in sich Entzweite gründet. Entzweiung kann nicht als letzter Ursprung ihrer selbst gedacht werden. Zudem setzt der Gedanke des Setzens ein Setzendes voraus, das als *das Setzende* als mit sich identisch gedacht werden muß. Oder deutlicher: Um etwas setzen (d.h. ineins mit sich handeln) zu können, muß es vorgängige Identität schon bei sich haben. Es kann als das Konstituierende nicht als in sich disparat oder divergent gedacht werden.
Dieser Gedankengang führt zu der Annahme, daß das Selbst konstituiert ist durch ein Anderes - und gerade darin seine Identität hat. Im Akt des Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens weist das Selbst über sich selbst hinaus auf die Macht, die es gesetzt hat und in der es gründet.

Die Einheit von Selbst- und Gottesverhältnis

Somit gibt es keine reine Selbstbezüglichkeit des Menschen[307], sondern nur eine Selbstbezüglichkeit, die sich als Einheit von Gottes- und Selbstbezüglichkeit versteht. Das Gründen in Gott und das Selbstsein sind im Sich-zu-sich-selbst-Verhalten in der Weise vereint, daß sie nicht zwei verschiedene Akte darstellen. M. THEUNISSEN[308]: "Das Sich-zu-sich-Verhalten ist demnach eins mit dem Gottesverhältnis. Das Vor-Gott-Sein ist die Bedingung der Möglichkeit des Selbstseins und so auch des eigentlichen Menschseins. ... Es ist 'das Gottesverhältnis, das einen Menschen zum Menschen macht ...'" (UN I, GW 16/I,237)
Die Pointe liegt also in der Gleichzeitigkeit des "indem". Das Gottesverhältnis ist nicht sekundäre Konsequenz, sondern Implikation des wahrhaften Selbstverhältnisses.[309] Damit ist zugleich ausgesagt, daß sich das Menschsein, bedingt durch das vom Selbstsein unabsonderliche (nicht absonderbare)[310] Gottesverhältnis, am und im "Vor-Gott-Sein"

[307]) In bezug auf die Kartoffel (d.h. materiell Seiendes) oder die Idee (in ihrer immanenten Notwendigkeit) stellt sich das freilich wieder anders dar (vgl. CLIMACUS, UN II).
[308]) In: THEUNISSEN, Mat. 1979 S.505 (1962)
[309]) Vgl. H. FISCHER (1963) S.101
[310]) Diese Untrennbarkeit von Selbst- und Gottesverhältnis bezeichnet CHR. GESTRICH (1989, S.66) als "Koordinierung von menschlicher Selbsttätigkeit und menschlicher Abhängigkeit von Gott". Deren Kehrseite

entscheidet - sei es positiv oder negativ.

Festzuhalten ist der Grundgedanke von ANTICLIMACUS, daß Selbst- und Gottesbeziehung nicht als zwei verschiedene Relationen zu begreifen sind, sondern als Einheit: *Indem* sich das Selbst zu sich selbst verhält, verhält es sich zu der Macht, die es gesetzt hat. In Wahrheit schließt also das Selbst- das Gottesverhältnis in sich, freilich nicht im Sinne FEUERBACHS, denn die Externität der Selbstbegründung wird als reale Konsequenz eines nicht reduzierten Selbstverständnisses aufgefaßt. In diesem Miteinander beider Verhältnisse, die in Wahrheit Eines sind, spiegelt sich ein *Implikationsverhältnis* ebenso wie die grundlegende *Verweisstruktur* menschlicher Existenz, die in sich letztlich nicht konsistent gedacht werden kann und sich auch selber als nicht in sich begründet erfährt. Wäre das Selbst in seiner zwiespältigen und prekären Dichotomie allein auf sich gestellt, wäre Verzweiflung der unaufhebbare Normalfall und die KzT eine Phänomenologie der real existierenden Hölle. Diese "Vereinfachung" des Sachverhalts durch entsprechend verkürzte Anthropologie war allerdings dann erst eine Option des Existentialismus im 20.Jh. Für ANTICLIMACUS ist der Gottesgedanke ein unausweichlich Mitzudenkendes, wenn im Ernst über den Menschen nachgedacht werden soll. Darin steht er der mittelalterlichen Denktradition eigentümlicherweise viel näher als seinen "Jüngern" in der Moderne.
Diese unzertrennliche Einheit von Gottesbeziehung und menschlicher Selbstbeziehung, vorgestellt als ein aktuelles Ineinander, macht es ANTICLIMACUS erst möglich, die Verzweiflung einerseits als Verzweiflung am Selbst und andererseits als Verzweiflung am Ewigen im Selbst - und darin nun potenziert - als Verzweiflung vor Gott, d.h. als Sünde, zu thematisieren. Dieser im zweiten Teil der KzT ausgeführte Gedanke expliziert die Grundsituation des Menschen als Sein *vor Gott*. Der Mensch existiert vor Gott - ungeachtet seiner Selbstverfassung und der Explizitheit seines Wissens um Gott. Er existiert dabei als eine Einheit im Gegensatz. Der Gegensatz stellt sich verschieden dar. Er macht das Wesen des Geistes als Geist=Selbst=Freiheit aus. Das Geistsein wird dabei nun nicht mehr (wie noch in den Frühschriften) primär auf die Seele bezogen - im Sinne einer Gleichsetzbarkeit der Geist-Leib- und der Seele-Leib-Relation. Vielmehr wird die Synthese insofern "symmetrisch" gefaßt, als die Gegensatzmomente Leib und Seele in gleicher Weise (aber nur in ihrem konkreten Bezogensein aufeinander) das Geistsein ausmachen. Das Leibliche, Leibhafte, auch das Sexuelle und Triebhafte gehört zum Geistsein (vgl. BA; Kap.7). Der Mensch ist Leib und Seele, und nur, insofern er beides in Einheit ist, ist er Geist. Dabei muß diese Einheit zu sich selbst in ein Verhältnis kommen können, das bewußt ist und von daher sich selbst begreift im

---

ist ein Gott-nicht-loswerden-Können. Diese hat TR. KOCH herausgestellt (mit Bezug auf W. PANNENBERG [Hg.], Sind wir von Natur aus religiös?, Düsseldorf 1986, S.146). Die unveräußerliche "Zusammengehörigkeit von Selbst- und Gottesverhältnis" (KOCH 1988, S.176) gründet nach KIERKEGAARD in der unaufhebbaren Bezogenheit des Menschen auf das Ewige in ihm. Das Gott loswerden Wollen geht einher mit dem sich selbst loswerden Wollen - Verzweiflung. Daher hätte sich KOCHS Eingangsthese noch evidenter an der KzT (als an BA) aufzeigen lassen, was bei ihm nur ansatzweise geschieht.
Vgl. zur religiösen Grunddisposition des Humanen auch R. GUARDINI (1927, wieder in: SCHREY WdF 1971, S.57): "Person ist [bei KIERKEGAARD] von vornherein und wesentlich als auf Gott hin bestehend ... gefaßt. Nicht als etwas, was für sich bestünde und außerdem noch religiös sein könnte, sondern Person ist auf Gott hin, ist religiös oder ist überhaupt nicht."

Kontext seiner Existenzbedingungen, seiner Geschichte, seiner Schuld, seiner Bestimmung, seiner Hoffnung, aber auch seiner Sterblichkeit (vgl. Kap.8). In diesem allem unterscheidet sich der Mensch vom Tier (das ja nicht nur programmierter Leib ist, sondern auch Leib und Seele, aber eben in der Unausdrücklichkeit der Verhältnisbestimmung beider). Er kann verzweifeln, das Tier nicht.

Ganzheitliche Anthropologie?

Diese *ganzheitliche* Anthropologie des ANTICLIMACUS unterscheidet sich von modernen, mit dem Modewort "ganzheitlich" signierten Auffassungen dadurch, daß sie diese Ganzheit als in sich dialektisch differenziert und über sich hinausweisend annimmt, mithin zugleich *theologische* Anthropologie ist. Allerdings ist der platonische Gedanke einer Seele, die im Leib gefangen (eingekerkert) ist, ebenso abgewehrt wie der aristotelische, wonach die am *logos* partizipierende Seele den Leib als Organismus gleichsam steuert. Im platonischen Modell kommt - trotz der als unsterblich begriffenen Seele - dem Leib eine eher negative Funktion zu. Allerdings wird darin bereits grundgelegt, daß aus der Leibanhaftung der Seele Angst erwachsen kann. Hier gibt es aber kein Drittes, das die Einheit dialektisch vermittelt, und überhaupt noch keine Vorstellung eines zeitlich existierenden Geistes, der in sich Leibliches und Seelisches vermitteln müßte. Auch das andere Modell, wonach die Seele mittels vernünftiger Maximen den Leib steuert, ist bei ANTICLIMACUS dadurch relativiert, daß innerhalb der Leib-Seele-Dialektik ein einseitiger Steuervorgang gar nicht möglich ist (vielleicht auch gar nicht wünschenswert). Insofern der Geist bei ANTICLIMACUS/KIERKEGAARD (von SCHELLING her) nicht indifferent gegenüber dem Leiblich-Naturhaften ist, muß er auch die Ansprüche seiner Leiblichkeit in sein Geistsein mit integrieren. Der Wille des Selbst ist daher nicht das rein rational Bestimmte und Bestimmbare. Er ist vielmehr Ausdruck einer Synthese, die sich insgesamt als Subjekt ihres Selbstvollzugs versteht. Von daher kann die Aufgabe nun nicht mehr einfach sein, den Leib zu beherrschen und zu dirigieren, sondern seine Bedürfnisse in das Lebenskonzept zu integrieren. Wie VIGILIUS in BA deutlich gemacht hat, gilt das auch für die Sexualität. Das im Blick auf S. FREUD und die gesamte Tiefenpsychologie Bemerkenswerte ist bei ANTICLIMACUS sein Ernstnehmen des Leibes als Teil des Geistes und seine Reflexion auf den Willen als von der Synthese insgesamt ausgehend. Die daraus resultierende Integrationsforderung bedeutet für KIERKEGAARD freilich nicht, daß das Leibhaft-Unmittelbare und das Sexuell-Triebhafte bestimmend werden *sollen* (was ja auch nicht FREUDS Meinung war). Vielmehr würde auch ein zu großes Eigengewicht dieser Seite eine Disharmonie im Ganzen und eine Verunstaltung des Selbst mit sich bringen. Umgekehrt führt ein abstrakt vernunftorientiertes Dasein, das das Leibhafte in engen Grenzen halten oder gleichsam überspringen will, zu einer Entwirklichung des Selbst, die als Selbstverfehlung (d.h. als Verzweiflung in der Terminologie der KzT) einzustufen ist.

Das ideale Gleichgewicht

Die Frage ist nun natürlich, wo das rechte Gleichgewicht liegt und wie es allgemein zu bestimmen ist. Hier gibt ANTICLIMACUS keine explizite Antwort. Die Harmonie ließe sich bestimmen ausgehend von einem ursprünglichen Im-Lot-Sein des Menschen. Wie aber läßt sich dieses eruieren und wie wieder herstellen? Ist die Wiederherstellung jener ursprünglichen Harmonie und Vollkommenheit überhaupt wünschenswert, ja überhaupt möglich? Der Mensch hat im Lauf seiner Geschichte, wie VIGILIUS dargestellt hat (vgl. Kap.7), seine Unbefangenheit verloren und sich mehr und mehr in die Fortsetzungsgeschichte seiner Freiheitsverfehlung verstrickt. Er kann nicht bei Null anfangen. Die Sünde ist zu einer Vorgabe seiner Existenz geworden. Das Paradies ist verloren. Wenn es also kein Zurück gibt, dann vielleicht ein Nach-Vorn? Darauf antwortet KIERKEGAARD positiv mit der Zielbestimmung des in KzT allerdings nur knapp explizierten *Glaubens*[311]. Der Glaube wird

---

[311]) Die positive Explikation dessen, was christlicher **Glaube** beinhaltet, erfolgt bei KIERKEGAARD in den Erbaulichen bzw. Christlichen Reden, stellenweise auch in den Tagebüchern. Trotz ihrer nur rudimentären Explikation dürfte jene ANTICLIMACUS-Definition des Glaubens (als bewußtes, reflektiertes, durchsichtiges Gründen in Gott) die wichtigste und aussagekräftigste im gesamten Werk KIERKEGAARDS sein - ihrer scheinbaren Trivialität zum Trotz.

Entscheidend an der Glaubensdefinition in KzT ist, daß KIERKEGAARD hier den Glauben keinesfalls als *Sprung* definiert, sondern als durchsichtiges Gründen in Gott (vgl. Anm.80). Beides geht durcheinander bei FIGAL, Heidegger, 1991(88), S.206ff. Glaube impliziert also die positive Reflexion und Einholung der Geschöpflichkeit (vermittelt durch Christus), d.h. im durchsichtigen Gründen realisiert sich die Extra-nos-Struktur heilsamer Selbstverwirklichung. An dieser im Glauben vollzogenen, unverstellten Vergegenwärtigung des Seinsgrundes ist nichts Paradoxes oder gar Absurdes; absurd ist vielmehr die Selbstbehauptung der Verzweiflung im Dämonischen, d.h. die Selbstabkapselung des Menschen gegenüber dem ihn Rettenden und Heilenden. Der Wille zur Selbstundurchsichtigkeit ist "unlogisch", da er wahre Selbstverwirklichung unmöglich macht. Diese setzt Glauben als durchsichtiges Gründen in Gott voraus, d.h. den steten Rekurs auf Grund und Bestimmung meiner Existenz.

Auffallend ist, daß TH. BAUMEISTER in seinem Aufsatz über "Kierkegaards Glaubensbegriff als systematisches Zentrum seines Denkens" jene zentrale Definition übergeht und statt dessen auf die von CLIMACUS gesetzten Akzente (Paradox, Sprung, Leidenschaft, Interesse usw.) abzielt, die er z.T. zurecht kritisiert (S.416-419). Festzuhalten ist jedoch, daß KIERKEGAARD sich mit ANTICLIMACUS identifiziert, nicht mit CLIMACUS (von dessen skeptischer Warte aus der Glaube freilich nur als Paradox, Entscheidung, Sprung und Wagnis denkbar ist). Die von BAUMEISTER (S.422 Anm.11) ganz zurecht monierte Spannung im "Tenor" von UN und KzT hätte ihn dazu führen können, jener elementaren Glaubensdefinition des ANTICLIMACUS ein größeres Gewicht einzuräumen. Trotz dieses Defizits bleibt richtig, was BAUMEISTER (S.412) im Blick auf die *Frontstellungen* der Glaubenskonzeption des Dänen feststellt, nämlich deren Ausrichtung gegen

1.) die Berufung auf höhere Eingebung
(Glaube als "alternative Art des Wissens")
2.) die Abwertung des Glaubens als bloßer Vorform von Erkenntnis
("intuitive Vorwegnahme einer Einsicht")
3.) eine "formalistische" Konzeption, die Glaube als bereits
durch konfessionelle Kirchenzugehörigkeit verbürgt ansieht.

MAG. ADLER und HEGEL, aber auch MYNSTER und GRUNDTVIG werden demnach von ihrem Glaubensverständnis her abgelehnt. Schwieriger ist demgegenüber die Verhältnisbestimmung gegenüber SCHLEIERMACHER, der der Glaubensdefinition des Dänen noch am nächsten steht. Die Schwierigkeit einer Verhältnisbestimmung des Glaubensbegriffs nach außen potenziert sich dadurch, daß er nach innen (KIERKEGAARD-immanent) keineswegs klar ist: Bei CLIMACUS erscheint Glaube als paradoxer Akt der subjektiven Gewißheit trotz unaufhebbarer objektiver Ungewißheit, während bei ANTICLIMACUS umgekehrt der Unglaube das Paradoxon darstellt, wobei der Glaube positiv nichts anderes ist als die bewußtseinsmäßige Einholung der Tatsache, daß das Selbst nicht in sich selbst gründet (d.h. sich nicht sich selber verdankt) und seine Bestimmung nicht einfach in sich selber hat.
Wichtig ist, daß Glaube und gelingendes Selbstsein nicht auseinanderdividiert und dann in ein Kausal- oder Ursprungsverhältnis gesetzt werden, wie dies bei THEUNISSEN (Negative Theologie der Zeit 1991 S.355)

deutlich als Signatur einer Existenz, die (wieder) mit sich zurecht kommt, weil sie im Verhalten zu sich durchsichtig gründet[312] in der Macht, die sie gesetzt hat und am Sein erhält[313]: Gott.

Korrektur des idealistischen Menschenbildes

Indem ANTICLIMACUS den Menschen als Geist-Synthese darstellt, die ihre Bestimmung nur erlangen kann, indem sie ihre Grundstruktur des Gründens in Gott wahrnimmt und realisiert, verläßt er den Rahmen jener Anthropologie, die die Autonomie der Vernunft zum Zentrum ihres Menschenbildes machte. Und sofern die Freiheit in ihrem immanenten Gegensatz als gewiesen an konkrete Leibhaftigkeit und Notwendigkeit sieht, verläßt ANTICLIMACUS auch die Philosophie des Dt. Idealismus (gleichsam durch ihre eigne Tür: SCHELLING). Der Begriff eines Geistes, dessen andere Form das Natürlich-Leibhafte ist, aber auch die Vorstellung einer Freiheit, die in sich die Möglichkeit der Verfehlung, d.h. der Aneignung des Bösen beinhaltet, verbindet ANTICLIMACUS/KIERKEGAARD mit SCHELLING. Das Menschsein besteht nicht allein in Vernunftbegabung, Logizität, Realisierung des Allgemeinen, sondern in der Realisierung der aktuellen Vermittlung zwischen den Gegensätzen, in die und mit denen das Selbst gesetzt ist. Das *"logon echein"* bestimmt das Menschsein nicht in seiner Totalität, sondern hat sich zu vermitteln mit der Leibhaftigkeit, die durch die Logoshaftigkeit im dialektischen Mit- und Gegeneinander verwandelt wird. In diesem Sinn ist das Leben nach KIERKEGAARD eine Metamorphose der Vernunft in der Gestalt des zeitlich gesetzten, leibhaften Menschseins. Und umgekehrt ist es eine Metamorphose der Leibhaftigkeit (einschließlich der zugehörigen

---

geschieht. Relativ richtig, aber objektiv falsch schließt THEUNISSEN dort: Indem das gelingende (nicht-verzweifelte) Selbstsein "Glauben *voraussetzt*, ist es jedoch nicht mit ihm *identisch*." Zur Kritik dieser äußerst problematischen, ANTICLIMACUS auf den Kopf stellenden Distraktion von Glaube und wahrhaftem Selbstsein vgl. auch M. BIELER, Freiheit als Gabe (1991) S.119. Mit Recht stellt er die Frage: "Aber *was* soll *gelungenes* Selbstsein als Gottesbezug sein, wenn nicht Glaube?" Die Antwort darauf bleibt THEUNISSEN letztlich schuldig, so daß die Kritik bestehen bleibt (auch am vermeintlichen "Negativismus" KIERKEGAARDS, vgl. BIELER op.cit. S.117f) - trotz seiner ganz richtigen Definition des Glaubens als "uneingeschränktem Vertrauen auf die Macht Gottes". Darin "wird auch das Vergangene noch veränderbar, veränderbar durch Reue. Erlösung gibt, als Handeln Gottes, der Zukunft ihre Souveränität gegenüber der Vergangenheit zurück. In der von ihr freigesetzten Wirklichkeit verschlingt sich die Zukunft mit der Vergangenheit in der bestimmten Weise, daß sie über das Geschehene eine Macht gewinnt, in der die Macht Gottes sich manifestiert." (Neg. Theol. d. Zeit 1991 S.354/363 bzw. 371).

[312]) Nicht: "sich gründet". HIRSCH übersetzt das *"grunder"* als "grunder sig", d.h. falsch; vgl. GW 24,47 z.23, 81 z.18 u. 134 z.5 (korrekt bei W. REST 1976 dtv S.76, 116 bzw.177 und bei L. RICHTER, Werke IV, S.47, 78 bzw.125).

Nur an einer Stelle heißt es bei ANTICLIMACUS, daß das Selbst "sich selbst" gründet ... Hier ist ersteres jedoch Objekt, d.h. ebenfalls nicht im Sinne eines Sich-gründens zu verstehen (wiederum falsch übersetzt bei HIRSCH GW 24,26 u.: "... sich selbst durchsichtig sich gründet in Gott"; das zweite "sich" ist zu streichen). Inhaltlich bemerkenswert ist an dieser Stelle, daß hier das Verzweifelthaben in die Glaubensdefinition mit aufgenommen ist. D.h. es gibt kein *unmittelbares* durchsichtiges Gründen in Gott, keine *unmittelbare* Gesundheit, sondern Gesundheit nur durch Heilung von der Verzweiflung.

[313]) Demzufolge sind in U. MÜLLERS Auslegung, "daß das Selbst *ursprünglich* durch eine höhere Kraft konstituiert *worden* ist" (1987, S.621) die beiden von mir kursiv gesetzten Worte zu streichen. - Zur grundlegenden Explikation von KIERKEGAARDS Vorstellung einer *creatio continua* vgl. Kap. 1 (bei Fußnote 30 u. 37).

Sexualität, Triebhaftigkeit, Aggression usw.) in der Gestalt eines Wesens, das sich essentiell und definitiv als Geist versteht und daher auf das Ewige bezogen ist. Wahrhaft ist es dabei nur es selbst, wenn es die Einheit beider Metamorphosen vollzieht. Der Bewegung in die Idealität hat die in die endliche Konkretion zu korrespondieren, umgekehrt der Verendlichung die erneute Öffnung für das Ideelle. Dieses Modell des Verlassens der Endlichkeit zum Unendlichen hin und die Rückkehr zum Endlichen erweist sich als Übernahme HEGELSCHER Denkstrukturen, ebenso wie das Grundmodell des Menschen als Einheit von Identität und Differenz bzw. als Identität von Identität und Nichtidentität.

Mit HEGEL[314] könnte ANTICLIMACUS - allerdings akzentuiert individualgeschichtlich - sagen: Das Ganze ist das Wahre. Die Formen der Verzweiflung als Formen der Selbstverfehlung sind defiziente Formen dieses Ganzen, das seine Totalität nur gewinnt durch die Einholung der Doppelung in sich, welche allerdings nicht immanent zu leisten ist, sondern nur durch Regreß auf die konstitutive Macht des Absoluten, das diese Einheit schon bei sich hat und deshalb dem Einzelnen vermitteln kann. Die Abkehr von HEGEL vollzieht sich in der Abkehr von höheren Geistern, insbesondere vom Weltgeist - samt seiner Ironie (List), die mit der defizienten Realisierung des Einzelnen gut leben kann (und muß), und in der Abwendung vom universalhistorischen Konzept. Die Abkehr von SCHELLING vollzieht sich in der Herausstellung einer eminent zeitlichen Vollzugsstruktur der Existenz, die vom Künftigen her ihren Sinn bekommt. Und die Abkehr vom Gedanken einer fundamentalen Vernünftigkeit des menschlichen Wesens vollzieht sich durch die Betonung von Gefühl und Phantasie[315] einerseits, des auf das Selbst insgesamt rekurrierenden Willens andererseits. Die - proleptische - Abwendung von NIETZSCHE läßt sich daran festmachen, daß bei ihm (wie schon bei SCHOPENHAUER) der Wille vom Geistsein abstrahiert und zum letzten Prinzip hypostasiert wird. Am deutlichsten zeigt sie sich dort, wo NIETZSCHES Wille zur Macht und Vorbereitung des Übermenschen bei ANTICLIMACUS selbst dargestellt wird: in der Verzweiflung des Trotzes, des unbedingten Selbst-sein-Wollens.[316] Gegenüber SCHOPENHAUER mag des

---

[314]) Vorrede PhändG, ThWA 3,24

[315]) Vgl. zur Sonderstellung der Phantasie bei KIERKEGAARD: DISSE 1991, S.119f, ferner HÜGLI (1973) Anm.256 S.308 und DIEM (1950) S.20f. - In GW 24,27 beschreibt ANTICLIMACUS die Phantasie als Medium der Verunendlichung und als Vermögen "instar omnium".

[316]) Zur Einordnung **NIETZSCHES** in die Verzweiflung des Trotzes - die freilich in vielem auch auf J.-P. SARTRE zutrifft - vgl. bereits G. SODEUR (1914), der NIETZSCHES Philosophie als Verherrlichung des Ästhetisch-Unmittelbaren darstellt und dessen Leben als "im Grund genommen nichts anderes als Verzweiflung" (47) - und zwar bewußte Verzweiflung des Trotzes - auffaßt (48).

Vgl. ferner die differenzierte Analyse von W. STRUVE (1949), insbesondere auch den Aufsatz von MALANTSCHUK, Kierkegaard und Nietzsche (dän. 1955, engl. 1962), die prägnante Analyse von H.-H. SCHREY (1950, wieder in: ders., WdF 1971, S.103-105) und neuerdings auch J.D. GLENN: "Every word of Kierkegaard's analysis here can be read as a prophetic critic of the atheistic existentialism of thinkers such as Nietzsche and Sartre" (PERKINS 1987, S.12).

Ebenfalls für den Vergleich beider interessant ist der Schluß der Abhandlung LÖWITHS über KIERKEGAARDS und NIETZSCHES divergente Überwindungsversuche des Nihilismus (1933, S.30): "Nietzsches Gleichnis wird von Kierkegaard in seiner Lobrede auf Abraham ausdrücklich als 'trostlos' verworfen ... als 'Verzweiflung'. Die 'Welt', meint Kierkegaard, wäre dann nur eine 'wild gärende Macht', die in dunklen Leidenschaften ringend alles in gleicher Weise hervorbringt, das Gute nicht anders wie das Böse, das Große sowohl wie das Kleine." Es ist richtig, NIETZSCHE derart (anachronistisch) auf KIERKEGAARD zu beziehen. Nur kann der Schluß von letzterem her nur der sein, daß NIETZSCHES "emphatische Bejahung" der "gleichgültigen" Welt im Grunde nur als Verzweiflung dechiffriert werden kann, d.h.: Seine Überwindung des Nihilismus ist selber eine von sich aus nicht durchschaute Form des Nihilismus: Hinter der Maske heroischer (27)

ANTICLIMACUS Geistbegriff durchaus noch idealistisch anmuten. Aber bereits im Begriff der *Angst* zeichnet sich bei VIGILIUS die Korrektur am Freiheitsbegriff durch die Definition "in sich verstrickter" Freiheit ab (vgl. Kap.7). Das Motiv ist hier wie dort eine Rehabilitierung des christlichen Menschenbildes durch den Gedanken der Sünde als fundamentaler Gefährdung menschlicher Freiheit. Bei ANTICLIMACUS ist es die Struktur der Synthese, die in ihrer prekären Selbstbezogenheit zur Korrektur des idealistischen Freiheitskonzeptes dient.

7. Der Gottesgedanke bei ANTICLIMACUS

Freiheit vor / durch Gott

Ist menschliche Freiheit nicht einfach Manifestation des Absoluten oder Subjekt der Selbstvermittlung der Vernunft, sondern ein zeitlich sich realisierendes Verhältnis, so liegt auch darin eine doppelte Verschärfung gegenüber den genannten traditionellen Freiheitskonzeptionen: Zum einen durch den Gedanken der Zeitlichkeit, die unaufhebbar den Vollzug der Synthese zeichnet, und zwar in der paradoxen Konstellation, daß der Tod unvermeidlich am Ende wartet, jedoch zugleich die Zukunft in ihrer Totalität nicht schwindet; zum anderen mit dem Gedanken eines impliziten Gottesbezugs, durch den sich die Dimension der Selbstverwirklichung auf den Andern hin entschränkt.[317] Daß sich der Mensch zu Gott

---

Selbstbehauptung (die 1933-45 dann nationalgeschichtlich zur *Fratze* wird) verbirgt sich sublime Verzweiflung. (Zum Begriff der *Fratze* als dem "Extrem der Karikatur" vgl. K. ROSENKRANZ, Ästhetik des Häßlichen [1853], Leipzig [Reclam-Bibl. 1341] 1990, S.322)

[317]) Diese Entschränkung auf *den Andern* hin bezieht sich zunächst auf Gott als den, der mich konstituiert hat. Es impliziert allerdings zugleich auch eine Entgrenzung im Blick auf *den andern* (vermittelt durch KIERKEGAARDS Theorie des Offenbarwerdens und Sich-selbst-durchsichtig-Werdens im Akt der Selbstmitteilung). Insofern besteht auch eine Beziehung zur Dialogischen Philosophie M. BUBERS und F. EBNERS. Daß KIERKEGAARD nicht die Theorie eines isolierten Subjekts vertritt und der Mensch nach ihm nicht in einem "Lonely Labyrinth" (J. THOMPSON, 1967) gefangen ist, habe ich schon im März 1982 auf einem philosophischen Symposion ("Distanz und Beziehung. Mitmenschlichkeit als Problem Dialogischen Philosophierens") in Dubrovnik zu zeigen versucht (Thema des Vortrags: Diastatik und Dialektik im Denken S. KIERKEGAARDS). Vgl. auch die bemerkenswerte Interpretation von M. BIELER, Freiheit als Gabe, Freiburg/Br. 1991, S.110 Anm.17, sowie S.112: "Das Selbst wird hier nicht nur als in interpersonaler Beziehung stehend gedacht, sondern darüber hinaus als *selbst in bestimmter Weise interpersonal verfasst* und darum von innen heraus auf Beziehung angelegt." Vgl. ebenso M. WESTPHAL: "The self is essentially and absolutely related to one other person, God, and at the same time essentially but relatively related to many other persons ..." (PERKINS 1987, S.48) - Sehr bemerkenswert ist auch der Interpretationsansatz von ST. DUNNING (1985), der die Philosophie KIERKEGAARDS auf die Innerlichkeitsthematik bezieht und diese dabei nicht abstrakt begreift, sondern in der Dialektik von innen/außen einerseits und Selbst/Anderes andererseits. Das Ziel sieht DUNNING im Aufweis der religiösen Innerlichkeit. Darin kommt das Wesen der menschlichen Freiheit, auf den anderen (das Du) hin angelegt und bezogen zu sein, zu seiner Erfüllung. Niemals ist der Mensch definitiv einsam und isoliert "notorischen Rede vom isolierten Selbst" (248, übers.). Zwar gibt es Signaturen von Einsamkeit, aber *"that 'solitude' is always a moment in a development that embraces interpersonal relations"*, und zwar auf verschiedenen Ebenen (248f; Hervorh.W.D.). Jene Ausgangspassage der KzT verdeutliche "the development of selfhood and consciousness as a matter of relations, not of solitude" (249). Die deutsche Forschung, von ADORNO nachhaltig zur Fehlinterpretation ermutigt, hat diesen Gedanken leider weithin noch nicht eingeholt.

Leider hat schon BUBER, der von KIERKEGAARDS Hegelkritik erheblich profitierte, KIERKEGAARDS Verständnis des Christlichen als "Einsamkeitslehre" (Werke Bd. 1 (1936) München/Heidelberg 1962^2 S.233) fehlinterpretiert (vgl. BIELER op.cit. S.111f Anm.30 und die Kritik von G.H. KING [1986] S.51f). - BUBER kritisierte jegliche (theologische oder philosophische) Anthropologie (z.B. auch die M. SCHELERS), die beim

verhält, indem er sich zu sich selbst verhält, kennzeichnet dabei für ANTICLIMACUS zweierlei: Zum einen, daß sich Existenz[318] "vor Gott" vollzieht, zum andern, daß sie sich in ihrem Vollzug stets auf Gott bezieht, d.h. durch ihn konstituiert und auf ihn bezogen ist. Damit ist der Kern des Freiheitsverständnisses von ANTICLIMACUS, aber auch von KIERKEGAARD überhaupt (vgl. Kap. 1), auf den Begriff gebracht.

Die Selbstdurchsichtigkeit der Freiheit (Glaube)

Impliziert Verzweiflung eine Selbstverstellung der Freiheit (unabhängig vom Grad ihres Bewußtseins), so vermittelt der Glaube der Freiheit einen positiven Rückbezug auf den, in dem sie gründet, und auf die Struktur ihres Gründens in ihm. In diesem Sinn ist Glaube die Rekonstruktion und Aktualisierung der Freiheit in ihrem Gegründetsein in Gott.[319] Bemerkenswert ist, daß ANTICLIMACUS den Glauben stets als "durchsichtiges" Gründen in Gott beschreibt. Damit ist eine Weise des Gründens gemeint, die ihre Struktur sich selbst erhellt - statt verzweifelnd verstellt. Durchsichtigkeit des Gründens bedeutet eine Weise der Reflexion, die das Konstituens als Bestimmungsgrund ihrer Realisierung in den Vollzug der Freiheit einbezieht. R. GUARDINI hat (1927) dieses Moment der Durchsichtigkeit zutreffend beschrieben: "Das Verhältnis ist richtig vollzogen, wenn das Selbst 'es selbst sein will'. Einfach es selber, ohne Verfälschung, ohne Verkleidung, ohne Hinterhalt: sich selbst 'durchsichtig'. Das Wort hat für KIERKEGAARD letzte Bedeutung. Es meint truglose, von aller Unklarheit freie, offenbare Echtheit."[320] Durchsichtig in Gott Gründen heißt für das Selbst, "frei von allem Wahn und Gelüst, zu sein, was es nicht ist, nämlich eigenseiend, ontisch autonom; frei von allem Wahn und Gelüst, nicht sein zu wollen, was es ist, nämlich Mensch, Geschöpf,

---

Geistbegriff ein- bzw. ansetzt, d.h. diesen voraussetzt, statt ihn von der Ich-Du-Dialogik her zu entwickeln. Von dieser Kritik ist KIERKEGAARD scheinbar auch betroffen; jedoch expliziert er den Geist als Vollzug eines Verhältnisses, das in seinem Sich-zu-sich-Verhalten über sich hinausweist auf das Du des Anderen. KIERKEGAARDS Vorzug gegenüber der Dialogischen Philosophie liegt allerdings darin, daß er das Ich nicht am Du konstituiert sein läßt, sondern in der impliziten Selbstbeziehung zu Gott.

[318]) Entsprechendes gilt für die *Verzweiflung*, vgl. CHR. SCHULTE (1988, S.312): Sie vollzieht sich "an seiner Geschöpflichkeit, seinem Von-Gott-Gesetztsein und Vor-Gott-Gesetztsein" - und in diesem Sinn als *Sünde*.

[319]) Diese Definition des Glaubens schließt freilich eine Interpretation aus, die in KIERKEGAARDS Glaubensbegriff der KzT etwas Irrationales und pathetisch sich Vollziehendes sieht. - Die These FR.W. GRAFS, daß ein irrational sich vollziehender Glaube - für Theologie und Kirche - gefährlich wäre, ist zweifellos richtig (GRAF 1988, S.148-151). Nur ist KIERKEGAARD in seinen autonymen und den später für autonym erklärten Anticlimacusschriften von einer "Gleichsetzung des Glaubens mit einem irrationalen Entscheidungspathos" (151) sehr weit entfernt. Vielmehr ist der Glaube die konsistente (um nicht zu sagen: logische) Aktualisierung der menschlichen Freiheit, mit dem Ziel, sie harmonisch und sich selbst durchsichtig zu verwirklichen. Irrational ist daher nicht der Glaube, sondern das Verharren in der Verzweiflung. Das durchsichtig in Gott Gründen ist somit auch kein pathetischer oder dezisionistischer Akt, sondern schlicht die ernste und redliche Weise, die Struktur der Freiheit angemessen zu realisieren und Verzweiflung zu überwinden.

[320]) R. GUARDINI, 1927/89^{3}[87], S.71 bzw. SCHREY WdF 1971 S.58 (vgl. M. BIELER 1991 S.109,135-138). Die Stärke dieser Auslegung GUARDINIS ist vor allem, daß sie die Einheit von durchsichtigem Gründen und Selbstdurchsichtigkeit erfaßt. - Hat es Glaube mit Selbstdurchsichtigkeit (Unverstelltheit) vor Gott zu tun, so Sünde mit Selbstundurchsichtigkeit (Verstelltheit) vor Gott. Allerdings ist hier nicht das sich selbst undurchsichtig Sein als mangelndes Selbst- und Gottesbewußtsein die Sünde, sondern das sich selbst nicht durchsichtig sein *Wollen*. Daß der Mensch eine eigenwillige Tendenz zur internen Selbstverstellung hat (die sich sowohl individual-, als auch sozialpsychologisch explizieren läßt), gehört mit zu den tiefsten Einsichten des ANTICLIMACUS.

gottgesetzt."[321]
In dieser Transparenz des Selbst vor/für sich und Gott liegt der Schlüssel zur Möglichkeit des Menschen, sich wesentlich zu verfehlen und damit zu verzweifeln. Angesichts des Gedankens der mehr oder weniger durchsichtig sich vollziehenden Selbstwerdung vor Gott, deren - bei ANTICLIMACUS übermächtig dargestellte - Kehrseite die Verzweiflung ist, wird die Selbstverwirklichungsproblematik verschärft, indem sie eben nicht bloß im anthropologischen Kontext verhandelt wird, sondern "vor Gott".

Die Möglichkeit der Selbstdurchsichtigkeit und des Glaubens

Kann der Mensch sich überhaupt (jemals) selbst durchsichtig werden? Die fundamentale Freiheitskategorie des Vor-Gott-Seins impliziert stets ein Vor-Gott-offenbar-Sein (vgl. Ps 139 cf. GW 8,), dem allerdings nicht notwendig eine entsprechende Selbstdurchsichtigkeit korrespondiert. Auch im *Gewissen*[322] - wo nach KIERKEGAARD beides koinzidiert - ist sich der Mensch nicht unverstellt selbst durchsichtig, obzwar sich selbst und Gott ausgesetzt. Deshalb ist unverstellte, vollendete Selbstdurchsichtigkeit "für sich selbst ein eschatologisches Geschehen" (M. BIELER[323]), da innerhalb seiner Zeitlichkeit einerseits das Selbst noch nicht wahrhaft es selbst *ist* (sondern stets im Werden) und andererseits erst im *eschaton* die Verstellungen der Selbsterkenntnis aufgehoben sind.

Die Gottesnähe bei ANTICLIMACUS

Für den Gottesbegriff bei ANTICLIMACUS ergibt sich daher, daß Gott keine dem Menschen äußerliche Macht ist, keineswegs der "ganz Andere" (was durch die bloße Negation der Reflexionsbestimmung zum gegenteiligen Effekt einer anthropomorphen Gottesvorstellung führen müßte), aber auch keine in ihm oder in der Geschichte oder der Welt aufgehende Größe, derer man sich bemächtigen könnte. Gott bleibt überlegen auch als der nicht ganz-Andere, als der, der mir - mit AUGUSTIN und DESCARTES - intuitiv näher ist als ich mir selbst (von den Dingen der Welt ganz zu schweigen). Gott ist bei ANTICLIMACUS bereits dort im Blick, wo der Mensch auf sein Gesetztsein und auf seine Freiheit reflektiert: Indem er sich zu sich selbst verhält, verhält er sich zu diesem 'Anderen' (die Bezeichnung 'Gott' fällt erst später), durch den ihm sein Wesen, seine Bestimmung und seine aktuelle Existenzmöglichkeit zuteil geworden ist und noch wird.

Atheismus und Nihilismus

---

[321]) Ebd. S.72 bzw. SCHREY WdF 1971 S.58f; vgl. auch L.H. MACKEY (1989, Anm.5 S.156), der das Selbst "grounded transparently in the power that posited it" auf KIERKEGAARDS FICHTE-Lektüre zurückführt und als eines versteht, das "sees right through itself to - its origin". Nach dieser - m.E. zutreffenden - Deutung ist *Transparenz* Gegenbegriff zur Verstellung, wobei sie - und das ist die Pointe - darin besteht, daß sich das Selbst den Blick auf Gott als Grund seines Selbst nicht *durch sich selbst* verstellt.

[322]) Vgl. die entsprechenden Belege bei BIELER 1991 S.136ff

[323]) Op.cit. S.138

Freilich kann der Mensch dieses Gründen seiner Freiheit in Gott verdrängen und ihre Selbstdurchsichtigkeit verdunkeln und verstellen. Dies hat ANTICLIMACUS in seiner Phänomenologie der Verzweiflung ja ziemlich detailliert dargestellt. Entscheidend ist jedoch, daß diese mehr oder weniger intensive und mehr oder weniger bewußte Verzweiflung nicht nur Verzweiflung vor und an Gott ist, sondern zugleich Verzweiflung am Ewigen im Menschen, d.h. an seiner Bestimmung als Geist, die Menschsein als solches erst konstituiert. Mit anderen Worten: Die gottlose oder jedenfalls von ihm abstrahierende Verzweiflung erweist sich als Verzweiflung am Menschsein des Menschen, somit auch am Wesen der menschlichen Freiheit schlechthin. Dabei kann zwar auch der explizite Atheismus die konstitutive Bedeutung Gottes für das Wesen der menschlichen Freiheit nicht aufheben. Einen Schritt weiter, im nihilistischen Akt einer kollektiven Selbstvernichtung realisiert sich jedoch die Möglichkeit, diese Freiheit in ihrem Fortbestand auszulöschen und darin der Verzweiflung am Menschsein einen angemessenen realen Ausdruck zu verleihen. Aber auch diese äußerste Form der Negation, die mit dem Leben abschließen will, weil ihr alles gleichgültig oder gar ekelerregend geworden ist, kann das Wesen menschlicher Freiheit nicht aufheben, sondern nur *per negationem* irdische Zukunft auslöschen, nicht die Geistbestimmung und das Gewordensein der Freiheit, die in diesem letzten Akt der Willkür als verzweifelte und sich verfehlende definitiv fixiert wird. Somit ergibt sich bei ANTICLIMACUS am Rande ein weiteres, jedoch tiefgehendes Argument gegen den Suizid (über das im Gesetztsein der Freiheit durch Gott und das Sich-nicht-sich-selbst-Verdanken Liegende hinaus): Sich gewaltsam beendende Freiheit könnte sich nicht vollenden, sondern nur in ihrer vollendeten Verzweiflung festschreiben.[324]

8. Verzweiflung[325] als Manifestation der Willensstruktur[326]

[324]) Diese Argumentationslinie gegen den Suizid geht auch über die augustinische Argumentation noch hinaus (zu AUGUSTIN vgl. PANNENBERG, Anthropologie ... [1983], S.149). Aufgegriffen ist sie in einer ANTICLIMACUS voll entsprechenden Form bei P. TILLICH, Syst. Theol. II (Stgt. 1977^5, S.84f): Der Mensch "ist gebunden an sich selbst und muß den Konflikt mit sich selbst tragen. Man kann nicht entrinnen, weil man dem Selbst nicht entrinnen kann." (84) "Selbstmord ... ist ein Weg, der Situation der Verzweiflung auf der zeitlichen Ebene zu entgehen. Aber er ist kein Ausweg in bezug zum Ewigen." (85)

[325]) Vgl. JANKE (1974). - Zum Begriff der Verzweiflung als Signatur einer Disharmonie, die auf asymmetrisch vollzogener Vereinigung von Gegensatzmomenten beruht, vgl. HEGELS Vorl. zur Religionsphilosophie ed. LASSON (1925, PhilBibl.59) S.26: "... Verzweiflung ist die einseitig durchgeführte Versöhnung. Man wirft die eine Seite weg, hält die andere allein fest, gewinnt aber dabei nicht wahrhaften Frieden."

[326]) Auf die Diskrepanz zwischen dem vom göttlichen *(pneumatischen) nomos* überzeugten Willen einerseits und dem vom *sarkischen nomos* beeinflußten Handeln andererseits hat innerhalb der christlichen Tradition insbesondere Paulus hingewiesen (Rö 7,14-24; ganz wichtig ist auch AUGUSTINS Auslegung dieser Stelle in Conf VIII, wo er die Diskrepanz zwischen Wollen und Vollbringen auf die Zwiespältigkeit im menschlichen Willen selbst zurückführt; nur der Wille, der das Eine will, ist wahrhaft frei). Da sich das Handeln nicht unabhängig von zielgerichtetem Wollen vollzieht, verweist jene Spannung auf eine Diskrepanz im Willen selbst. Aufgrund dessen kann aus christlicher Sicht von keiner Autonomie des menschlichen Handelns bzw. Wollens ausgegangen werden (vgl. auch Rö 7,20). KIERKEGAARDS Thematisierung der Verzweiflung markiert (analog zu SCHOPENHAUER und NIETZSCHE) einen Versuch, jenen Autonomiegedanken zu überwinden, wie er sich auch schon bei KANT (Die Religion innerhalb ... 1793) als problematisch erwiesen hat.
Innerhalb der zeitgenössischen Religionsphilosophie hat vor allem der von KANT und SCHELLING ausgehende Naturphilosoph H. STEFFENS darauf hingewiesen, daß die Sünde auf den bösen *Willen* rekurriert (Religionsphilos. 1839 Teil II S.19), nicht auf das äußere Handeln des Menschen. Freilich komme auch Gott

8.1 Verzweiflung im Nicht-man-selbst-sein-Wollen
8.2 Verzweiflung im unbedingten Selbst-sein-Wollen

Um der Freiheitsthematik innerhalb der KzT nachzugehen, ist es freilich nicht erforderlich, alle ihre Spielarten und Abarten im einzelnen zu rekonstruieren. Dennoch sollen die Grundformen deutlich werden. Sie lassen sich auf zwei verschiedenen Wegen explizieren:

1.) Durch Reflexion auf die Willensstruktur im Selbstverhältnis[327]
2.) Durch Reflexion auf die Synthesisstruktur im
Blick auf die Relation ihrer Bestimmungsmomente.

Darüber hinaus läßt sich Verzweiflung rein immanent bestimmen (Teil I), ferner in der Potenzierung ihres Wesens als Sünde, d.h. vor Gott (Teil II). Daß Verzweiflung ein allgemein menschliches Phänomen ist, das nicht erst geglaubt werden muß, um in seiner Realität deutlich zu werden, zeigt Teil I. Hier wird unter Abstraktion von dogmatischen Interpretamenten das Wesen der Verzweiflung aufgeschlüsselt, ohne die philosophisch-psychologische Betrachtungsweise zu sprengen. Die Allgemeinheit der Verzweiflung und die Explizierbarkeit ihres Wesens auch ohne vorherigen Rekurs auf das Interpretament Sünde ist insofern aufschlußreich, als sie *ex post* verdeutlicht, daß Sünde nicht erst geglaubt werden muß, um wirklich zu sein (wenngleich sie im Licht des Glaubens potenziert erscheint). Eine Schwierigkeit bildet hier nur das Postulat einer latenten Verzweiflung, die nach ANTICLIMACUS sogar die am weitesten verbreitete Form darstellt. Um den Ansatz durchzuhalten, muß hier gewährleistet sein, daß sich diese Latenz *entschlüsseln* läßt, d.h., daß es Indizien gibt, die auf ihr verborgenes Gegebensein zurückschließen lassen. - Doch zunächst zur Erklärung der Verzweiflung unter dem Aspekt der *Willensstruktur* des Selbst.

8.1 Verzweiflung im Nicht-man-selbst-sein-Wollen

Da das Selbst frei ist im Verhältnis zu sich selbst, ist es auch frei im Entwurf eines Selbst, das in Spannung steht a) zum Gesetztsein des Selbst, b) zur "Notwendigkeit", d.h. zur Vorgabestruktur und zur lebensgeschichtlichen Konkretion des Selbst. Die eine Form beinhaltet nun eine Willensstruktur, die ANTICLIMACUS als Schwäche und als weibliche Form der Verzweiflung deutet: nicht man selbst sein wollen. Dabei will der Mensch sich los sein, und zwar in der Weise, daß er sein Gewordensein und sein Gesetztsein durch einen Anderen

---

selber als Ursache der Sünde nicht in Betracht (op.cit. S.6,50,61 u.ö.). TRAUGOTT KOCH betont u.a. von SCHELLING her die Positivität des Bösen als Willensbestimmung; somit kann es keine bloße *negatio* oder *privatio* sein (Das Böse als theologisches Problem, in: KuD 24, 1978, S.285-320, hier 306). Sein Wesen ist die Verkehrung der Willensausrichtung auf das Gute, verbunden mit der Verabsolutierung des Eigenwillens in seiner Endlichkeit im unbedingten Selbstseinwollen. Darin zeigt sich KIERKEGAARDS Nähe zu SCHELLING.

[327]) Zum Willensbegriff bei ANTICLIMACUS vgl. die wichtige Notiz GW 24,93: "Der Wille ist etwas Dialektisches und hat wiederum die gesamte niedere Natur im Menschen unter sich." ("Villien er et Dialektisk, og har igjen under sig hele den lavere Natur i Mennesket." SV^3 15,146) Zwar ist deutlich, daß der Wille nach ANTICLIMACUS nicht rein rational von einem Sollen her bestimmt wird; aber undeutlich bleibt, inwieweit ihn das, was er *"unter sich"* hat, wesentlich mitbestimmt - oder, in der Terminologie des späten FREUD formuliert: inwieweit der Wille des *Ich* vom *Es* bestimmt wird.

ablehnt (implizit auch den, der ihn gesetzt hat).[328] Die zweite Form der Verzweiflung scheint der ersten absolut entgegengesetzt und beinhaltet eine Tendenz radikaler Selbstübernahme, die ANTICLIMACUS als Trotz und als männliche Form der Verzweiflung deutet: unbedingt man selbst sein zu wollen.[329] Interessant ist, daß ANTICLIMACUS die Möglichkeit eines Übergangs, d.h. eines Umschlagens jener schwachen in diese trotzige Form der Verzweiflung annimmt. Dieses ineinander Übergehen ist nur möglich, weil Selbst (1) und (2) verschieden sind: Die schwache Selbstablehnung und Verweigerung der Selbstübernahme bezieht sich auf das vor(aus)gesetzte, die trotzige Selbstbehauptung auf das projektierte Selbst. Der Trotz bezieht sich also nicht auf dasselbe Selbst wie die Schwäche. Daß beide nicht identisch sind, ist wiederum ein Ausdruck des Zwiespalts im Selbst, d.h. der Verzweiflung. Nur bzw. erst im Glauben sind zu übernehmendes und projektiertes Selbst kongruent.

Die Verzweiflung der Schwachheit wird von ANTICLIMACUS ausführlich erläutert (GW 24,47-67), und zwar im Kontext der bewußten Verzweiflung, wobei sich das Bewußtsein auf das Selbst und das Ewige im Selbst bezieht (45). Dabei gibt es Zwischentöne im Bewußtsein, d.h. graduelle Unterschiede, vor allem aber die Tendenz, vor dem Sich-Klarwerden über sein Verzweifeltsein zu fliehen - in Zerstreuung durch Unterhaltung, Arbeit, Geschäftigkeit etc. (46). Ist nun diese Fluchtbewegung gescheitert oder positiv abgeschlossen, so daß das Bewußtsein zugelassen wird, kann auf den Willen reflektiert werden. Dabei bedeutet zunächst einmal auch die Schwäche im Verständnis des ANTICLIMACUS keine Willenlosigkeit, sondern ebenso ein Wollen, nämlich "nicht sein wollen". Daher ist Trotz Ingredienz jeder (bewußten) Verzweiflung (47). Im weniger reflektierten Bewußtsein wird die Verzweiflung am Äußerlichen festgemacht: Sie ist Unglück, kontingentes Widerfahrnis (49f). Diese Fixierung auf Äußerlichkeiten, die angeblich am eigenen Verzweifeltsein schuld sind, impliziert eine Strategie der Selbstverschleierung (50: "Mystifikation") und Selbstverstellung. Die eigentliche Verzweiflung spielt sich "hinter seinem Rücken" ab (50). Es besteht ein Verortungsfehler hinsichtlich der wahren Ursache der Verzweiflung, der mit einem unvollkommenen Selbst- und Freiheitsbewußtsein einhergeht. Die Schwäche-Verzweiflung hat als Grundform: "nicht man selbst sein wollen" mit zwei Varianten: "verzweifelt kein Selbst sein wollen" (Var.1) und "verzweifelt ein andrer sein wollen" (Var.2) (51). Hinter allen drei Formen steht die

---

[328]) Entscheidend ist, daß bei beiden Formen das Selbst jeweils von einem anderen *Aspekt* her angesprochen ist: Die trotzige Selbstübernahmetendenz bezieht sich auf das Selbst als Projektion oder Fiktion einer sich selbst verabsolutierenden Freiheit; hingegen bezieht sich die schwache Selbstverweigerungstendenz auf das vorgegebene Selbst, a) wie es von Gott (ursprünglich) gesetzt ist, und b) wie es sich in seiner konkreten Kontingenz ("Notwendigkeit") darstellt. - Daß sich das (Nicht-)Selbstseinwollen auf die Ablehnung bzw. Akzeptanz des Grundes bezieht, stellt auch J.D. GLENN schön heraus: "To will to be oneself in the fullest sense is also to take up an affirmate stance toward one's foundations" (in: PERKINS 1987, S.15), wobei auch die Umkehrung gilt: Die Annahme des Grundes ermöglicht das trotz- und schwäche-, neid- und ressentimentlose Selbstseinwollen.

[329]) Zu beiden Grundformen vgl. GW 24,9; dieser Text wird erst S.47ff ("Im folgenden ...) fortgesetzt. - Der Zusammenhang von Trotz und Verzweiflung im Kontext der Sündenlehre ist auch bei H. STEFFENS (Religionsphil. II) angedeutet, der von einem "Trotz der Verzweifelung" spricht (S.78f); vgl. S.55: "Die Sünde ist die Aufhebung der Freiheit durch sich selber; wo sie sich äußert, unterwirft sie den Menschen dem göttlichen Gesetz, und der Trotz, der den sündhaften Willen erhalten will, ruft immer nur die größere Strenge des Gesetzes hervor, so daß der in Sünden beharrende Mensch eben durch die Aeußerung seiner Willensfreiheit immer unfreier wird" (d.h. im Sinne der KzT zur dämonischen Verzweiflung des unbedingten Selbstseinwollens tendiert).

Selbstablehnung, wobei sie in der Deutung von ANTICLIMACUS bei Var.2 noch stärker ist als bei Var.1. Das ist erstaunlich, denn zumindest auf den ersten Blick erscheint die Verzweiflung, gar kein Selbst haben zu wollen, niedriger als die mit der Sehnsucht nach einem anderen, neuen Selbst verbundene Verzweiflung von Var.2. Der Hintergrund dieser streitbaren Abstufung ist der, daß es ANTICLIMACUS als besonders irriges Selbst-Mißverständnis ansieht, ein anderer werden zu sollen bzw. zu können, nach dem Motto: "aut Caesar, aut nihil!"[330] Darin liegt eine doppelte Illusion: 1.) sich selbst loswerden zu können, und 2.) als der andere noch man selbst zu sein: "ob er sich dann wohl wiedererkennte?" (52). ANTICLIMACUS behandelt diese seiner Meinung nach "allerniedrigste" Form dieser Verzweiflung mit tiefgründiger Ironie. Dem Gedanken, daß man sich nicht loswerden *kann*, korrespondiert derjenige, daß man das auch gar nicht (wollen) *soll*. Zur Bejahung der eigenen Geschöpflichkeit gehört eine Selbstübernahme, die sich damit begnügt, Mensch, konkret dieser Mensch zu sein.[331] Dies ist das sich durch viele Reden und Schriften hindurchziehende Grundthema KIERKEGAARDS. Hier wird nun die Kehrseite dargestellt: Verzweifelt die Kontingenz (ANTICLIMACUS: "Notwendigkeit") des eigenen Selbst abzuwehren, aus ihr flüchten wollen in ein neues, anderes, viel schöneres "Atlantis-Selbst". Dieser Wunsch nach fundamentaler Selbstveränderung kann sich festmachen an einem konkreten irdischen Sachverhalt, am Irdischen überhaupt, und - darin übergehend vom Worüber zum Woran der Verzweiflung (60*) - am Selbst bzw. am Ewigen (im Selbst). Im unreflektierten Anfangsstadium fixiert die Verzweiflung den Gegenstand und nimmt ihn als ihren Grund; fortschreitend erkennt sie, daß die Verzweiflung ihren "Sitz" im Selbst hat. Sie erkennt ihren Irrtum, das Irdisch-Äußerliche zu wichtig genommen zu haben und registriert mehr und mehr ihren Eigenanteil an der Verzweiflung, die ihr jetzt als "kein bloßes Erleiden, sondern eine Handlung" deutlich wird (61). Damit intensiviert sich die Verzweiflung, doch die Chance zu ihrer Überwindung rückt zugleich näher, da das Selbst sich als Problem seiner selbst deutlich geworden ist (62). Während im Vorstadium das Selbst noch unbeachtet oder verdrängt blieb, wird es jetzt wahrgenommen, aber sorgsam verschlossen und abgeschottet. Dieses sich in sich verschließende Selbst (d.h. die *incurvatio libertatis in se*) "muß gebrochen werden, um Selbst zu werden" (65). Wo dies nicht gelingt, führt der Versuch zum Gegenteil: verstärkte Einkapselung, Aufbau eines Fassaden-Ich und einer Inkognito-Existenz, die sich noch mehr in die Einsamkeit flüchtet. Im Fall des Durchbruchs besteht die Gefahr, daß sich der (ja immer noch) Verzweifelte "ins Leben draußen" stürzt, "in die Zerstreuung" (65) und in die gezwungen-ungezwungene Dauergeselligkeit der Moderne mit ihrer Angst vor der Einsamkeit[332] (64). Findet diese Art infantiler Regression nicht statt, sondern die

---

[330]) Vgl. Anm. 102

[331]) Es ist unschwer auszudenken, mit welch feiner Ironie ANTICLIMACUS NIETZSCHES Projekt des Übermenschen bedacht hätte.

[332]) ANTICLIMACUS beschreibt hier ein im 20.Jh. noch verstärkt auftretendes Phänomen: Angst vor dem Auf-sich-gestellt-Sein. Einzelhaft für Verbrecher gilt als Menschenrechtsverletzung. Hinzu kommt das analoge Phänomen der Dauerberieselung (in Kaufhäusern, auf der Toilette, im Flugzeug - oder einfach überall mit dem Walkman) aus *Angst vor der Stille*. Einsamkeit und Stille sind der Selbsttarnungsstrategie der (schwachen) Verzweiflung abträglich. Vgl. dazu die Studie des B.A.T. Freizeitforschungsinstitutes, wonach sich heute schon jeder dritte Bürger gestreßt fühle, wenn er "in völliger Stille mit sich allein sein muß" (Bericht der SZ v. 14.1.92).

Potenzierung, so ist damit der Übergang grundgelegt zur (expliziten) Verzweiflung des Trotzes.[333]

8.2 Verzweiflung im unbedingten Selbst-sein-Wollen

Bemerkenswert ist zunächst das Ereignis des Umschlagens von der Schwachheit (Selbstablehnung) zum Trotz (Selbstbehauptung): Die Frage nach dem Grund der Selbstablehnung führt zur Behauptung des trotzig projektierten Selbst. Dieses andere Selbst ist bewußt Gegenprojekt zum abgelehnten, d.h. zum Selbst, sofern es einerseits gesetzt ist durch ein Anderes, und andererseits, sofern es bestimmt ist durch die Kontingenz seines Soseins und So-geworden-Seins. Hier scheitert die Selbstübernahme nicht einfach aus Mangel an Aneignungskraft, sondern das Selbst abstrahiert von sich als Vorgabe und entwirft eine Alternative, auf die hin es mit ganzer Kraft es selbst sein will. Positiv formuliert: Freiheit ist hier kreativ in der Projektierung eines alternativen Selbst. Die Hybris des trotzig Verzweifelten ist gekennzeichnet durch den Versuch, sich mit Hilfe der unendlichen Form selber 'konstruieren' und konstituieren zu wollen (68) - als *absolute causa sui*. Problematisch an dieser 'konstruktiven' und konstitutiven Kreativität ist nur, daß sie zur Fiktion gerät und ihre Rechnung ohne den Wirt macht. Aber Fiktionen lassen sich festhalten. Darin liegt der Trotz mit seiner ganzen Energie, die das Selbst "losreißt" von der "Macht, die es gesetzt hat". Zwar werden alle Verbindungen abgebrochen, doch das Konzept der "unendlichen Form" des "unendlichen Selbst" (68) ist mißbräuchlich von Gott entliehen (67). Der Gotteskomplex wird in der Abstraktion von Gott bewahrt und gegen ihn festgehalten. Die Tendenz dieser trotzigen Verzweiflung beschreibt ANTICLIMACUS folgendermaßen: Das Selbst will mit Hilfe jener abstrahierten Unendlichkeit "über sich selbst verfügen, oder sich selbst erschaffen, sein Selbst zu dem Selbst machen, das er sein will ..." (68).[334] Das sind weitreichende und wenig bescheidene Projekte: Selbstverfügung, Selbstschöpfung und Selbstverwandlung. Letztere kann den Übergang von der Schwachheit her verdeutlichen: Das Selbst hatte sich dort noch abgelehnt und sich resignierend zurückgezogen, weil es ein anderes sein wollte, aber nicht konnte. Im Trotz nun wird das andere, neue Selbst zum Projekt. Die Verzweiflung geht gewissermaßen in die Offensive. Keine Rückzugsgefechte mehr, die blinde Tür im Hinterstübchen des Selbst[335] wird zum Hauptportal. Das Freiheitsbewußtsein ist hier - gerade im Übergang - immens. Das derart trotzig verzweifelte Selbst "kennt keine Macht über sich" (69), weiß sich in einem geradezu schwindelerregenden Maße frei. Das selbst projektierte

---

[333]) Wie von ANTICLIMACUS eingangs (47) bemerkt, ist jede willentliche Verzweiflung Verzweiflung des Trotzes. Nur ist der Trotz in der Schwachheit bloß *implizit* gegeben als die Kraft der Ablehnung oder Verstellung des Selbst. Im folgenden wird er in seiner expliziten Form beschrieben, die neben dem *Modus* des Wollens auch dessen *Ziel* in sich schließt.

[334]) Die Devise jener fiktiven Selbst-Behauptung lautet: *Aut Caesar aut nihil* (vgl. GW 24,171 A.12). Darin liegt also beides: Schwache Ablehnung des vorgegebenen Selbst und trotzige Behauptung des als selbstgesetztes Ideal angestrebten Selbst. Die Pointe dieser Kritik liegt darin, daß die Verzweiflung, ein anderer (z.B. ein mächtiger, bedeutender, beliebter Mensch) sein zu wollen, im Grunde "eigentlich" Verzweiflung "über *sich selbst*" ist (15; Hervorh.W.D.), d.h. sich wesentlich nicht an jenem unerreichbaren Ideal festmacht, sondern an der Revolte gegen das eigene Selbst.

[335]) Vgl. GW 24,55, Z.4

Selbst wird ihm "zu einem experimentell dargestellten Gotte" (ebd.). Dabei gleicht das Gefühl dem des Prometheus oder eines Gentechnologen, der an Genen experimentiert, um eines Tages den fehlerfreien Menschen zu erstellen. Gen 3,4 (Ihr werdet sein wie Gott) wird zur Devise absoluter Selbstbemächtigung. Der so Verzweifelte will unbedingt "sein eigener Herr" sein.

Hier nun setzt die Kritik ein: Dieses Selbst ist ein Phantom wie ein "König ohne Land", die schöpferische "Selbstverdopplung" (69) vollzieht sich bodenlos: "was dem Ganzen zugrunde liegt, ist Nichts" (70). Es bleibt ihm zwar die "Befriedigung" der absoluten Selbstsetzung und Selbstdurchsetzung (im fiktiven Bewußtsein). Jedoch droht es aufgrund seiner Bodenlosigkeit abzustürzen. Angesichts dieser prekären Situation kann sich das trotzige Selbst dämonisch in sich verschließen. Wie schon bei VIGILIUS in BA gehört die Analyse des Dämonischen auch bei ANTICLIMACUS zu den hervorragenden Passagen. Doch steht hier nun weniger die Verschlossenheit des Dämonischen im Vordergrund (vgl. Kap. 7), als vielmehr seine Tendenz, die Qual seiner Verzweiflung ins Positive umzumünzen, sie im "Haß wider das Dasein" und Entsprechung zum eignen Elend zu übernehmen. Im Dämonischen wird also die ganze Widerwärtigkeit und Negativität des Daseins festgehalten, und zwar als zeugnishafte Anti-Position, die das Negative zwar nicht überwindet (auch weiß, daß sie es nicht kann), aber ihr zum Trotz sein Selbst behauptet. Das Dämonische ist ein lebendiger, jedoch abstrakter Gegensatz ohne Hoffnung auf Vermittlung, ja sogar ohne Willen dazu. Der dämonisch Trotzige ist wie der Schreibfehler[336], der stehen bleiben will, der auf sich insistiert als Zeugnis und Protest gegen die *angebliche* Güte des Schöpfers und seiner Schöpfung, welche sich dem derart dämonisch "Vertrotzten" im Handumdrehen als schlechteste aller möglichen Welten (SCHOPENHAUER) und als "prästabilierte Disharmonie" (G. BENN) erweist. In diesem Elend ist nur noch Protest möglich und Revolte gegen ein Dasein, das in sich unberechtigt ist und in seiner Falschheit nur durch den Fehler zu rechtfertigen ist, der sich in ihm zeichenhaft behauptet. Freiheit erweist sich hier im Protest, der die Widerwärtigkeit und Absurdität des Daseins nicht hinnimmt, sondern ihr leidenschaftlich trotzt. - Im 20.Jh. hat diesen Gedanken des ANTICLIMACUS vor allem A. CAMUS literarisch expliziert. Stellenweise mutet des ANTICLIMACUS Darstellung wie eine Kurzfassung des Mythos von Sisyphos an: Der trotzig Verzweifelte will "sich nicht trösten und heilen lassen", will keine Hoffnung über dieses Dasein hinaus (70). Er will nur "dem ganzen Dasein zum Trotz oder im Trotz wider das ganze Dasein mit dem Pfahl im Fleisch zusammen er selbst sein, ihn mitnehmen, indem er trotzig auf seine Qual nahezu pocht" (71).

Es ist deutlich geworden, daß sich hier Freiheit ganz anders darstellt als in der Verzweiflung der Schwäche. Während wir diese eher als normal ansehen, erscheint uns jene dämonisch trotzige Verzweiflung als pathologisch. ANTICLIMACUS neigt dazu, die selbst-vergessene oder unausgeprägte Freiheitsform der Schwäche mindestens ebenso als tendenziell pathologisch einzustufen. Daß er schließlich weder die eine noch die andere Form als pathologisch einstuft,

---

[336]) Vgl. GW 24,74: Der Schreibfehler will stehenbleiben in seiner Eigenbedeutung gegen das Ganze und spricht "in wahnwitzigem Trotz" gegen seinen Autor: "ich will nicht ausgestrichen werden, ich will stehen bleiben als Zeugnis wider dich ..." (von HIRSCH GW 24,175 Anm.61 irrtümlich biographisch auf den jungen KIERKEGAARD hin ausgelegt).

sondern sie als mißglücktes Selbst- und Gottesverhältnis ansieht, macht seine Überlegenheit gegenüber moderner Psychopathologie aus. All diese Phänomene werden somit nicht als krankhafte Beschränkung menschlicher Freiheit, sondern als deren explizite Aktualisierung verstanden. Von daher gewinnt die Freiheitsdynamik bei ANTICLIMACUS ihr besonderes Gewicht. Sie ist der Schlüssel zu allen psychosomatischen Phänomenen, die uns sekundär als Krankheit oder Normalität erscheinen. Die Menschen einzuteilen in bestimmte Persönlichkeitstypen (schizoid, depressiv, zwanghaft, hysterisch)[337] hat nur Sinn, wenn dadurch nicht Schubladen der Zuordnung entstehen, in die Menschen eingeordnet werden mit einer definitiven Charakter- bzw. Krankheitsdiagnose. Demgegenüber hält ANTICLIMACUS die Dynamik der Freiheit fest, ebenso wie die Möglichkeit von Übergängen und die Aufhebung all dieser Freiheitsdeformationen im Glauben als grundlegender Möglichkeit des Menschen.

9. Der Rekurs auf die Strukturmomente der Synthesis

9.1 Verzweiflung als Disharmonie von Endlichkeit-Unendlichkeit
9.2 Verzweiflung als Disharmonie von Möglichkeit-Notwendigkeit
9.3 Verzweiflung als Disharmonie von Zeitlichkeit-Ewigkeit

Während die Darstellung der Verzweiflung im Blick auf das Selbst-sein-Wollen des Menschen Bewußtsein voraussetzt, gilt dies im Blick auf die Strukturmomente der Synthesis nicht. Hier kann das Verhältnis objektiv beschrieben werden, unabhängig vom Bewußtseinsgrad des Selbst (25 Anm.). Es geht nun also um den Versuch, die Beschreibung der Verzweiflung aus einer Disharmonie, Inkongruenz oder Asymmetrie der Synthesismomente abzuleiten, bzw. umgekehrt eine derartige Disproportionalität jener polar einander entgegengesetzten Momente als Verzweiflung darzustellen.

9.1 Verzweiflung als Disharmonie von Endlichkeit-Unendlichkeit

Bemerkenswert ist zunächst, daß es nach ANTICLIMACUS in der Zusammensetzung von Endlichem und Unendlichem nicht um eine harmonische Mittelbestimmung geht (die rechte Proportion)[338], sondern um eine dialektische *Bewegung*: "Die Entwicklung muß mithin darin

[337]) Vgl. FRITZ RIEMANN, Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie, München 1981 (61). Dieses lesenswerte Buch bezieht sich entgegen dem Titel nicht auf BA, sondern auf KzT, wovon es seine ganze Persönlichkeitstypologie entlehnt. Von KIERKEGAARD her lassen sich auch die Devisen RIEMANNS (S.13ff) verstehen. Die Forderung (1), "daß wir ein einmaliges Individuum werden sollen", entspricht der immer wieder formulierten Grundintention des Dänen; Forderung (2) - Öffnung gegenüber Welt und Mitmensch - entspricht seiner Forderung der Durchsichtigkeit und des Offenbarwerdens; Forderung (3), "daß wir die Dauer anstreben sollen", entspricht der Forderung des Ethikers in E/O II nach geschichtlicher Kontinuität des Selbst; Forderung (4) schließlich, "daß wir immer bereit sein sollen, uns zu wandeln", entspricht der von KIERKEGAARD betonten Zukunftsoffenheit des Menschen, könnte aber auch die (kritikbedürftige!) Devise des Ästhetikers sein. Somit wäre die Devise (1) religiöser Natur, (2) und (3) ethisch, (4) ästhetisch.

[338]) Darin, daß die Herstellung der Harmonie nicht im Halten der rechten Mitte besteht, sondern in einer dialektischen Bewegung, zeigt sich des ANTICLIMACUS größere Nähe zu HEGEL als zu ARISTOTELES. Vgl.

bestehen, daß man unendlich von sich loskommt in Verunendlichung des Selbsts, und daß man unendlich zu sich selbst zurückkehrt in der Verendlichung" (26). Die Realisierung der so betrachteten Synthesis vollzieht sich also nicht als Ineinssetzung in rechter Proportion, sondern als zweiphasiger Prozeß mit gegenläufigen, jedoch zeitlich auf einander bezogenen Tendenzen. Der korrekte, gelungene Vollzug besteht in der Vollständigkeit, beides zu tun: wegzukommen vom endlich Bestehenden und anschließend zurückzukehren zur Konkretion der Endlichkeit. Zwei Formen der Verzweiflung sind somit denkbar: Nicht loskommen von der Endlichkeit einerseits, nicht zurückkehren zu ihr andererseits.

Die Verzweiflung der Unendlichkeit besteht in einem Defizit an endlicher Konkretion und stellt sich dar als Abheben in "das Phantastische, das Grenzenlose" (26). Dies gewinnt eine Eigendynamik, die zur Selbstverflüchtigung führt, von der unverbindlichen Träumerei bis hin zur religiösen Ekstase (28).

Umgekehrt besteht die Verzweiflung der Endlichkeit in einem Defizit an Unendlichkeit (29) und führt zur "Begrenztheit" und "Borniertheit". Die spießerische[339] Borniertheit besteht in einem Mangel an Phantasie und "Ursprünglichkeit" (30), was das Leben ungeheuer erleichtert: Vermittels abgeschliffener Ecken und Kanten wird der so verzweifelte Mensch zum "0-8-15"-Typus, der es hervorragend versteht, sich anzupassen und einzufügen. Er ist ein gut funktionierendes Rädchen im Getriebe der Welt: "abgeschliffen wie ein rollender Kiesel, kursfähig wie eine gangbare Münze" (30). Voraussetzung und Preis für diese Kursfähigkeit ist der *Konkurs* der Freiheit, den ANTICLIMACUS drastisch auch als geistige Selbstkastration bezeichnen kann (ebd.). Der so borniert Verzweifelte ermangelt jeglicher Originalität. Sein Menschsein ist bloß Plagiat und Imitation *(Efterabelse: Nachäffung)*[340], "eine Ziffer ... in der Menge". Dieses Defizit an origineller und eigenständiger Freiheit ist in der Welt freilich nur von Vorteil: man kann sich "das Leben bequem und behaglich" machen (30), "Geld und Gut sammeln, weltliche Geschäfte treiben, klug rechnen usw." (31; umgestellt). Der Erfolg liegt auf der Hand - der Preis liegt im Selbst: Freiheit wird depraviert, trivialisiert, nivelliert und somit geschmeidig in den innerweltlichen Geschäftsverkehr eingefügt.

9.2 Verzweiflung als Disharmonie von Möglichkeit-Notwendigkeit

Der Übergang zu dieser Synthesisbeschreibung liegt im Gegensatz von *apeiron-peras* (32): Dem *apeiron* als dem Unbegrenzten entspricht dort die Unendlichkeit, hier nun die

---

auch M. THEUNISSEN (Negative Theologie der Zeit, Ffm 1991, S.346) zur "Doppelbewegung" der Freiheit: An der "Wahrheit des gelingenden Selbstseins" "nimmt Unendlichkeit nur dann teil, wenn sie auf Endlichkeit zurückkommt, und in ihr steht Endlichkeit nur dann, wenn sie aus Unendlichkeit herkommt, wenn sie eine wesentlich wiedergewonnene, aus ihrem Verlust restituierte ist. Man sieht daraus übrigens, daß Existenzdialektik wirklich Dialektik ist, und zwar grundsätzlich und trotz aller Abstriche Dialektik im Hegelschen Sinne, Theorie der Bewegung von Entäußerung und Rückkehr oder einer Unmittelbarkeit, die allein als vermittelte wahr ist."

[339]) Zur Charakterisierung des Spießbürgers vgl. den folgenden Exkurs. Die Negativschablone des Spießbürgerlichen ist grundlegend zur Eruierung des Möglichkeits- und Zukunftsbezugs menschlicher Freiheit für KIERKEGAARD.

[340]) SV^3 15,91

Möglichkeit. Dem *peras* als dem Begrenzenden entspricht dort die Endlichkeit (Begrenztheit), hier nun die Notwendigkeit.[341] 'Notwendigkeit' ist bei ANTICLIMACUS im Gegensatz zum Gebrauch bei CLIMACUS[342] keine ideelle Begriffsbestimmung, sondern die Beschreibung der Konkretion des Selbst im Blick auf die Grundfakten und -daten seines Menschseins (Anlagen, Fähigkeiten, "Rahmenbedingungen" etc.).

---

[341]) *Notwendigkeit* bezeichnet bei ANTICLIMACUS keine logische, sondern eine auf die Existenzwirklichkeit bezogene Kategorie, mit der "die Bestimmtheit des existierenden Selbst" und damit "das Moment der Endlichkeit (der Daseinsbestimmtheit) *in* der und *für* die Freiheit des *Selbst*werdens" bezeichnet wird (FAHRENBACH 1968 S.44 cf.35f). Nachdem diese "Notwendigkeit" nicht ideell bestimmt ist, sondern im Gegenteil die Kontingenz des realen Daseins in seiner unabänderlichen Vorgegebenheit meint (Anlagen, Begabungen, Geschlecht, Aussehen, soziale und geschichtliche Situation, vgl. FAHRENBACH S.15; zur Gleichsetzung mit HEIDEGGERS *Geworfenheit* vgl. THEUNISSEN, Negative Theol. d. Zeit 1991 S.348), ist die Frage freilich berechtigt, ob KIERKEGAARD qua ANTICLIMACUS den von seinem Pendant CLIMACUS explizit auf das Ideelle bezogenen Notwendigkeitsbegriff hier nicht überstrapaziert, wenn er ihn als Existenzkategorie gebraucht (vgl. PIEPER 1968 S.198). ANTICLIMACUS meint damit die vom Einzelnen nicht urhebermäßig zu verantwortende, aber anzuerkennende und zu übernehmende Selbst-*Vorgabe* - im Gegensatz zu dem, was (anders, verändert, neu) *werden* kann.

An dieser Stelle ist es interessant, sich grundsätzlich den Notwendigkeitsbegriff zu vergegenwärtigen. So unterscheidet N. HARTMANN eine ganze Reihe von Notwendigkeitsbegriffen (vgl. 'Möglichkeit' und 'Wirklichkeit' [1937], Berlin 1966^3, S.37-41), zunächst

1. umgangssprachlich:
   a) nötig, erforderlich, unabdingbar
   b) fatal notwendig, schicksalhaft unabwendbar, göttlich vorherbestimmt
   c) faktisch unabwendbar ("Logik der Realität");
2. philosophisch: a) logisch (wenn x dann y)
   b) noetisch (Erkenntnis des Grundes einer Sache)
   c) ontisch (wesensnotwendig)
   d) determiniert.

Hierin zeigt sich eine Mehrdeutigkeit des Notwendigkeitsbegriffs, die sich dann auch in den verschiedenen Gegenbegriffen widerspiegelt:

'notwendig' aufgefaßt als:	impliziert als Gegenbegriff:
a) (sprachlogisch) notwendig	nicht-notwendig
b) durchgängig in sich begründet	kontingent
c) (faktisch) so und nicht anders	beliebig (so oder anders)
d) (statistisch) sicherlich so	zufällig so (Wahrscheinlichkeit < 100%)
e) (real) so sein müssend	möglich (so sein könnend)
f) (durch anderes) determiniert	frei (nicht fremdbestimmt)

Der antagonistische Gegensatz von b) und f) macht deutlich, daß sowohl das durchgängig von außen Bedingte, als auch das wesentlich nur durch sich selbst Bedingte als notwendig begriffen werden kann. Die "höhere" Form von Notwendigkeit liegt vor, wenn Notwendigkeit als durchgängige Selbstbestimmung (reine Autonomie) begriffen wird (dann ist übrigens SCHELLINGS Begriff eines "*mehr*" als notwendig Existierenden unsinnig) und nicht als Fremdbestimmung. Ist die Freiheit nicht als *causa sui* gesetzt, so realisiert sie sich in der Aneignung der Notwendigkeit (SPINOZA, HEGEL). Frei im eigentlichen, autonomen Sinn ist dann aber nur das Absolute (Gott), das in seiner Existenz wirklich nur durch sich bestimmt *(a se)* ist. Darin wird nun nicht nur die notwendige Unterscheidung von Notwendigkeit und Notwendigkeit deutlich, sondern auch die notwendige Identifizierung von (wahrer) Notwendigkeit mit Freiheit und von (wahrer) Freiheit mit Notwendigkeit. Diesen bei SPINOZA abstrakt, bei HEGEL dann dialektisch gefaßten Gedanken vollzieht KIERKEGAARD jedoch nicht mit, sofern er die Synthese als Einheit von Freiheit und Notwendigkeit im Sinne von Kontingenz faßt. Nur so kann er die Synthese als (innerhalb der Zeitlichkeit) *bleibende Gegensatz*-Einheit verstehen, statt den Vermittlungsgedanken existenzdialektisch durchzuführen; denn er denkt das menschliche Selbst gerade nicht als notwendig existierend im ideellen Sinn. Dies führt zu dem paradoxen Schluß, daß der Freiheitsgedanke die Synthese derart dominiert, daß sie auch, sofern sie sich in ihrer Kontingenz als notwendig begreift, nicht notwendig ist (im Unterschied zu Gott). Oder anders gesagt: Die Grundthese "das Selbst ist Freiheit" gilt auch in bezug auf ihre Explikation als Synthese von Freiheit und Notwendigkeit.

[342]) Vgl. GW 10,70f

Die Verzweiflung der Möglichkeit liegt in ihrer Verselbständigung gegenüber der Notwendigkeit, die gleichsam "überrannt" wird (vgl. 32). Die Freiheit rekurriert nun nicht mehr genügend auf "das Notwendige im eigenen Selbst", sondern erliegt der Übermacht der Möglichkeit gleichsam in einem Rausch der "Phantasmagorien" (33). Ähnlich wie bei der Verzweiflung der Unendlichkeit findet nun eine fiktive Selbstverflüchtigung statt, die hier jedoch affektiv bestimmt ist: als Sehnsucht oder Angst in bezug auf das Mögliche. Der so unglücklich Verzweifelte läuft der Möglichkeit stets hinterher bzw. davon, es gelingt ihm nicht mehr, "die Möglichkeit zurückzunehmen in die Notwendigkeit" und "zuletzt kann er nicht mehr zu sich selbst zurückfinden" (34). Freiheit begibt sich hier in den faszinierenden Bannkreis des Möglichen, ohne dieses an seine konkreten Existenzbedingungen und -interessen zurückzubinden. Mit anderen Worten: Freiheit ereignet sich hier nicht mehr positiv in der Aneignung des Notwendigen und Gegebenen, sondern in Flucht vor und Verflüchtigung gegenüber ihm.[343] So wird das Selbst "phantastisch", indem es in der Eigenbewegung der Möglichkeit das konkrete Selbst zu überspringen sucht.
Die Verzweiflung der Notwendigkeit stellt demgegenüber die Gegenbewegung und damit zugleich die Analogie zur Verzweiflung der Endlichkeit dar. Was dem derart Verzweifelten fehlt, sind gleichsam die Vokale zum Sprechen (34f) und die Luft zum Atmen (36). Gott als Inbegriff aller Möglichkeit (35, cf.37) gerät hier aus dem Blickfeld, und der Mensch wird zum Spießbürger, dem alles kalkulierbar, trivial, berechenbar und absehbar geworden ist.

Exkurs: Der Spießbürger

Die Orientierungsmarken des *Spießbürgers* sind insbesondere das Plausible und das Kalkulierbare. Seine Welt ist Inbegriff des Absehbaren und durch eigene *Erfahrung* und Lebensweisheit bereits prinzipiell Erschlossenen. Der Spießbürger beruft sich auf seine Lebenserfahrung, die ihm monolithisch feststeht und die er sich nicht nehmen lassen will. Durch den immer gut passenden Hinweis auf die eigene Lebenserfahrung schränkt sich der Horizont des Möglichen für ihn radikal ein. Das Plausible wird zum Gesetz. KIERKEGAARD hat das Pochen auf "Erfahrung" schon lange vor Ausarbeitung der KzT als etwas Irriges angesehen, vgl. z.B. Pap IV C 75: "Was lerne ich aus Erfahrung? Nichts, oder ein bloß numerisches Wissen." Die Extrapolation des Erfahrenen im Blick auf Künftiges impliziert keine Erweiterung, sondern im Gegenteil eine Restriktion des Bewußtseins- und Handlungshorizontes. Vgl. auch Pap IV A 46 (T 1,290; mit Verweis auf GW 4,96: "... die Erfahrung, die so ungefähr das Lächerlichste vom Lächerlichen ist ..." KIERKEGAARD verdeutlicht hier, daß die Vergötzung der eigenen Erfahrung den Menschen in Wahrheit nicht klug und weise, sondern dumm und verrückt macht (letzteres freilich in einer Weise, die sich nach

[343]) Meist wird übersehen daß KIERKEGAARD den Gedanken einer Aneignung des Notwendigen (SPINOZA, SCHELLING, HEGEL) durchaus *positiv* aufgegriffen hat. Freiheit gewinnt ihre Konkretion und Wirklichkeit nur darin, daß sie auf das Notwendige rekurriert und dieses in ihre Selbstverwirklichung mit einbezieht. Eine der Stellen, in denen KIERKEGAARD diese Notwendigkeit einer Aneignung des Gegebenen besonders deutlich zum Ausdruck bringt, ist Pap III A 11: Der Einzelne kann niemals dahin gelangen, "daß er vollkommen unabhängig wird, da vielmehr die wahre Freiheit darin besteht, sich das Gegebene frei anzueignen und also darin durch die Freiheit vollkommen abhängig zu sein ..." (T 1,231; vgl. ELROD [1975] S.59ff; dort stellt sich allerdings die Frage, wie die Zwischenstellung der Freiheit aufzufassen ist, d.h. das "between" in der These: "freedom ... swings between necessity and possibility", S.61).

außen hin als durch und durch passable Normalität darstellen kann!).[344]
Der Spießbürger lebt phantasielos im "Dunstkreis des Wahrscheinlichen" (38) und glaubt nur, was er sieht und für plausibel hält. In der gemäßigt akademischen Form beschränkt sich sein Fürwahrhalten auf das Meß-, Wäg- und Berechenbare. Das empirisch Nachvollziehbare liegt ihm näher als das nur theoretisch Faßbare; dieses wiederum scheint ihm plausibler als irgendwelche spekulativen Theorien. Dabei ist ihm von ANTICLIMACUS her nicht vorzuwerfen, daß er hochgesteckte Ideale, das "Außergewöhnliche" nicht erreicht, sondern daß er das für ihn sehr wohl Mögliche nicht realisiert, sondern ausblendet. Im juristischen Sinn ist derartige Selbstverfehlung freilich irrelevant. Würde man ihm vorwerfen, schuldig zu sein, könnte er dies mit einigem Recht von sich weisen (ähnlich wie Franz K. in KAFKAS "Prozeß"). Auf diese Weise erscheint der Spießbürger durch und durch *harmlos*.
Doch dieser Schein von Harmlosigkeit ist ambivalent, ebenso wie seine ganze Biederkeit. Daß ihn nichts erschüttern kann, entspricht negativ der ebenso traurigen Tatsache, daß ihn nichts mehr *faszinieren* kann. Selbst das Böse fasziniert ihn nicht. Alles ist ihm Routine und Kalkül geworden. Seine Phantasie ist reduziert auf den aktuellen Vollzug des Anstehenden. Er hat stets ein gutes Gewissen, da er nur seine Pflicht tut - ohne Begeisterung, aber auch ohne Abscheu. In diesem Sinn hat AVNER LESS ADOLF EICHMANN als *Spießbürger* bezeichnet. Das Böse zeigt sich hier in seiner *Banalität* (H. BLÜCHER, H. ARENDT), d.h. es zeigt sich *nicht als solches*. Die "Maskerade des Bösen" (D. BONHOEFFER) wirkt dort am entsetzlichsten, wo es die Gestalt des Alltäglichen, Gewöhnlichen und überdies *Pflichtgemäßen* annimmt. - KIERKEGAARDS Deutung dieses Phänomens als Mangel an Phantasie und Möglichkeitssinn bietet freilich keine Erklärung für die grauenhaften Manifestationen jener Spießbürger-"Elite", die - jedenfalls eine Zeit lang - Macht hatte, mit Zustimmung und Begeisterung (keineswegs bloß erzwungener Duldung) ein Volk zu regieren und später den Massenmord zu organisieren. Weder das Grauenhafte (die "Endlösung") ist erklärbar, noch die Schwierigkeit, daß der Spießbürger sich selbst *innerhalb des Ethischen* verstehen (z.B. unter Berufung auf KANTS Kategorischen Imperativ), d.h. mit gutem Gewissen gewissenlos handeln kann. Zwar kann KIERKEGAARD dieses paradoxe Phänomen nicht *allein* aus der Analyse des Spießerhaften erklären, sondern nur mit Hilfe der Kategorie des dämonischen Trotzes (also einer Reflexion auf die immanente Dynamik der Willenstruktur bei einem Mangel an Innerlichkeit). Dennoch ist erstere wesentlich, zumal sie die Relation innerhalb der Zeitlichkeit und der Geschichte verdeutlicht: Der Spießer lebt zwar nicht bloß in einem abstrakten Jetzt, sondern hat auch einen - wenngleich summarisch-oberflächlichen - Begriff von Geschichte (man wird geboren, lebt, stirbt im Kontext des Vorgängigen). Doch deren Deutung und Extrapolation auf Zukunft hin unterliegt der Kategorie des Plausiblen, Kalkulierbaren und Routinemäßigen. Es kann daher nicht im Ernst verwundern, wenn der Spießer - dem ja 1945 keineswegs sein letztes Stündlein geschlagen hat - das Grauenhafte (welches er stets routinehaft

[344]) Freilich steht dem ein *positiver* Erfahrungsbegriff gegenüber (RINGLEBEN 1983 versucht ihn - im Zusammenhang mit Aneignung und Erbauung - in positiver Analogie zu HEGEL zu erfassen); vgl. z.B. Pap VIII[1] A 127, wo KIERKEGAARD sich rühmt, "eine auf Erfahrung beruhende Beobachtung der Daseinsverhältnisse" unternommen zu haben. Erfahrung im positiven Sinn vollzieht sich unter Einschluß des Möglichen mittels der eigenen Phantasie, d.h. ohne das Raster des "immer schon", "wie immer", "nichts Neues unter der Sonne" (Koh 1,9), ohne den sich selbst bestätigenden, gleichmütig in sich kreisenden "gesunden Menschenverstand".

verrichtet) als solches gar nicht erfassen kann. Freilich darf das nicht zu seiner Entschuldigung dienen; vielmehr muß ihm zugemutet werden, seinen Standpunkt zu transzendieren und die Grauenhaftigkeit seines Verhaltens zu erkennen.

Nichts mehr kann den wirklichen Spießer erschüttern, aber auch nichts mehr faszinieren. Seine Kategorien sind die des Wahrscheinlichen und Absehbaren: Nichts Neues unter der Sonne. Sowohl der am Möglichen im Notwendigen Verzweifelnde, dem alles kalkulierbar geworden ist (der Spießer), als auch der, dem alles notwendig geworden ist *(der Determinist / Fatalist)*, ist durch einen Mangel an Spontaneität, Phantasie und Zukunftsoffenheit charakterisiert. Seine Freiheit ist erstickt im Bannkreis des Notwendigen, des Faktischen, des immer sich Wiederholenden, der Routine und der Gewöhnung. - Bemerkenswert ist an dieser Zusammenstellung die *Divergenz* der hier angeführten Typen. Unter sich sind sie ja sehr verschieden: Der Spießbürger muß kein Fatalist sein, und der Fatalist kein Determinist usw. Aber sie sind sich eben darin gleich, daß sie alle im Gehäuse erstarrter (endlich-notwendig fixierter) Wirklichkeit ihr Leben meistern, ohne noch aus dem Geleis des Kalkulierbaren auszubrechen. Insofern ihnen Freiheit selber zum Kalkül wird, verkennen sie deren Bezogenheit auf eine - wesentlich unkalkulierbar - offene Zukunft.[345]

9.3 Verzweiflung als Disharmonie von Zeitlichkeit-Ewigkeit

Die beiden hier einzuordnenden Verzweiflungstypen sind von ANTICLIMACUS nicht mehr expliziert. Der Grund mag darin liegen, daß er schon in den beiden bisherigen Analysen zu weit gehende Parallelen gesehen und weitere Wiederholungen befürchtet hat (so beschreiben Verzweiflung der Möglichkeit und der Unendlichkeit ja im Grunde die gleiche Verflüchtigungstendenz; und Verzweiflung der Notwendigkeit und der Endlichkeit konzentrieren sich beide auf den gleichen spießbürgerlichen Typus, dem alles kalkulierbar geworden ist). Dies erklärt jene Abstinenz der Explikation, so daß eine Rekonstruktion erforderlich ist, will man die Besonderheiten der hier in Erscheinung tretenden Verzweiflungsformen nicht einfach übergehen.
Zunächst zur Verzweiflung der Ewigkeit als Mangel an Zeitlichkeit. Sie besteht darin, daß das Ewige als Moment verabsolutiert wird. Diese Verabsolutierung kann philosophisch-spekulativ oder religiös-enthusiastische Formen annehmen: Das Ewige wird dem Selbst zum Inbegriff seiner Wirklichkeit. Demgegenüber kommt das Zeitlichkeitsbewußtsein zu kurz. Philosophisch-spekulativ findet das seinen Ausdruck im Zerstreutsein, religiös-enthusiastisch im Verklärtsein oder mystischer Verinnerlichung. Beide Male geht das Zeitlichkeitsbewußtsein verloren, und zwar derart, daß die Zeitlichkeit gleichsam übersprungen und in die Ewigkeit hinein aufgelöst wird wie ein schwindender Augenblick.

[345]) Vgl. J. SLÖK, Das Verhältnis des Menschen zu seiner Zukunft (1963/79, zu ER 1843). Im Verkennen der Zukunftsoffenheit menschlicher Existenz ist dem Spießbürger ein ganz wesentliches Merkmal zugeordnet - trotz der bekannten Schwierigkeit, ihn ansonsten klar zuzuordnen. Am ehesten korreliert dem Spießbürger 'die Masse', also keine bestimmte soziale Gruppe (trotz der Etymologie des Wortes, die in der Tat einen spezifisch "class-related sense" nahelegen könnte; vgl. BR. KIRMMSE, 1990, Anm.7 S.515). - Zur Unterscheidung von Determinismus und Fatalismus vgl. R.C. ROBERTS S.140 Anm.1 in: PERKINS 1985.

Das Ende ist im antizipierten Ewigen schon präsent - sowohl für den spekulativen Denker, als auch für den Mystiker oder den Enthusiasten. Somit wird zwar der Tod nicht geleugnet, jedoch die Zeitlichkeit in ihrem irreversiblen Ausgerichtetsein auf das eigene Ende und in ihrer qualitativen Differenziertheit in sich ausgeblendet.
Demgegenüber repräsentiert die Verzweiflung der Zeitlichkeit einen Mangel an Ewigkeit. Die Ewigkeit ist hier zwar als Vorstellung da, jedoch etwas unendlich Fernes und Abstraktes. Sie wird gleichsam mit dem Unendlichen verwechselt, das sich indifferent zum Vollzug der Zeitlichkeit verhält. Gegenüber jener abstrakt und unwirklich gewordenen Ewigkeit gewinnt die Zeitlichkeit nun ein immenses Gewicht. Der Tod ist absolut gewiß (vgl. Kap. 8). Schon im Augenblick der Zeugung ist der Pfeil auf mich losgelassen worden, der mich in der Todesstunde trifft (PASCAL). Die ganze Lebenszeit des Daseins ist nichts als ein "Vorlaufen zum Tode" (HEIDEGGER). Das Bewußtsein ist durchdrungen von einer definitiv-endlichen Zeitlichkeit. Die Ganzheit der Existenz kann entweder gar nicht oder erst im Tod hergestellt werden, jedenfalls ist das Ewige dazu ungeeignet. Das Ewige ist dem zeitlich Verzweifelten etwas, was ihn nicht tangiert, sofern er eben nicht ewig, sondern zeitlich zu existieren hat. Die Verzweiflung der Zeitlichkeit im Mangel an wahrhafter Ewigkeit führt dazu, daß der Mensch ihrem Druck entflieht in die Geschäftigkeit des Alltags oder die ästhetische Zerstreuung. Der Augenblick wird ihm so in seiner Vergänglichkeit und Unhaltbarkeit bewußt, durch Abwechslung und Verdichtung der Selbsterfahrung wird die Zeitlichkeit des Vergangenem zum Reservoir der Erinnerung an ein schönes Leben.
Diese Ausführungen ließen sich ergänzen und fortführen im Blick auf die anderen von ANTICLIMACUS genannten Synthesismomente. In jedem Fall würde aber immer nur eine weitere, analoge Variante jener in sich gegensätzlichen Freiheit herausgestellt, die nur dann nicht verzweifelt, wenn sie auf die Komplexität des Selbst in seiner Struktur und seiner Situation rekurriert, d.h. die Doppeltheit ihrer Struktur in die Doppeltheit ihres Vollzugs einholt.

10. Die immanente Unüberwindlichkeit der Verzweiflung

Hier und in den folgenden Abschnitten soll noch die Frage der Überwindbarkeit von Verzweiflung thematisiert werden. Zunächst war gesagt worden, Verzweiflung sei ein allgemeines Phänomen; sie stelle zwar einen Vorzug vor dem Tier dar, aber nur im Blick auf ihre Möglichkeit. Die Wirklichkeit der Verzweiflung ist stets unattraktiv, jedoch in sich verschieden an Intensität und dabei auch an der Nähe zur Erlösung (Heilung). Paradoxerweise hatte ANTICLIMACUS ja gerade bei den schrecklichsten Formen von Verzweiflung behauptet, sie seien der Heilung besonders nahe. Aber wodurch bestimmt sich diese Nähe? Und wodurch wird der Übergang möglich, d.h. die Überwindung dessen, was als Verzweiflung mein Selbst in Beschlag nimmt und nach der Deutung des ANTICLIMACUS zwar meine Lebensfähigkeit nicht beeinträchtigt, jedoch mein Verhältnis zu mir selbst und zu Gott grundlegend stört?
Schön und einfach wäre es, ANTICLIMACUS böte eine glatte Lösung, etwa nach einem der beiden folgenden Muster:

1.) Verzweiflung ist universal und prinzipiell unaufhebbar;
es ist nur ein Typenwechsel und Intensitätsänderung möglich.
2.) Verzweiflung beruht auf einem Zwiespalt, einem Gegensatz, der über
sich hinaus drängt zu einer neuen, tieferen Gesundheit des Geistes.

Beide Modelle (prinzipielle Unlösbarkeit - immanente Lösung) sind nach ANTICLIMACUS falsch: Es gibt weder eine permanente, unaufhebbare, ontologisch bedingte und fixierte Verzweiflung (vgl. Existentialismus), noch eine Verzweiflung, die im Prozeß des Sich-Erkennens und -Begreifens gleichsam wie von selbst zur Heilung käme (vgl. Hegelianismus). ANTICLIMACUS betont zwar die mögliche Erlösungsnähe und den vorbereitenden Charakter der Verzweiflung für ihre Heilung (vermittelt durch das Selbstbewußtsein), er bestreitet jedoch die Möglichkeit einer Selbstheilung des Verzweifelten.

11. Die Überwindung der Verzweiflung im Glauben - Glaube als durchsichtiges Gründen des Selbst in Gott

Glaube ist eigentümlicherweise schon zu Beginn der KzT als durchsichtiges Gründen des Selbst in Gott definiert worden (10; vgl.81). Dies bleibt seine Definition bis zuletzt: Glaube bedeutet, daß das Selbst, "indem es sich zu sich selbst verhält, und indem es es selbst sein will, ... durchsichtig in der Macht" gründet[346], "welche es gesetzt hat" (134). Die einzelnen Elemente jener Definition sind an dieser Stelle noch einmal zu vergegenwärtigen:

1.) Explizit sich zu sich selbst verhalten
2.) (Ein + dieses) Selbst sein wollen
3.) durchsichtig in Gott gründen als dem Setzenden

Zu 1.) ist anzumerken, daß das Interpretament "explizit" notwendig ist, da auch das verzweifelte Selbst in Gott gründet, so sehr es sich von dieser fundamentalen Beziehung auch lossagt und sie sich verstellt. Bloßes sich zu sich Verhalten ist keine Besonderheit, sondern Grundfaktum, solange der Mensch Mensch ist. Gemeint kann also nur die bewußtseinsmäßige Aktualisierung und Einholung jener Tatsache sein. Zum Explizitsein des Selbstverhältnisses gehört auch die Evidenz der Vorrangigkeit der Frage nach dem Selbst. Sie darf nicht an den Rand gedrängt oder gleichsam zu einer blinden Tür im Hinterzimmer des Selbst werden. Im sich zu sich Verhalten liegt die Wachheit und Gegenwärtigkeit des Selbstbewußtseins beschlossen.

---

[346]) Die Übersetzung HIRSCHS "durchsichtig *sich* gründet" ist auch an dieser Stelle falsch; dän.: "grunder Selvet", also ohne "sig (self)". Dieser Fehlübersetzung schließen sich die meisten Interpreten an, so z.B. auch W. SCHULZ, Ich und Welt (1979) S.40; dto. 1992, S.320 (dort verbunden mit der allerdings richtigen Schlußfolgerung, daß die "Durchsichtigkeit" nur im Vollzug des Sich-zu-sich-Verhaltens möglich und für die "Wahrheit der Existenz" konstitutiv ist).
Die Möglichkeit dieses Gründens ist also gegeben, aber nur als *passive*. So wie der Mensch wahrhaft bei sich selber sein kann, indem er sich verläßt (*extra se* in Christus ist), ebenso kann er durchsichtig gründen in der Macht, die ihn gesetzt hat, d.h. seinen Grund finden in Gott als dem, von dem er sein Selbst empfangen und in dem es seine Bestimmung hat. D.h. Glauben (Vertrauen) und durchsichtiges Gründen sind strukturanaloge Selbstvollzüge, in denen sich das Selbst in seinem einzelnen Selbstsein transzendiert und so erst recht zu sich selbst kommt.

Dies zeigt sich bei 2.): Um selbst sein zu wollen, muß der Mensch die Frage nach dem Selbst stellen und positiv in seine Lebenswirklichkeit einholen. Dies heißt zunächst nicht mehr, als daß er überhaupt ein Selbst sein will [was 1.) in der Explizitheit des Bewußtseins voraussetzt]. Ein Selbst haben wollen bedeutet, die Frage nach dem Selbst nicht offen zu lassen oder zu verdrängen, sondern sie positiv aufzugreifen. Theologisch formuliert: Der Mensch muß in der Annahme seiner Geschöpflichkeit diese nicht unbestimmt oder beliebig, sondern als bestimmte Identität übernehmen wollen. *Wie* und *wodurch* diese Identität näherhin bestimmt ist, kann noch offen bleiben, wenn es darum geht, überhaupt (prinzipiell) offen zu sein für die Übernahme einer bestimmten Identität mit all dem, was zu ihr gehört.
Die zweite, tiefere Konnotation des Selbst-sein-Wollens betrifft jene Bestimmtheit des Selbst, *dieser/diese* zu sein. An dieser Stelle geht die Forderung über eine bloße Offenheit für Identitätsübernahme hinaus. Im Glauben geht es vielmehr auch darum, seine konkrete, spezifische Identität zu übernehmen (vgl. Jes 43,1[347]), samt ihrer kontingenten, geschichtlich-konkreten Eigenart, und sich dabei nicht zu wünschen, ein anderer zu sein oder werden zu können. - Die positive Selbstübernahme schließt dabei nicht nur allgemeine und konkrete Identitätsaneignung *ein*, sondern implizit auch schwache Selbstablehnung, Indifferenz gegenüber dem eigenen Selbst sowie trotzige Selbstbehauptung *aus*. Jene Formen von Verzweiflung bilden das exakte Gegenstück zum Glauben, jedenfalls wenn sie sich explizit vollziehen (Verzweiflung vor Gott). Verzweiflung und Glaube schließen sich sowohl prinzipiell als auch aktuell aus. Das Gegenteil von Unglaube (d.h. nach Rö 14,23 Sünde, nach ANTICLIMACUS Verzweiflung, später als Sünde expliziert) ist mithin nicht Tugend, sondern Glaube (81). Damit rehabilitiert ANTICLIMACUS eine neutestamentliche und lutherisch-

[347]) Vgl. dazu Pap IX A 316 mit der These KIERKEGAARDS, daß "Gott jeden Einzelnen kennt", und "daß jeder Einzelne als Einzelner von Gott gekannt ist und ihn kennen kann".
Aus einem bestimmten, theologischen Interesse heraus wird die Verknüpfung der Identitäts- und Selbstverwirklichungsproblematik mit dem Glauben mitunter abgelehnt. So kritisiert CHR. GESTRICH zurecht ERIKSON, sofern Glaube bei ihm schlichtweg mit "Ichstärke" identisch wird (1989 S.78, Anm.55, mit Verweis auf G. SCHNEIDER-FLUME), und betont, "daß der Glaube nicht vereinnahmt werden dürfe, um die menschliche Selbstentfaltung zur Ganzheit, zur Reife, zum Glück zu unterstützen." (S.78) Vielmehr müsse gelten, "daß wirklicher Glaube zuerst an *Gott selbst* interessiert ist - und nicht an Reifung, Freiheit, Glück, Identität des glaubenden Menschen." (ebd.) Diese Alternative (hier Gott selbst - dort Identität des Menschen) ist aus der Sicht des ANTICLIMACUS irreführend, da bei ihm das Selbstverhältnis immer zugleich als Gottesverhältnis gedacht wird. Seiner Meinung nach hat die Sünde durchaus etwas mit Identitätsverlust zu tun (wenngleich zugegebenermaßen Glaube nicht unbedingt etwas mit 'Ichstärke') und ist *prinzipiell* auch dem vorchristlichen Bewußtsein als schmerzhafte Verzweiflung und als Elend der Selbstentfremdung erfahrbar. GESTRICHS These, Sünde sei nicht von der Selbstverwirklichungsthematik, sondern vom Gottesverhältnis her (als Unglaube) zu definieren, stellt falsche Alternativen und mündet in die Rückzugsdefinition der Sünde als *Frevel* und *Beleidigung* Gottes (S.80f). Das ist dürftig und unbefriedigend. Hier zeigt sich die Überlegenheit des Ansatzes von KIERKEGAARD in der KzT gegenüber GESTRICH und schon K. BARTH. Sünde ist zwar etwas, was *in seiner Tiefe* den Menschen erst im expliziten Vor-Gott-Sein (d.h. im Glauben, angesichts der Offenbarung) bewußt wird. Dennoch ist das Grundphänomen des Sichverfehlens, der Entfremdung und des Schuldigwerdens keine theologische Sonderdeutung des Menschen, keine jüdisch-christliche Erfindung, sondern etwas auch außerchristlich Nachvollziehbares. NIETZSCHE kritisiert ganz zurecht eine Religiosität, die dem Menschen ein Schuldbewußtsein erst andichtet, um sich sodann im Handumdrehen als ideale Befreiungsinstanz zu präsentieren. Wer die Erfahrung der Sünde auf ein spezifisch christliches (Sonder-)Bewußtsein reduziert, hat jene Kritik noch *vor* sich. ANTICLIMACUS hat sie insofern *hinter* sich, als die KzT nicht zufällig aus zwei Teilen besteht, d.h. auch aus einem *ersten*, in dem das, was der Christ Sünde nennt, ohne Voraussetzung des christlichen Deutungsrasters als Verzweiflung thematisiert wird, mithin als ein auch außerchristlich erfahr- und deutbares Phänomen mit Hinweischarakter in Richtung auf die Wesensstruktur des menschlichen Selbst.

reformatorische Grunderkenntnis, wobei Glaube bei ihm jedoch nicht als Rechtfertigungs-, sondern als Selbstaneignungsgeschehen expliziert wird. Die Koinzidenz beider Vorstellungen liegt freilich darin, daß es der Rechtfertigungslehre implizit auch schon um das *Selbstsein* des Menschen *vor Gott* geht.
Erst mit 3.) findet die Glaubensdefinition des ANTICLIMACUS ihre spezifische, abschließende Gestalt: Indem das Selbst sich im expliziten Selbstverhältnis annimmt als ein - dieses! - Selbst, könnte der Sinn des Glaubensverhältnisses noch unterfordert sein. Eine positive Grundeinstellung zum eigenen Selbst läßt sich auch psychologisch andressieren, ohne daß Gott überhaupt im Blick ist. So kann Verzweiflung geheilt werden in Richtung auf ein Selbst, das rundum mit sich zufrieden ist, sich positiv selbst erfährt, sich samt seinen Schwächen anzunehmen gelernt hat, aber dennoch von Gott und daher auch von sich selbst im Grunde ahnungslos bleibt. Solch ein Selbst hat sich "geheilt" durch den fröhlichen Tausch und Wechsel der Verzweiflungsformen, nicht aber durch den Rekurs auf die eigentliche Gestalt seines Selbst. Um diese erfahren zu können, muß es "durchsichtig in der Macht gründen, die es gesetzt hat". Essentiell und auch existentiell gründet es in Gott als dem Schöpfer und Erhalter aller Wirklichkeit.
Die Durchsichtigkeit jenes Gründens deutet negativ an, daß sich das Selbst in der Struktur seines Gründens im Absoluten verstellt sein kann (und dies auch nach ANTICLIMACUS der Normalfall ist). Diese Selbstverstellung wird beseitigt oder zumindest abgebaut durch den Rekurs des Selbst auf sein Selbst in bezug auf die Struktur seines Gründens. Der Glaube verschafft dem Selbst Klarheit und Transparenz im Blick auf den Grund seines Daseins und den Ursprung seiner Existenz. Selbstdurchsichtigkeit ist bemerkenswerterweise nach ANTICLIMACUS nicht das Resultat einer Selbsterforschung (etwa der eigenen Kindheitsgeschichte), sondern des Glaubens, der die Struktur des Gesetztseins als solche wahrnimmt und in die Konzeption seines Wollens übernimmt. In diesem Sinn ist das durchsichtig vor Gott man selbst sein Wollen Manifestation eines Glaubens, der als Vertrauen *(Tro)*[348] zugleich ein Verlassen des unmittelbar vorgegebenen Selbst voraussetzt. Vertrauen ist dabei auf die Zukunft bezogen von der Gewißheit her, daß für Gott alles möglich ist. Von daher - aber auch nur von daher - kann das Selbst sich in seiner Endlichkeit, Kontingenz und Defizienz annehmen, wie es geworden ist und von Gott her (als Inbegriff von Möglichkeit überhaupt) noch werden kann.

12. Die Redintegration der Freiheit in Christus

An dieser Definition des Glaubens mag stören, daß Christus in ihr nicht vorkommt, jedenfalls nicht explizit. Nun bezieht sich christlicher Glaube eben nicht nur auf Gott den Vater als Schöpfer und Erhalter der Welt, sondern auf den dreieinigen Gott. Bleiben die Fragen: Ubi Christus? Ubi creator spiritus?
Nun ließen sich diese Fragen sehr schnell mit einem Hinweis auf die drei beigefügten,

[348]) Entsprechend dem hebräischen *hä'ämin*, dem grch. *pistis* und dem lat. *fides/fiducia* beinhaltet Glaube auch im dän. *(Tro)* zugleich Vertrauen.

supplementär konzipierten "Reden beim Altargang am Freitag" (GW 25,135-163) positiv beantworten. Dort wird zunächst mit Blick auf Hebr 4,15 der traditionelle Stellvertretungsgedanke expliziert. Christus war versucht wie wir (d.h. der Möglichkeit der Verzweiflung ausgesetzt), hat aber "bestanden ... in der Versuchung" (145), wodurch er uns retten[349] kann. - Doch soll hier von KzT selbst her eine Antwort gesucht werden. ANTICLIMACUS macht es einem insofern nicht leicht, als bei ihm meist nur *abstrakt* von einem "für" (84) und zugleich "vor *Gott*"-Sein (vgl.75), dem "theologischen Selbst" *Gott* gegenüber (77f) und von *Gott* als Maßstab des Selbst gesprochen wird.

Christus als Maßstab der Freiheit

Von *Christus* ist erst in dem Abschnitt B (Ärgernis) S.113ff die Rede. Die Reflexion auf das Selbst als "Christus gegenüber" impliziert eine Potenzierung des Selbst-Bewußtseins (113): "je mehr Vorstellung von Christus, desto mehr Selbst" (114). Christus wird nun als Maßstab des Selbst herausgestellt, wodurch der Gedanke des Maßstabseins Gottes konkretisiert wird, denn "erst in Christus ist es wahr, daß Gott des Menschen Ziel und Maßstab ist" (114). Durch diesen Maßstab und seine Kenntnis von ihm kommt das Selbst freilich noch nicht zur Versöhnung mit sich und Gott, sondern im Gegenteil erst einmal zu einem potenzierten, radikaleren und "intensiveren" Sündenverständnis (ebd.).[350] Der entscheidende Schritt liegt nach ANTICLIMACUS vielmehr darin, nicht an der (Möglichkeit der) Vergebung der Sünden zu verzweifeln (115ff,126; vgl. Mt 11,6). Das darin bestehende Ärgernis kann nicht spekulativ, ja nicht einmal durch Gott aufgehoben werden (127f). Mit diesem Grund-Ärgernis hängt das ganze Ärgernis des Christentums zusammen, das es für die Welt darstellt (zu drei Formen desselben vgl.131ff). Am Ende der KzT wird also auf das wesentlich unvermeidliche Ärgernis hingewiesen, und zuvor noch auf die Gefahr eines Mißverständnisses der Versöhnungslehre im Kontext einer Ausweitung des Inkarnationsgedankens auf die Gattung Mensch, was "die Christenheit frech gemacht" habe (119-122).[351]

---

[349]) Zum Rechtfertigungsverständnis vgl. u.a. Pap VII A 167 u. X^1 A 59.

[350]) Entsprechend beschreibt der zweite Teil der KzT *Verzweiflung potenziert vor Gott - als Sünde*. Dieser theologische Horizont ist von Anfang an im Blickfeld des ANTICLIMACUS. Seine Schrift ist, so L.H. MACKEY zurecht, nicht einfach "philosophical psychology", sondern eine "Christian deconstruction of the self" (1989, S.153). Ich gebe MACKEY darin recht, daß die KzT insgesamt christlich zu verstehen ist ("The whole work is in Christian scare quotes", 160), möchte daraus allerdings nicht wie er folgern, daß Teil II *"ratio essendi"* und *"cognoscendi"* von Teil I ist (ebd.). Wenn dem so wäre, hätte ANTICLIMACUS die KzT umgekehrt anlegen müssen. Die Gesamtanlage ist jedoch keineswegs zufällig, sowohl was die Vorschaltung der anthropologischen Grundlegung in A,a angeht, als auch in bezug auf den Aufweis eines allgemeinen Phänomens der Verzweiflung, das sich als solches darstellt, selbst wenn vom Vor-Gott-Sein des Selbst abstrahiert wird. Zwar wird die Sünde als solche explizit erst im Glauben erfaßt, jedoch gibt es - und das zeigt gerade Teil I - eine universale Manifestation der Verzweiflung (Entzweiung, Entfremdung), deren Erfahrbarkeit keineswegs an theologischen Interpretamenten hängt. - Positiv hervorzuheben ist jedoch, daß MACKEY den theologischen Horizont in seiner für ANTICLIMACUS/KIERKEGAARD bestimmenden Funktion wahrnimmt und darüber hinaus den komplementären Sinn der Dekonstruktion (161: "diagnosis") in KzT und der Konstruktion ("Erbauung" konkret als "cure", ebd.) in den ER erfaßt. Ob Schlagworte wie *"Dekonstruktivismus"* (MACKEY 1989) oder *"Negativismus"* (THEUNISSEN 1981 vgl. 1991 passim) etwas zum tieferen Verständnis der KzT beitragen können, möchte ich allerdings bezweifeln.

[351]) Jener pseudochristliche Übermut einer gattungsmäßigen Ausweitung des Inkarnationsgedankens ist im Sinne KIERKEGAARDS weniger an HEGEL selbst als vielmehr am Jung- und Linkshegelianismus festzumachen.

Dieser Abschluß ist unbefriedigend, zumindest für den, der sich mehr erwartet hat in bezug auf Christus - nicht bloß als Maßstab, sondern als Redintegrationsinstanz menschlicher Freiheit.[352] Ist die Sünde das entscheidende Hindernis im Verhältnis zu Gott, das den viel zitierten "qualitativen unendlichen Unterschied" markiert, so ist die Sündenvergebung in der Tat ein wesentlicher Aspekt des christlichen Erlösungsgedankens. Dieser hat bei ANTICLIMACUS seine besondere Tiefe, bedingt durch die Prägnanz der Darstellung des Wesens von Sünde: nicht als einer bloß moralischen Kategorie, sondern als einer (negativen) Bestimmung des Geistes und des Willens (bzw. des Selbstes) in bezug auf die mögliche Identität des Menschen vor Gott.
Der Erlösungsgedanke wird jedoch - insbesondere was die Art und Weise seiner Aneignung betrifft - nur sehr peripher behandelt (im Vergleich zur umfassenden Darstellung der Verzweiflung / Sünde). So bleibt wesentlich nur die Erkenntnis, daß sich Freiheit vor Gott und konkret vor Christus vollzieht und in diesem Maßstab zugleich die Bestimmung ihres Wesens findet. Das *Wie* bleibt dabei weithin offen, von der Explikation seiner Voraussetzung (Menschwerdung in Knechtsgestalt, vgl.128) einmal abgesehen. So müßte man die KzT im ganzen als eine ziemlich unbefriedigende Schrift einstufen, wäre sie nicht begleitet von den Erbaulichen und Christlichen Reden, die all das explizieren, was mit dem Begriff einer "Redintegration der Freiheit in Christus" als Perspektive der Vollendung des Selbstwerdens (unter Voraussetzung ihres durchsichtig selbst sein Wollens) in der KzT nur in rudimentärer Weise angedeutet ist.

13. Exkurs I: Der schleichende, unbemerkte Verlust von Freiheit (Das Unbewußte *vor* FREUD, JUNG etc.)

Abschließend sollen noch einmal vier besondere Aspekte der KzT thematisiert werden. - Zuerst das bemerkenswerte Faktum, daß ANTICLIMACUS davon ausgeht, daß es so etwas wie *unbewußte* Verzweiflung gibt, mit der sich auf tragi-komische Weise ein unbemerkter Freiheitsverlust verbindet. Dies setzt den Gedanken voraus, daß es so etwas wie unbewußte Momente im Selbst gibt, die dieses in einer Weise beeinflussen, die der Selbstdurchsichtigkeit des Geistes gezielt entgegenwirkt. In diesem Sinn ist Verzweiflung als ein Phänomen zu fassen, welches a) ein bestimmtes, zumindest unbehagliches Gefühl des mit sich nicht identisch (eins) Seins beinhaltet, dann aber vor allem - d.h. ontisch *prior* - b) einen bestimmten Zustand der Nichtidentität, der Entzweiung und der Entfremdung von sich, der unabhängig von der unmittelbaren Selbstdarstellung des Menschen besteht, d.h. Realität und Wirkung hat unabhängig von seiner Explikation, der Selbstdurchsichtigkeit und des Eingeständnisses seines Bestehens.
Dies würde also voraussetzen, daß Verzweiflung ein "objektives" Phänomen darstellt und darüber hinaus die Möglichkeit in sich schließt, sich nicht oder nur "maskiert" zu

[352]) Daß zum christlichen Freiheitsverständnis von PAULUS und LUTHER her mehr zu sagen wäre, zeigt z.B. W. PANNENBERG in KuD 4 (1958) S.251-280, insbes. 251-260.

manifestieren. - Zur Objektivität ist positiv festzustellen, daß diese vorausgesetzt werden kann, sofern mit den Strukturmomenten des Selbst und ihrer Verhältnissetzung *reale* Sphären, Momente oder Elemente angesprochen sind und nicht nur *Prädikate* eines als Identität mit sich Subsistierenden. Sonst nämlich wäre die Verzweiflung eine Fiktion, weil der ihr vorauszusetzende Zwiespalt nur Scheincharakter hätte. Der Zwiespalt kann jedoch durchaus als real erfahren werden, was auf die Realität jenes Gegensatzes schließen läßt. Insofern ist Verzweiflung ein reales Phänomen und nicht bloß Fiktion eines schizophren gewordenen Bewußtseins.
Daß sich Verzweiflung verbergen oder verstellen kann, erklärt ANTICLIMACUS durch die ihr eigene Tendenz, in/auf sich zu beharren und nicht entlarvt zu werden. Mit Hilfe der Annahme latenter Verzweiflung beweist ANTICLIMACUS die "Allgemeinheit dieser Krankheit" (18ff). Es kann paradoxerweise gerade ein Indiz für Verzweiflung sein, sich ihrer *nicht* bewußt zu sein (19). ANTICLIMACUS begreift dieses Phänomen analog zum körperlichen Schmerz(un)empfinden, das - z.B. innerhalb der Latenzzeit einer Viruserkrankung - nicht maßgeblich ist für den wirklichen Gesundheitszustand. Der diagnostizierende Arzt darf nicht "unbedingt Zutrauen" haben "zu der eigenen Aussage des Menschen über sein Befinden", auch nicht zur äußerlichen Selbstdarstellung des Patienten (19). Somit ist es möglich, daß sich die Verzweiflung nach außen hin verstellt, z.B. in bestimmten Ticks oder Affektionen äußern oder auch ganz latent bleiben kann. *Manifestiert* sie sich jedoch (so oder so), dann ist das ein Indiz nicht nur für ihr aktuelles, sondern bereits für ihr vorheriges Bestehen: "Sobald Verzweiflung sich zeigt, erweist es sich, daß der Mensch verzweifelt schon war." (20)
Fazit: Es gibt objektive Verzweiflung, die ihrer Manifestation vorausgeht und an ihr nicht unmittelbar kenntlich ist. Verzweifelt kann auch der sein, der nicht verzweifelt zu sein scheint.

14. Exkurs II: Zur Verhältnisbestimmung von Entfremdung, Verzweiflung und Entzweiung (HEGEL)

Verzweiflung stellt sich dar als Manifestation einer bestimmten Willensaktualisierung bzw. einer ungleichgewichtigen Synthesisstruktur sowie als Zustand ihrer Kontinuität in sich. Dabei ist sowohl der Aktual- als auch der Zustandsaspekt im Blick. Darin besteht eine Analogie zum in der Neuzeit von SCHELLING und K. MARX inaugurierten *Entfremdungsbegriff*. Dieser impliziert bei MARX jedoch keine immanent-unaufhebbare Zwiespältigkeit des Selbst. Vielmehr kann dabei ein mit sich identisches Subjekt vorgestellt werden, das die Entfremdung als rein außenbedingt wahrnimmt. Wegen dieser Mißverständlichkeit und seiner Tendenz, einen objektiven Zustand zu beschreiben, der unabhängig vom jeweiligen Selbstverhältnis besteht, ist der Entfremdungsbegriff als Interpretament dessen, was ANTICLIMACUS als Verzweiflung beschreibt, nicht zureichend. Der Terminus 'Entfremdung' hat eine schwer aufhebbare Schlagseite hin zum Objektiven, bei MARX auch zum Ökonomisch-Gesellschaftlichen. Dadurch wird er leicht veräußerlicht, zumindest wenn er von MARX statt von SCHELLING her gelesen wird.
P. TILLICH greift den Entfremdungsbegriff zur Beschreibung der Erbsünde auf (insbes. Syst.

Theol. II)[353], wobei es ihm um eine "Ausmerzung" (removal)[354] des letzteren Begriffs geht. TILLICH steht mit seinem Entfremdungsbegriff in enger Verbindung zum jüngeren HEGEL[355], zu SCHELLING und KIERKEGAARD, weniger zu MARX.

Der vor allem beim jüngeren HEGEL[356] elementare Begriff der *Entzweiung* bietet, ohne bei KIERKEGAARD terminologisch im Vordergrund zu stehen, die Basis für das Phänomen der Verzweiflung, aber nicht diese selbst. Sich fortsetzende, festgehaltene Entzweiung ist im HEGELSCHEN Sinn eine Signatur des unglücklichen Bewußtseins, das in der Melancholie sein Unglück durchaus festhalten *will*. Bei KIERKEGAARD stellt jede Beschreibung der Synthesis, die sich auf den Gegensatz zweier Momente bezieht, faktisch Entzweiung dar. Verzweiflung bezieht sich ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit jedoch nicht auf die Entzweiung als solche, sondern darauf, daß sie als Einheit gesetzt und auf Identität hin angelegt ist. - Im berühmten Systemfragment von 1800 beschreibt HEGEL den Menschen als Einheit von Natur und Individualität, und das Leben als "Vereinigung des Endlichen und Unendlichen"[357], wobei die Affinität zu KIERKEGAARD deutlich ist, wenngleich bei diesem (wie andernorts auch bei HEGEL selbst) in bezug auf die Synthese von *Geist* und nicht von *Leben* die Rede ist. Im Systemfragment wird die "Entgegensetzung" als Wesensmoment im "lebendigen Ganzen" beschrieben, wobei die Partikularität des Lebendigen in der Religion aufgehoben sei, in der sich das "beschränkte Leben ... zum Unendlichen" erhebt.[358]

Die Religion überwindet mithin nach der Auffassung des jungen HEGEL die Zwiespältigkeit und Beschränktheit endlichen Lebens. Analog dazu versteht KIERKEGAARD die Religion als Eröffnung der Möglichkeit einer Überwindung der immanenten Zwiespältigkeit von Existenz durch Reflexion und Aktualisierung der Struktur ihres Gesetztseins. Diese Grundstruktur ist

---

[353]) P. TILLICH, Syst.Theol., insbesondere Bd.2 (1958, USA 57), Stgt. 1977[5], Abschnitte B, C u. D. Positiv ist dabei das Grundanliegen TILLICHS, die dem modernen Bewußtsein schwer vermittelbare Erbsündenterminologie in einer dem neuzeitlichen Erfahrungshorizont gut nachvollziehbaren Weise zu ersetzen (vgl.II S.46,54). Dabei versucht TILLICH neben der faktisch-zuständlichen Dimension auch die aktuelle einzuholen (S.64-67), was ihm allerdings nicht mehr überzeugend gelingen kann, nachdem er Existenz- und Entfremdungszustand unmittelbar identifiziert hat (52, vgl.83). Von KIERKEGAARD her gesehen mangelt sein Sündenbegriff an dialektischer Durchdringung und gleitet ins Ästhetische ab, so daß Schuldverstrickung als unumgängliche Tragik erscheinen muß (vgl. 45f,52). Dadurch gelingt es TILLICH freilich noch besser als ANTICLIMACUS, die *Universalität* der Sünde aufzuzeigen (58f,64f,66 vgl. KzT S.18-24). Bemerkenswert ist auch, wie er die Verzweiflung des unbedingt man selbst sein Wollens mit Hybris (57ff) und Konkupiszenz (60ff) zusammendenkt. Der Zusammenhang von Entfremdung und Verzweiflung (II,84f vgl.79) wird allerdings nicht derart begriffen, daß Verzweiflung eine Signatur der Entfremdung wäre, sondern deren Folge (84: "Entfremdung ... treibt zur Verzweiflung"). Dies stimmt nicht mit ANTICLIMACUS überein, ebensowenig wie TILLICHS Deutung der Verzweiflung in der KzT als einer Krankheit, "von der es keine Heilung gibt" (84, von ANTICLIMACUS her müßte es heißen: keine *immanente* Heilung). Der Zusammenhang von Verzweiflung und Zweifel ist analog zu Climacus (CLIMACUS-Fragment), und der von Verzweiflung und Suizid entsprechend der KzT begriffen, jeweils mit analogem Resultat.

[354]) Syst.Theol. II, 46

[355]) Vgl. zu TILLICHS Selbsteinschätzung seiner geistesgeschichtlichen Abhängigkeit: S. AND B. ROME (Hg.), Philosophical Interrogations, New York u.a. 1964, insbes. S.357-371; zum für KIERKEGAARD und TILLICH wichtigen Begriff der "träumenden Unschuld" ist TILLICHS Äußerung bemerkenswert, daß er den Ursprung dieses Begriffs bei HEGEL gar nicht gekannt habe (S.360).

[356]) Vgl. aber auch in den religionsphilosophischen Vorlesungen den Abschnitt "Bestimmung des Menschen", innerhalb seiner Darstellung der Absoluten Religion, insbes. ThWA 17,251-266.

[357]) ThWA 1,420; ferner S.422, wo er das Leben als "Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung" definiert.

[358]) ThWA 1,422 vgl. 421

bei KIERKEGAARD - grundsätzlich analog zu HEGEL - als Einheit von Identität und Unterschiedenheit begriffen, allerdings mit dem gewichtigen Unterschied, daß die Vermittlung nicht von der immanenten Dynamik des Gegensatzes geleistet wird, sondern nur aktuell vom Selbst, indem es sich seiner Struktur des Gründens im Absoluten öffnet und darin sich selbst vermittelt in der immanent (zeitlich) unaufhebbaren Gegensätzlichkeit seines kontingenten Gegebenseins und seiner künftigen Möglichkeit. - In der Differenzschrift bezeichnet HEGEL ein Jahr später (1801) die Entzweiung als "Quell des Bedürfnisses der Philosophie".[359] Die traditionellen Gegensätze "von Leib und Materie, Seele und Leib ..., Freiheit und Notwendigkeit" sind in der neueren Philosophie transformiert in die von Vernunft und Sinnlichkeit sowie absolutem Subjekt und absolutem Objekt.[360] "Solche festgewordenen Gegensätze aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft", wenngleich "die notwendige Entzweiung ... ein Faktor des Lebens" ist, "das ewig entgegensetzend sich bildet, und die Totalität ist in der höchsten Lebendigkeit nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich."[361] Das Interesse der Vernunft geht dahin, "sich gegen das absolute Fixieren der Entzweiung durch den Verstand" zu setzen. Während der Verstand die Entzweiung festhält und für diese "die absolute Synthese ein Jenseits" ist[362], relativiert die Vernunft die absolute Entzweiung[363] und setzt "die Entzweiung in das Absolute - als dessen Erscheinung, das Endliche in das Unendliche - als Leben"[364]. Wie verhält sich KIERKEGAARD zu diesem Programmansatz HEGELS? Zunächst einmal ist von ihm her jenes Vernunft*interesse* einer Überwindung der Entzweiung keineswegs zu bestreiten. Es ist in sich legitim. Die Frage ist jedoch einerseits, ob die Vernunft diesem Interesse stringent gerecht werden und die gestellte Aufgabe wirklich lösen kann, andererseits (wenn ja), ob mit dieser Lösung die der Existenzaufgabe schon mitgesetzt ist. Zu fragen ist im Blick auf KIERKEGAARD ferner, ob ANTICLIMACUS einer letztlich selbstzerstörerischen[365] Fixierung von *Verstandes*gegensätzen erliegt, wenn er dem Vermittlungsgedanken HEGELS nicht folgt. Auch der Däne beschreibt ja die Möglichkeit der Vermittlung, aber sie ergibt sich ihm nicht aus dem Gegensatz des Zwiespaltes heraus, sondern durch Rekurs auf jenes Andere, Absolute, welches die Einheit seiner selbst bei sich und jene zwiespältige Gegensätzlichkeit als solche gesetzt hat.

Somit erweist sich bei HEGEL wie bei KIERKEGAARD die Zwiespältigkeit im Wesen des Geistes als Ausgangspunkt ihrer Denkbewegung und als entscheidendes Motiv ihrer Denkanstrengung. *Philosophisch* (d.h. ästhetisch-ethisch) sieht KIERKEGAARD dabei allerdings keine Lösung, die ihm tragfähig erscheint. Der Rekurs auf das Gesetztsein im durchsichtigen Gründen ist bei ihm nur (theologisch) als Glaubensakt zu explizieren, der die nicht evidente Faktizität seines Gesetztseins reflexiv und aktuell einholt. Dieser Akt ist zwar keineswegs irrational, gelingt jedoch nur im Übergriff über die bloße Rationalität des Menschen.[366] Dieser Übergriff setzt voraus, daß sich der Mensch in seiner Zwiespältigkeit

[359]) ThWA 2,20
[360]) ThWA 2,21
[361]) ThWA 2,21f
[362]) ThWA 2,24
[363]) ThWA 2,22
[364]) ThWA 2,25
[365]) Vgl. ThWA 2,27
[366]) Das hat seinen Grund darin, daß Freiheit bei KIERKEGAARD im eminenten Sinne keine Reflexions-,

"ganzheitlich" versteht und von diesem Verständnis aus im Glauben seine Verzweiflung überwindet.
In diesem Sinn konnte KIERKEGAARD die Überwindung der Verzweiflung als Grundmotiv aller Religion verstehen, analog zu dem Gedanken HEGELS, die Überwindung der Entzweiung sei das Grundinteresse der Vernunft.

15. Exkurs III: Zur Verhältnisbestimmung von Verzweiflung und Hölle (M. LUTHER)

Versucht VIGILIUS in BA (vgl. Kap.7) eine Neuinterpretation der *Erbsünde*, so ANTICLIMACUS in KzT eine der *Hölle*. Nun verbindet sich mit dem Höllenbegriff für den modernen Menschen zunächst einmal, daß damit etwas angesprochen ist, was es nicht gibt (zumindest nicht im Jenseits), und zwar noch weniger als den Himmel. Mit dem Kinderglauben wird beides, zumindest aber die Höllenfurcht abgelegt. Dieser Vorgang ist insofern auch ganz legitim, als die Kirchen jahrhundertelang mittels der Höllenvorstellung eine auf Angst basierende Religiosität gefördert haben, die dem Geist des neutestamentlichen Evangeliums im Kern zuwider ist. Die Hölle gibt es nicht, jedenfalls nicht als Bereich, in dem man unendlichen Qualen ausgesetzt wird - unter der Obhut des Teufels[367] als "Oberhaupt", der diesen Bereich des hoffnungslosen Vor-sich-hin-Siechens[368] und -Schmorens beherrscht. D.h. es gibt die Hölle nicht in der Weise eines *äußerlich* verursachten Leidensreiches, das gnaden-, weil endlos ist. Im 20.Jh. ist seit dem Ersten und Zweiten Weltkrieg die Hölle allerdings wieder in den Erfahrungshorizont gerückt, sowohl literarisch (Existentialismus, Absurdes Theater) als auch in der Wirklichkeit (Auschwitz, Hiroshima u.a.).[369]
KIERKEGAARD liefert in der KzT eine psychologisch explizierte Phänomenologie der Hölle, die das Leiden des Geistes an sich selber (im Gegensatz zum bloß psychischen oder somatischen "Defekt") mittels des Verzweiflungsbegriffs in Analogie zur antik-mittelalterlichen Höllenvorstellung darstellt. Die Hölle: das sind nicht die anderen, sondern

---

sondern eine Existenzbestimmung ist. Die Existenz ist zwar wesentlich von Rationalität und Reflexion mitbestimmt, geht jedoch darin nicht auf. Deshalb ist die Vermittlungsaufgabe nach KIERKEGAARD eine mehr als nur rationale. - Diesen Divergenzaspekt stellt auch FR. ZIMMERMANN heraus, der den Freiheitsbegriff KIERKEGAARDS und HEGELS vergleicht, und zwar mit Blick auf HEGELS Ineinssetzung von Freiheit und Notwendigkeit im logischen System. Hierin ist die Differenz zur existenzdialektischen Explikation der Freiheitsthematik bei KIERKEGAARD am größten (zu dieser Differenz vgl. ZIMMERMANN [1969] passim, z.B. 38,167,188f).

[367]) Vom *Teufel* ist auch bei KIERKEGAARD die Rede (nicht jedoch explizit von der *Hölle*), und zwar als dem am intensivsten verzweifelten (reinen) Geist, der in absoluter Selbstdurchsichtigkeit nicht in Gott gründen will; "seine Verzweiflung ist daher der unbedingteste Trotz" (39).

[368]) Vgl. dazu den dän. Terminus für Krankheit: *Sygdom* (Siechtum)

[369]) Auswüchse blinden Hasses und gnadenlosen Völkermordes sind nach KIERKEGAARD nicht einfach als Folgen ideologischer Verblendung, sondern als Manifestationen kollektiver (und kollektiv zu verantwortender) Verzweiflung zu verstehen. - Figuren der *dämonischen Verzweiflung* wie HITLER oder STALIN sind in der kriegerischen Selbstdarstellung ihres nationalen wie ideologischen Selbst-sein-Wollens nicht ohne die nachhaltig aktive Unterstützung der Menge denkbar, weshalb auf deren Seite Verzweiflung mit der Tendenz zur kollektiven Verdrängung vorauszusetzen ist (verbunden mit individueller wie kollektiver *Selbstundurchsichtigkeit*, die auch das Tun des Schrecklichen ermöglicht, ohne vor sich selbst zu erschrecken).

das ist mein Selbst, sofern es derart verzweifelt ist, daß eine Lösung - Erlösung - unmöglich scheint.

ANTICLIMACUS stellt die Hölle als Zustand des (scheinbar) *ausweglos verzweifelten* Geistes dar. Hölle erscheint als "ohnmächtige Selbstauszehrung", als der Zustand, in dem "durch die Verzweiflung Feuer entbrannt ist in etwas, was nicht brennen kann oder nicht verbrennen: im Selbst".[370] ANTICLIMACUS expliziert das Wesen der Hölle mit der Formel, die zugleich jede Verzweiflung charakterisiert: "verzweifelt sich selber los sein wollen", aber eben das nicht können (16).[371] In diesem Sinne gilt: "Der Verzweifelte ist todkrank", aber für ihn ist der Tod "nicht das Letzte dieser Krankheit", sondern "immerfort das Letzte" (17). Während körperliche Leiden im Tod enden und der Mensch durch ihn vom Leiden befreit ist (*"erlöst"*, wie man in einer nur vorläufig gerechtfertigten Anwendung dieses Begriffs sagen kann), kann der Verzweifelte nicht auf den Tod hoffen, da dieser ihn von seiner Krankheit nicht befreien kann:

> "Von dieser Krankheit durch den Tod befreit zu werden, ist eine Unmöglichkeit, denn die Krankheit und ihre Qual - und der Tod bestehen eben darin, daß man nicht sterben kann." (17)[372]

Das Durchleben des eigenen Sterbens, der "qualvolle Widerspruch", "ewig zu sterben, zu sterben und doch nicht zu sterben" (14); nicht sterben können und doch müssen, sterben müssen und doch nicht können: das ist die Verzweiflung als (subjektive) *Hölle*. Die Ausweglosigkeit des nicht sterben Könnens[373] kennzeichnet auch die Situation des *Selbstmörders*: Er möchte aus Verzweiflung sein Selbst loswerden, bleibt aber in Ewigkeit an es "festgenagelt"[374], d.h. genauer: die Ewigkeit legt ihn auf sein Selbst hin fest[375] (so daß es - dem Begriffsinhalt nach - "*Sui*zid" / "Selbsttötung" / "*Selbst*mord" gar nicht geben kann!). Die Selbst-Anhaftung des Menschen wird also absolut und irreversibel gedacht. Dieses Festgelegtsein auf sich gründet nicht in der individuellen Besonderheit, sondern im Ewigen im Selbst. Dieses ist nicht aufhebbar (auch nicht durch Verzweiflung). Verzweiflung bedeutet,

---

[370]) GW 24,15 (Die Übersetzung von HIRSCH ist allerdings fehlerhaft, indem er das - übrigens analog zu S.8 korrektiv zu verstehende - *"eller"* [= oder] irrtümlich mit "und" übersetzt.)

[371]) Die daraus resultierende Qual, sich "selber nicht los werden" zu können, begreift ANTICLIMACUS als eine Art *Gottesbeweis*: "Wäre in einem Menschen nichts Ewiges, so könnte er überhaupt nicht verzweifeln" (17). *Daß* es Verzweiflung gibt - in einer manifesten oder einer latenten, jedoch indirekt sich durchaus manifestierenden Form -, beweist, daß im Menschen etwas Ewiges ist, welches diese Verzweiflung ermöglicht. Inwiefern dieses Ewige im Menschen zum Beweis des (absolut) Ewigen, d.h. Gottes, gereicht, hängt vom Erweis der Unmöglichkeit ab, das Ewige im Menschen als Fiktion eines bloß endlichen Bewußtseins darzustellen.

[372]) Korrektur der bei HIRSCH (nicht nur von der Interpunktion her) falschen Übersetzung (von "og" mit "denn" statt "und"; SV^3 15,80).

[373]) Darin also, und nicht im Sterbenmüssen, besteht die "Qual" der Verzweiflungs-Krankheit (S.17 Mitte). Gegenüber dem nicht (mehr) leben Können und dem (noch) nicht sterben Können, beinhaltet die KzT nicht nur eine *Verbindung*, sonder darin zugleich eine *Potenzierung* dieser Gedanken, und zwar in der Weise, wie der Gedanke der Gottesferne im Übergang von der Todes- zur Höllenvorstellung potenziert wird.

[374]) Vgl. SV^3 15,80: "fornagle ham hans Selv ..."

[375]) Erlösung bedeutet daher bei KIERKEGAARD auch nicht Gottes großes Selbst-Austauschprogramm oder die Aufhebung aller Selbste im "Meta-Selbst" Gottes, sondern die Redintegration und Vollendung des Selbst in seiner Freiheit.

daß etwas in den Geist gekommen ist, was ihn zerstört, aber in diese Zerstörung das Ewige nicht mit einbezieht (und dies auch gar nicht kann). Demnach stellt sich die Selbst-Synthese als Einheit des Zwiespalts von Sterbenmüssen und Nichtsterbenkönnen dar, gleichsam als beständig in sich fortgesetzte Entfremdung und Entzweiung, und das heißt: als Hölle.

Die Hölle besteht nach ANTICLIMACUS also nicht darin, daß der Mensch auf ewig von Gott getrennt ist (was sich ja doch noch irgendwie aushalten ließe, wenn man es sich in der Gottesferne gemütlich einrichtet), sondern daß der Mensch vom Ewigen als Ingredienz seiner selbst - und damit von seinem wahren Selbst - definitiv getrennt ist. Diese Trennung und Entfremdung findet nach ANTICLIMACUS nicht erst nach dem Tode statt, sondern vollzieht sich immer schon im Augenblick der Lebenswirklichkeit des Geistes. Das bedeutet aber auch: Diese Trennung ist lebensgeschichtlich einholbar und bleibt es bis zum Tode.[376] In dieser Weise läßt sich die KzT als eine psychologisch-phänomenologische Explikation der Hölle, ihrer Vorformen und Varianten, verstehen.

Diese Interpretationsmöglichkeit scheint nun bedingt zu sein durch den subjektivitäts-/geist-philosophischen Ansatz, der von FICHTE, SCHELLING und HEGEL her KIERKEGAARD zugänglich geworden ist. Umso interessanter, daß sich schon bei LUTHER eine solche "subjektivitätsphilosophisch"-psychologisch anmutende Weise des Verständnisses von Hölle findet. Bereits innerhalb der berühmten Thesenreihe von 1517 findet sich in der 16. jener 95 Disputationsthesen folgende Verhältnisbestimmung:

> "Uidentur [quod] infernus: purgatoriu(m): celum differe:
> sicut desperatio: p(ro)pe desperatio: securitas differunt."[377]

Bemerkenswert ist daran, daß LUTHER die Verhältnisbestimmung von Hölle und Himmel mit jener von Verzweiflung und Heilsgewißheit gleichsetzt. Implizit liegt darin eben die Analogsetzung von Hölle und Verzweiflung, wie sie ANTICLIMACUS dann ausgearbeitet hat. Zwar kann man nicht behaupten, daß LUTHER dem mittelalterlichen Vorstellungshorizont bereits soweit entwachsen war, daß er die Hölle ganz in den subjektiven Erfahrungsgehalt der Verzweiflung hinein auflösen konnte bzw. wollte. Dennoch findet sich bei ihm bereits ein Verständnis von Hölle, das jene Explikation in der KzT als Fortführung verständlich macht. Zwar ist der Entzweiungsbegriff HEGELS und der Entfremdungsgedanke SCHELLINGS weit bestimmender für ANTICLIMACUS' *Phänomenologie des verzweifelten Geistes*, jedoch hat schon LUTHER jene naiv-äußerliche Höllenvorstellung von Spätantike und Mittelalter[378] durch den Verzweiflungsgedanken überwunden.

---

[376]) Außer für den Teufel selbst, der in der ihm eigenen, reinen Form der Verzweiflung keine Reue kennt und sich der Verzweiflung als dem positiven Prinzip seines Seins in absoluter Selbstbehauptung verschrieben hat.

[377]) M. LUTHER Studienausg. hg. H.-U. DELIUS, Bd.1, Berlin 1987=79, S.178

[378]) Das Vorstellungsmodell, wonach Himmel (coelum) und Hölle (infernus) gleichsam Stockwerke eines kosmischen Weltgebäudes darstellen.

6. Exkurs IV: ANTICLIMACUS' Sozial- und Christenheitskritik[379]

Durch meine Darstellung habe ich *implizit* zu zeigen versucht, daß die Christenheitskritik von ANTICLIMACUS keinen notwendigen Bestandteil der Grundgedanken in der KzT darstellt, so daß sich diese Schrift konsistent auch ohne jene Kritik verstehen ließe (im Gegensatz zur Kritik des Spießbürgerlichen, die für KIERKEGAARDS eigenen Freiheitsbegriff als Negativschablone grundlegend ist).
Insgesamt vollzieht sich die Sozialkritik des ANTICLIMACUS in drei Hauptstoßrichtungen[380], nämlich

a) gegen die bestehende Christenheit
b) gegen das Spießbürgertum
c) gegen die Welt schlechthin (JOHANNEISCH begriffen).

Die *Spießbürger*kritik hat ihre lange Vorgeschichte bei KIERKEGAARD (bis zu BI, vgl. Kap.4) und findet sich in der KzT unter den Formen der Verzweiflung der Endlichkeit bzw. der Notwendigkeit, d.h. sie wird am Mangel an Unendlichkeit (und dem Unendlichkeitsmedium der Phantasie) bzw. an Möglichkeit festgemacht. - Die darüber hinausgehende Kritik an der *Welt* hat einerseits johanneischen Hintergrund - *kosmos* als Inbegriff der sich der Wahrheit verschließenden Menschenmasse - und zeigt KIERKEGAARDS eigene, realistisch-pessimistische Einschätzung weltlicher Erwartungshaltung und Gesetzmäßigkeit. Zur Verdeutlichung dieser These sei nur die spitze Bemerkung des ANTICLIMACUS hervorgehoben, daß in der Welt nichts weniger gefragt ist als ein Selbst (29),[381] was ja im Klartext heißt: "Der Welt" kommt

---

[379]) Die Literatur dazu ist immens, da KIERKEGAARDS Kirchenkritik von Anfang an seine Interpreten fasziniert hat; herausgegriffen seien die Darstellungen von H. BUSS (1970) und - weniger voreingenommen - H. FRITZSCHE (1966).
Das *Christentum* wird bei KIERKEGAARD von seiner "real existierenden" Form, d.h. der *Christenheit* unterschieden. Das Christliche wird wesentlich als Idee von Christus her begriffen und gegen seine vermeintliche Depravierung und Entstellung in der christlichen Gesellschaft ausgespielt. Der Sieg des Christentums wird als Selbstbesiegung, Täuschung und Nivellierung des spezifisch Christlichen gewertet. Dabei geht KIERKEGAARD von einer Gesellschaft aus, die sich im großen und ganzen als christlich versteht.
Das Positive an diesem Selbstverständnis kann KIERKEGAARD noch nicht sehen, weil er die Probleme einer sich explizit säkular-multikulturell und multi-religiös verstehenden Gesellschaft überhaupt noch nicht im Blick hat. Statt dessen kritisiert er die mangelhafte Realisierung des Christlichen (wie er es erhebt) innerhalb der Christenheit (wie er sie erlebt). Im Hintergrund steht dabei seine geschichtsphilosophische Idealisierung des Anfangs und seine Problematisierung des Fortschritts (zur Kritik der Fortschrittsidee vgl. bereits SCHELLING, insbes. aber SCHOPENHAUER und NIETZSCHE). Der Sieg des Christentums im Abendland ist s.E. nicht etwa der gut getarnte Sieg des Judentums, sondern die schlecht getarnte Selbstpreisgabe des Christlichen: "Das Christentum hatte sich zu Tode gesiegt, indem es in die 'christliche' Welt eingegangen und von ihr resorbiert worden war." (H. DIEM 1964 S.11) Nach diesem negativen Geschichtsmodell gehen Selbstbetrug der Welt und des Christentums Hand in Hand. Der Preis jener "Verchristlichung" der Welt ist nach seiner Ansicht die Selbstaufhebung des spezifisch Christlichen, welches in verkürzter Gestalt zur Trivialität wird.
[380]) Wobei die Kritik an der karikierten HEGELSCHEN Spekulation *quer* dazu verläuft, d.h. sich in allen dreien wiederfindet: (1.) Als Begründung der Säkularisierung des Christentums in der Christenheit, (2.) als Tendenz zur Verweltlichung schlechthin, und (3.) als spießbürgerliches Leben im Pförtnerhäuschen jenseits des Schlosses bzw. in der Hundehütte abseits vom hochgestochenen Gedankenpalast (vgl. GW 24,41).
[381]) Ein "Selbst", d.h. sich explizit als individuelle Identität begreifendes Menschsein, "ist dasjenige, danach in der Welt die geringste Nachfrage ist" (29), wobei ANTICLIMACUS fortfährt: In der Welt besteht nicht nur kein Bedarf nach meinem Selbst, sondern ich tue gut daran, mir dieses in ihr nicht anmerken zu lassen. Diese harte These zeigt ANTICLIMACUS' pessimistische Einschätzung dessen, was "Welt" darstellt. Sie ist auch nicht ungefährlich, wenn sie - bei Nichtverstehen der hintergründigen Ironie - als Anleitung zur Selbstverstellung

die Verzweiflung gerade recht! Und mehr noch: Die Welt *fördert* ein Selbst, das in Wahrheit *verzweifelt* vor sich hinlebt und die Frage nach sich selbst gar nicht mehr stellt.[382] Die Identitätsfrage wird so zu einem Hintergrundproblem, oder im Bild des ANTICLIMACUS:[383] zu einer blinden, durch alltägliche Anforderung und Geschäftigkeit verstellten Tür im Hintergrund (Hinterzimmer) des Selbst, das in seiner geläufigen Funktionalität im Weltgeschehen glatt aufgeht.

Die Kritik an der bestehenden Christenheit gewinnt in den Anticlimacusschriften - KzT und vor allem EiC - eine erste Deutlichkeit, die KIERKEGAARD zuvor bewußt vermieden hatte. Die Tagebücher geben Zeugnis von dieser bewußten Zurückhaltung, die dem Dänen nicht leicht gefallen sein wird. Ihr Motiv ist weniger die eigene Unsicherheit KIERKEGAARDS im Blick auf die Rechtmäßigkeit seiner Kritik der Christenheit, als vielmehr eine doppelte Rücksicht: einerseits auf seine persönliche Zukunft, d.h. die womöglich eintretende Notwendigkeit, sich aus ökonomischen Gründen doch noch dem Pfarrdienst widmen zu müssen (nach der Polemik wäre der Weg dorthin verstellt); andererseits die Rücksicht auf den von KIERKEGAARD verehrten Bischof MYNSTER, der ihn konfirmiert hatte und väterlicher Freund seiner Familie, aber zugleich eine echte Respektsperson war, mit der man sich nicht ohne triftigen Grund anlegt. Es ist also kein Zufall, daß die ungeheuer polemische Christenheitskritik der späten Jahre (gegenüber der die von außen kommende Kritik NIETZSCHES eher harmlos und naiv wirkt) erst nach dem Tod MYNSTERS - des "Wahrheitszeugen"[384] im weiteren Sinn - zum Ausbruch kommt. Dies darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie bei KIERKEGAARD schon seit Mitte der Vierzigerjahre, besonders aber in den Anticlimacusschriften, im wesentlichen schon angelegt war. - So lassen sich hier drei Phasen unterscheiden:

1.) Vorphase: Vereinzelte Kritik des verweltlichten und durch spekulative Philosophie verdorbenen Christentums
2.) Anticlimacusschriften: Verschärfte Kritik der Christenheit, des (Tauf-)Scheinchristentums und ihrer beamteten Vertreter
3.) Der Angriff (1854/55): Offene Polemik gegen die Staatskirche, nicht nur als defiziente Realisierung, sondern als Abschaffung des neutestamentlich intendierten Christentums.

ANTICLIMACUS kritisiert die Pfarrer in der KzT darin, daß sie einerseits vom Gläubigen kein Selbst *fordern* (sie bringen ihn - auch ohne daß er ein Selbst im wirklichen Sinn erlangt hätte - elegant unter die Erde: "für zehn Reichstaler" befördern sie den Verstorbenen "in die Ewigkeit", 51) und dieses - auch darin der Welt gleich - andererseits auch nicht *fördern*. Durch diese Gleichstellung des Pfarrers mit der Welt kommt es nach KIERKEGAARD zu einer harmonischen und freundschaftlichen Beziehung zum Pfarrer: "sie verstehen einander" (ebd.). Nichts kann sie voneinander trennen in ihrem stillschweigenden Einverständnis darin, daß man kein Selbst braucht (wenn man formell recht glaubt, zur Kirche geht, seine Steuern zahlt ect.).

---

aufgefaßt würde.

[382]) ANTICLIMACUS folgert daraus, daß der Selbst-Verlust in der Welt weithin unmerklich vor sich geht. Ein Vorgang, der in seiner Unheimlichkeit und tragikomischen Unmerklichkeit KIERKEGAARD immer wieder zutiefst berührt hat, besonders da er sich so massenhaft vollzieht. - Die AUGUSTINISCHE *massa perditionis* findet sich somit bei ihm wieder in der Masse derjenigen Menschen, die ihr Selbst verlieren, verkommen lassen und in Gleichgültigkeit ihm gegenüber vor sich hin leben - dabei geachtet, beliebt und erfolgreich.

[383]) Vgl. 55, Z.4

[384]) Als solchen hatte ihn MARTENSEN posthum hingestellt.

Die Ironie des ANTICLIMACUS erweist sich schon hier (vgl. *Augenblick* 1854/55!) als ziemlich bissig und polemisch.

Das inhaltliche Zentrum seiner Kritik stellt sich jedoch erst in Teil II der KzT heraus. Hier konzentriert sich der Gedanke auf die Möglichkeit der Sündenvergebung. Zunächst bemerkt ANTICLIMACUS, daß die Juden (aus ihrer Sicht) "vollkommen recht" hatten, "daß sie sich an Christus ärgerten, weil er Sünden vergeben wollte." (117) Indem sie Jesus ablehnten und kreuzigen ließen, zeigten sie auf ihre Weise, daß sie ihn verstanden hatten, allerdings ohne das Ärgernis zu überwinden. Jedoch anders die Christenheit: Ihr Zustand "ist eigentlich Verzweiflung an der Vergebung der Sünden" (118);[385] ja, mehr noch: nicht einmal das Wesen der Sünde selber werde hier angemessen erfaßt: "Man ist noch nicht zum Bewußtsein von der Sünde gekommen, man kennt allein die Art Sünden, welche das Heidentum auch gekannt hat, und lebt glücklich" - d.h. nach ästhetischen Prinzipien - "und wohl"(gut) "in heidnischer Sicherheit" (ebd.), die mit der Gewißheit der Sündenvergebung verwechselt wird. Sünde wird innerhalb der Christenheit entsprechend depraviert als moralische Unzulänglichkeit und Schwäche aufgefaßt. Eben diesen moralischen Sündenbegriff sucht ANTICLIMACUS - ähnlich wie auch VIGILIUS (vgl. Kap.7) - zu überwinden. Daß die Christenheit s.E. selber Sünde ebenso wie Sündenvergebung mißversteht, wird ihm zur Frage nach der Berechtigung jenes real existierenden Christentums überhaupt. Die Antwort fällt zusehends negativer aus. Mit in dieses negative Gesamturteil fällt der Verdacht des ANTICLIMACUS, die Christenheit mißverstehe nicht nur die christliche Sünden- und Erlösungsvorstellung, sondern auch den Inkarnations- und Versöhnungsgedanken (118ff). Der *exkursartige* Charakter dieser Ausführungen zeigt allerdings, daß sie für die Explikation der Verzweiflungsthematik der KzT nicht unentbehrlich sind. Die KzT kann stringent auch ohne diese Seitenhiebe gegen die Christenheit verstanden werden, während - wie gezeigt - ohne die Darstellung der spießbürgerlichen Existenzweise die Verzweiflungsformen der Endlichkeit bzw. der Notwendigkeit unanschaulich bleiben müßten. Die Christenheitskritik ist nicht in gleicher Weise für den Argumentationsgang elementar, so daß man ihr Motiv darin zu suchen hat, daß KIERKEGAARD das Bedürfnis hatte, sie mit der pseudonymen Figur des ANTICLIMACUS einzubringen, d.h. mit einem sich selbst explizit christlich verstehenden Mann, der sich befugt weiß, das Christentum *von innen heraus*, also von seinen eigenen Voraussetzungen her, zu kritisieren.[386]

---

[385]) Man vergleiche damit NIETZSCHES analoge Kritik der Christenheit, die durch die äußerliche Unerlöstheit ihrer Glieder motiviert ist. - Allerdings ist nach KIERKEGAARD Verzweiflung bzw. Erlöstheit nichts äußerlich Ersichtliches, weshalb schon darin seine Kritik der Christenheit tiefer greift als die NIETZSCHES. M. BUBER ist zuzustimmen, wenn er schreibt: "Kierkegaards Kritik der bestehenden Christenheit ist eine innere; er stellt das Christentum nicht, wie z.B. Nietzsche, mit einem angenommenen höheren Wert zusammen und prüft und verwirft es daran ..." (Werke I 1962, S.357)

[386]) Das ist der Hauptgrund dafür, daß die Kritik KIERKEGAARDS tiefer geht als die von außen kommende NIETZSCHES. - Allerdings muß man umgekehrt auch in bezug auf KIERKEGAARD grundsätzlich sagen, daß seine Kritik gelegentlich eher eine *Karikatur* des Gegners beschreibt als diesen selbst. Das gilt freilich auch im Blick auf die überzogen-bissige Polemik gegen HEGEL, der als Exemplar der latenten Verzweiflung herhalten muß, das seine Existenz in der "Hundehütte" neben dem "Palast" des eigenen Denkgebäudes fristet, statt diesen selbst zu bewohnen (41; s.o.).

Kapitel 3: Die Freiheitsthematik beim jungen KIERKEGAARD: Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est[387]

1. Vorbemerkungen (DESCARTES - FAUST - KIERKEGAARD)

KIERKEGAARDS schwer datierbares, leider Fragment gebliebenes Jugendopus über den Zweifel *"Johannes Climacus*[388] eller De omnibus dubitandum est. En Fortaelling"[389] ist nicht

[387]) Der Zusammenhang von Zweifels- und Freiheitsthematik wird auch prägnant bei HÜGLI (1973, S.127f = 5.1.2.3.) dargestellt. "Wenn Climacus die ideelle Möglichkeit des Zweifels erklärt, erklärt er ... im Grunde die Möglichkeit der Freiheit" [durch den Rekurs auf die Struktur von Geist und Bewußtsein] (127).

[388]) Der historische Johannes Klimax verfaßte das Werk *Skala tou paradeisou* Ende des 6.Jh. als Anleitung zur mönchischen Selbstvollkommnung. Der grch. Text mit lat. Übersetzung (Johannes Climacus, Scala Paradisi) findet sich in MPG 88,631-1164. KIERKEGAARD kannte dieses Werk nicht, d.h. nur durch DE WETTES Lehrbuch der christlichen Sittenlehre von 1821 (Bd.II/2 S.54ff; dän. 1835), vgl. HIRSCH (1930/33) S.563 Anm.2.

Bemerkenswert ist die Gleichsetzung HEGELS mit Climacus beim frühen Kierkegaard: "Hegel ist ein Johannes Climacus, der nicht wie die Giganten den Himmel erobert, indem er Berg auf Berg setzt - sondern ihn erstürmt mit seinen Syllogismen." (Pap II A 335 vom Jan. 1839, vgl. ULRICH S.407 sowie T 1,171.) HEGEL ist demnach für KIERKEGAARD eine Parodie auf Climacus: während dieser meditativ-asketisch die Stufen der mönchischen Vollkommenheit in der Einübung eigener Sterblichkeit zu erklimmen sucht, erstürmt sie HEGEL im logischen Gigantismus. KIERKEGAARDS eigener Climacus ist dabei weder mit dem einen noch mit dem andern zu identifizieren. Er geht seinen eigenen Weg, wobei allerdings seine Himmelsleiter mitunter stufenlos scheint.

nur von entwicklungsgeschichtlichem Interesse. Es zeigt einerseits die Faszination, die vom zweifelnden Menschentyp auf KIERKEGAARD ausging, andererseits die philosophische Auseinandersetzung mit dem Ansatz der neuzeitlichen Philosophie von DESCARTES bis HEGEL[390] beim Zweifel. Im Zweifel wird zum einen die Freiheit als sich distanzierende, sich in der *epoché*[391] zurücknehmende, skeptische thematisiert (retinierender Zweifel), zum andern als die immer weiter nach gewisser Erkenntnis suchende und forschende (inquirierender Zweifel). Dies geschieht in der Form einer Lehrerzählung, die biographische Erfahrung mit einfließen läßt.

Die Zuordnung der Schrift zum Gesamtwerk ist schwierig. Zweifellos verfehlt ist es, jenes Climacus-Fragment anhangweise den Philosophischen Brocken zuzuordnen (so HIRSCH in GW 10[392]). Dies kann sich nur nominell vom Pseudonym "CLIMACUS" her rechtfertigen und

---

[389]) Dt. "JOH. CLIMACUS oder De omnibus dubitandum est", vgl. GW 10,109-159. Neben dieser Übersetzung von HIRSCH (1952) ist die (zuverlässigere) des Freiburger Philosophen W. STRUVE zu erwähnen (separat, Darmstadt 1948; vergriffen). Zitiert wird hier wie sonst auch nach GW (HIRSCH), der am Rand die dän. Stellenangabe (Pap IV B 1) vermerkt.
Zur Datierung (Abfassungszeit) des Fragments: STRUVE (1948, S.8) und HIRSCH (1952, GW 10,XI) plädieren für die Zeit November 1842 - Ostern 1843 (inhaltlich spricht dafür die Nähe zum Vorwort von FZ). Gegenüber dieser Spätdatierung erscheint durch die Parallelen zu Tagebuchaufzeichnungen (Faustthematik) und zur Ironiedissertation (Ironie und Zweifel beide als negierend-distanzierende Einstellungen) eine frühere Einordnung möglich. So vertritt in neuerer Zeit H. FENGER (1976/80) eine sehr frühe Entstehungszeit. Er bestreitet dabei den autobiographischen Charakter des Climacusfragments. Gemäß seiner Grundannahme, KIERKEGAARD habe sein Gesamtwerk (auch das ortho-/autonyme, z.T. auch Tagebuchnotizen) zum Zweck einer gezielten Selbststilisierung und Nachwelttäuschung fingiert, wird auch hier Climacus stark von KIERKEGAARD abgehoben - als eine fingierte, bloß erdichtete Gestalt. Der Däne selbst selbst sei im Gegensatz zu seiner melancholischen und zweifelnd-suchenden Climacusfigur ein "*aggressive*" und "*ambitious*" Ästhetiker gewesen (1980 S.146). Allerdings ist diese biographische Charakterisierung FENGERS streckenweise ihrerseits fiktiv. - Festzuhalten ist immerhin, daß eine Frühdatierung (1980 S.143f: 1838) grundsätzlich nicht auszuschließen ist. FENGERS stärkstes Argument ist wohl die Schwierigkeit der Gegenannahme: 1842/43 war bekanntlich eine durch andere Projekte bereits intensiv ausgefüllte Schaffensperiode. So fragt FENGER (1980 S.143) zurecht: "When, indeed, would KIERKEGAARD have had time to undertake such a large project in 1842-43?"
Zum Titel vgl. bereits GW 30,161: "... Zweifel ist das Spezifische in der neueren Philosophie, welche, nebenbei gesagt, mit Cartesius angefangen hat, der da sagte: De omnibus disputandum [!] est ..." (1838). Übrigens ist "De omnibus dubitandum est" als Devise zwar CARTESISCH (vgl. Prima Philosophia I,1), jedoch kein DESCARTES-Zitat. Es geht vielmehr auf HEGEL zurück. Darauf verweist bereits STRUVE in seiner Ausgabe des Climacus-Fragmentes (Darmstadt 1948, S.79 Anm.6). Tatsächlich hat DESCARTES in Princ. Philos. I,1 den Zweifel niemals absolut und uneingeschränkt zum Prinzip erhoben. Bereits zu Beginn schränkt DESCARTES ein: "Veritatem inquirenti, semel"(!) "in vita de omnibus, quantum fieri potest"(!) "esse dubitandum" (zit. nach STRUVE 1948 a.a.O.).
[390]) Vgl. GW 10,XII: KIERKEGAARDS "erster großer Angriff auf die Hegelische Spekulation als auf ein die menschliche Existenz bedrohendes in sich unmögliches Unterfangen". - HIRSCH hat somit diese Schrift besonders auf die Auseinandersetzung mit HEGEL bezogen; tatsächlich geht ihr kritischer Horizont jedoch viel weiter, nämlich zum modernen Skeptizismus und Nihilismus.
[391]) Zurückhaltung (Suspendierung) des Urteils. PYRRHO (360-270 v.Chr.) sah in der *epoché* den Inbegriff philosophischer Weisheit (nach DIOGENES LAERTIUS).
[392]) HIRSCH hat diese Unstimmigkeit selbst bemerkt, daß nämlich "das mit zartem Silberstift hingezeichnete Bild des traumhaft idealen Jünglings Johannes Climacus" (!), der seine Lebensenergie an den Zweifel verschwendet und dabei regelrecht ruiniert wird, "nicht recht zu der Verfasserschaft einer an Phantasie, Ironie und Humor so reichen ... Schrift" wie PhBr "passen will." (GW 10,XI) Damit ist immerhin die Schiefheit der Zusammenfügung erkannt, wenngleich falsch begründet (denn "an Phantasie, Ironie und Humor" ist das Climacus-Fragment zweifellos noch erheblich reicher als die z.T. sterilen und philosophisch konzentrierten PhBr [Zwischenspiel!]). Die positive Begründung der Zusammenordnung damit, daß "beide reine Zweifler sind", verfehlt den CLIMACUS der PhBr, der eben keineswegs konsequent zweifelt. Zurecht konstatiert HIRSCH dabei die gegensätzliche "geistige Art der beiden Schriften" (XI). Eine Kompilation beider in Werkausgaben

ist ansonsten weder sachlich noch chronologisch korrekt. Die PhBr behandeln wesentlich die christologische Problematik, die beim Climacus-Fragment so gut wie gar nicht im Blick ist. Außerdem gehört das Climacus-Fragment zu einer wesentlich früheren Schaffensperiode (womöglich schon 1838, spätestens Herbst 1842 / Anfang 1843, also jedenfalls noch vor FZ, BA und PhBr verfaßt). Da es zu Lebzeiten[393] unveröffentlicht geblieben ist, fehlt es in den SV (nur Pap[394]). In der Sekundärliteratur wird es häufig ganz übergangen.[395]

DESCARTES

DESCARTES gilt gemeinhin als Begründer der neuzeitlichen Philosophie. SCHELLING beginnt seine Münchner Vorlesungen zur neueren Philosophiegeschichte (1827) mit ihm. Er betont, daß mit dem CARTESISCHEN "Cogito ergo sum ... gleichsam der Grundton der neueren Philosophie angegeben war"[396]. In ihm lag der "Entschluß, vorerst"(!) "alles für zweifelhaft zu halten"[397], zugleich aber auch die Bannung und Fixierung der Philosophie im "Umkreis des Subjektiven"[398]. Dabei gilt nur das "Ich denke" als unumstößlich gewiß. Sofern es allerdings mit der Objektivität des Denkens selber zusammenfällt, kann es auf den abstrakten Denkvorgang reduziert werden, d.h. auf ein "*Es denkt* in mir ..."[399] Zunächst handelt es sich also um "eine blinde und gedankenlose" Gewißheit. Als "Bürgen" für die Realität des Ich und seiner Vorstellungen benötigt DESCARTES "Gott, dessen Dasein aber vorher bewiesen sein muß"[400]. Mit Hilfe der Gottesvorstellung und des Erweises seiner Notwendigkeit im ontologischen Argument (das KANTS Kritik nicht recht getroffen habe) "sucht er aus dem Subjektiven ins Objektive zu kommen". - Damit ist sein Vorgehen weithin umrissen. Es hat Schule gemacht. Repräsentanten der neuzeitlichen Philosophie, z.B. BACON, orientieren sich an DESCARTES' Methode. Jener sagt:

---

kann daher nur eine Notlösung sein und sollte vermieden werden.

[393]) In Dänemark ist es erstmals 1872 erschienen.

[394]) Pap IV (1968[2] erw. [1912]), B 1 (103-150, vgl. B 2-17 = 153-182).

[395]) Auch HIRSCH übergeht es in seinen *Studien* (1930/33). Unter den positiven Ausnahmen seien erwähnt: A. HÜGLI (1973, passim); J. HOLL (1972, 20-28); K. WEISSHAUPT (1973, S.20-39); L.P. POJMAN (1972, 43-50); J.W. ELROD (1975, insbes. S.45ff.49ff); L. MACKEY (1971, S.138ff).
Unverständlicherweise übergeht KL. SCHÄFER in seinem ansonsten bemerkenswerten Buch über die "Hermeneutische Ontologie"(?) "in den Climacus-Schriften" (1968) das Climacus-Fragment völlig, was den Wert seiner Darstellung reduziert. Im übrigen ist zu fragen, ob bei KIERKEGAARD tatsächlich eine Substituierung traditioneller Ontologie durch eine hermeneutische vorliegt. M.E. sind These und Begriffskombination unglücklich. Dies stellt auch SCHÄFER selbst heraus, indem er versichert, "hermeneutische Ontologie also ist gerade nichts 'Ontologisches' ..." (1967, in: SCHREY WdF 1971 S.448 Anm.38). Vielmehr gehe es in ihr darum, daß der Mensch sich in seinem "Sein" versteht, indem er sich eigens entschieden zu ihm verhält" (439). Will zwar die "hermeneutische Ontologie" nichts *Ontologisches* sein, so doch immerhin etwas *Hermeneutisches*: Es geht ihr um den "Willen des jeweiligen Denkers, sich in seiner menschlichen Existenz zu verstehen" (444, Anm.28). - Vgl. zur Kritik von GR. MALANTSCHUK her auch HÜGLI (1973), S.267 (Anm.128); ferner DEUSER (1985) S.130f Anm.28.

[396]) FR.W.J. SCHELLING, Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen (1827), Darmstadt 1975=53; SW X,8

[397]) Ebd. vgl. SW X,5: "vorläufig an allem zu zweifeln"; in diesem "vorläufig" bzw. "vorerst" liegt die methodische Begrenzung des Zweifels auf ein Anfangsmoment (im Gegensatz zum prinzipiellen, universalen oder existentiellen Zweifel). KIERKEGAARD nimmt eben diese *Vorläufigkeit* des Zweifels im Climacus-Fragment kritisch unter die Lupe.

[398]) SW X,8

[399]) SW X,12 (Hervorh.W.D.)

[400]) SW X,13

"nachdem ich mit dem Zweifel (also wie DESCARTES) angefangen, werde ich mit der Gewißheit enden ..."[401]. Wie gesagt, so getan. Damit ist DESCARTES zum Begründer einer Methode, eines Verfahrens geworden: Erst zweifeln, dann Gewißheit finden: Die "Zweitaktmethode" der Erkenntnis.

Radikaler, prinzipieller, universaler Zweifel?

Hat nun DESCARTES sich wirklich so verstanden und das gewollt: in diesem Sinn ein bestimmtes Verfahren der Philosophie zu begründen? KIERKEGAARD qua JOHANNES DE SILENTIO betont in FZ, daß DESCARTES seine Methodik nur in ihrer Gültigkeit *für ihn*, d.h. mehr oder weniger "privat" verstanden wissen wollte.[402] Außerdem stellt er heraus, daß DESCARTES die Offenbarungswahrheit apriori vom Zweifel ausgenommen habe.[403] Damit wird zum einen DESCARTES von seinen Folgen abgegrenzt, ja mehr noch: gegen sie verteidigt. Zum andern wird sein Zweifel als von vornherein begrenzt aufgezeigt, d.h. als einer, der jedenfalls nicht universal "gemeint" war.[404]

Das Wesen des Zweifels

Wie aber verhält es sich mit dem Zweifel wirklich? Läßt er sich methodisch begrenzen? Worin

---

[401]) SW X,32

[402]) GW 4,4 ("daß seine Methode nur für ihn selbst Bedeutung habe"; mit Berufung auf Dissertatio de Methodo p.2f). An dieser restriktiven Darstellung des Zweifels darf man Zweifel anmelden. DESCARTES war - wie KIERKEGAARD - ein Taktierer und hat die gefährlichen Folgen der freien Äußerung wissenschaftlicher Erkenntnis realistisch eingeschätzt. Dies gilt nicht nur im Blick auf den Fall GALILEI, d.h. die theologischen Implikationen der Astronomie, sondern insbesondere auch bezüglich philosophischer Erkenntnis. Die eigene Methode in gleichsam nur privater Gültigkeit darzustellen, impliziert einen taktischen Vorbehalt in bezug auf jene, die sie für gottlos halten könnten. Das gleiche gilt auch für die Ausnahme der Offenbarungswahrheit vom Zweifel: Auch hier ist die Frage möglich, ob DESCARTES nicht aus schlichtem Interesse am eigenen Leben und dessen Erhalt derartige Vorbehalte macht.

[403]) GW 4,3f (mit Verweis auf Principia Philosophiae I § 28/76: "... ea quae nobis a Deo revelata sunt, ut omnium certissima esse credenda"; diese vom Zweifel ausgenommene Glaubensgewißheit beruft sich auf die *"auctoritas divina"*; vgl. SV^3 5,9).
Die dän. Hg. verweisen darauf, daß diese DESCARTES-Darstellung als Replik auf H.L. MARTENSENS Besprechung eines Einleitungsvortrags von J.L. HEIBERG zur spekulativen Logik aufzufassen ist, vgl. Dansk Maanedsskr. XVI (1836) S.515ff; SV^3 5,258 mit bezug auf Pap I A 328 und II A 7 [ed. ULRICH 1930 S.201 bzw. 221f; vgl. Anm.382 S.594]).

[404]) Damit sind nun drei Ebenen zu unterscheiden:
(1) Wie DESCARTES aufgrund seiner veröffentlichen Meinung Sinn, Funktion und Grenze des Zweifels eingeschätzt hat.
(2) Wie DESCARTES den Zweifel wirklich eingeschätzt hat (nur spekulativ zu erheben: radikaler/fundamentaler als in Princ. Philos. I dargestellt?).
(3) Wie die Philosophiegeschichte nach DESCARTES dessen Zweifelsprinzip aufgefaßt und selber modifiziert hat.
KIERKEGAARD war sich dieser unterschiedlichen Ebenen durchaus bewußt. Das abstrakt gefaßte Zweifelsprinzip war weder dem Aussagegehalt noch der Intention nach CARTESISCH. De omnibus ... ist daher nicht primär als Auseinandersetzung mit DESCARTES, sondern mit dessen philosophisch-geistesgeschichtlichen Folgen zu verstehen. (Ganz anders P. FONK 1990, S.61: "Climacus/Kierkegaard" - biographisch gleichgesetzt! [S.58: "Das 'Climacus'-Fragment spiegelt individualgeschichtlich die Zeit von der Kindheit bis zum Eintritt in das Studentenleben wider."] - habe die These des universalen Zweifels "irrtümlich für die cartesische" gehalten.)

liegt sein Wesen? Ist er ein spezifischer Freiheitsakt des Geistwesens Mensch?[405] Ist er bloß ein Bewußtseins- oder primär ein Willensakt? Wie kommt er zu seinem Ende: durch sich selber, durch Reflexion oder wiederum durch einen Willensakt? Wie verhält sich der Zweifel zum "Ganzen" der philosophischen Erkenntnis? Ist er bloß dessen Voraussetzung oder dessen Anfang[406]? Gehört er als bloßer Anfang zur Erkenntnis selbst? Ist er nun ein immanentes Moment der Erkenntnis? Wie wirkt er dann auf das Ganze? Wie läßt sich ein Übergang *(metabasis)* zu positiver Erkenntnis herstellen, oder deutlicher: Wie läßt sich der Zweifel abstellen? - Dies alles sind Fragen, die den jungen KIERKEGAARD - nicht nur spielerisch - bewegt und betroffen haben.

FAUST als Modell des Zweiflers

Schon früh war er von der Figur des FAUST tief fasziniert (bis hin zur Planung einer eigenen FAUST-Dichtung[407]), wobei ihm FAUST als "der Zweifler *kat' exochén*" gilt (GW 4,123) und dabei zugleich als Symptom einer aufgeklärt-emanzipierten Menschheit, die auf jene alte Grundfrage "Was ist der Mensch?" keine definitive Antwort parat hat.

Über die alte Volksdichtung hinaus gab es eine Menge dichterischer Verarbeitungen jenes unablässig reizvollen Motivs. GOETHES FAUST (Teil I) war 1808 erschienen. An diesem kritisierte KIERKEGAARD, daß er "einen tieferen psychologischen Einblick in die heimliche Zwiesprache des Zweifels mit sich selber" vermissen lasse (GW 4,123). FAUST muß als *in sich reflektiert* dargestellt werden (124). Im Gegensatz zum akademischen "Kathederzweifel" (vgl. 125) repräsentiert FAUST den "Wirbelsturm des Zweifels" als eine "unendliche Bewegung" (124) und damit die Idealität mit ihrer "unendlichen Leidenschaft", aus der der Zweifel "wild und unlenkbar hervorbricht" (126). Dies Motiv muß durchgehalten werden (ohne in ein "happy" oder "unhappy end" auszuweichen: Bekehrung bzw. Suizid). Es geht um die Darstellung der existentiellen Manifestation des Zweifels in der Verzweiflung. Letztere muß in sich festgehalten werden, um sie recht zur Darstellung zu bringen.

Es verwundert daher nicht, daß (auch) KIERKEGAARD GOETHES *zweiten Teil* (1832) des *Faust* ganz verworfen hat. So bereits 1835: "Es hätte mich recht gefreut, wenn GOETHE den 'Faust' nie fortgesetzt hätte, ich hätte dann seinen Faust ein Wunderwerk genannt; hier aber hat die menschliche Schwachheit ihn besiegt. Es gehört eine gewisse Stärke dazu, zuzusehen, wie der Held eines Stückes im Kampf unterliegt, hier also *über seinem Zweifel verzweifelt*; eben das würde Faust zu dem Großen machen, das er

---

[405]) Ein *Tier* kann nicht auf die Idee kommen, zu zweifeln. Die Instinktgebundenheit garantiert ihm die Unmittelbarkeit des Verhaltens. Zwar gibt es so etwas wie Triebhemmung (z.B. beim Aggressionstrieb die Tötungshemmung), aber diese ist nicht Zweifel am eigenen Verhalten, sondern etwas Unmittelbares, d.h. weder ein Reflexions- noch ein Willensakt. Wenn der Zweifel nun ein spezifischer Akt menschlicher Freiheit ist, bedeutet das dann, daß er auch wiederum zu Freiheit führt? Wenn ja, zu welcher? Wie unterscheidet sich die dem Zweifel zugrundeliegende (und auch noch inhärente) Freiheit von der resultierenden? Führt der Zweifel dazu, daß sich die Freiheit "in sich verstrickt"? (BA, vgl. Kap.7) Oder dazu, daß sie wirklich souverän frei wird? Oder doch nur negativ und abstrakt frei? (Vgl. HÜGLI 1973 S.132f)

[406]) Zur Problematik des *Anfangs* im Blick auf HEGEL vgl. HÜGLI (1973) Anm.81 S.263.

[407]) Vgl. GW 30,123 (p.147f). Die FAUST-Briefe Pap I A 328-341 waren als literarische Grundlage für seinen eigenen "FAUST" gedacht; so mit guten Gründen HIRSCH 1930/33 S.490-494, insbes. Anm.1 S.490f. "Das Werk sollte einfach '*Briefe*' heißen. Es sind genauer *Briefe ... eines jungen Zweiflers*, der sich selbst als einen modernen Faust fühlt" (492).

ist; gerade durch die Bekehrung wird er hinuntergedrückt in das mehr Alltägliche."[408] Teil II versteht KIERKEGAARD demzufolge als Depravierung und Trivialisierung des Faustmotivs. Allerdings sieht er die Schwierigkeit, daß es kein ideales Ende geben kann, da die Situation des FAUST in sich unlösbar ist.[409]

Die Gestalt des Faust stellt den Zweifel als eine Herausforderung an den Geist dar, den nach Gewißheit und Erfüllung hungert. Ähnlich versucht KIERKEGAARDS Erzählung "De omnibus dubitandum est" dem Problem aus der Perspektive des *erlebten* Zweifels nachzugehen. Zum einen geht es hier um die Ausweitung des Denkphänomens *Zweifel* in Richtung auf das Existenzphänomen *Verzweiflung*. Zum andern geht es um die Frage nach dem Anfang der Erkenntnis, der diese zugleich begründen soll. Läßt sich positive Erkenntnis durch ein rein negatives Moment (wie es der Zweifel ist) begründen?

Zweifel als Fundament, Methode und Programm

Freilich gründet auch DESCARTES seine Erkenntnis letztlich nicht auf den Zweifel. Dennoch ist der Zweifel in seiner Philosophie ein entscheidendes Prinzip und dabei als Methode auch vermittelt mit dem Verständnis dessen, was als *wahr* zu gelten hat. Paradoxerweise führt bei ihm der Wille zur Gewißheit zum Prinzip des Zweifels, das er methodisch begrenzen möchte.[410] Dieser Wille ist zwar legitim, zeugt aber im Sinne KIERKEGAARDS von einem Mißverständnis des Zweifels (seinem Wesen nach).[411] Die Frage ist, inwiefern er das Ganze bestimmt oder nur den Charakter eines Vorläufigen hat (also in Wahrheit bloß eine Prämisse und nicht das Prinzip des Ganzen darstellt). Das ist die Frage, die KIERKEGAARD im Blick auf DESCARTES am meisten beschäftigt. Ferner in bezug auf die CARTESISCHE Schule und die ganze neuzeitliche Philosophie bis hin zu HEGEL: Ob man derart vorgehen kann, daß man mit dem Zweifel anfängt und sodann bei der Gewißheit endet. Mit HEGEL gesprochen ist dies die Frage, *ob man etwas Vermitteltes (den Zweifel) als Unmittelbares (Anfang) setzen kann*. Dahinter steht aber die weitergehende, ob der Zweifel zum *methodischen Programm* werden

[408]) Pap I A 104; dt. in GW 30,129 vgl. ULRICH 1930 S.138; Hervorh.W.D.). Vgl. auch Pap II A 48/50ff (GW 30,136f), Pap I A 292 (GW 30,130) und Pap II A 29 (1837; anläßlich von N. LENAUS FAUST (1835), der einen suizidalen, individualistisch-nihilistischen Zweifel demonstriert, vgl. Pap II A 56): "Die Verzweiflung des eigentlichen Faust ist mehr *praktisch* gewesen. ... seine Frage war: *was er selbst tun solle"* (dt. GW 30,133 u. ULRICH 1930 S.241; Hervorh.z.T.v.mir=W.D.). Daß LENAUS Faust von erheblicher Bedeutung für KIERKEGAARDS Zweifelsanalyse gewesen ist, meint P. FONK (1990, S.65 vgl. 237).

[409]) Daher auch die von KIERKEGAARD betonte Parallele zu AHASVER, dem Ewigen Juden, vgl. Pap II A 56 (GW 30,137).

[410]) Dieser Sachverhalt ist treffend dargestellt bei G. ROHRMOSER (1966, wieder in: SCHREY WdF 1971 S.405 [im Gegensatz zur Fehlinterpretation bei W. ANZ 1954, vgl. op.cit. S.183-185,215 u.ö.]): "Der methodische Sinn des Zweifels bei Descartes wird von Kierkegaard als mangelnde Konsequenz verstanden. Entscheidend ist der Ausgang beim Zweifel selbst. Der Zweifel bekommt bei Descartes paradoxerweise seine ausgezeichnete Stellung, weil es Descartes um Gewißheit geht ... [um] eine unbedingte, das heißt durch keinen möglichen Zweifel zu erschütternde Gewißheit."

[411]) ROHRMOSER sieht treffend, daß es KIERKEGAARD um das "Wesen des Zweifels" (op.cit. 407) als grundlegendem Prinzip neuzeitlicher Philosophie geht. Daraus folgt m.E., daß es KIERKEGAARD überhaupt nicht um eine Auseinandersetzung mit DESCARTES, sondern mit jenem verabsolutierten oder bloß methodisch abgehakten Zweifelsprinzip geht. Beides trifft DESCARTES nicht, was KIERKEGAARD auch durchaus klar ist.

kann bzw. soll.

Unumstößliche Gottesgewißheit

Es scheint allerdings so, als wäre die Gottesgewißheit in ihrer intuitiven Evidenz für DESCARTES wichtiger als der Zweifel. KIERKEGAARD kann dies in bezug auf DESCARTES (nicht seine Wirkungsgeschichte) durchaus erkennen und auch anerkennen. Beide, DESCARTES und KIERKEGAARD, verbindet ja die unumstößliche Gewißheit[412], daß der Mensch nicht auf Endlichkeit zu reduzieren ist, daß es ein "Ewiges im Menschen" gibt (KIERKEGAARD); *daß Gott ist*, und zwar als eine letzte, alles andere tragende und verbürgende Realität. Dabei ist diese Realität in ihrer intuitiven Gewißheit nicht abgeleitet, sondern unmittelbar evident. Sogar der zum Zweifel neigende CLIMACUS betont als pseudonymer Autor der UN, daß "die Unendlichkeit und das Ewige ... das einzig"(!) "Gewisse" sind.[413] (Die Intensität dieser Gewißheit verbietet [nach PhBr/UN] sogar den Versuch, Gottes Existenz zu beweisen, da somit das Gewisse nicht gewisser, sondern hypothetisch als ungewiß gesetzt wird!)[414] Dieser Grundgedanke verbindet ihn deutlich mit DESCARTES. - Dennoch muß offenbar - so seine Kritik - gerade von DESCARTES eine Wirkung ausgehen, die eben diesen Gottesgedanken suspekt werden läßt. Es ist zweifellos korrekt, diese problematische Wirkung am Zweifel (als Prinzip neuzeitlicher Philosophie) festzumachen.

DESCARTES und die Folgen

Fraglich ist nur, inwiefern mit DESCARTES und HEGEL bei KIERKEGAARD wirklich die Hauptverantwortlichen im Blick sind, von denen aus die geistesgeschichtliche Entwicklung zu Skeptizismus, Atheismus und Nihilismus hinführt. Es ist ja unbestreitbar, daß die moderne Philosophie gerade durch das CARTESISCHE "Prinzip" des Zweifels einen Neuansatz gewonnen, bzw. kritisch ausgedrückt: ihre Unbefangenheit[415] verloren hat: Sie kann nicht mehr einfach mit traditionellen Vorgaben oder mit dem im Gemeinbewußtsein des gesunden

---

[412]) Diese Gewißheit hat ihre Evidenz nicht im Sinn eines absoluten, sondern eines intuitiv-fundamentalen Wissens. Sie gilt nicht unter Voraussetzung einer ironischen oder skeptischen Einstellung, wie sie KIERKEGAARD insbesondere bei Climacus durchscheinen läßt. Sofern es nicht objektivierbar ist, ist das Ewige freilich auch niemals "*objektiv* gewiß" (vgl. UN).

[413]) GW 16/I,74; vgl. RINGLEBEN (1983) S.173 (Dem Zweifel ausgesetzt ist allein die Behauptung, daß das Ewige *wird* bzw. daß im Werden das Ewige ist, nicht aber die Realität Gottes selber.)

[414]) Daher ist die These zweifellos unsinnig, daß bei KIERKEGAARD die Wahrheit "zur absoluten Ungewißheit" wird (HOLL 1972 S.93). Dies stimmt nicht in bezug auf das Climacus-Fragment, aber auch nicht in bezug auf die CLIMACUS-Schriften PhBr/UN. Die Absurdität dieser These wird vollends von den ANTICLIMACUS-Schriften und den Erbaulichen Reden her deutlich. - Es ist falsch, hier einen Hiatus zwischen KIERKEGAARD und HEGEL aufrichten zu wollen. Zwar betont KIERKEGAARD (mit DESCARTES) stärker den subjektiven Gewißheitsaspekt, d.h. die Aneignung der Wahrheit. Daß aber HEGEL und KIERKEGAARD den Inhalt der Wahrheit "total" verschieden sehen (HOLL 1972 S.93), kann man nur unter Abstraktion vom gemeinsamen Grundgedanken behaupten: Beiden geht es um die Selbstverwirklichung des Absoluten (Ewigen) in der Geschichte.

[415]) Vgl. HOLL (1972) S.13: "Nach dem radikalen Zweifel des DESCARTES scheint es keiner Philosophie mehr möglich zu sein, unbefangen ... anzufangen."

Menschenverstandes Unhinterfragten anfangen. *Der Anfang selber ist zum Problem geworden.* Festzuhalten ist allerdings, daß KIERKEGAARD mit DESCARTES die unumstößliche, schon intuitiv gegebene Gewißheit[416] des Gottesgedankens verbindet. Daß das Unendliche (zuerst und zuletzt) das einzig Gewisse ist, können also beide sagen: DESCARTES und KIERKEGAARD. Beide gehen - (anders als PASCAL[417]) unter Voraussetzung des philosophischen Gottesgedankens - von der christlichen Offenbarung aus, ohne sie kritisch in Frage zu stellen. Dennoch sieht KIERKEGAARD bei DESCARTES eine problematische Weichenstellung innerhalb der Philosophie, sofern hier das Anfangsmoment mit dem Zweifel als ein *negatives* gesetzt wird. Von daher stellt sich dem Dänen die Frage nach dem *Wesen* des Zweifels, die er einerseits von der antiken Skepsis (insbes. von SEXTUS EMPIRICUS) her, andererseits von DESCARTES her (diesen weiterverfolgend) im Blick auf die moderne spekulative Philosophie erörtert.

2. Aufbau und Durchführung des Climacus-Fragments

Das Motto: *vera dubitatio in mente* (SPINOZA)

Das Motto des Climacus-Fragments expliziert maßgeblich und programmatisch, in welchem Horizont vom Zweifel die Rede sein soll: nämlich nicht in einem theoretisch-abstrakten, worin der Zweifel nur als Funktion und Potential des reinen Denkens begriffen wäre. Neben dem Schriftzitat aus 1 Tim 4,12 ist der Erzählung eine Passage aus SPINOZAS *Tractatus de intellectus emendatione*[418] vorangestellt. Dies ist durchaus erstaunlich, da der Leser ein Zitat der alten griechischen Skepsis oder auch ein Schriftzitat (derer es gegen Zweifler und Spötter ja genügend gibt) erwarten würde. Statt dessen wird ein DESCARTES-Schüler herangezogen

[416]) Zum Gewißheitsbegriff: Gewißheit ist hier intuitiv, d.h. im HEGELSCHEN Sinn unmittelbar. Darüber hinaus geht die Gewißheit, die den Zweifel überwunden hat im Glauben (die neue, vermittelte Unmittelbarkeit). Die Gewißheit bezieht sich im Glauben nicht auf subjektive Intuition, sondern auf Wahrheit. Gewißheit ist für KIERKEGAARD nichts anderes als (existentiell) *angeeignete Wahrheit* (vgl. RINGLEBEN 1983, S.105; in diesem Sinn ist *Aneignung* auch tatsächlich der "Grundbegriff von KIERKEGAARDS Wahrheitstheorie", S.107).

[417]) Dagegen setzt BL. PASCAL diese Voraussetzung vom "Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs", insbesondere dem "Gott Jesu Christi", d.h. dem der Offenbarung explizit ab (Memorial 1654, vgl. Pensées, hg. E. WASMUTH 1978 S.248). Zweifel ist also von PASCAL her angebracht, wo "der Gott" (PLATO, KIERKEGAARD) schlichtweg identifiziert wird mit dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Allerdings ist er bei ihm erkenntnistheoretisch nicht als tragendes Prinzip gedacht, sondern als ein zu begrenzendes (vgl. Pensées Fragm. 268, op.cit. S.139) und zu überwindendes Moment des nach Wahrheit strebenden Menschen. Im Zentrum steht die Gottesgewißheit. Eine von dieser losgelöste Selbstgewißheit gibt es nicht. Darin ist PASCAL explizit Anti-Cartesianer - und zugleich DESCARTES (trotz Pensées Fragm. 76-79) sehr nahe.

[418]) B. SPINOZA (1677), Opera/Werke hg. v. K. BLUMENSTOCK, Bd.2, Darmstadt 1967, S.58 [Nr.77]. SPINOZA betont in diesem Zusammenhang, daß der Zweifel nicht in der *res* liege, sondern in der *anima*. Grundsätzlich geht er davon aus, daß der Zweifel im Erkenntnisprozeß behoben (*tollitur*, op.cit. S.60) werden könne, ihm also innerhalb des *ordo* des Systems eine positive Erkenntnisfunktion zukomme. Bemerkenswert ist, wie SPINOZA in seiner Definition des Zweifels den inquirierenden Zweifel auf den retinierenden (der *epoché*) gründet, indem er diesen auf die bloße Unvollkommenheit (imperfectio) der Erkenntnis zurückführt (op.cit. S.62): *"Nam dubitatio nihil aliud est, quam suspensio animi circa aliquam affirmationem, aut negationem quam affirmaret, aut negaret, nisi occurreret aliquid, quo ignoto cognitio ejus rei debet esse imperfecta."*

und implizit gegen die Auffassung des Zweifels im spekulativen Idealismus eingesetzt. SPINOZA soll gegen die Hegelianer herhalten, und zwar gerade darin, daß er *"de vera dubitatione in mente"* spricht und diese explizit gegen den bloß theoretischen Zweifel ausspielt. Der wirkliche Zweifel im Geist bzw. Gemüt *(animus)* wird dem bloß verbalen Zweifel gegenübergestellt. Damit ist bereits exakt die Ebene angesprochen, um die es dem jungen Climacus geht (dessen Jugend kein Einwand gegen die Relevanz seines Denkens und Redens sein darf: 1 Tim 4,12!). Auch ihm geht es ja darum, den Zweifel in seiner *Eigenart* ernst zu nehmen[419] und von ihm her das Postulat, die stilisierte Phrase bzw. die formalisierte Methode des Zweifels zu kritisieren, deren teleologischer Kontext offensichtlich ist: Ich zweifle und gelange so zur Wahrheit. Das *dubitare* wird hier zur Vorstufe eines selbstgewissen Denkens.

Nun geht es KIERKEGAARD keineswegs darum, die Selbstgewißheit des Denkens zu destruieren oder absolute Wahrheit gegen bloß subjektive Gewißheit auszuspielen. Vielmehr will er zeigen, daß der als Prinzip gesetzte Zweifel in seiner Eigendynamik weder zur Gewißheit noch zur Wahrheit führt, sondern von beidem weg. Die subjektive Aneignung der Wahrheit vollzieht sich anders; durch einen formalisierten Zweifelsakt wird sie weder vorbereitet noch erreicht. Vielmehr verkennt jene Formalisierung das Wesen und damit die Funktion des Zweifels in seiner Tiefenstruktur. Johannes will zeigen: sich wirklich rückhaltlos auf den Zweifel einzulassen, gleicht einem Experiment, an dessen Ende die Verzweiflung und nicht die Gewißheit steht. So kommt es zum Zweifel am Zweifel[420], der seinerseits nicht zur Gewißheit führt, sondern zu der Überzeugung, daß die *dubitatio in mente / animo* (SPINOZA) nicht auf die Ebene eines bloß methodisch-instrumentellen Zweifels zu begrenzen ist. In diesem Sinn verfolgt Johannes - ausgehend von SPINOZA, aber gegen dessen eigentliche Intention! - den verselbständigten, "losgelassenen" Zweifel.

Damit ist die Problemlage und das Programm KIERKEGAARDS umrissen. Nun ist auf die Schrift selber einzugehen, die den Zweifel nicht rein theoretisch verhandelt, sondern die

---

[419]) Vgl. dazu auch FR. BACONS Kritik an der Skepsis der späteren Akademie (KARNEADES, KLITOMACHOS) sowie an CICERO, die sich darauf richtete, daß dort der Zweifel "was not held sincerely"; das Zweifelsprogramm war hier gegenüber der originalen Skepsis (PROTAGORAS, SOKRATES, PYRRHO) nur noch eine "copy of speech", so daß diese Abhandlungen "rather like progresses of pleasure, than journeys to an end" anmuteten (Advancement of Learning, London/Chicago/Toronto 1952, S.58). Ganz ähnlich wie BACON klagt KIERKEGAARD die Originalität des Zweifelsaktes und die Fähigkeit des Philosophen ein, to come "to an end" (mit dem Zweifel); vgl. G.H. KING (1986) S.134f.

[420]) Also anders als bei HEGEL. Dieser reflektiert gar nicht auf das psychologische Phänomen des Zweifels, sondern auf den Bewußtseinsakt, sofern er sich als Akt des Denkens selber versteht. Darin ist HEGEL von Johannes grundverschieden, daß sich bei ihm der Zweifel zu einem Zweifel am Zweifel verwandelt, der den Zweifel schließlich zum Verschwinden bringt. So sagt HEGEL in den religionsphilosophischen Vorlesungen (ed. 1840 BR. BAUER, ThWA 16,122f): "Ich kann wohl an allem zweifeln, aber am Sein meiner selbst nicht, denn Ich ist das Zweifelnde" (das, was im Akt des Zweifelns sich nicht wegdenken kann, sofern es zweifelt), "der Zweifel selbst. Wird der Zweifel Gegenstand des Zweifels, zweifelt der Zweifelnde am Zweifel selbst, so verschwindet der Zweifel. Ich ist die unmittelbare Beziehung auf sich selbst; im Ich ist das Sein. ... Gott muß aufgezeigt werden, daß er in meinem Sein ist." Dieses Aufzeigen vollzieht sich *zunächst unmittelbar* im "Gefühl" (SCHLEIERMACHER) bzw. im "unmittelbaren Wissen" (JACOBI). Bekanntlich geht HEGEL über diese unmittelbare Form der Evidenz im folgenden hinaus, d.h. er anerkennt sie nur in ihrer Vorläufigkeit.

Hier wird nun ein Denkprozeß aufgezeigt, der die *Beherrschbarkeit des Zweifels* schon voraussetzt: Zweifel als Kalkül. Darin aber entspricht HEGEL DESCARTES, während sich KIERKEGAARD mit SPINOZA auf die psychologische Eigendynamik der *dubitatio in mente* beruft.

Geschichte eines Zweiflers - gleichsam von innen - zur Darstellung bringen will. Ihr Problem ist allerdings, daß KIERKEGAARD sie *unvollendet* gelassen hat. Der Abbruch liegt ungünstigerweise an einer frühen und zentralen Stelle. Damit ist zugleich eine interessante Rekonstruktionsaufgabe gesetzt.

Am Anfang: der Zweifel. Und am Ende: Suizid oder Berufung zum Philosophieprofessor?

Am Ende der biographisch dargestellten Geschichte bleibt die Frage offen, die den Leser am meisten interessieren dürfte: Wie *endet* der Zweifler? Endet er als der, der er zuvor auch schon war: programmatischer Zweifler? Oder als der, der den Zweifel mit Hilfe einer sicheren Erkenntnisbasis überwand? Oder als der, der ihn zwar gedanklich nicht besiegen konnte, doch durch einen Willensentschluß außer Kraft setzte? Oder als der, der im "Wirbelsturm" des Zweifels keinen Halt mehr fand und schließlich wahnsinnig wurde? Oder als professioneller Skeptiker, der sich zur Ungewißheit bekannte? Oder als der, der sich mit Diplom, Doktor- und Habilitationsurkunde mehrfach hat bescheinigen lassen, daß er recht tief gezweifelt hat und nun befugt ist, als Dozent anderen den Zweifel beizubringen? Oder als einer, der sich so sehr in seinen Zweifel vertiefte, daß er *verzweifelte* und seine Verzweiflung im Selbstmord auf den Punkt brachte?[421]

Lassen wir den Schluß noch offen und stellen wir uns dem Gang der Dinge, wie ihn das Fragment uns vorführt.

Die Geschichte des Johannes Climacus

Joh. Climacus wird als "junger Student" vorgestellt, der introvertiert[422] war und so "geistig durchprägt", daß er "schwärmerisch verliebt" war in "das Denken"[423] (GW 10,111). Seinem Namen macht Climacus alle Ehre durch sein Streben, "mit einem einzelnen Gedanken zu beginnen, von ihm aus auf dem Wege der Gedankenfolge [Consequentsen][424] Stufe um Stufe zu steigen zu einem höheren; denn die Gedankenfolge war ihm eine Himmelsleiter [scala paradisi]" (111f). Diese Bewegung des Gedankens bereitete ihm tiefe Freude [Lyst, Lykke]. Climacus wird somit als durchgeistigter, idealer Typ des wahrheitssuchenden Philosophen dargestellt, dem das Denken spielerisch leicht fällt, Spaß macht und dabei zugleich Lebensziel ist. Als Sonderling wird er von seiner Vergangenheit (Kindheit) her durchsichtig: Der

---

[421]) Dies würde dem ursprünglichen Schluß der Wdh von CONSTANTIN CONSTANTIUS (1843) entsprechen. Dieser dramatische Schluß wurde von KIERKEGAARD aufgrund äußerer Umstände in einen realistischeren abgeändert. Darin muß man allerdings nicht unbedingt (wie HIRSCH und GERDES) eine Verflachung, Abschwächung oder Verfälschung des ursprünglichen Werkes sehen.

[422]) Dabei auch weltfremd, vgl. GW 10,112 u.; 116. Die gesamte Charakteristik des J. Climacus trägt in sich viele autobiographische Züge, die verdeutlichen, daß "er nicht so wie andere Menschen" war (120), freilich durch die Erinnerung des Älteren transformiert und hier bewußt zugespitzt (vgl. HIRSCH GW 10,191 Anm.235 mit Verweis auf GW 33,74f).

[423]) Dahinter steht der ursprüngliche Sinn von *Philo-sophie* als Liebe zur Weisheit. Mit dieser Definition steht der junge Student freilich LESSING mit seinem Ideal des Strebens nach Wahrheit näher als HEGELS Ablehnung jenes vorwissenschaftlichen Begriffs von Philosophie.

[424]) Hier und im folgenden ist bei wichtigeren Begriffen der dän. Originalwortlaut hinzugefügt, insbesondere wenn er dem dt. etymologisch nicht entspricht; vgl. Pap IV B 1.

scheinbar allmächtige Vater[425] schult die Phantasie des Jungen, indem er ihn von Zeit zu Zeit "an seiner Hand" die Diele auf und ab spazieren gehen läßt - als Ersatz für einen (von ihm verwehrten) Spaziergang im Freien (!). Somit führt KIERKEGAARD das Training der Phantasie vor, aber zugleich dessen Ambivalenz, Kompensation für wirklich Erlebtes zu sein. Die Phantasie wird zum Surrogat für die wirkliche Welt und verselbständigt sich. Daß diese Phantasie-Spaziergänge nur "ein dürftiger Ersatz" (113) für die Wirklichkeit sein können, wird von Johannes mit der Zeit nicht mehr so empfunden. Er spielt mit und partizipiert so an der "Zauberkunst des Vaters". Daß ihm die Wirklichkeit abhanden kommt, empfindet Johannes dabei nicht,[426] da er in der Scheinwelt der Phantasie durch die Macht des Vaters Geborgenheit - d.h. sein Zuhause findet (und dabei auch äußerlich zuhause bleibt, nämlich in der Diele). Diese befremdlich-komische Geschichte erzählt KIERKEGAARD, um die geistige Schulung von Johannes zu verdeutlichen - insbesondere im Blick auf die "Einbildungskraft" [Phantasie] und die "Intuition" [Intuitionen], sowie auf den "Sinn für das Plötzliche" und "Überraschende" (114).

An der (Gegen-)Argumentation des Vaters erlebt Johannes nun, wie "in einem Nu ... alles umgekehrt" werden konnte, "das Erklärliche unerklärlich gemacht, das Gewisse zweifelhaft, das Gegenteil einleuchtend" (115). Er wird sich schlagartig dessen bewußt (gleichsam als Aha-Erlebnis geschildert), daß Erkenntnis zweifelhaft werden kann, Gewißheit gleichsam "umkippen" kann. Darin liegt das Entstehungsmoment des Zweifels: Das zuvor noch völlig Gewisse und Plausible wird im Nu zweifelhaft und ungewiß. Die Gewißheit wird in ihrer Unmittelbarkeit zerschlagen, entlarvt als nur vorläufige, rudimentäre Form des Wissens. Dabei ist festzuhalten, daß Johannes nicht mit dem Zweifel beginnt und ihm der Vater auch nicht einfach sagt: "Zweifle!" oder "Deine Erkenntnis ist zweifelhaft, du irrst!". Vielmehr tritt der Vater auf mit der *Macht des Arguments*. Darin setzt er den Gegensatz gegen die vorläufige Gewißheit seines Sohnes. Diese zerbricht, indem der Vater - "im Nu" - "das Gegenteil einleuchtend" macht. Psychologisch feinsinnig ist KIERKEGAARDS Darstellung vor allem darin, daß sie diesen Verlust der Gewißheit (als Verlust einer in sich konsistenten Unmittelbarkeit) gleichsam als Verlust einer Unschuld darstellt. Das Kind erlebt, wie seine Gewißheit an der Argumentationskraft des anderen zerbricht. Es kann ihr nicht standhalten (außer in trotziger Behauptung des Unhaltbaren), weil die Macht des Zweifels in es übergeht. Von nun an spielt die Autorität und (Über-)Macht des Vaters keine Rolle mehr. Die Gewißheit ist an der Macht des Arguments zerbrochen, entlarvt als nur vorläufige, Schein-Gewißheit. Dabei spielt die dialektische Macht der Sprache eine enorme Rolle. So kann der Vater "mit einem einzigen Wort alles in Verwirrung bringen" (115), und diese Verwirrung ist *gründlich*. Von daher wird Johannes gezwungen, auf die Gründlichkeit seines Durchschreitens der Gedankenfolge zu reflektieren: Sollte er vielleicht einen Zwischengedanken übersprungen, in der "Stufenfolge" [Succession] der Gedanken schlicht "etwas vergessen haben"? (116) Dennoch verliert er nicht die Liebe zum Gedanken-Spiel, und

[425]) GW 10,113: "... der Vater vermochte alles" (vgl. dazu auch KAFKAS Verhältnis in seinem berühmten Brief an den Vater!)

[426]) Jahre später wird KIERKEGAARD in der KzT diesen schleichenden Wirklichkeitsverlust unter der Rubrik einer Verzweiflung der Unendlichkeit bzw. der Möglichkeit (Mangel an Endlichkeit und Konkretion) abhandeln (vgl. Kap. 2).

das "Wechselspiel" [Changements] der Dialektik dient ihm als Ersatz für Märchen.[427]
Auch als Student bewahrt er seine Verschlossenheit und Weltfremdheit. Frauen interessieren ihn nur peripher, gleichsam als rein psychologisches Phänomen. Im Blick auf die Wissenschaften ist sein Interesse ungeordnet. Es gelingt ihm nicht, die Polymorphie des Interessanten in Richtung auf das ihn wirklich Interessierende hin zu durchbrechen: "Das Unbedeutendste und das Bedeutendste lockten ihn gleich stark" (117). Zwar verfügt er mehr denn je über die "Leidenschaft" des Denkens (oder besser: sie über ihn), doch das ihn Faszinierende ist immer noch nicht sondiert, es ist die Vielfalt des Interessanten, alles Mögliche. Zwar war durch seine eminente Tendenz zur "Idealität" (ebd.) sein Vertrauen *(Tro og Tillid)* in die Wirklichkeit nicht geschwächt. Johannes war nicht so weltfremd, daß er die Welt negierte.[428] Allerdings war ihm die Idealität zu einer vollwertigen Ersatzwelt geworden, zu deren Surrogat und Substitut. Die "Schwermut des Vaters" (117)[429] unterstützte diese Verflüchtigung in die Welt des Gedankens. Johannes' ganze Lebensanschauung war "gleichsam im Vater geborgen" (118). Diese Geborgenheit interpretiert KIERKEGAARD nun zugleich als Selbstverstellung der Eigenentwicklung des Sohnes. Wie schon die Schwermut an sich ambivalent ist (Schulung der Phantasie und Intuition einerseits, Verzweiflung durch

---

[427]) Johannes ist an der Wahrheit interessiert, nicht an Märchen. Ihn begeistert es, dem Gedanken selbst nachzugehen. Der Sinn für Phantasie ist in ihm nicht zugleich der Sinn für das Phantastische. Würde man ihm anbieten, sich vor den Fernseher zu setzen, so könnte ihn das nicht faszinieren: Wie im Märchen erscheint dort die Wahrheit (wenn überhaupt, dann) in einer bloß fiktiven Gestalt.
Freilich ist es für eine "normale" Kindheit wichtig, nicht schon in dieser Lebensphase streng an der Wahrheitsfrage orientiert zu sein, sondern das Phantastische auch unabhängig von dieser auf sich wirken zu lassen. (KIERKEGAARD selber konnte dies nicht und mußte daher später rückblickend von sich sagen, niemals im vollen Sinn Kind gewesen zu sein.) - Vgl. dazu KIERKEGAARDS glänzenden Entwurf zu einer narrativen Pädagogik: "Über die Kunst, Kindern Geschichten zu erzählen" (Pap II A 12 p.9-19; ULRICH 1930 S.222-233; GW 30,141-150; vgl. HIRSCH 1930/33 S.494 Anm.1, mit Hinweis auf P.M. MÖLLER, *Om at fortaelle Börn Eventyr*, in: Skrifter Bd.5, Kopenhagen 1856^{3}, S.14ff). Der Däne empfiehlt hier eine Förderung der Phantasie und Selbsttätigkeit des Kindes (z.B. im Zeichnen, vgl. GW 30,146), um der "Genialität ... freien Spielraum" zu lassen (GW 30,143*). Im Bereich familiärer Pädagogik hielt KIERKEGAARD stets *die Eltern* mehr für erziehungsbedürftig als die Kinder, so wenig er diese zu "kleinen Engelein" verklärte. Eher negativ korrespondierend zur eigenen Erfahrung empfiehlt er, Kindern nicht den "Enthusiasmus" für die Zukunft zu rauben, indem man sie entweder auf das Älterwerden vertröstet (so daß sie nicht mehr wirklich "Kind sein können"), oder ihnen Angst macht mit künftiger Sorge und Verantwortung (GW 30,144f). - Gerade angesichts berechtigter Sorge um eine von der Erwachsenenwelt weithin verunstaltetete und geschändete Welt erscheint mir KIERKEGAARDS Votum ungeheuer aktuell, die eigene Würde des Kindseins in seiner spezifischen Form zu respektieren und zu fördern, ohne das Kind frühzeitig mit Wissen zu überfrachten (das es noch gar nicht recht verarbeiten kann, vgl. GW 30,149f) und in die Verantwortungsdimension der Erwachsenenwelt zu integrieren. Die Schulung der Phantasie als Medium individueller Aneignung in Freiheit muß daher im Vordergrund stehen, um das Kind in aller Ruhe *"das Leben in sich erzeugen zu lassen"* (GW 30,150).

[428]) Vgl. dazu auch J. CLIMACUS in den PhBr (GW 10,77-79), der die These vertritt, daß die "unmittelbare Wahrnehmung und Erkenntnis nicht trügen" könne (79 Anm. mit Bezug auf PLATO, ARISTOTELES und DESCARTES; vgl. G.H. KING [1986] S.133f). Freilich liegt darin nicht die These einer eigenständigen Existenz der Welt (HOLL S.27 u.), sondern nur, daß da etwas ist, was ich so oder so als "Welt" wahrnehme. Wie es sich in Wahrheit verhält, bleibt aufgrund der *epoché* (GW 10,79) offen. Daher ist auch HOLLS These unhaltbar, KIERKEGAARD (gemeint ist CLIMACUS) erweise sich hier als "unkritischer Dogmatiker" (HOLL S.27f). Übrigens wäre HOLLS Schluß auch dann falsch, wenn sich tatsächlich zeigen ließe, daß CLIMACUS wie PLATO und ARISTOTELES "die Eigenständigkeit der Dinge" nicht bezweifelt; denn daraus folgt noch keinesfalls "unkritischer Dogmatismus", da die Frage nach dem wahren Wesen der Welt sich *kritisch* gegen ihren Schein wendet (so in der gesamten Tradition von PLATO bis HEGEL).

[429]) Offensichtlich autobiographisch (auch S.118)

Angst und Wahnvorstellungen andererseits),[430] so auch jene Geborgenheit "im Vater". Sie vermittelt ein Zuhause, läßt dies aber (zunächst) undurchschaut. Gerade darin erweist der Vater seine Macht, daß er seine Schwermut für sich behält (d.h. verschweigt) und doch zugleich auf den Sohn überträgt (vererbt). In seiner ihn selbst verblendenden und seine eigene Freiheit verstellenden Geborgenheit "im Vater" verkennt Johannes dessen Zweifelhaftigkeit: "eine lange Zeit entging" ihm, "daß der Vater ... durch die Kunstfertigkeit, mit der er jeden Gegner überwinden und zum Verstummen bringen konnte, sich selbst widerlegte" (118). Dieser Vorgang ist beachtlich: Derjenige, der durch seine Argumente bestechen und jeden zum Zweifeln nötigen kann, derselbe Vater, der in Johannes den Zweifel durch diese Technik solliziert und evoziert, wird nun zu dessen Objekt: Johannes beginnt - ihm (seiner Macht, seiner Redegewandtheit) zum Trotz - an ihm zu zweifeln, d.h. zumindest an seiner Argumentation. Dadurch, daß sie jeden Gegner bezwingen kann, macht sie sich selber unglaubwürdig, indem sie als widersprüchlich in sich deutlich wird. Hier nun zeigt sich die von Johannes als Kind festgestellte Allmacht des Vaters in ihrer ganzen Ambivalenz: Gerade weil sie zu allem fähig ist, ist sie es nicht zur Wahrheit. Doch Johannes kann nicht zur unmittelbaren Gewißheit zurückkehren. Er muß seinen Zweifel überwinden, auch wenn nun sein Gegenüber selbst als zweifelhaft erscheint.

Der Aufriß des Ganzen

Von dieser Situationsbeschreibung her ergeben sich jetzt zwei Durchgänge: Teil I und II. Zunächst (I) versucht Johannes, mit Hilfe traditioneller Vorstellungen zu philosophieren, also im Anschluß an die Tradition (GW 10,119-149). Dann (II) versucht er eigenständig, d.h. von sich aus, unter Abstraktion von philosophiegeschichtlichen Vorgaben *(propriis auspiciis)*, zu philosophieren (150ff). Diesen - interessanteren - zweiten Teil hat KIERKEGAARD leider unvollendet gelassen; er bricht schon früh (GW 10,159) ab.

Der erste Teil - Johannes' Begegnung mit der traditionellen Philosophie - gliedert sich nach drei Thesen, die das Verhältnis des Zweifels zur Philosophie reflektieren (vgl. S.122), wie folgt:

Kap. 1: Die neuere Philosophie beginnt mit dem Zweifel

Kap. 2: Die Philosophie [überhaupt] beginnt mit dem Zweifel

Kap. 3: Man muß gezweifelt haben, um zur Philosophie zu kommen.

Dabei reflektiert Kap. 1 auf ein *geschichtliches Faktum*: Innerhalb der neueren Philosophiegeschichte hat sich ein Typ von Philosophie herausgebildet, der beim Zweifel einsetzt. Demgegenüber reflektiert Kap. 2 auf das *Wesen von Philosophie* und ihren Anfang, ausgehend von ihrem Begriff, nicht ihrer Geschichte. Das 3. Kap. diskutiert die These, daß

---

[430]) Diese *Ambivalenz* zeigt sich bei KIERKEGAARD vor allem in der Anfangsphase. Hier verbindet sich die Schwermut weniger mit Angst (so dann in der Vierzigerjahren), als vielmehr mit einer ungeheuren Aufbruchstimmung, die offen ist für alles (Geistige), sich aber gleichzeitig noch auf nichts festlegen kann (und auch gar nicht *will*). Diese noch spielerische Schwermut des Studenten ist gepaart mit *Enthusiasmus* (vgl. Pap I A 75; darin der Situation des jungen HEGEL ähnlich; vgl. H. TIMM, Fallhöhe des Geistes. Das religiöse Denken des jungen Hegel, Ffm 1979, S.12).

der Zweifel eine notwendige *Voraussetzung* des Philosophierens darstellt. Immer wieder geht es dabei um die Frage nach dem Anfang und dessen Natur, nach der Voraussetzung und deren Natur sowie nach dem Prinzip und dessen Natur - im Blick auf das Wesen und das Ganze der Philosophie, sofern sie von einem Streben nach Wahrheit her verstanden werden soll. Der Inhalt dieser drei Kapitel soll hier nur in groben Zügen rekapituliert werden, wobei der Blick auf den Zusammenhang *Zweifel - Wille / Entschluß - Freiheit* für das selektive Vorgehen maßgeblich sein soll. Zunächst ist aber die Gliederung des Gesamtwerks zu betrachten bzw. zu rekonstruieren, wie KIERKEGAARD es geplant und z.T. durchgeführt hatte:[431]

"De omnibus dubitandum est"
JOHANNES CLIMACUS - die Geschichte eines Zweifelnden

Titel und Motti 109 (11)
Notabene 110 (11)
Einleitung 111 (12)

PARS PRIMA: Joh. Climacus beginnt mit Hilfe traditioneller Vorstellungen zu philosophieren .. 119 (23)
Einleitung 119 (23)

Cap.I: Die neuere Philosophie beginnt mit dem Zweifel 123 (28)
§ 1. Wie der Satz genau dem Wortlaut nach verstanden werden muß 123 (28)
§ 2. Wie es zuging, daß die neuere Philosophie mit Zweifel angefangen hatte? 126 (32)
a) Ob es Zufall war, daß die neuere Philosophie mit Zweifel angefangen hat? 126 (32)
b) Ob es Notwendigkeit war, daß die neuere Philosophie mit Zweifel angefangen hat? 129 (35)
§ 3. Ahnung [Ahnelse] 129 (35)

Cap.II: Die Philosophie beginnt mit dem Zweifel 134 (41)
§ 1. Ist der Satz identisch mit Satz Nr.3? 134 (41)
§ 2. Wie sich der Einzelne zu jenem Satz verhält? ... 137 (45)
a) Wie sich der Einzelne, der jenen Satz vertritt, sich zu ihm verhält? 141 (50)
b) Wie sich der Einzelne, der jenen Satz übernimmt, sich zu dem verhält, der ihn vertritt? 143 (53)

Cap.III: Man muß gezweifelt haben, um zum Philosophieren zu kommen 146 (57)

PARS SECUNDA: Johannes sucht "propriis auspiciis" [auf eigene Faust, eigenständig] zu denken . 150 (61)
Einleitung: De omnibus dubitandum est 150 (61)

Cap.I: Was das heißt, zu zweifeln 153 (64)

[431]) Diese Gliederung fehlt bei HIRSCH (GW 10). Ihm folgt meine Seitenzählung (dort am Rand die Seitenzählung der dän. Pap.-ausgabe); in Klammern ( ) die Paginierung bei STRUVE (1948).

§ 1. Wie die Existenz beschaffen sein muß, damit das Zweifeln möglich werden kann? 153 (64)
>>>> [*Abbruch des Manuskripts*[432]..... 159 (72)]

§ 2. Ob Zweifeln ein Erkenntnisakt ist, d.h. ob es auf Irrtum oder Mangel an Wissen beruht?
a) Unwissenheit
b) Ungewißheit
c) Täuschung (Irrtum in bezug auf: sinnliche Wahrnehmung, Erfahrung, Idee)
d) Wie man zum Anfangen kommt
e) Wie man zuende kommt

§ 3. Ob Zweifeln ein Willensakt ist, d.h. ob man den Zweifel wollen kann: zweifeln, um zu zweifeln oder um zur Wahrheit zu gelangen?[433]

Cap.II: Was das heißt, an allem zu zweifeln

(Der skeptische Zweifel als Lebensaufgabe, nicht als Resultat, mit dem man anfängt)
§ 1. Inwiefern es nur eine Sukzession des Denkens darstellt, das eine unendliche Reihe von Objekten betrifft?
§ 2. Ob es sich um ein totales Verhalten handelt, welches das Ich und das Ganze der Welt in sich schließt?
§ 3. Inwiefern es nur ein sich der Zustimmung Enthalten ist, und inwiefern diese *epoché* universal sein kann?

Cap.III: Johannes beginnt zu zweifeln
§ 1. Johannes zweifelt an dem sinnlich Wahrgenommenen, am Geschichtlichen und an anderen Menschen (vgl. Skeptiker)
§ 2. Johannes zweifelt an sich selber (die philosophisch-religiöse Vertiefung seines Zweifels)

Cap.IV: Johannes kommt zum reinen Sein, kann aber nicht wieder [zum konkreten Dasein] zurückfinden

[432]) Die bisherige Darstellung basierte auf dem Pap IV B 1 abgedruckten dän. Text. Das Folgende ist Konjektur auf der Basis von KIERKEGAARDS diversen Notizen anhand von B 2-17, vgl. GW 10,160-164 und STRUVE (1948) S.73-78.

[433]) Das ist zugleich die entscheidende Frage in bezug auf die Ambivalenz der Bewegung der Freiheit im Zweifel. Wird der Zweifel als Willensakt beschrieben, dann wird er zugleich als Freiheitsakt deutlich: "Nur aus dem kann ich durch Freiheit herauskommen, in das ich durch Freiheit hineingekommen bin [d.h. auch: nur durch einen Freiheitsakt kann ich dort herauskommen, wo ich durch einen solchen hinein gekommen bin], oder man muß voraussetzen, durch [den] Zweifel [selbst] dareingekommen zu sein. Soll ich durch Freiheit aus dem Zweifel herauskommen, so muß ich durch Freiheit hineingekommen sein (Willensakt)." (aus KIERKEGAARDS Entwurf, zit. n. STRUVE S.77). Diese Sicht des Zusammenhangs von Freiheit-Wille-Zweifel ist bei KIERKEGAARD durch die antike Skepsis (vgl. DIOGENES LAERTIUS) motiviert. Mag der Pyrrhonismus zwar im Zweifel das geeignete Instrument sehen, um über die *ataraxia* zur *eudaimonia* zu gelangen, so läßt sich *gegen* KIERKEGAARD allerdings die Frage stellen, ob in der antiken Skepsis der Zweifel wirklich als *Willensakt* vorgestellt war. Ausgangspunkt ist nämlich nicht das Ziel der Glückseligkeit durch Nichtfestlegung, sondern die *Notwendigkeit*, aufgrund der Fehlerhaftigkeit sinnlicher wie auch logischer Erkenntnis (scheinbar geknicktes Ruder im Wasser; Trug- und Fangschluß) zu zweifeln, d.h. die Zustimmung zurückzuhalten *(epoché)*. Fazit: Man zweifelt hier nicht, um möglichst bequem glücklich zu werden, sondern weil angesichts der erkenntnisimpliziten Ungewißheit und Irrtumsmöglichkeit der Zweifel angesagt ist. Man *will* nicht einfach, sondern man *muß* zweifeln. Die epoché ist nicht motiviert durch die Option der Glückseligkeit, sondern durch die Unvermeidlichkeit des Zweifels. So sieht es jedenfalls die antike Skepsis.

§ 1. Johannes entdeckt das reine Sein
§ 2. Johannes ängstigt die Leere des reinen Seins (= Nichts)
§ 3. Johannes wird angst aufgrund seiner Inkonsequenz, den Zweifel nur im Denken durchzuführen
§ 4. Johannes kommt im Alltag zweifellos zurecht, aber er kommt in seinem Inneren nicht vom Zweifel los

PARS TERTIA: Johannes hat genug vom Versuch, eigenständig zu philosophieren: Er kehrt zu Studien der traditionellen Philosophie zurück.[434]
Einleitung: Die Notwendigkeit des philosophischen Rekurses

Cap.I: HEGEL
Cap.II: KANT
Cap.III: SPINOZA
Cap.IV: DESCARTES

Fazit: Johannes bereut nicht, mit DESCARTES angefangen zu haben. Er beginnt den Sinn der "kindlichen und einfältigen" Darstellungsweise (so HEGEL eher ironisch als anerkennend über DESCARTES) zu begreifen und lieb zu gewinnen. Er fängt nun mit DESCARTES an, indem er philosophisch / philosophiegeschichtlich zu ihm zurückkehrt. (Somit gelangt er zu einer *Re-vision* der neuzeitlichen Philosophie, indem er sie von DESCARTES her kritisch auf ihr Prinzip hin befragt.)

Das Ziel der Climacusschrift wäre dann, zu einem vertieften Descartesverständnis zu führen und die Illegitimität der neuzeitlichen Philosophie - insbesondere HEGELS - in ihrer Berufung auf ihn aufzuweisen. - Nach früheren Notizen wäre aber auch der folgende, erheblich drastischere und auf ANTICLIMACUS [KzT] vorweisende Schluß alternativ möglich:

PARS TERTIA: Johannes verfolgt den Weg, auf den ihn der Zweifel führt, konsequent zuende.

Cap.1: Johannes zweifelt an allem
Cap.2: Johannes verzweifelt, da er den Zweifel nicht als bloßes Moment seines Denkens festhalten kann
Cap.3: Die Verzweiflung konzentriert sich auf sein Selbst
Cap.4: Johannes erkennt die Grund- und Ziellosigkeit des Lebens und begeht Selbstmord.

Bei diesem alternativen Modell ist vorausgesetzt, daß Johannes nicht mit seinem Zweifeln zuende oder zum Zweifel an seinem Zweifel kommt. Vielmehr wird angenommen, daß Johannes sich dem "Wirbelsturm" (DESCARTES: *gurges profundus*, AT IX,23) des Zweifels ganz hingibt. Er wird dadurch nicht zum Helden, sondern zum Prototypen einer geistigen Verfassung, die mit Hilfe des Zweifels sich selbst verliert: zum Antihelden der Moderne (Postmoderne). Darin spiegelt er das Geschick einer geistigen Haltung, die durch die unbegrenzte Radikalisierung des Zweifels haltlos wird.
Völlig irrelevant ist dabei, ob Johannes den Zweifel richtig verstanden hat, wie ihn ein SEXTUS

[434]) In bezug auf diese Variante von PARS 3 (die sich ziemlich hart an PARS 2 anfügt!) wäre freilich auch denkbar, daß es sich in Wirklichkeit um eine Alternative zu PARS 1 handelt.

EMPIRICUS, ein DESCARTES oder ein HEGEL "gemeint" haben. Alles kommt in dieser Variante darauf an, daß sich Johannes dem Zweifel absolut und rückhaltlos überläßt. Nichts kann ihn mehr halten. Der Zweifel verselbständigt sich mit ihm und in ihm, verinnerlicht sich und höhlt ihn von innen aus. Johannes kann den Zweifel nicht als bloßes Denkmoment (d.h. begrenzt auf den Erkenntnisprozeß) festhalten, er hat ihn zum Prinzip gemacht und damit als etwas Absolutes gesetzt. Er kann den Zweifel nicht auf das reine Denken begrenzen. Das Doppelspiel mißglückt, weil aus dem Spiel des Zweifels etwas Ernstes und nichts spielerisch oder methodisch Revidierbares geworden ist. Johannes befindet sich gleichsam im Belagerungszustand. Der Zweifel hat längst die Übermacht, und jeden Entschluß, das ein oder andere festhalten zu wollen, macht er zunichte. Am Ende dieser Bewegung, die zu einer *Selbstbewegung des Zweifels* geworden ist, kann jetzt nur noch der Selbstmord stehen (der entweder individual- oder kollektivgeschichtlich aufzufassen ist, je nachdem, wie man die Gestalt des Johannes selbst verstehen will).

KIERKEGAARD hat uns keinen Schluß seiner Erzählung überliefert. Die Frage, wie dieser ausgesehen hätte, bleibt daher ebenso offen wie die andere, weshalb er das Werk abgebrochen hat.[435] Bei der ersten Variante, die mit einer Rückkehr des Johannes zur traditionellen Philosophie rechnet, ist deren Rückläufigkeit zu beachten. HEGEL steht hier am Anfang, nicht am Ende, und DESCARTES am Ende, nicht am Anfang. Dieser also ist gleichsam der Stein der Weisen, jedenfalls innerhalb jener neuzeitlichen Linie der Philosophie. Dennoch wäre im Sinne KIERKEGAARDS festzuhalten, daß auch DESCARTES nicht als archimedischer Fixpunkt des Denkens gelten kann, so sehr er sich auch mit guten Gründen von radikaler Skepsis distanziert hat. Die andere Variante müßte voraussetzen, daß die Bewegung des Zweifels zwar zur Abstraktion des reinen Seins kommt, aber nicht darüber hinaus. Dem entgegenzuhalten, daß hierin HEGEL mißverstanden wird,[436] ist ebenso korrekt wie zwecklos. Das reine Sein wird zum Erkenntnisobjekt, das der Zweifel im Rekurs auf ein unbestimmt ihm stets schon Zugrundeliegendes eruiert, über das hinaus zu gehen ihm aber unmöglich wird. Von der reinen Abstraktion führt kein Weg mehr zur konkreten Wirklichkeit der Welt. Dieser Weg kann nicht durch den Zweifel beschritten werden (übrigens auch nicht bei DESCARTES, der Gott als bürgende Instanz jener Gewißheit benötigt). Somit würde jener Ausgang rückblickend zeigen, daß die Spekulation auf der Basis des Zweifels als Anfangsprinzip nicht zur Rekonstruktion des Absoluten, sondern zu seiner Destruktion im Subjekt führt. Dabei führt der Zweifel nicht zur gewünschten Konkretion, sondern zur Selbstverflüchtigung des Subjekts und letztlich zum Selbstverlust in einer halt- und substanzlos gewordenen

[435]) Es sei denn, man will sich mit Erklärungen der Art zufrieden geben, daß Regine ihm ein bis zwei Mal in der Kirche hingebungsvoll zugenickt hatte (vgl. ROHDE 1959 S.101, vgl. 102: "Er hatte Regine verloren, weil er ein Zweifler war").

[436]) Mißverstanden schon darin, daß HEGEL auch gar nicht behauptet, daß man "unmittelbar mit dem Zweifel beginnen könne"; dieser stellt auch nicht die erste Stufe des Bewußtseins dar (vgl. HOLL 1972, S.25). Sein Zweck ist vielmehr im Sinne HEGELS, die bloß unmittelbare Gewißheit in der Interpretation der Welt zu destruieren, um den wahren Zusammenhang der Dinge vom *Begriff* her zu konstruieren; vgl. Jub.-Ausg. 18,69: "man muß an allem zweifeln, ... um es als durch den Begriff Erzeugtes wieder zu erhalten." In diesem Sinn erweist sich der Zweifel effektiv als konstruktives, nicht destruktives Mittel. Man muß ihn jedoch in dieser methodischen Begrenzung festhalten. Er ist damit nicht als Zweck an sich selbst gesetzt.

(Gedanken-)Welt. Nach dieser Deutung wäre Johannes aufzufassen als Prototyp dessen, der mit dem Prinzip der neuzeitlichen Philosophie ernst macht - und zwar derart, daß er es z.T. gegen seine explizite Intention zur Anwendung bringt. Die Frage wäre demnach nicht mehr, ob DESCARTES (und schon AUGUSTIN in den *Soliloquien*) oder HEGEL korrekt interpretiert sind, sondern ob Johannes das Wesen dessen verstanden hat, was jene - methodisch begrenzt, vorgeblich radikal und universal - als Prinzip setzen. Die Wahrheit jenes Zweifels bestünde also darin, daß er nicht zur Wahrheit, sondern in die reine Negativität führt - jedenfalls, wenn man ihn so anwendet, wie Johannes es demonstriert.

Freilich ist an dieser Stelle Kritik möglich: Johannes wäre entgegenzuhalten, daß der von seinem Vater in ihm sollizierte Prozeß des Gegenargumentierens der Wahrheitsfindung dient. In diesem Prozeß der Argumentation findet eine diskursive Selbstentfaltung der Wahrheit statt, wobei Scheinargumente von der Sache selbst her entlarvt werden können (SPINOZA, HEGEL). Die Verselbständigung des Zweifels ist keine Selbstverständlichkeit. Dem end- und haltlos sich verselbständigenden Zweifel ist entgegenzuhalten, daß er sein Zutrauen in den letzten Grund seiner Möglichkeit "vergessen" oder diesen ausgeblendet hat und somit verkennt, daß in der argumentativen Erforschung der Wahrheit der Prozeß ihrer Bewährung und Bewahrheitung selbst sich vollzieht. Dieses bedenkenswerte Argument nimmt die Grundüberzeugung abendländischer Philosophie von PLATO über AUGUSTIN und DESCARTES bis HEGEL auf. Zwar kann es in der Postmoderne keinen mehr nachhaltig überzeugen, aber es fehlt ihm dennoch nicht an innerer Logik und Stimmigkeit. Wollte Johannes dem entgegenhalten, daß er eben zweifeln *wolle*, so mag man ihn mit Recht fragen: Wozu? Weil dieses Prinzip nun einmal gesetzt ist? Aber inwiefern als Prinzip: Zweifeln, um zu zweifeln (d.h. die Selbstbestätigung der Ungewißheit angesichts dessen, was nur vorläufig Geltung beanspruchen kann)? Geht es nicht vielmehr darum, zu zweifeln, um zur Wahrheit zu gelangen? Aber des Johannes Anfrage steht: Kann ich das, wenn ich den Zweifel als *Prinzip* (und darin absolut) setze? Worum es bei dem Climacus-Projekt geht, ist der Aufweis der Inkongruenz zwischen positivem Erkenntnisinteresse und negativem Erkenntnisprinzip. Hinter ihm steht die These, *daß der Zweifel in sich (!) keine Kraft trägt zur Konstituierung oder gar Konsolidierung von Wahrheit.* Dabei geht es wohlgemerkt nicht um den Zweifel *innerhalb* eines Erkenntnissystems, sondern um den, der sich als dessen Basis und Wurzel begreift. Um diesen Zweifel zu ergründen, läßt sich Johannes ganz auf ihn und seine Eigendynamik ein.

Exkurs: René und Johannes im Wirbel (Strudel) des Zweifels

Diese Eigendynamik wird bildhaft verdeutlicht, indem der Zweifel als ein *Wirbel* oder *Strudel* bezeichnet wird (vgl. dazu auch die Metaphorik des *Schwindels* [Schwindligwerdens] in BA und KzT!). So ist bei KIERKEGAARD in FZ (GW 4,124) vom "Wirbelsturm des Zweifels" die Rede.[437] Diese Metapher reflektiert nicht auf die logische Effizienz des Zweifels, seine Bedeutung und Berechtigung in bezug auf den Denkfortschritt, sondern auf die dem Zweifel immanente Dynamik, die als eine das Subjekt mit (sich) reißende dargestellt wird. Auffallend ist die Ähnlichkeit zu der Formulierung, die

[437]) Übers. v. HIRSCH. Dän. *Tvivlens Hvirvel* SV^3 5,99; dementsprechend fast alle anderen Übersetzungen, z.B. KETELS, JUNGBLUTH und RICHTER: "Wirbel des Zweifels"

DESCARTES in den Meditationen gebraucht. Dort wird der Zweifel als *gurges profundus* bezeichnet (Med.II, Anfang)[438]. Damit liegen KIERKEGAARD und DESCARTES in ihrer metaphorischen Explikation der Selbsterfahrung im Akt des Zweifels bemerkenswerterweise exakt auf einer Ebene (sogar terminologisch, denn lat. *gurges* kann auch mit "Wirbel" übersetzt werden). Die Frage ist nur, ob beide wirklich denselben Zweifel im Blick haben. JOHANNES DE SILENTIO zielt in FZ ja auf den *faustischen* Zweifel. Bei DESCARTES scheint eine existentielle Vertiefung des Phänomens Zweifel überhaupt nicht über den Beginn der Zweiten Meditation hinaus im Blick. Vielmehr gebraucht er ihn durchaus begrenzt und im Kontext methodischer Zielsetzung (zur Eruierung der Wahrheit, welche aus einer durch das Gottesbewußtsein vermittelten Gewißheit evident wird); gerade deshalb war DESCARTES ja von JOHANNES DE SILENTIO (in der Vorrede von FZ) in seiner Redlichkeit gelobt und gegen seine Folgen (insbesondere den dort schwer attackierten HEGEL) in Schutz genommen worden. Dies setzt aber voraus, daß DESCARTES die Eigendynamik des Zweifels nicht wirklich im Sinn von KIERKEGAARD und seinen eigenen Ausführungen zu Beginn der zweiten Meditation (die erste rekapitulierend) als *"gurges profundus"*, der den Menschen haltlos macht und mit sich reißt, verstanden hat. Dies ist auch tatsächlich der Fall, was schon zu Beginn der Zweiten Meditation deutlich wird: Das scheinbar vom Zweifel *mitgerissene* Ich begreift sich durchaus noch als *selbsttätiges Subjekt* eines geregelten und gezielten Denkvorgangs (vgl. AT IX,24: *"pergamque porro donec aliquid certi ... cognoscam"*). Noch massivere Zweifel an dem zu Beginn der Zweiten Meditation existentiell erfahrenen Zweifelswirbel kommen dem Leser, wenn die Zweifel im Rückblick zuletzt als "risu dignae"[439] (!) bezeichnet werden kann. Die von KIERKEGAARD ausgelotete, existentielle Tragweite und Tiefe des radikalen Zweifels wird von DESCARTES *ex post* geleugnet. Es bleibt als Resultat ein bloß methodischer Zweifel, der von der erlangten Gewißheit her retrospektiv den Zweifel als bloßes Moment und Instrument der Erkenntnis verständlich macht. Das kann und darf er auch sein - in legitimer methodischer Begrenzung (die KIERKEGAARD an DESCARTES in der Vorrede von FZ ja wie gesagt lobt). Nur ist damit nicht das Wesen des Zweifels selbst ausgelotet. Dies hat sich nun KIERKEGAARD zur Aufgabe gemacht, nämlich *qua* Johannes Climacus existenzdialektisch-psychologisch zu explizieren, was DESCARTES zu Beginn der Zweiten Meditation nur ankündigt, ohne es selber durchzuführen. Dabei geht der Däne von der Prämisse aus, daß das Wesen des Zweifels selbst bestimmend ist für die geistesgeschichtliche Entwicklung und Verselbständigung des Zweifelsprinzips im modernen Skeptizismus und Nihilismus. Damit ist allerdings eine Front im Blick, die legitimerweise nicht mit dem Namen HEGELS signiert werden kann (eher schon mit dem NIETZSCHES).

Johannes wird, indem er sich wirklich auf den Zweifel einläßt, gleichsam zum Seeforscher mitten auf dem Meer des Zweifels. Sein Ziel ist es nicht, zu zweifeln, um zu zweifeln. Allerdings geht es ihm darum, den Weg des Zweifels konsequent weiterzugehen, d.h. ihn zuende zu gehen. Um das historisch gesetzte Prinzip des Zweifels zu eruieren, geht er zurück zu DESCARTES. Sein Interesse ist es, DESCARTES hier zu rehabilitieren in seiner vielleicht kindlichen (HEGEL), aber doch redlichen Weise, den Zweifel in die Philosophie einzuführen.[440]

---

[438]) AT IX,23; vgl. die zweisprachige Ausg. v. GERHARD SCHMIDT, Stuttgart 1986, S.76f

[439]) AT IX,89 (1986 S.212)

[440]) Im Hintergrund steht freilich immer die Frage, wie DESCARTES den Zweifel selbst "gemeint" hat. Bloß

Demgegenüber stellt er die neuere Philosophie negativ-kritisch dar: Sie setzt den Zweifel nur als formales Prinzip, das am Anfang absolviert wird, um durch die Dialektik der Aufhebung zur positiven Erkenntnis zu gelangen. Dieser immanente Fortschritt beruhe auf dem Widerspruch des Zweifels, daß er an allem, aber nicht an sich selber zweifle, ferner darin, daß der Zweifel, um ansetzen und sich etablieren zu können, immer schon positive Erkenntnis voraussetze. KIERKEGAARD zeigt für diese spekulative Argumentation wenig Verständnis. Sein Interesse liegt ganz darin, aufzuzeigen, daß auf ein negatives Prinzip positive Erkenntnis nicht gegründet werden kann, und daß dieses Prinzip - konsequent als solches begriffen - zur Aushöhlung des Erkenntnis- und Lebensfundaments führen muß. Dieses schlechthin Negative macht vor Nichts halt, auch nicht vor Gott. Das Schwinden der Gottesgewißheit ist für KIERKEGAARD ein Resultat der radikalen und konsequenten Anwendung jenes Prinzips (wogegen DESCARTES selbst allerdings in Schutz genommen wird). Der neuzeitliche Skeptizismus führt über den Atheismus zum Nihilismus. Johannes findet keine Fluchtburg der Subjektivität mehr, stürzt in den Abgrund des Zweifels und - verzweifelt. Der Zweifel zermürbt mit der Freude am Leben auch den Respekt vor dem Leben. Wird er zum Prinzip, ist nichts mehr heilig. Diejenige Variante scheint konsequent, die den "Fortschritt" des Zweifels zur Verzweiflung in letzter Konsequenz im Suizid ansetzt. Damit mag auch kollektivgeschichtlich eine Option aufgezeigt werden: Eine Menschheit, die es sich zur Aufgabe gesetzt hat, an allem zu zweifeln, im Zweifel den Grundstein aller Erkenntnis zu sehen, erweist sich zuletzt als konsequent darin, auch an sich selbst zu verzweifeln. Letzte Manifestation jener Verzweiflung ist der Suizid, der die Negativität der eigenen Lebensauffassung korrekt zum Ausdruck bringt: Aufhebung jener Freiheit, die sich vom Zweifel verlocken ließ. Das Ende des Zweifels - im Wahnsinn oder im Suizid - ist konsequent in ihm selbst angelegt. Das heißt nicht, daß sich der Zweifel nicht sinnvoll methodisch begrenzen ließe; nicht, daß man ihn nicht willentlich beenden könnte; nicht, daß er im argumentativen Fortgang nicht seine positive Funktion erfüllen könnte! Vielmehr ist es die Meinung KIERKEGAARDS, daß der konsequent in sich selber verfolgte Zweifel, als Prinzip begriffen, nicht zur Konsolidierung der Erkenntnis führt, sondern - im Blick auf jenes insbesondere CARTESISCHE Ziel - *kontraproduktiv* ist. Der Zweifel taugt weder als Prinzip noch als Anfang der Erkenntnis.

---

methodisch-instrumental oder universal? Zwar zweifelt DESCARTES *radikaler* als AUGUSTIN auch an mathematischer Wahrheit (vgl. GERHARD KRÜGER, Freiheit und Weltverantwortung, Freiburg/München 1958, S.20), aber tut er dies wirklich *radikal?* Sein Zweifel scheint "nicht ernst gemeint", weil "nicht skeptisch gemeint" (op.cit. 26). Aber auch methodischer Zweifel kann "ernst gemeint" sein. Er hat Gründe: Die Möglichkeit und Wirklichkeit der Sinnestäuschung (Traum). So konstituiert sich im Zweifel das Selbstbewußtsein CARTESISCH-neuzeitlich "aller göttlichen Allmacht *zum Trotz"* (op.cit. 36, Hervorh.W.D.). Aber bleibt es nicht immer schon bzw. noch eingebunden in die unaufhebbare Einheit von Selbst- und Gotteserkenntnis (DESCARTES' mit AUGUSTIN, vgl. op.cit. 19)? Oder ist DESCARTES Atheist "im Sinn der bewußten Abkehr von Gott" (so KRÜGER op.cit. 67) und hat die "antike Unbefangenheit" des Denkens verloren? KIERKEGAARD will zwar diese rehabilitieren, sieht DESCARTES selbst aber noch nicht *in*, sondern *am Anfang* dieser Entwicklung. Vor allem geht er dabei kritisch dem nach, was es heißt, daß für DESCARTES "der Zweifel nur Umweg"(!) "zur Gewißheit" sein soll (op.cit.29). Hat sich darin DESCARTES recht verstanden? Hat er dabei die Dynamik des Zweifels recht verstanden? Bei DESCARTES scheint das Gebäude abendländischer Gewißheit ins Kippen zu geraten, und zwar just in dem Moment, da es sich von den Füßen auf den eigenen Kopf stellen will. KIERKEGAARD versteht sich als Beobachter und Kritiker dieses Vorgangs, verbunden mit dem Versuch, DESCARTES gegen seine Nachfolger in Schutz zu nehmen.

Womit soll der Philosoph dann anfangen, wenn nicht mit dem Zweifel? KIERKEGAARD erinnert an die PLATONISCH-ARISTOTELISCHE Antwort (die er - wie so oft auch hier - gern gegen die Philosophie des Deutschen Idealismus ins Spiel bringt)[441], wonach am Anfang des Philosophierens das *thaumazein* stehen soll: das Staunen, d.h. der Wille zur Erkenntnis, um weise (wissend) zu werden.

Problemanzeigen

Hinter dieser "Zweifelsmeditation" steht der Gedanke KIERKEGAARDS, daß das Anfangsmoment für *das Ganze* bestimmend werden muß (insbesondere, wenn es als *Prinzip* begriffen wird). Der Zweifel als Anfang der Philosophie führt zu der Frage, welche Bedeutung der Anfang für das Ganze der Philosophie hat. Bestimmt der Anfang das Ganze, so ist im Fall des Zweifelsprinzips das Ganze der Philosophie durch Zweifel bestimmt. Wenn nun der Zweifel als das das Ganze Bestimmende gesehen wird, so stellt sich ferner (zweitens) die Frage, ob dieser Anfang kontingent gewählt oder *notwendig* ist (eruiert aufgrund des Wesens der Philosophie). In bezug auf DESCARTES läßt sich dann auch fragen, wie folgendes Grundfaktum zu verstehen ist: "Cartesius hat mit dem Zweifel begonnen, verschiedene andere Philosophen sind seinem Beispiel gefolgt." (GW 10,129) Ist das eine bloß philosophiegeschichtliche Notiz oder die Proklamation eines Faktums, das per se *Normativität* in sich schließt? Wie verhält sich (drittens) der Zweifel als "negatives Prinzip" (GW 10,134) zu jenem griechischen Grundsatz, daß die Philosophie mit dem *Staunen* beginne? (Inwiefern beschreibt das *thaumazein* ein wirkliches *Motiv* des Philosophierens im

---

[441]) Dieses Ausspielen des klaren, sauberen und redlichen Denkens der alten Griechen - insbesondere eines ARISTOTELES - gegen die vermeintlich unsaubere und unredliche *spekulative* Denkart geht insbesondere auf A. TRENDELENBURG (1802-72) zurück. Im Climacus-Fragment steht KIERKEGAARD jedoch noch nicht unter dessen Einfluß. Übereinstimmungen sind freilich keineswegs zufällig, sondern beruhen auf der Reflexion der Problematik des Anfangens (vgl. TRENDELENBURGS Logische Untersuchungen von 1840) und die Rückwendung beider zum klassisch griechischen Denken. KIERKEGAARD hat *frühestens* 1843 TRENDELENBURG gelesen (vgl. zum Folgenden: T 2,263 Anm.210; vgl. bereits H. REUTER 1914 Anm.2 S.68), und zwar zunächst die *Elementa Logices Aristotelicae* und die *Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik* (beide 1842 erschienen; von ihm angeschafft im Febr. 1843); im Mai 1843 *Die logische Frage in Hegel's System* (1843). Die Erstauflage der berühmten *Logischen Untersuchungen* (von 1840, 1870^3) kaufte sich KIERKEGAARD erst im Januar 1844. Dieses Hauptwerk TRENDELENBURGS hat er also frühestens 1844 gelesen. In diesem Jahr fand dann wohl seine intensivste Auseinandersetzung mit TRENDELENBURG (contra HEGEL) statt. Dies ist insofern interessant, als die Annahme eines Einflusses auf das Climacus-Fragment somit chronologisch schwierig wird, im Fall seiner Frühdatierung (z.B. mit FENGER) sogar undenkbar. Übrigens nimmt auch HIRSCH (der die Spätdatierung vertritt) vor BA keinen Einfluß TRENDELENBURGS auf KIERKEGAARD an. "Die Übereinstimmung erklärt sich vielmehr aus der starken gleichartigen Einwirkung der griechischen (aristotelischen) Logik auf beide Männer." (1930/33 S.679) - KIERKEGAARD ist also - zunächst unabhängig von TRENDELENBURG (anders in BA und UN) - zu ganz ähnlichen Resultaten in der Einschätzung der Präferenz der griechischen Philosophie gegenüber der HEGELS gekommen wie jener Berliner Philosoph.
Ihn hatte KIERKEGAARD während seines Studienaufenthaltes im Winter 1841/42 übrigens nie gehört (zu seinem späteren Ärger). Damals hatte er sich ganz auf SCHELLING konzentriert. Dieser war ja das "Zugpferd" in Berlin, jener "Regine-freien" Stadt. Seine Bemerkung, daß SCHELLING unerträglich schwafle, seine Potenzenlehre im Grunde von äußerster (geistiger) Impotenz zeuge und er auch schon zu alt sei, um Vorlesungen zu halten (nachzulesen in: SCHELLING, Philos.d.Offb. 1841/42, hg. M. FRANK, Ffm 1977 [stw 181] S.453-457), lassen den Ärger gut verstehen, TRENDELENBURG nicht schon seinerzeit "entdeckt" zu haben.

Gegensatz zum *dubitare*?) Hier ist festzuhalten, daß das Staunen eine Bestimmung der Unmittelbarkeit darstellt, während der Zweifel eine Reflexionsbestimmung ist (GW 10,135)! Inwiefern kann nun aber eine Reflexionsbestimmung als Anfang (das Erste) gesetzt werden?[442] Zweifle ich an etwas, so ist zunächst dieses positiv zu bestimmen. Dann setzt an ihm der Zweifel "polemisch"[443] an. Darin ist er Reflexionsbestimmung und somit Teil[444] der philosophischen Denkbewegung selbst. Der Zweifel findet in ihr statt, und zwar als polemisch-kritische Reflexion auf das vermeintlich Gewisse. Inwiefern kann er als eine Bestimmung der Bewegung des Denkens selbst zugleich dessen Prinzip sein als ein unmittelbar Erstes?

Ferner ist (viertens) zu fragen, wie sich dieses *principium philosophiae* verhält zur Person des Zweifelnden (Denkenden). Kann es vorgestellt werden als unabhängig von der Person, "so wie es der Fall ist bei mathematischen und metaphysischen Sätzen" (GW 10,141)? Wenn es personunabhängig ist, warum genügt es dann nicht, wenn nur *einer* innerhalb der Philosophiegeschichte den Zweifel durchläuft, gleichsam eine Denksatisfaktion[445] in Analogie zum stellvertretenden Sühneleiden Christi (Christus hat stellvertretend für mich gelitten - DESCARTES stellvertretend für mich gezweifelt: nun gilt es zu glauben, daß dies wirklich geschehen ist; vgl. GW 10,144)? Ist der Zweifel als Denkbewegung aber nicht personunabhängig, so stellt sich (fünftens) die Frage, inwiefern ich mich dann auf den CARTESISCHEN Zweifel *berufen* kann (ohne ihn selber nachvollzogen zu haben). Darüber hinaus läßt sich (sechstens) fragen, ob es so etwas wie "objektiven Zweifel" geben kann. Ist das nicht "Spiegelfechterei", insofern hier die Denkbewegung bloßer Erwägungen als Zweifel chiffriert wird (GW 10,143)? Ferner stellt sich (siebtens) das Problem, inwiefern der Zweifel mit *Leidenschaft* zu verbinden ist. "Der Satz: 'De omnibus dubitandum est' ist nun einmal in mein Bewußtsein eingeführt; ich will mich bemühen, ihn zu durchdenken aus aller seiner Macht, zu tun, was er besagt, *mit aller meiner Leidenschaft* ... führe er mich zu allem oder nichts, mache er mich zum Weisen oder zum Narren, ich will alles aufs Spiel setzen, aber den Gedanken nicht fahren lassen." (GW 10,149; Hervorh.W.D.) Hier findet sich kaum überhörbar eine Anknüpfung an das berühmte Programm des DESCARTES, vgl. Med. II,1: *"pergamque porro donec aliquid certi, vel, si nihil aliud, saltem hoc ipsum pro certo, nihil esse certi, cognoscam."*[446]

Exkurs: Die Suche nach tragfähiger Gewißheit

---

[442]) Johannes argumentiert hier ganz im Kontext der HEGELSCHEN Begriffsbestimmung; dies gilt hier ähnlich wie in der Magisterdissertation BI.

[443]) Vgl. GW 10,135: "der Zweifel ist eben die Polemik wider das Vorhergehende."

[444]) Vgl. GW 10,137 oben

[445]) Dieses Konzept ist verbunden mit der Frage, ob es so etwas wie eine *philosophische Absolution vom Zweifel* geben kann. Durch diese Absolution wäre es möglich, gleich mit der Sache selbst (positiv) zu beginnen. KIERKEGAARD selber steht diesem Anliegen, man solle "die Zeit nicht mit dem Zweifeln vergeuden", sondern gleich "hurtig mit der Philosophie" beginnen (GW 10,152), skeptisch gegenüber, was an seiner bissigen Ironie deutlich wird: "Die Zuhörer griffen diese Erklärung mit der gleichen Freude auf, mit der die Katholiken die Verkündigung eines Ablasses ergreifen." (ebd.)

[446]) Übers. n. G. SCHMIDT (1986, S.77): "ich will vorwärts dringen, bis ich etwas Gewisses erkenne, sollte es auch nur die Gewißheit sein, daß es nichts Gewisses gibt."

Das Vorwärtsschreiten auf der Suche nach tragfähiger Gewißheit verbindet DESCARTES und KIERKEGAARD. - Wie die Ausführungen bei DESCARTES verdeutlichen, beinhaltet dies für ihn die Suche nach dem "archimedischen Punkt"[447], von dem aus sich nicht nur die ganze Welt bewegen, sondern alle Gewißheit begründen und definitiv erlangen läßt. Dieses Motiv entspricht (bis in die Formulierung hinein) ganz dem Anliegen KIERKEGAARDS (explizit seit 1835), wenngleich es freilich nur bei KIERKEGAARD radikal durchgeführt ist (bei DESCARTES ist es hingegen eingebunden in eine vorweg feststehende Ausrichtung auf die Möglichkeit von unumstößlicher Gewißheit, vgl. Med. I,1, darin AUGUSTIN weit näher als KIERKEGAARD).
Sehr aufschlußreich für KIERKEGAARDS Suche nach dem "archimedischen Punkt" ist eine Tagebuchnotiz[448] des jungen KIERKEGAARD, die zugleich geistesgeschichtlich grundlegend ist für die gesamte Existenzphilosophie:
"Was mir eigentlich fehlt, ist mit mir selbst ins Reine zu kommen darüber, *was ich tun soll* [449]... Es kommt darauf an, meine Bestimmung zu verstehen, zu sehen, was die Gottheit eigentlich will, daß *ich* tun soll, es gilt, eine Wahrheit zu finden, die Wahrheit ist *für mich*, *die Idee* zu finden, für die ich leben und sterben will. ... Was nützte es mir, daß die Wahrheit kalt und nackt vor mir stünde, gleichgültig dagegen, ob ich sie anerkennte oder nicht ...? Zwar will ich nicht leugnen, daß ich noch einen Imperativ des Erkennens annehme ..., aber dann muß er lebendig in mich aufgenommen werden, und das ist es, was ich jetzt als die Hauptsache erkenne. Das ist es, wonach meine Seele dürstet wie Afrikas Wüsten nach Wasser."[450]
Diese Aufzeichnungen haben programmatischen Charakter. Der hier erst 22-jährige Student hat gerade noch zwei Jahrzehnte bis zu seinem Tod, um dieses Programm einzulösen. Im Kern sind seine wesentlichen Grundgedanken bereits hier enthalten: Die Suche nach dem "archimedischen Punkt" (also einer objektiven Wahrheit, die subjektive Gewißheit vermittelt und Halt gibt im Leben): das Verlangen nach der Wahrheit *für mich*; der Horizont des Todes (Martyrium?); die Selbstfindungsproblematik; der Zusammenhang von Erkenntnis und Verhalten (die Wesentlichkeit des Tuns, vgl. J.G. FICHTE[451]); der Enthusiasmus des Wahrheitsstrebens, das den Erweis der (In-) Konsistenz der *Systeme* des Wissens, der Metaphysik, der Sittlichkeit und des Christentums für sekundär hält. Vielmehr sucht KIERKEGAARD hier nach dem "Lebensnotwendigen", im johanneischem Sinn: Brot des Lebens (Joh 6,35), Wasser des Lebens (Joh 4,14). Demgegenüber ist das Verlangen des DESCARTES - exakt 200 Jahre zuvor - zwar auf die Fundierung von Wissenschaft ausgerichtet, verbindet sich aber - ähnlich wie beim Dänen - durchaus mit leidenschaftlichem Verlangen nach einer

---

[447]) Vgl. HÜGLI (1973) S.15-21
[448]) Vgl. auch das Motto dieser Arbeit
[449]) Dies ist nach KIERKEGAARDS Auffassung zugleich die Grundfrage FAUSTS (Pap II A 29; vgl. ULRICH 1930 S.241). - Die Frage nach der rechten Bestimmung des Wollens und Handels ist Thema der Ethik. KIERKEGAARD war an dem zunächst sehr bewunderten HEGEL insbesondere dadurch irre geworden, daß dieser keine befriedigende Antwort auf jene Grundfrage des Menschen geben konnte, sondern sie gewissermaßen "übersehen" hat (dies erkannt zu haben, verbindet ihn mit K. MARX; vgl. V. HÖSLE, Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie ..., München 1990, S.47).
[450]) Pap I A 75 (dt. bei ULRICH 1930, S.115f; vgl. auch die ebenfalls gute Übersetzung bei GERDES 1980, S.41f)
[451]) Vgl. hierzu die wichtige Notiz HIRSCHS (1930/33, S.471 cf.471-476), daß KIERKEGAARD FICHTES "Bestimmung des Menschen" zuvor gelesen hatte. HIRSCH stellt fest, daß *"Kierkegaard Fichte unwillkürlich romantisch interpretiert"* und adaptiert hat (476).

Wahrheit, die subjektiv als Gewißheit evident und tragfähig wird.

Darüber hinaus stellt sich (achtens) das Problem einer anthropologischen Begründung der Möglichkeit des Zweifels. Hier geht KIERKEGAARD tief auf die Grundbestimmungen dessen ein, was Menschsein, Bewußtsein und Sprache ausmacht.

Bewußtsein und Sprache

Zweifel ist ein Bewußtseinsphänomen. Es kann nicht als Signatur eines in sich konsistenten Bewußtseins gedacht werden. Vielmehr muß das Bewußtsein schon so strukturiert sein, daß es bereits die "ideelle Möglichkeit" des Zweifels in sich schließt (GW 10,153). "Die Möglichkeit des Zweifels liegt also im Bewußtsein, dessen Wesen ein Widerspruch ist, welcher durch eine Duplizität erzeugt wird und selber eine Duplizität erzeugt" (155). Das Bewußtsein ist durch den Gegensatz von Realität (Wirklichkeit) und Idealität (Denken, Begreifen) bestimmt, und zwar als das Verhältnis von beidem.[452] Im Bewußtsein aktualisiert sich der Gegensatz von Sein und Denken als Verhältnisbestimmung (im Denken des Seins). Damit ist (neuntens) ein weiteres Problemfeld angesprochen, nämlich das der Sprache, denn die Verhältnisbestimmung des Bewußtseins aktualisiert sich *sprachlich*. "In der Realität allein ist keine Möglichkeit des Zweifels; indem ich sie in der Sprache ausdrücke, ist der Widerspruch da, da ich sie [die Realität] gar nicht [als solche] ausdrücke, sondern etwas anderes [sc. ein Gedankenprodukt] erzeuge" (GW 10,155). Sprache ist demnach für KIERKEGAARD nicht einfach Abbild des Wirklichen oder Gegebenen, sondern Konstruktion des Bewußtseins, das die Wirklichkeit in der Form des Gegensatzes *rekonstruiert*. Somit hat die Möglichkeit des Zweifels ihren Grund darin, daß mein Bewußtsein die Wirklichkeit nicht einfach abbildet, sondern als etwas Ideelles zur Sprache bringt. Ich zweifle, weil ich sprachlich eine Welt entwerfe, die das Wirkliche nie rein unmittelbar zum Ausdruck bringt. Der Zweifel gründet somit in der Diskrepanz zwischen sprachlicher Idealität und dem Gedachten selbst. Damit verbindet sich (zehntens) die Frage, ob aus der Duplizität von Sprache und Wirklichkeit der Zweifel schon erklärt ist. Die Sprache könnte zweifellos eine in sich konsistente Welt konstruieren, ohne zum Zweifeln zu kommen. Zwar hat es der Zweifel mit dieser Zweiheit im Grunde schon zu tun, wie die Wortetymologie verdeutlicht (Zweifeln - zwei, *tvivle - tve*, *dubitare - duo*). Aber erst durch die Einheit (Zusammensetzung) beider im Ich wird Zweifel möglich. Das Ich setzt beides in Beziehung und begreift das sprachlich-ideell Formulierte als Ausdruck des Wirklichen. Deshalb gilt: "die Möglichkeit des Zweifels liegt eben in dem Dritten, welches die Zwei zueinander ins Verhältnis setzt" - das Bewußtsein (GW 10,156). In ihm wird Welt (Wirklichkeit) und Denken (Idealität) zusammengedacht. Diese Strukturanalyse beantwortet wohlgemerkt nicht die Frage nach dem Ursprung und dem Wesen, aber immerhin die nach der ontologischen Bedingung der Möglichkeit des Zweifels.

---

[452]) Hier gewinnt KIERKEGAARD also bereits für seine spätere anthropologische Grundlegung in der KzT (A,a) richtungsweisende Erkenntnisse. (Der Geistbegriff dort entspricht weithin dem Bewußtseinsbegriff hier.) Bemerkenswert ist auch, daß der Zweifel in bezug auf die Willensstruktur analysiert wird - auch hierin die Vorgehensweise in der KzT bereits antizipierend. Zur Explikation des Bewußtseins als Verhältnis vgl. ausführlich WEISSHAUPT (1973) S.20-28.

Ethische Implikationen des Zweifelprinzips

Von diesen Problemanzeigen und Teilantworten her ist deutlich geworden, wie KIERKEGAARD das Problem des Zweifels angeht: Er nimmt es eben nicht einfach als ein Problem innerhalb des Denkens, sondern der Verankerung des Denkens im menschlichen Lebensvollzug. Im Sinne auch der späteren "Existenzphilosophie" geht es ihm darum, nicht ein Phänomen zu verstehen, sondern sich selbst in Relation zu ihm. Dem jungen KIERKEGAARD liegt daran, das Problem des Zweifels als ein Phänomen zu begreifen, das in der Zwiespältigkeit des Menschen selber gründet. Es versteht sich von selbst, daß damit über die Legitimität des methodischen Zweifels innerhalb der Wissenschaften *nichts* ausgesagt ist, auch nichts Negatives. Vielmehr geht es KIERKEGAARD um den Zweifel, der sich als Prinzip der Philosophie versteht, mithin um die Philosophie, die auf jenes Prinzip baut und mit gewaltiger Stimme jenes Postulat verkündet: *"De omnibus dubitandum est"*.[453] Doch KIERKEGAARD eruiert dieses Phänomen keineswegs nur ironisch. Die immanente Konsequenz des Zweifels, sofern er zum Prinzip einer Geisteshaltung geworden ist, ist viel zu ernst, als daß man sie bloß ironisch abhandeln könnte. KIERKEGAARD geht es darum, *die Bewegung des Zweifels in sich selber ernst zu nehmen*, d.h. sie so wahrzunehmen, daß er sie auf das Selbstverständnis des Menschen in seiner Lebenssituation bezieht, individual- wie auch gesamtgeschichtlich. Die Einführung des Zweifels durch DESCARTES ist dabei unhintergehbares geistesgeschichtliches Faktum. Faktum ist auch, daß jener den Zweifel methodisch gezielt einsetzt und in seiner Radikalität schließlich aufhebt, indem er ihn an die Gottesgewißheit zurückbindet (vgl. Med. III, 1641). Faktum ist allerdings auch, daß die Infragestellung dessen, was als wahr zu gelten hat, in der neuzeitlichen Entwicklung Europas massiv zugenommen hat. Dadurch unterscheidet sich die Geschichte des christlichen Europas radikal von der der muslimischen Welt.[454] KIERKEGAARD analysiert die abendländische Philosophiegeschichte von ihrer Grundlegung her (SOKRATES, Skeptiker, PLATON, ARISTOTELES) und mißt sie an ihm. Und er analysiert die neuzeitliche Geistesgeschichte bis zu HEGEL von ihrem Grund her (DESCARTES) und mißt sie an ihm. Das daraus resultierende Urteil des Dänen mag bezweifelt werden, ebenso wie seine Dia- bzw. Prognose, daß konsequent verfolgter Zweifel in den Skeptizismus und konsequent verfolgter Skeptizismus über den Atheismus zum Nihilismus führe.

Zweifel als erkenntnistheoretisch aktualisierte Freiheit

[453]) Dabei spielt sicher auch eine Rolle, daß dieser Satz (so) von HEGEL stammt und nicht von DESCARTES (vgl. STRUVE 1948 S.79 Anm.6; bei DESCARTES nur eingeschränkt: "de omnibus, quantum fieri potest esse dubitandum"). Wie die Vorrede von FZ und auch die Notizen Pap IV B 2,9 zeigen, war KIERKEGAARD der apriori *restringierte* Einsatz des Zweifelprinzips bei DESCARTES (vgl. Princip. Philos. I,1) durchaus bekannt. Das Postulat eines umfassenden, universalen Zweifels geht demnach auf HEGELS DESCARTES-Interpretation, nicht auf jenen selbst zurück.

[454]) Gäbe es einen DESCARTES, SPINOZA, SEMLER etc. in der Geschichte des Islam, dann könnte ein Fall wie S. RUSHDIE auch dort nur müdes Lächeln hervorrufen, jedenfalls kein Todesurteil.

Trotz dieser Kritik ist KIERKEGAARDS Analyse interessant, gerade auch im Blick auf die im Zweifel sich aktualisierende *Freiheit* des Menschen. Diese Freiheit birgt diverse Möglichkeiten in sich: Sich eines Urteil enthalten zu können *(epoché)*, oder in einem Urvertrauen zu Gott und Welt möglichst wenig in Zweifel zu ziehen, oder nur pragmatisch zu zweifeln, wo es angebracht erscheint; oder eben den Zweifel zum Prinzip zu machen: *De omnibus dubitandum est*. In all diesen Weisen des Zweifelns manifestiert sich ein bestimmtes Selbstverständnis der Freiheit. KIERKEGAARD geht es darum, dieses Selbstverständnis kritisch zu reflektieren.
An seiner Darstellung fällt auf, wie eng er den Zweifel mit *Leidenschaft* (GW 10,149) und *Interesse* (157) zusammendenkt. Zweifel ist wesentlich ein Willensakt, ein Entschluß - sowohl bei DESCARTES als auch in der späteren Philosophie: Das *Dubitandum est* beinhaltet nicht eine immanente Notwendigkeit der Erkenntnis, sondern einen Entschluß oder eine Aufforderung, Erkenntnis von Vorurteilen und Irrtümern mit Hilfe des Zweifels zu befreien. Ebenso kann der Zweifel durch einen Entschluß beendet werden: *Gewisse* Erkenntnisse sollen nicht wiederum bezweifelt, sondern vielmehr als definitiv gültig angesehen werden.

Non de omnibus dubitandum est (J. Climacus und L. WITTGENSTEIN)

Zweifel im Interesse von Erkenntnis ist sinnvollerweise nicht absolutes Prinzip, sondern methodisch begrenztes Instrument.[455] Sinnvoller Zweifel setzt voraus, daß es "Dinge" gibt, die außer Zweifel stehen: "Angeln" der Gewißheit (WITTGENSTEIN 1949/51).[456] Diese müssen nicht unbezweifelbar sein, sondern nur faktisch nicht bezweifelt. Es gehört zum Wesen eines funktionierenden "Sprachspiels", daß nicht alles gleichzeitig angezweifelt wird (WITTGENSTEIN). Es gibt Dinge bzw. Sachverhalte, die sinnvollerweise in einem bestimmten Kontext nicht angezweifelt werden, auch wenn sie im Prinzip durchaus bezweifelbar wären. Auch hier bei WITTGENSTEIN ist der Rekurs auf das Willensmoment im Entschluß wesentlich. Das Prinzip eines universalen *(de omnibus ...)* Zweifels wird bewußt außer Kraft gesetzt. Der

---

[455]) In diesem (methodisch-funktionalen) Sinn von Kierkegaard auch keineswegs kritisiert. Vgl. J. HENNIGFELD (1987, S.283): "Kierkegaards Kritik am Zweifel hat ihre Pointe nicht darin, daß der Zweifel generell als methodisches Mittel nicht einsetzbar ist." Bei KIERKEGAARD tritt nun an die Stelle des Zweifels jedoch nicht die *Angst* (ebd.), sondern das Staunen: Im *thaumazein* erfüllt sich die Funktion eines positiven Initialmomentes der Philosophie.

[456]) Vgl. WITTGENSTEINS Aufzeichnungen "Über Gewißheit" (1950/51, hg. v. G.E.M. ANSCOMBE u. G.H. v.WRIGHT, On Certainty / Über Gewißheit, Oxford 1969; in Deutschland: Ffm 1970, Werkausg. Bd.8 1984). Zu den *Angel*-Sätzen vgl. insbes. § 341-343. Es handelt sich hier um eine faktische (nicht prinzipielle) Suspension des Zweifels, d.h. die Angel-Sätze beschreiben keinesfalls ewige Wahrheiten, sondern nur den Grundsatz, "daß Gewisses in der Tat nicht angezweifelt wird" (§ 342). Derartige "Angeln" oder "Achsen" (§ 152) können Sätze sein, aber auch unausgesprochene (§ 87) Grundsätze, die "abseits allen Zweifels stehen" (§ 88). In diesem Sinn "stehen sie fest". Somit schließt WITTGENSTEIN einen universalen Zweifel aus: "Ein Zweifel, der an allem zweifelte, wäre kein Zweifel." (§ 450)
Diese Argumentation beruht weder auf der Widersprüchlichkeit des Zweifels in sich (HEGEL) noch auf der existentiellen und geistesgeschichtlichen Analyse der Folgen seiner Universalisierung (KIERKEGAARD), sondern auf dem durchaus pragmatischen Argument, daß es schlicht nicht sinnvoll und angebracht ist, alles in Frage zu stellen. Damit ist allerdings eine neue Ebene der Wahrheitsthematisierung erreicht. Was WEISSHAUPT (1973, S.39) in bezug auf KIERKEGAARD sagt, trifft eher WITTGENSTEIN: "Ein traditionelles Wahrheitsverständnis ist hier an sein Ende gelangt."

Zweifel wird nicht bis zuletzt weiterverfolgt.

Überwindung des Zweifels

KIERKEGAARD analysiert die Eigendynamik des Zweifels - jenen "Wirbel" (KIERKEGAARD) oder "Strudel" (DESCARTES), der gnadenlos jede Gewißheit in sich zu verschlingen droht. Vereinzelte Konzeptnotizen sind hier aufschlußreich, insbesondere Pap IV B 2,12 (vgl. GW 10,162): "Der Zweifel kann nie durch sich selbst zum Stehen gebracht werden ... der Wille muß hinzutreten." Hier wird deutlich, daß nach KIERKEGAARDS Auffassung der Zweifel *in sich* unabschließbar ist, d.h. nur durch einen Entschluß beendet werden kann. Dieser Entschluß schafft Gewißheit, indem er den Zweifel willentlich beendet. Dies ist auch Voraussetzung, um zum Handeln zu gelangen.[457] Dem "Ich will zweifeln" wird ein "Ich will nicht (mehr) zweifeln" entgegengesetzt - aus guten Gründen[458] (selbst wenn diese potentiell wieder bezweifelt werden könnten). Dabei wird der Zweifel nicht absolut behoben.[459] Dies wäre der Fall, wenn er im System behoben werden könnte.

... im System?

Dazu betont Johannes Climacus: "Der Zweifel wird nicht durch das System, sondern durch den Glauben überwunden ..." (Pap IV B 13,18 vgl. GW 10,164).[460] Ein System ist zwar möglich, aber es setzt die Überwindung des Zweifels im Glauben schon voraus, d.h. es kann den Zweifel nicht unmittelbar beheben. Dabei wird ein unspezifischer, nicht christologisch bestimmter Gebrauch von "Glaube" vorausgesetzt (vgl. CLIMACUS in PhBr): Der Glaube ist ein Akt des Vertrauens und Zustimmens, aufgrund dessen Handeln möglich wird. Wer ein Leben lang zweifelt, bleibt existentiell in der Schwebe, d.h. er vergeudet sein Leben (Pap IV B 16f). Gewißheit ist Voraussetzung subjektiven Handelns. Zwar kann subjektive Gewißheit

---

[457]) Dieser Gesichtspunkt spielt auch für WITTGENSTEIN eine tragende Rolle. Wichtig ist er auch für KIERKEGAARDS eigene Abgrenzung gegen DESCARTES: "Cartesius meinte, beim Handeln müsse man sich mit dem Wahrscheinlichen behelfen ..., so als ob das Handeln weniger wichtig wäre als das Erkennen" (Pap IV B 2,14; vgl. GW 10,162).

[458]) Das nicht mehr zweifeln Wollen ist begründet. Vgl. dazu auch die WITTGENSTEINS "Über Gewißheit" zusammenfassenden Thesen von A. KENNY, Ffm (stw 69) 1974: 1.) Zweifel braucht Gründe. 2.) Zweifel muß mehr sein als sprachliche Äußerung von Zweifel. 3.) Zweifel setzt die Beherrschung eines Sprachspieles voraus. 4.) Umfassender Zweifel ist unmöglich. 5.) Zweifel setzt Gewißheit voraus.
These 1.) schließt sich an DESCARTES an, der von den *rationes* bzw. *causae* des Zweifels spricht. KIERKEGAARDS Johannes spielt These 4.) kritisch durch. Während WITTGENSTEINS Argumentation darauf hinausläuft, daß umfassender Zweifel sinnlos, weil unangebracht und undurchführbar ist, stellt Johannes heraus, daß er sinnlos ist, weil er ein Prinzip setzt, das als solches das Denken und Leben *ad absurdum* führt. Beide sind sich einig in der Sinnlosigkeit und ethisch-pragmatischen "Unbrauchbarkeit" eines solchen, prinzipiell und universal konzipierten Zweifels.

[459]) Ähnlich bei der Gewißheitstheorie WITTGENSTEINS.

[460]) Vgl. auch E/O II, GW 2,374: "Einzig in einem unendlichen Verhältnis zu Gott kann sein Zweifel zur Ruhe gebracht werden;" darin liegt somit auch eine konkrete Funktion des Erbaulichen, daß es den Zweifel überwindet (antiskeptisch wirkt) und damit zum Handeln ermutigt (antiquietistisch wirkt). Vgl. RINGLEBEN (1983) S.67f. Zum Anti-Quietismus vgl. Pap IX A 445: Für den Christen steht fest, "daß die Welt im Argen liegt, aber trotzdem gibt er sie nicht auf, sondern riskiert alles, um seinen Teil dazu beizutragen, daß sie besser wird und das Gute kommt."

objektive Wahrheit nicht konstituieren, auch nicht ersetzen; umgekehrt ist das Gegebensein objektiver Wahrheit "sinnlos", wenn sie nicht im Akt subjektiven Gewißwerdens angeeignet wird.[461] Das Grundproblem von Johannes ist nicht, daß es keine objektive Wahrheit gäbe, vielmehr, daß sie ihm nicht zugänglich ist.[462] Diese Unzugänglichkeit beruht einerseits darauf, daß er die Wahrheitsfrage ganz in die Gewißheitsfrage hineinlegt (eine nicht unproblematische Tendenz, die sich bereits bei DESCARTES abzeichnet). Zum andern darin, daß er sich ganz auf die Dynamik (Strudel-/ Wirbelhaftigkeit) des Zweifels einläßt und von ihr nicht mehr loskommt. Das System erscheint von hier aus nur noch als unscheinbare Fata Morgana. Der Rekurs auf HEGELS System mißlingt. Dessen Anspruch war es, voraussetzungslos Philosophie zu betreiben und in diesem Sinn *das Denken mit sich selber anfangen* zu lassen. DESCARTES galt ihm in diesem (positiven) Sinn als Prototyp jenes Unterfangens, nicht mit willkürlichen Bestimmungen oder Konkretionen anzufangen, sondern absolut mit sich als Inbegriff des Denkens in der Absolutheit seines Selbstvollzugs: *Ego cogito, ego sum*. Johannes bestreitet dabei die Möglichkeit, von jenem Anfangen des Denkens mit sich selbst methodisch konsequent zur Idee des Absoluten fortschreiten zu können, d.h. er bestreitet den Systemgedanken des Dt. Idealismus, sofern er eben mehr ist und sein will als ein bloßes Gedanken-Projekt, Gedanken-Spiel; *denn das System* bewältigt seiner Meinung nach nicht die Wirklichkeit des Zweifels, sondern *setzt in Wahrheit schon den* (cartesisch) *überwundenen, aufgehobenen Zweifel voraus*. Überwunden werden kann der Zweifel nach Johannes faktisch nur im Glauben.[463] Das System kann diesen Glauben zwar zur Darstellung bringen, muß ihn aber als notwendiges "Zwischenglied" schon voraussetzen. Der Glaube (die Position) kann nicht aufgrund (d.h. auf der Basis) des Zweifels (der Negation) expliziert werden. Darin besteht eine wesentliche Quintessenz jener fragmentarischen Geschichte eines Zweiflers, der den Zweifel (zu?) ernst genommen hat.

3. Abschließende Würdigung

Das Climacus-Fragment ist als Parallele zur Ironieschrift (BI) und als Vorstufe zur KzT von hohem Interesse. Die Johannes-Figur trägt deutlich autobiographische Züge und spiegelt KIERKEGAARDS Ablösung vom Ansatz neuzeitlicher Philosophie wider, der er allerdings begrifflich und gedanklich bis zuletzt verbunden bleibt. Das Fragment könnte auch "DESCARTES und die Folgen" überschrieben sein, wobei KIERKEGAARD zu einer (mit Recht) differenzierten Abgrenzung von DESCARTES gegenüber seinen Nachfolgern kommt (vgl. FZ, Vorrede). Die philosophiegeschichtliche Entwicklung wird dabei als Inbegriff der geistesgeschichtlichen Entwicklung überhaupt gesehen (was für jene Zeit noch stimmt); dabei

---

[461]) Dieser Grundgedanke der Notwendigkeit der Aneignung der Wahrheit ist für KIERKEGAARDS gesamtes Schrifttum bestimmend, insbesondere für UN. Vgl. auch RINGLEBEN (1983).

[462]) Dieses Unzugänglichsein der Wahrheit und der Erfüllung menschlichen Lebens hat später vor allem FR. KAFKA thematisiert. Im Gegensatz zu KIERKEGAARD werden die Widerstände bei ihm jedoch viel objektiver dargestellt, d.h. an erstarrten Strukturen (hierarchischer Art) festgemacht.

[463]) Hier besteht eine deutliche Analogie zu ANTICLIMACUS (KzT), der die Verzweiflung nur im Glauben überwunden sein läßt.

wird der Zweifel als Prinzip und Programm neuzeitlichen Denkens nicht abstrakt reflektiert, sondern exemplarisch an der Figur des Johannes narrativ durchgespielt. Diese Art, Philosophie zu treiben, hat ihre Probleme, aber durchaus auch ihren Reiz. Sie versteht Philosophie als *Anwendung* ihrer selbst, nicht als bloßes Gedankenspiel jenseits der Lebenswirklichkeit.[464] Auch darin ist das Climacus-Fragment maßgebend für KIERKEGAARDS gesamte Philosophie und Theologie.

Originalität (Unvertretbarkeit) des Denk- und Lebensvollzugs

Daß das Denken, d.h. die eigene Überzeugung, das eigene geistige Fundament insgesamt die Geisteswirklichkeit (Kultur, Gesellschaft und Staat) bestimmen sollte, ist eine Prämisse, die KIERKEGAARD abgenommen werden kann. Sie ist auch gar nicht polemisch gegen DESCARTES oder HEGEL gesetzt. Sie fordert nur *ein Handeln, das den Voraussetzungen des eigenen Denkens entspricht*. Dabei betont Johannes: den *eigenen* Voraussetzungen! Es ist zwar legitim und notwendig, sich auf die Gedanken anderer einzulassen. Aber kein stellvertretendes Denken/Zweifeln![465] In der Philosophiegeschichte vollzogene Erkenntnisse dürfen nicht blind vorausgesetzt, sondern müssen gedanklich rekonstruiert und selber nachvollzogen werden. Es gibt weder "stellvertretenden Zweifel" noch "stellvertretende Gewißheit". (DESCARTES ist nicht Christus, der "genug getan" hat!) Damit knüpft Johannes doch auch *positiv* an die CARTESISCH-HEGELSCHE Voraussetzung an, daß das Denken mit sich selber anfangen müsse. Das ist wahr, aber nicht identisch mit der Prämisse, daß es mit dem Zweifel anfangen müsse. KIERKEGAARD hat stets intensiv auf die Eigenart des Anfangs und des Anfangens reflektiert (der Freiheit, der Angst, der Sünde usw.). Wo liegt der Anfang der Philosophie, sofern sie an der Wahrheits- und Gewißheitsfrage orientiert ist? Nicht beim Zweifel, obgleich dieser notwendiges Moment des Erkenntnisvollzugs selber ist. Zweifel setzt vielmehr Gewißheit aktualiter immer schon voraus.[466] Johannes hat dies erkannt, nachdem er den Zweifel radikal

---

[464]) Daher auch WITTGENSTEINS Vorliebe für KIERKEGAARD, den er als tiefsten Denker des 19.Jh. verehrte (ein Ruf, der ihm allerdings objektiv durch HEGEL und SCHELLING, vielleicht auch durch NIETZSCHE streitig gemacht wird), übrigens ohne das Climacus-Fragment zu kennen (statt dessen insbes. UN). Vgl. dazu RUSH RHEES, Wittgenstein. Portraits und Gespräche, Ffm 1988 (Quellenzitate); ferner PETER KAMPITS, L. Wittgenstein. Wege und Umwege zu seinem Denken, Graz u.a. 1985, insbes. S.171: "Daß Kierkegaard für Wittgenstein der größte Denker des 19.Jahrhunderts war, mag dabei weniger bedeutsam erscheinen als seine Bemerkung, daß Kierkegaard über den Glauben gesagt habe, was zu sagen war." Wenn KIERKEGAARD bei WITTGENSTEIN als "bei weitem der tiefste Denker" des 19.Jh. bezeichnet wird (zit. bei RHEES S.130), so ist das nicht ganz dasselbe wie "der größte Denker" (so KAMPITS irrtümlich). Als *größter* Denker in jenem Jahrhundert dürften nach wie vor HEGEL oder SCHELLING gelten. An Tiefe noch überragender mag heute NIETZSCHE angesehen werden, sicherlich nicht FEUERBACH oder MARX. - Bemerkenswert in Anbetracht jenes überschwenglich ("bei weitem ...") anmutenden Lobes ist die Kritik WITTGENSTEINS an der "Weitschweifigkeit" des Dänen: "er sagt immer wieder dasselbe" (vgl. RHEES S.131). KIERKEGAARD hätte diese Kritik übrigens zweifellos als Lob verstanden (denn Eines tut not ...; vgl. auch sein Lob von SOKRATES, jenes "einfältigen Weisen", "der allezeit das Gleiche sagte", GW 20,261).
- Zu den "untergründigen Wirkungen" KIERKEGAARDS auf WITTGENSTEIN vgl. H. FAHRENBACH (1980) S.149-169 sowie R.H. BELL (1974) passim; zur neueren Forschung im Blick auf die Beziehung KIERKEGAARD-WITTGENSTEIN vgl. DEUSER (1985), insbes. S.78-81.

[465]) Darin klingt das *"Sapere aude!"* der Aufklärung bei KIERKEGAARD auf seine Weise wider.

[466]) Eine Erkenntnis, die auch parallel zur Einsicht des späten WITTGENSTEIN (Über Gewißheit) gelesen

durchgespielt hat. Dabei hat er ihn sich nicht selber auferlegt. Vielmehr hat er ihn als geschichtliches Faktum vorausgesetzt: Das ominös-allmächtige *"De omnibus dubitandum est"*, jene Maxime der Moderne, die sich drohend gegen jede Gültigkeit beanspruchende Erkenntnis setzt, ist als historisches Erbe vorausgesetzt. Und ist dieses Zweifelsprogramm einmal ins Bewußtsein gesetzt, kann es nicht wieder "weggedacht" werden. Folglich muß es durchgespielt werden, bis zuletzt. Die Quintessenz dieses "Spiels" ist für Johannes, *daß der Zweifel in und durch sich selbst nicht zum Stehen gebracht werden kann, sobald er als Prinzip absolut gesetzt ist.* Dann kann er nur noch durch einen Entschluß, d.h. durch einen Willensakt gestoppt werden: *Non de omnibus volo dubitare.*

Dezisionismus?

Hier ist die kritische Frage naheliegend, ob es sich dabei um einen willkürlichen, *dezisionistischen* Akt handelt. Diese Anfrage ist nicht unberechtigt, läßt sich im Sinne von Johannes aber auch in bezug auf den Zweifel stellen: Ist der Zweifel wirklich eine Denknotwendigkeit? Im Vorwort von FZ betont JOHANNES DE SILENTIO, daß DESCARTES den Zweifel gerade nicht als Denknotwendigkeit begriffen, sondern auf seine konkrete Situation (d.h. seine Kritik der Spätscholastik) bezogen und bewußt begrenzt hat. In diesem Sinn hat DESCARTES - anders als viele "Cartesianer" - vernünftig gezweifelt (KIERKEGAARD, WITTGENSTEIN). Wenn nun ein absolutes Prinzip daraus geworden ist, so stellt sich die Frage nach der Notwendigkeit und Berechtigung dieser Verabsolutierung. Johannes hebt diese ab von der antiken Skepsis der alten Griechen. An ein absolutes Prinzip war weder bei ihnen noch bei DESCARTES gedacht. Johannes' Vorwurf gegen HEGEL lautet, dieser habe ein abstraktes Formalprinzip im Sinne der Voraussetzungslosigkeit des Denkens daraus gemacht, dabei den Zweifel aber nur *proforma* vollzogen.
Die Kritik ist also eine doppelte, in sich durchaus divergente: Erstens DESCARTES mißverstanden, zweitens nicht "richtig" gezweifelt zu haben. Aber was ist "richtiger" Zweifel? Und wo ist das "richtige" Ende des Zweifels? In der Gewißheit bzw. in der Wahrheit? Oder in der Ironie bzw. in der Verzweiflung? Wenn der Zweifel nicht gleichsam automatisch im Selbstvollzug des Denkens über sich selbst hinaus führt, dann stellt sich die Frage seiner Beendbarkeit. Dem *dubitandum esse* läßt sich eine gegensätzliche Willensformation entgegenstellen. Allerdings setzt hier die Gegenkritik mit dem bereits erwähnten Dezisionismus-Vorwurf ein. Aber ist ein Willensakt, der den Zweifel beendet, immer schon dezisionistisch? Dieser Verdacht liegt nahe, aber er ist nur berechtigt, wenn jene Entscheidungsgründe beliebig sind.

Am Grunde der Erkenntnis: "Urvertrauen" oder "Urzweifel"?

Gibt es aber ein berechtigtes Urvertrauen in die Wahrheit, auch wenn diese sich dem Menschen zweifellos nicht unverstellt zeigt, dann ist damit ein Prinzip gesetzt, das den Zweifel "depotenziert" und somit dessen existentielle Vertiefung in der Verzweiflung

---

werden kann.

verhindert. Aber nur wo dieses Urvertrauen in die Zuverlässigkeit (Wahrhaftigkeit) des letzten Grundes der Weltwirklichkeit noch möglich ist, kann jene Depotenzierung des Zweifels (zu einem bloß methodischen Instrument des Erkenntnisfortschritts) als eine legitime Option gelten. Diesen letzten Gedanken hat KIERKEGAARD nicht mehr ausgeführt. Der Zweifel ist demnach nicht das Primäre, sondern "kommt *nach* dem Glauben" (WITTGENSTEIN)[467]. Er kann nicht als letzter Grund gedacht werden, schon gar nicht von Gewißheit (oder gar von Wahrheit). Am Boden des Selbst- und Denkvollzugs muß ein "unumstößlicher Glaube" (ÜG § 245)[468] ruhen, der den Selbstvollzug des Lebens samt dem gesamten Denk- und Zweifelsspiel überhaupt erst ermöglicht. Daraus resultiert der Entschluß, den Zweifel nicht (mehr) zuzulassen.

Zweifel und Ironie als negative Freiheit

Der Mensch ist dabei im Climacus-Fragment nicht als bloße *"res cogitans"* im Blick, sondern als freies Subjekt seines Selbstvollzugs, das *ethisch* bestimmt ist. Ethisch führt der Zweifel dazu, seine Freiheit im Zweifel "fehlzulenken" und dabei sein Leben in Unbestimmtheit zu vertändeln (vgl. Kap. 5). Freiheit bedarf der Konkretion, und diese ist nicht auf der Basis eines Zweifels zu erreichen, der als absolutes Prinzip gesetzt wird. - An dieser Stelle zeichnet sich auch eine bemerkenswerte Parallele zur Magisterdissertation über die *Ironie* ab (vgl. Kap. 4). Dort wird die Ironie mit HEGEL als romantische Unbestimmtheit der konkreten Freiheit kritisiert. Ähnlich stellt sich nun auch der Zweifel dar, indem er die Freiheit gleichsam *von sich selbst abhält*, d.h. von ihrer ethischen Konkretion im Leben (Beruf, Ehe, Staat usw.). Jedoch liegen Ironie und Zweifel nicht auf derselben Ebene: Der Zweifel kann sich immanent zur Verzweiflung vertiefen und stellt ein Prinzip dar, das in seiner geistesgeschichtlichen Universalisierung problematisch (im Extrem: suizidal)[469] wirkt, während die Ironie sich (in der Romantik) bloß als literarische Spielart gebärdet.[470] Beide - Ironie wie Zweifel - stellen das *Gefährdetsein der Freiheit durch die ihr inhärente negative Dynamik* dar. Und beide verbinden sich für KIERKEGAARD mit "Quellenforschung", d.h. mit philosophiegeschichtlichen Diskursen: bei BI zu SOKRATES und im Climacus-Fragment zu DESCARTES. Dabei werden diese beiden philosophiegeschichtlich grundlegenden Gestalten von ihren 'Folgen' abgehoben (Platonismus und Hegelianismus). In diesem Sinn stellen Climacus-Fragment und Ironie-Dissertation je eine persönliche Aufarbeitung der Philosophiegeschichte dar, zugleich aber auch KIERKEGAARDS Versuch, im Blick auf das

[467]) Über Gewißheit (= ÜG) § 160. Dabei ist gegen WITTGENSTEIN freilich auch die Dezisionismus-Kritik möglich, vgl. nur § 253: "Am Grunde des begründeten Glauben liegt der unbegründete Glaube."

[468]) Dieser "unumstößliche Glaube" bezieht sich auch auf Grundtatbestände des Lebens, z.B. daß ich zwei Hände habe. Daran zu zweifeln fällt mir nicht ein. Wollte jemand dagegen argumentieren, wäre ich "nicht bereit, irgend etwas als Gegenbeweis ... gelten zu lassen". Die Abwehr des Zweifels gründet somit nicht in einem dezisionistischen Akt, sondern in der Überzeugung, daß Gegengründe sinnlos sind, wenn sie einen Zweifel begründen sollen, der ebenso sinnlos ist.

[469]) Darin zeigt sich die Analogie zur Angst (vgl. 7. Kapitel). Besonders eng faßt J. HENNIGFELD (1987, S.283) diesen Zusammenhang mit seiner These, daß "Zweifel ein uneigentlicher [abgeleiteter] Modus der Angst ist".

[470]) Wenngleich Ironiker mitunter auch getötet werden (vgl. SOKRATES), ist Ironie als solche nicht gleichermaßen "gefährlich" wie der (zum Prinzip erhobene) Zweifel.

Wesen menschlicher Freiheit die Negativität an dieser Geschichte auf seine Weise auszuleuchten.

Kapitel 4: Die Kritik von Ironie als Wesen der Freiheit[471]

1. Ironie als Signatur der Existenz

Was ist Ironie? Die ARISTOTELISCHE Definition als Verstellung im Sinne eines Geringer-scheinen-Wollens-als-man-ist *(understatement)* greift nach KIERKEGAARD zu kurz. Doch hat es die Ironie zweifellos auch mit der sprachlichen Selbstdarstellung des Menschen zu tun. Würde man sie als Uneindeutigkeit der Rede begreifen, so wäre bereits der Titel dieses (vierten) Kapitels ironisch aufzufassen. Denn bislang ist nicht klar, ob in ihm das Wesen der Freiheit auf Ironie oder auf deren Kritik zu beziehen ist. Worin besteht die Freiheit: In der Ironie (vgl. SOKRATES; Romantik) oder in deren kritischer Beherrschung und Überwindung (vgl. GOETHE; HEGEL)? Und auf welcher Seite des Gegensatzes steht KIERKEGAARD? Vorweg sei gesagt, daß er - mit differenzierungsbedingten Abstrichen - auf letzterer steht (weshalb seine bruchlose Einordnung in die Romantik unmöglich wird), aber in seiner

[471]) Vgl. dazu insbesondere L. MARCUSE (1923), W. REHM (1949) und E. PIVCEVIC (1960), G. v. HOFE (1972). All diese Werke sind zugleich wichtig zur Verhältnisbestimmung KIERKEGAARDS zur Romantik. PIVCEVIC vertritt die These, daß KIERKEGAARD die romantische Haltung nicht aufgebe, "sie ändert nur ihre Motive", und zwar mit dem Ziel einer "Inversion der romantischen Ironie", welche (Inversion) jedoch eine "unvollendete Bewegung" bleibe (S.11). Das Problem der Ironie sei bei KIERKEGAARD im Grunde nicht überwunden, sondern bleibe stets sein eigenes. Eine scharfe Kritik von PIVCEVIC liefert KODALLE (1988) S.237-241. - Zu BI vgl. ferner V.A. MCCARTHY (1978), S.7-32 und ST. DUNNING (1985), S.6-31.
L. MARCUSE vertritt bereits 1923 - verwirrenderweise unter dem Titel: "Die Überwindung [!] des romantischen Menschen" - die These, KIERKEGAARD habe die Romantik *nicht* überwunden. Oder genauer: KIERKEGAARD habe zwar den *ästhetischen* und poetischen, aber nicht den *nihilistischen* Romantiker in sich überwunden (S.205). Er sei tragischer Romantiker gewesen, insofern der Glaube bei ihm Sehnsucht bleibt, statt Fundament zu werden (S.227). KIERKEGAARD sei bei seinem Versuch der Überwindung des romantischen Typus am Idealbild eines Christentums gescheitert, das er selber nie erreichte. Bezeichnend ist, wie negativ (S.229: als Verzweiflung) und unpräzise L. MARCUSE den Begriff der *Romantik* faßt (KIERKEGAARD, NIETZSCHE, SIMMEL, GEORGE und auch HEGEL S.216f gehören dazu). *Ironie* versteht er als *Distanzierung* von der Wirklichkeit, um ihr das "Pathos" zu nehmen (S.204).

Rekonstruktion der SOKRATISCHEN Ironie bereits in jener Dissertation zum Ironie-Begriff "über HEGEL hinausgeht"[472]. In seinem Anliegen, die *Positivität der Freiheit* zu explizieren (gegenüber ihrer Negativität, Distanzierung und Selbstzurückhaltung in Zweifel und Ironie), ist er mit HEGEL grundsätzlich einig. Dies gilt weitgehend auch für die Bestimmung und Bewertung der *romantischen* Ironie, nicht jedoch für die der SOKRATISCHEN Ironie.

Zunächst einmal ist jedoch festzustellen, daß die vorläufige Definition der Ironie als uneindeutige oder nicht ernst[473] gemeinte Rede in einem doppelten Sinn zu kurz greift: Zum einen ist nicht gesagt, daß Ironie nur in der Vieldeutigkeit und der semantischen wie kontextuellen Offenheit des Gesagten liegt; zum andern steht nicht fest, daß Ironie sich überhaupt nur auf Sprache oder gar nur auf einzelne Sprechakte beschränkt. Vielmehr ist der Ironiebegriff ungeheuer schillernd und vielschichtig. In der Antike vor allem durch SOKRATES vertreten, dem "Oberhaupt der Ironie" (GW 15,503), gibt es zunächst von FICHTE ausgehend auch eine Ironie der Romantik (SCHLEGEL, TIECK, SOLGER u.a.) und der Moderne (G. FLAUBERT, M. PROUST, TH. MANN, R. MUSIL, J. JOYCE u.a.). Mit der ersteren setzt sich KIERKEGAARD intensiv auseinander, weil es ihm mit dem Ironiebegriff zugleich um das Wesen und die Kritik des Paradoxes, vor allem aber grundlegend um das Wesen der Freiheit selber geht: im Spannungsfeld von Möglichkeit und Wirklichkeit sowie von Abstraktion und Konkretion. Meine These besagt, daß die kritische Auseinandersetzung mit der Ironie für KIERKEGAARD (und zwar nicht nur den "jungen") den entscheidenden Anstoß zur Entwicklung seines eigenen Freiheitskonzeptes mit sich bringt.

KIERKEGAARD gibt eine klare Definition dessen, was Ironie ist. Um die darin stattfindende Konkretion bzw. Reduktion des Ironiebegriffes zu sehen, soll zunächst einmal FR. SCHLEGEL zu Wort kommen, der Romantiker *par excellence*, mit seiner Definition - oder besser: Nicht-Definition, denn es handelt sich um eine schier uferlose Palette - des Ironischen: Es gebe "die grobe Ironie, die feine oder delikate Ironie, die extrafeine Ironie, die redliche Ironie, die dramatische Ironie, die doppelte Ironie und schließlich die Ironie der Ironie" (Über die Unverständlichkeit, 1800)[474]. Nun reizt derartige Vielschichtigkeit zur Frage nach der möglichen Einheit des Begriffs, d.h. zur Frage, "ob in der Vielzahl der Ironien noch ein Gemeinsames auszumachen ist, das uns berechtigt, in all diesen Fällen von Ironie zu sprechen" (U. JAPP)[475]. JAPP meint, die Einheit des Begriffs läßt sich *sprachlich* fassen. In diesem Sinn definiert JAPP Ironie hypothetisch als "Versprachlichung der Welt in Form einer

---

[472]) Geläufige Floskel zur Kennzeichnung der eigenen Position als gegenüber der vorausgesetzten besser, sie jedoch im Grunde positiv aufnehmend. KIERKEGAARD hat diese - bei HEGEL selbst, vor allem aber in seiner Schule (rechts und links!) anzutreffende - Redewendung *ironisch* gebraucht. In einem nicht-ironischen Sinn hat er seine Position als *Korrektiv*, nicht als Über-X-Hinausgehen chiffriert.

[473]) Zur Verhältnisbestimmung Ironie-Ernst vgl. THEUNISSEN (1958) S.3-23. Ironie ist "der Nicht-Ernst selber" (nach KIERKEGAARD und HEGEL; S.12).

[474]) Vgl. Kritische FR.-SCHLEGEL-Ausgabe Bd.2, hg. E. BEHLER, München u.a. 1967, S.369 = Krit. Schriften und Fragmente Bd.2 [1798-1801], hg. E. BEHLER u. H. EICHNER [6 Bd.], Paderborn u.a. 1988, S.235-242, hier 239; zit. nach: U. JAPP, Theorie der Ironie, Frankfurt/Main 1983, S.34f. Bemerkenswert ist, daß SCHLEGEL von einem "*System* der Ironie" spricht (ebd.; Hervorh.W.D.). Am Ende stellt er die Frage: "Welche Götter werden uns von allen diesen Ironien erretten können?" (op.cit. S.240) Dahinter verbirgt sich die Sehnsucht, diejenige Ironie zu finden, die in der Lage wäre, all diese verschiedenen Ironien "zu verschlingen", was sich SCHLEGEL selber zur - wohl ungelösten - Aufgabe machte (ebd.).

[475]) JAPP (1983) S.34

gleichzeitigen Gegenrede"[476]. Dieser Weg, den Begriff Ironie in seiner sprachlichen Konnotation zu fassen, scheint im Interesse der Eindeutigkeit angesagt. Aber ist damit wirklich das Wesen der Ironie begriffen? KIERKEGAARD[477] wehrt sich gegen eine sprachliche Reduktion der Ironie ebenso wie gegen ihre Darstellung in der Uferlosigkeit des nicht Faßbaren (vgl. SCHLEGEL, 1800). In der UN von 1846 definiert CLIMACUS im Blick auf seine Stadientheorie:

> "Ironie ist eine Existenzbestimmung, und nichts ist somit lächerlicher, als wenn man glaubt, es sei eine Redeform, oder als wenn ein Verfasser sich deswegen glücklich preist, daß [weil] er sich dann und wann ironisch ausdrücken kann. Wer wesentlich Ironie hat, hat sie den ganzen Tag lang und ist an keine Form gebunden, weil sie die Unendlichkeit in ihm ist. - Ironie ist Bildung des Geistes, und folgt daher am nächsten auf die Unmittelbarkeit[478]; dann kommt der Ethiker, dann der Humorist und dann der Religiöse." (GW 16/II S.213)

Ironie wird hier als (Zwischen-)Stadium der Existenz beschrieben. Sie bezeichnet die Ausrichtung der Existenz in der Totalität ihres Selbstverhältnisses, d.h.: sie ist nicht auf ein Sprachereignis zu reduzieren.[479] Insofern sie die Existenz nicht nur in ihrer sprachlichen Stellungnahme charakterisiert, sondern in ihrem ganzen Selbstverhältnis, ist sie als *wesentliche* oder *existentielle* Ironie zu bezeichnen (JAPP spricht von *absoluter* Ironie[480]). Dies heißt nicht, daß es auch eine bloß akzidentielle, nicht existentielle Ironie gäbe. Allerdings macht es nach CLIMACUS ihr Wesen aus, daß sie nur als *Total*bestimmung von Existenz gedacht werden kann. Es handelt sich um eine fundamentale "Einstellung", eine Haltung[481], kein sporadisches Sosein (das schon im nächsten Moment anders sein kann), keinen bloßen Sprachakt (als ob sich etwas im einen Augenblick ironisch meinen ließe, im nächsten aber nicht mehr).

Ist nun Ironie in der Reduktion auf Sprechakte von KIERKEGAARD als unmöglich kritisiert (weil Sprechakte seiner Meinung nach nicht für sich stehen, sondern Ausdruck eines vermittelten Selbstverständnisses sind), so entbindet das nicht von einer *dreifachen Anfrage* an CLIMACUS bzw. KIERKEGAARD:

1.) Ist Ironie als Existenzbestimmung überhaupt *möglich*? (Vgl. HEGELS Kritik der "reinen

---

[476]) JAPP (1983) S.18,327

[477]) Zur Darlegung der Ironiekonzeption KIERKEGAARDS vgl. bei JAPP (1983) insbes. S.146-153.227-238.241-244

[478]) Der Begriff der Unmittelbarkeit kann sehr verschiedene Konnotationen haben. Ähnlich wie HEGEL "die Unmittelbarkeit" sehr verschieden bestimmen kann (als Anfang, als das abstrakte, reine Sein=Nichts, als Unschuld, als das äußerlich Bestimmte: dies hier, das sinnlich Gewisse ect.), so kann auch KIERKEGAARD diesen Begriff sehr vielfältig gebrauchen. Vgl. dazu HÜGLI (1973) passim, insbes. S.36-59. In bezug auf die *Stadientheorie* entspricht die Unmittelbarkeit dem *Ästhetischen* (obwohl es verwirrenderweise hier auch eine *reflektierte* Haltung geben kann, vgl. den Verführer in E/O; ferner jeweils Unmittelbarkeit innerhalb der Stadien, so auch ethische bzw. religiöse Unmittelbarkeit), innerhalb der *lebensgeschichtlichen* Entwicklung das unmittelbare Stadium der *Kindheit*.

[479]) Vgl. DIEM (1950) S.39: Ironie als Grundeinstellung ist "ein integrierender Bestandteil dieser Dialektik".

[480]) JAPP (1983) S.36; im Gegensatz zur bloß sporadischen sowie zur objektiven Ironie, verkörpert durch das Judentum, vgl. ebd. S.53.

[481]) "Attitude" (vgl. G. PICHT 1971 S.383)

Negativität", die sich selbst aufhebt!) Muß nicht der Ironiker eine Positivität der Wirklichkeit stillschweigend voraussetzen, der gegenüber seine Ironie stets "zu spät" kommt und die ihm gegenüber ihrerseits "ironisch" ist, indem sie seine Ironie *ad absurdum* führt?

2.) Läßt sich Ironie klar als ein *Existenzmerkmal* bestimmen, das von ihr als *Redeform* völlig abstrahiert werden kann?

3.) Wie verhält sich KIERKEGAARDS Reduktion bzw. Konkretion des Ironiebegriffs zur *Vielfalt* dessen, was sich - z.B. im Sinn der Aufzählung SCHLEGELS (1800) - als Ironie fassen läßt?

Die Frage 1.) nach dem Selbstwiderspruch beantwortet KIERKEGAARD analog zu HEGEL: Das Merkmal des Ironikers ist es, an seiner negativen Rezeption von Wirklichkeit und Geschichte zu scheitern (konsequente Ironie ist tragische Ironie!). Nur erfolgt dieses Scheitern allerdings nicht in der Weise, daß sich die Position selber aufhebt (wie HEGEL meinte), da sie immanent sehr wohl durchführbar ist. Die Widerlegung vollzieht sich nicht theoretisch, sondern durch die *Wirklichkeit* des ironisch Existierenden.

Die zweite Frage, die auch JAPP in seiner *Theorie der Ironie* stellt, betrifft die von CLIMACUS vollzogene Entgegensetzung von Existenzwirklichkeit und Sprache. Tatsächlich heißt es ja (GW 16/2 S.213) nicht, es sei absolut lächerlich, "wenn man glaubt, Ironie sei *nur* eine Redeform". Vielmehr wird beides exklusiv gegeneinander gestellt: Existenzbestimmung, nicht Redeform. Aufgrund der von JAPP gegebenen sprachlichen Definition der Ironie versteht sich, daß er KIERKEGAARD hierin nicht folgen kann: "Es ist ... keineswegs 'lächerlich', wie KIERKEGAARD meint, wenn man die Ironie als eine Redeform auffaßt. Vielmehr sind alle andern Ironien von der Ironie als Redeform abgeleitet."[482] Ausgehend von der Ursprünglichkeit der verbalen Ironie läßt sich ihre Hypostasierung zur Existenzbestimmung natürlich in Frage stellen. In der Tat ist die Ausschließung des Verbalen bei CLIMACUS problematisch. Allerdings ist andererseits noch keineswegs ausgemacht, worin Ironie ihren *Ursprung* hat. Von der Beantwortung dieser Frage hängt ab, ob die verbale Ironie den Ursprung der absoluten anzeigt (oder umgekehrt) bzw. nur deren Medium oder Manifestation. Schärfer gefragt: Ist die Ironie nur ein Sprach-Spiel bzw. nur ein Modus bestimmter Sprach-Spiele, oder ist sie ein "Existenz-Spiel" bzw. ein Modus bestimmter Existenzen? Letzteres verweist Ironie auf das Verhältnis des Menschen in seiner Freiheit zu sich selbst, ersteres auf die Sprache als Medium der (direkten/indirekten) Mitteilung.

2. Zur Vieldeutigkeit des Ironiebegriffs seit ARISTOTELES

Um auch auf die dritte Frage ansatzweise einzugehen, ist es wichtig, sich noch einmal das Spektrum dessen vor Augen zu halten, was als Ironie bezeichnet werden könnte:[483]

---

[482]) JAPP (1983) S.37

[483]) Vgl. dazu auch KIERKEGAARD selbst, der in BI durchaus *verschiedene Auffassungen von Ironie* reflektiert. Die wichtigsten seien hier genannt:

a) (Positive) Ergebnislosigkeit (GW 31,120f)
b) Negative Polemik (Nichtgeltenlassen) (ebd. 122*)
c) Zweischneidigkeit (Ambivalenz) (ebd. 217)
d) Reizmittel der Subjektivität (ebd. 217)
e) Unendliche Negativität (vgl. HEGEL; ebd.222,
vgl. Diss.-these VIII; ebd. 3.337 Anm.2: *infinita et absoluta negativitas*)

f) Negative Freiheit (ebd. 251)
g) Wirklichkeitsverneinung (ebd. 146)
h) Staatsverneinung (ebd. 184ff)
i) Entfremdung vom gesamten Dasein (ebd. 263)
j) Das Gegenteil des Gemeinten sagen (ebd. 251)

Zu e): Der Gedanke der "unendlichen Negativität" geht auf HEGEL, nicht KIERKEGAARD zurück (bei PICHT 1971 S.393 irrtümlich auf den Dänen zurückgeführt). HEGELS Fehler bestand in den Augen KIERKEGAARDS nun einerseits darin, diese Negativität bloß auf den Redemodus zu beziehen (statt vermittelt über das Selbstverständnis auf die *Person* selbst), andererseits darin, sie statt im Kontext der Selbstaufhebung des Negativen als wirklich *ergebnislos* (vgl. GW 31,56f) zu sehen. "Und dies verkannt zu haben, ist der Hauptfehler H[egel]s." (REUTER 1914 S.57).

Anhand dieser verschiedenen Konnotationen zeigt sich, daß es auch für KIERKEGAARD keineswegs einfach war, das Wesen der Ironie (sei es für SOKRATES, für die Romantik oder von HEGELS Kritik her) schlüssig zu bestimmen. Vielmehr hat der Begriff (wie übrigens auch der der Romantik selbst) auch bei ihm etwas durchweg Schillerndes.

Die spätere, knappe und klare Definition der Ironie durch CLIMACUS als "Existenzbestimmung" (contra Redeform) in UN II darf über diese schwer aufzulösende Vieldeutigkeit des Begriffs nicht hinwegtäuschen. Daran ändert auch nichts, daß diese (CLIMACUS-) Grundbestimmung bereits in BI u.a. vorliegt; vgl. zur Konzeption von *Ironie als Standpunkt* - im Gegensatz zur Ironie im Augenblick bzw. als Sprachform - GW 31,220.258; als "ein zu sich selbst zurückkehrender Standpunkt" (S.127), der sich allerdings - im HEGELSCHEN Sinn - "ständig ... selber aufhebt" und somit "ein alles verzehrendes Nichts" ist (S.134).

Interessant sind in diesem Zusammenhang auch die *Begriffsabgrenzungen* der Ironie, und zwar gegenüber:

a) *Skepsis/Zweifel* GW 31,56 (Zweifel setzt etwas - Ironie nichts; hier irrt KIERKEGAARD und befindet sich auch im Gegensatz zum Climacus-Fragment); 171 (Ironie und Zweifel beide als im System verschwindende Momente); 331 ("was der Zweifel für die Wissenschaft ist, das ist die Ironie für das persönliche Leben"); 251 (derzeitiges Defizit an beidem); 261f (wichtigste Stelle: Zweifel und Ironie als gegenläufige Bewegungen; Ironie als Merkmal der an sich selbst orientierten Subjektivität); cf. 40 (die Ironie läßt "in ihrer ganzen göttlichen *Unendlichkeit* ... schlechterdings nichts stehen", worin sie dem absoluten Zweifel verwandt ist). Vgl. dazu auch HELMUT PRANG, Die romantische Ironie, Darmstadt (WB) 1980^2 (72), S.83; zur Kritik an PRANG vgl. W. v. KLOEDEN (1985) S.167f.

Die Analogie Skepsis/Zweifel tritt besonders im Blick auf den *Freiheitsbegriff* zutage: Beide vermitteln nur eine negative Freiheit, die durch Indifferenz (Unentschlossenheit) und (daher) Mangel an Konkretion, d.h. Abstraktheit charakterisiert ist. Vgl. HÜGLI (1973) S.132: "Der Zweifel macht negativ frei, er ermöglicht die Freiheit, aber er gibt keine [konkrete] Freiheit." Vgl. Kap.3 die Ausführungen zum Climacus-Fragment.

b) *Humor* 334f (beide bringen Skepsis gegen die Welt zum Ausdruck, aber "Humor enthält eine weit tiefere Skepsis als Ironie", indem er sich auf das Religiöse bezieht; Ironie reflektiert Endlichkeit, Humor Sündhaftigkeit; zur Höherwertung des Humors gegenüber der Ironie vgl. JAPP (1983) 72f, ferner W. THIEDE, Das verheißene Lachen. Humor in theol. Perspektive, Göttingen 1986, S.84-88; sowie G.H. KING (1986) S.143-149.

Zum Unterschied zwischen Ironie und Humor vgl. auch MALANTSCHUK (1978) S.160. Beide, Ironiker und Humorist, durchschauen die "relative Nichtigkeit des Daseins" (158); die Negativität des Humoristen greift jedoch tiefer, da er sich selbst in diese Negativität einbezieht und "seinen Abstand vom Ideal" erkennt (160); daher ist er nachsichtiger und "hat Sympathie für seine Mitmenschen". Im Gegensatz dazu ruht der Ironiker "sicher in sich selbst, seine Ironie umfaßt nur die Welt außer ihm, er kann sich nicht selbst ironisch betrachten ... ist kalt reflektierend ... und lässt in gewisser Weise seine Mitmenschen im Stich." Wichtig ist aber auch die Gemeinsamkeit, (positiv:) daß beide die Negativität, Gebrochenheit und Schiefheit der bestehenden Weltwirklichkeit entdecken (ob auch "durchschauen"?) und zur Sprache bringen, jedoch (negativ:) sie nicht überwinden können. Dies ist erst vom *Religiösen* her möglich; gegenüber dem Ethiker ist ihnen ferner (negativ) gemeinsam, daß sie sich beide nicht wirklich mit der Welt einlassen (160, mit Verweis auf Pap I A 154 = T 1,72).

c) *Satire/Persiflage* 261 (beide implizieren den "sichere[n] Blick für das Schiefe, das Verkehrte, das Eitle am Dasein", aber die Ironie verstärkt die Eitelkeit des Eitlen und vermittelt die Disharmonie der entlarvten Disharmonie "in höherer Narrheit", während die Satire durch das Komische "etwas Versöhnliches an sich hat"; letztere These ist zweifellos streitbar)

d) *Heuchelei* 261 (insofern beide Andersheit von Schein und Wesen zum Ausdruck bringen, sind sie identisch. "Aber Heuchelei gehört eigentlich in das Gebiet des *Moralischen*" (gut scheinen - böse sein). "Die Ironie hingegen liegt auf einem *metaphysischen* (!) Gebiet, und es ist dem Ironiker stets allein darum zu tun, ein *andrer* zu scheinen, als er wirklich ist; daher kann der Ironiker ... auch darauf verfallen, böse zu scheinen,

a) Die Verstellung im Sprechakt (*dissimilatio*)[484]
   (eines sagen, etwas anderes meinen)
b) Die Untertreibung (vgl. ARISTOTELES)[485]

---

obwohl er gut ist." [= verkehrte Heuchelei; Hervorh.W.D.])
e) *Verstellung* 260 (Bei THEOPHRAST ist *eironeia* definiert als *prospoiesis epi cheiron praxeon kai logon*. "Aber Verstellung bezeichnet mehr den *objektiven* Akt, durch den das Mißverhältnis zwischen Wesen und Erscheinung vollzogen wird; Ironie bezeichnet zugleich den subjektiven Genuß", resultierend aus der Distanz gegenüber der Lebenssituation: der Ironiker ist "ausgelassen")

Diese Abgrenzungen ließen sich fortsetzen. Sie führen zu einer Konkretion des Ironiebegriffs, die höhere Kohärenz ermöglicht. Fraglich bleibt aber, ob die jeweiligen Definitionen (Begriffsabgrenzungen) auch auf die Ironie des SOKRATES zutreffen. Mag dies für a-c einleuchten, so ergeben sich für d-e Zweifel: Trifft jenes "sich anders Geben als man ist" (d) und jene "Ausgelassenheit" auf (den historischen oder den PLATONISCHEN) SOKRATES zu? Nun hat KIERKEGAARD genauso wie HEGEL, GOETHE oder SCHLEGEL ein sehr eigenes Sokratesbild (zum Vergleich ihrer verschiedenen Sokratesauffassungen vgl. die ausführliche Darstellung bei JAPP, 1983), das durchaus kritisierbar ist. Originell ist jedenfalls gegenüber HEGEL, daß er die Ironie als (negative!) *Substantialität* des SOKRATES faßt und dessen ironische Anschauung der spekulativen PLATOS gegenüberstellt (GW 31,47).

KIERKEGAARD faßt das *Verhältnis* SOKRATES-PLATO sehr differenziert. Zwar spiele die Ironie (übrigens ebenso wie die Skepsis) auch bei PLATO eine Rolle: "Ironie und Dialektik [sind] die beiden Großmächte bei Plato" (GW 31,123), aber im "*eigentlichen Platonismus*" (der Spätdialoge *Parmenides*, *Theaitetos*, *Sophistes* und *Politikos*; GW 31,125) herrsche die *spekulative Dialektik*. Daher habe PLATO die Ironie des SOKRATES (und damit diesen selbst!) in ihrer (universalen) Eigenart überhaupt nicht verstanden, sondern nur *reproduziert* (GW 31,125f). In den konstruierten PLATONISCHEN Dialogen trete daher auch nicht der *wirkliche* SOKRATES in Erscheinung (dies gilt auch für die *Apologie*: "Apologia Socratis, quam exhibuit Plato aut *spuria* [chimärenhaft] est, aut *tota ironice explicanda*." (Diss.-Th. V cf. GW 31,337 Anm.2; Hervorh.W.D.). M.a.W.: Der SOKRATES dieser Dialoge ist keine Reproduktion, sondern dichterische Fiktion (GW 31,126). PLATO habe somit die "auf das Ganze gehende" Dynamik der sokratischen Ironie verkannt (GW 31,129; weshalb ARISTOPHANES für KIERKEGAARD zum entscheidenden Korrektiv gegenüber PLATO wird [GW 31,131], weil er den wirklichen SOKRATES durch die *Idee* sichtbar mache [GW 31,135] - in seiner vollendeten Ironie und Komik).

[484]) Vgl. dazu JAPP (1983) S.20: "absichtsvolle *Verstellung* der Wirklichkeit"; zum Ursprung des lat. Begriffs *dissimulatio* für grch. *eironeia* bei CICERO vgl. op.cit. S.171ff. Der Begriff kann jedoch weiter auf ARISTOTELES zurückgeführt werden vgl. Nik. Eth. IV c.13, 127a13ff. ARISTOTELES wertet die ironische Selbstverstellung im Sinn von *"understatement"* (1127a21ff, vgl. PICHT 1971 S.388 u.385f) weithin negativ, wenngleich sie ihm noch sympathischer scheint als die Aufschneiderei *(alazoneia)*. Im rechten Maß *(mesotes)* liegt (auch hier) das richtige Verhalten. Die Ironie erzeugt einen falschen Schein, der ihrem Wahrheitsgehabe unangemessen ist (ARISTOTELES, HEGEL). Kritisiert HEGEL, daß die Ironie die wahre Vermittlung mit dem Allgemeinen verfehlt, so geht die Kritik von ARISTOTELES dahin, ihr das Verfehlen der wahren Mitte anzulasten. Damit ist zwar auch die SOKRATISCHE Ironie gemeint, aber in Wahrheit doch nicht getroffen. - Zur Nichtanwendbarkeit der ARISTOTELISCHEN Identifizierung von Ironie und Verstellung auf SOKRATES vgl. PICHT 1971 S.383-401, insbes. 396, 400f.

[485]) Vgl. JAPP (1983) S.9: "Nach Aristoteles ist die Ironie eine Art Untertreibung. ... Im Gegensatz zu Aristoteles können wir annehmen, die Ironie habe die Bedeutung nicht vermindert, sondern vermehrt" (insofern sie nach JAPP der sprachlichen [indirekten] Darstellung von Welt gleichzeitig eine "Gegenrede" hinzufügt). - In bezug auf SOKRATES kann der ARISTOTELISCHEN Definition von Ironie als *understatement* jedoch insofern Recht gegeben werden, als sie das Problem des "Ich weiß, daß ich nichts weiß" tatsächlich trifft: SOKRATES weiß *mehr*, wobei sich allerdings dieses Mehr nicht als konkretes Wissen artikulieren läßt, sondern nur als Wissen um das Wesen der Wahrheit schlechthin. Das Paradoxe der SOKRATISCHEN Ironie liegt darin, daß ihre Grundlage ein völlig *unironischer* Satz ist: *Scio me nihil scire - synoida emauto ouden epistameno* (Apol. 22c). Dieses Nichtwissen ist nicht die jederzeit aufdeckbare Maske, hinter der sich das Wissen verbirgt. Vielmehr ist es Instrument zur Aufdeckung des Scheinwissens, indem es diesem "das sich selbst durchschauende Nichtwissen entgegensetzt" (PICHT 1971 S.400). Darin liegt seine Eigenart, wesentlich die Form indirekter Mitteilung darzustellen (ebd.) und auch seine ganze Ambivalenz und Fehldeutbarkeit, indem es als verhüllte Arroganz und Scheindemut in Erscheinung treten kann (da es sich implizit auf ein *höheres* Wissen beruft, welches im Nichtwissen liegt!). Kurzum: Wer als Ironiker auftritt, muß damit rechnen, aufgrund der immanent unaufhebbaren Uneindeutigkeit der Ironie *mißverstanden* zu werden. Sein redliches Nichtwissen ist im Begriff, in den Anspruch absoluten Wissens umzuschlagen, oder konkret:

c) Die Aufdeckung des Widerspruches und des Paradoxen in der Wirklichkeit (vergleichbar dem Humor!)
d) Der Sinn für das Mögliche[486], für das Phantastische und Ideale als Grundzug der "romantischen Ironie")
e) Die Negativität als Nicht-Geltenlassen des Bestehenden
f) Der Unwille oder die Unfähigkeit, sich festzulegen (Mangel an Definitivität)
g) Eine im Grunde *distanzierte* Haltung gegenüber der Welt
h) Bewußtseins-Vorbehalt (*reservatio mentalis*)[487]
i) Ein Vorbehalt gegenüber der *Definitivität des Wirklichen*
j) Ein Vorbehalt gegenüber dem Ansinnen, die Vielfalt der Welt geschlossen auf den Begriff zu bringen (im *System*)
k) Die (Basis der) SOKRATISCHE(N) Ironie: "Ich weiß, daß ich nichts weiß"[488]
l) Die mäeutische Ironie (als SOKRATISCHE Methode, die Wahrheit mit Hilfe ironischen Infragestellens zu ermitteln)[489]
m) Die Ironie der Gleichnisse Jesu, in ihrer Schwerverständlichkeit auf eine letzte Wirklichkeit hinzuweisen
n) Die Ironie der Messianität Jesu, nicht vorzeitig offenbar werden zu sollen (das mk Messiasgeheimnis)
o) Die Ironie des Gebots Jesu, das Sorgen sein zu lassen und das rechte kreatürliche Selbstverständnis an Vogel und Lilie (als "Lehrmeistern", KIERKEGAARD) zu lernen[490]

---

understatement kann in Arroganz umschlagen, wenn sie sich (ex- oder implizit) über das Bewußtsein der andern stellt. - Die *Tragik* der Ironie besteht freilich darin, daß SOKRATES letzteres gerade nicht wollte.

[486]) Vgl. R. MUSIL: "Möglichkeitssinn", in: Der Mann ohne Eigenschaften, Ges. Werke hg. A. FRISÉ, Bd.1, Hamburg 1978, S.16

[487]) Vgl. JAPP (1983) S.248

[488]) Verbunden mit dem daraus folgenden Prinzip der *epoché*, d.h. der prinzipiellen Urteilszurückhaltung (SOKRATES gilt ihm als Skeptiker vgl. GW 31,124); KIERKEGAARD sieht darin einen bloß abstrakten "Reflex der Persönlichkeit in sich selbst" und folgert: "Die ironische Persönlichkeit ist darum eigentlich nur der Umriß [*Omridset* = Um-/Abriß] einer Persönlichkeit. Insofern sieht man, daß zwischen SOKRATES und Christus eine schlechthinnige Ungleichheit besteht [KIERKEGAARD bezieht sich hier auf F.CHR. BAUR, Das Christliche des Platonismus. Sokrates und Christus, Tübingen 1837]; denn in Christus wohnte die Fülle der Gottheit unmittelbar,"(kritische Anspielung auf den *Dämon* des SOKRATES!) "und sein Verhältnis zur Welt ist ein schlechthin wirkliches ..." (GW 31,228 Anm.).
Bemerkenswert ist, daß KIERKEGAARD Christus vom Joh.-Ev. her nicht als gleichsam über die Erde wandelnden Gott sieht, sondern als weltzugewandten Menschen; während sich die Ironie "mit leeren Händen" "*in sich selber abschließt*", ist Christus der weltoffene, sich mit vollen Händen ihr zuwendende Mensch (GW 31,227f Anm.; Hervorh.W.D.). - Der Ironiker kann die Verkehrtheit der Welt zwar anzeigen, sie aber durch seine Verschlossenheit nicht erlösen. Im Gegensatz zur abstrakten Freiheit des Ironikers repräsentiert Christus die wahre Freiheit der Weltoffenheit und "Menschenfreundlichkeit" Gottes. - Zur Unähnlichkeit zwischen SOKRATES und CHRISTUS vgl. die mit bezug auf F.CHR. BAUR formulierte These I der Dissertation: "Similitudo Christum inter et Socratem in *dissimilitudine* praecipue est posita." (GW 31,337 Anm.2; Hervorh.W.D.).

[489]) Vgl. JAPP (1983) S.100f

[490]) Mt 6,24-34. Die Ironie besteht vor allem darin, daß Vogel und Lilie als nicht geistbegabte Geschöpfe in ihrem unmittelbaren kreatürlichen Selbstverständnis dem Menschen (als Geistwesen, mithin Krone der Schöpfung) etwas voraushaben sollen, was er von ihnen lernen kann; vgl. GW 18,167-222; 20,5-96; 22,29-74 u.ö. Mt 6,(24)25-34 ist die von KIERKEGAARD am intensivsten ausgelegte Bibelstelle. In ihr verbindet sich die Nachfolgeethik mit dem Konzept wahrhafter Kreatürlichkeit des Menschen, wobei christliche Freiheit in ihrer Distanz zu welthafter Bindung artikuliert wird.

p) Die Ironie der christlichen Freiheit im Sinne von PAULUS, die Welt zu haben bzw. zu gebrauchen "als ob nicht"[491]
q) Die nihilistische Ironie, die in ihrem Bewußtsein umfassender Nichtigkeit auch sich selber nicht mehr ernst nimmt
r) Die "postmoderne" Ironie: *anything goes*!
s) Die Ironie der Ironie
t) Die doppelte Ironie[492] usw.

Die Frage ist nun, ob diese Vielheit von Bestimmungen unter dem Konzept der Ironie als "*Existenzbestimmung*" (CLIMACUS) bzw. ob sie überhaupt *einheitlich* zu fassen ist. Um sinnvoll über Ironie reden zu können, muß die Einheit ihres Begriffs in irgendeiner Weise zu begreifen sein - sei es *mit* oder *gegen* KIERKEGAARD. Dabei kann es nötig sein, im Blick auf den Kerngehalt dessen, was Ironie ausmacht, Rand- und Sekundärphänomene auszuscheiden. In diesem Sinn ist es hypothetisch möglich, Ironie als ein bestimmtes Selbst- und Weltverhältnis zu bestimmen, das sich sprachlich äußert. Umgekehrt ist es hingegen nicht möglich, Ironie als Sprachverhalten zu definieren, das sich als ein bestimmtes Selbst- und Weltverhältnis äußert. An dieser Stelle zeigt sich das Recht KIERKEGAARDS, Ironie nicht auf ein verbales Phänomen zu reduzieren, zumal sich das mit der Ironie darstellende Problem nicht rein sprachtheoretisch lösen läßt.
Aber ist nun KIERKEGAARDS Ansatz einer Auffassung von Ironie als Existenzbestimmung in der Lage, die Vielschichtigkeit des Ironiebegriffes wirklich zu erfassen? Dies scheint für die meisten Varianten von "Ironie" zu gelten, jedoch nicht für den trivialen, alltagssprachlichen: X meinte y ironisch (d.h. er meinte mit y in Wahrheit -y oder y'). Dieser Alltagssprachsinn ist nur insofern in KIERKEGAARDS Ironiebegriff integriert, als Ironie auch hier ein gebrochenes Selbst- und Weltverhältnis anzeigt, das *indirekt* etwas mitteilen will. Insofern dieses Verhältnis die Ironie nur als ein sporadisches Mittel einsetzt, ohne es auf sich zurückzubeziehen, handelt es sich hier allerdings nicht um Ironie im vollen Sinne KIERKEGAARDS.

3. Kritik der romantischen Ironie im Anschluß an HEGEL

HEGEL hatte sich in verschiedenen Werken immer wieder kritisch mit der romantischen Ironie auseinandergesetzt.[493] KIERKEGAARD bemerkt zur Vielzahl dieser verstreuten Auseinandersetzungen nicht ohne Ironie, daß HEGEL zwar "durchaus nicht wenig über die Ironie gesagt" habe, aber "doch in einem andern Sinne auch nicht viel; denn er sagt an allen

[491]) 1 Kor 7,29ff
[492]) Die letzten beiden Varianten beziehen sich auf SCHLEGELS Definitionskonglomerat von 1800. Dabei sind graduelle Unterschiede und Nuancierungen zu vernachlässigen, sofern sie nur die Quantität, nicht aber den Typ betreffen. Die Unterscheidung grobe/feine Ironie reflektiert auch mehr auf das mögliche Verletztsein des anderen, weniger auf das Selbstverständnis.
[493]) Zu verweisen ist insbesondere auf Rph § 140 (ThWA 7,277-279), ferner Vorl. Geschichte d. Philos. III, unter: Neueste dt. Philos. C: FICHTE, 3a. FR.V.SCHLEGEL; THWA 20,415f), sowie Vorl. Ästhetik I, ThWA 13,94ff, und Ästh. III, ThWA 15,540. Ferner ist auf PhändG hinzuweisen, auf die (bezogen auf BI) vor allem THULSTRUP eingeht (1972, S.205-213), allerdings mit dem massiven Endurteil, daß "Kierkegaards Verständnis der Philosophie Hegels" in BI zwar "nicht direkt falsch, aber ... mangelhaft" sei (217).

Stellen so ungefähr dasselbe." (GW 31,248) Diese insgesamt von Respekt getragene Kritik verweist darauf, daß HEGEL die Romantik zu monolinear beurteilt und in ihrer relativen Berechtigung unterschätzt habe.[494] Dies sagt KIERKEGAARD, obwohl er sich im wesentlichen der vernichtenden Kritik HEGELS gegen die romantische Ironie anschließt. HEGEL kritisiert die "sogenannte Ironie"[495] *ästhetisch* als Forminkonsistenz (bloß spielerische Virtuosität) und *ethisch* als Charakterinkonsistenz. Vor allem in FR. SCHLEGEL sieht er hybride Eitelkeit und Frechheit des abstrakt sich selbst setzenden Subjekts, das sich nach Belieben Grundsätze festlegt und wieder aufhebt.[496] Auf der ethischen Kritik liegt der Schwerpunkt: Die Freiheit des Romantikers entzieht sich den objektiven Gestalten des Sittlichen, spielt mit ihnen nur und verflüchtigt sich so gegenüber jeglicher Verpflichtung (charakterisiert durch das "*Schweben*"[497] der romantischen Ironie). Seine Haltung ist spielerisch-unverbindlich und nur am *Selbstgenuß* orientiert.[498] Dieser Typus beinhalte nicht nur eine substantielle Entleerung des Sittlichen, sondern repräsentiere in dem mit dieser Eitelkeit verbundenen Universalitätsanspruch "das Böse, und zwar das in sich ganz allgemeine Böse", das sich in dieser Abstraktheit "als das Absolute" behauptet (Rph § 140).[499]

Diese Kritik der romantischen Ironie als einer "substanzlosen Subjektivität" (O. PÖGGELER)[500] wird von KIERKEGAARD im wesentlichen übernommen und fortgeführt in seiner philosophischen Dissertation "Über den Begriff der Ironie mit ständiger Hinsicht auf Sokrates" (Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates, Kopenhagen 1841, kurz: BI). Dieses in weniger als einem Jahr[501] fertiggestellte Werk befaßt sich insbesondere auch mit der romantischen Ironie, exemplifiziert an SCHLEGEL, TIECK und SOLGER. Die Frage ist nun,

---

[494]) Zu HEGELS Urteil über die Romantik vgl. E. HIRSCH, Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie, in: Dt. Vierteljahresschrift 2 (1924) S.510-532; U. JAPP (1983) S.133-153.155ff.162.192-230 u.ö.; O. PÖGGELER, Hegels Kritik der Romantik, Bonn 1956 (Diss. phil.).
Zurecht bemerkt PÖGGELER (S.1), "daß Hegels Kritik der Romantik auch eine Abrechnung mit seiner eigenen Jugend ist". Er bezieht sich daher auf den reifen Hegel der PhändG; zu KIERKEGAARD vgl. dort Teil C. Gegenüber der HEGELSCHEN These, die Ironie sei ein Produkt der Romantik (82), behauptet KIERKEGAARD die SOKRATISCHE Haltung als wesentlich ironisch (vgl.81). Zu HEGELS Höherbewertung des Humors gegenüber der Ironie, da in ihm das Positive der Ironie aufgehoben sei, vgl. S.91. PÖGGELER sieht in HEGELS Diktum einer "allgemeinen Ironie der Welt" (XVIII,62) ein Vorstadium zur "List der Vernunft" (92). - Die kritische Funktion der individuellen Ironie für KIERKEGAARD wird am besten deutlich in seiner Bekämpfung der HEGELSCHEN These, wonach die "Subjektwerdung der Substanz ... eine Aufhebung des Einzelnen in das Allgemeine" sei (92 cf.355). Gegen diese These hat KIERKEGAARD ein Leben lang gekämpft, wenngleich er *mit* HEGEL die Abgehobenheit, Verspieltheit (90) und Bindungslosigkeit (346) jener substanz- (7) und gehaltlosen (347f) Subjektivität der Romantik kritisierte. Zutreffend stellt PÖGGELER fest, daß KIERKEGAARD darin von HEGEL gelernt habe, aber mit einer "anderen Konsequenz", da KIERKEGAARD die Ironie "persönlich und existenziell ernstnehmen" will (350).

[495]) ThWA 13,94

[496]) Ebd.

[497]) Dieses Schweben ist charakterisiert durch Bindungslosigkeit und angemaßte Schein-Souveränität. (Der Vergleich mit dem "Schweben"(?) des Gläubigen "70000 Klafter über dem Wasser" - vgl. HOLL 1972 S.56 - ist daher unmöglich. - Übrigens heißt das Zitat korrekt: "auf 70000 Klafter Wassers zu liegen ..." [GW 15,507 u.ö.], also 128000 m über dem *Grund* - nicht über dem *Wasser*!)

[498]) Diese *Innen*perspektive des Ironikers hat am deutlichsten KIERKEGAARD (BI) selber herausgestellt; vgl. dazu GERNOT BÖHME, Der Typ Sokrates, Frankfurt/Main 1988, S.193.

[499]) ThWA 7,279

[500]) OTTO PÖGGELER, Hegels Kritik der Romantik (1956), S.66ff

[501]) Selbst wenn man Vorarbeiten während des Studiums veranschlagt, ist die Fertigstellung der Dissertation in weniger als einem Jahr (abgeschlossen 2.6.41; parallel zur Verlobungsphase) verglichen mit den rund 20 Semestern Theologie- und Philosophiestudium eine durchaus beachtliche Leistung.

inwiefern es KIERKEGAARD gelungen ist, die Kritik HEGELS zu vertiefen bzw. zu differenzieren. Hat er, "bei aller Abhängigkeit von Hegel und der erklärten Absicht, diese Abhängigkeit zu überwinden, wirklich eine andere Antwort gefunden ...? Diese Frage ist zu bejahen. Es ist allerdings hinzuzufügen, daß KIERKEGAARD ebenfalls nicht über die romantische Ironie hinausgegangen ist, sondern hinter sie zurück, nämlich bis zu Sokrates einerseits und bis zu Goethe andererseits." (JAPP)[502] SOKRATES - der "Erfinder" und Inaugurator der Ironie[503] - wird bei KIERKEGAARD mit seiner mäeutischen Ironie positiv von den Romantikern abgehoben[504] und GOETHE wird zum Modell einer "beherrschten Ironie"[505]. Aber zunächst einmal kritisiert KIERKEGAARD wie schon HEGEL die "poetische Willkür" und "bestreitet den Universalitätsanspruch der romantischen Ironie, indem er den einzig legitimen Anwendungsbereich der Ironie deutlich bezeichnet" (JAPP).[506] Dieser resultiert daraus, daß der Ironie (in einer Analogie zum Humor, die HEGEL bereits gesehen und polemisch geltend gemacht hat) "*der sichere Blick für das Schiefe und Verkehrte am Dasein*" eignet.[507] Hierin liegt nun also die relative Berechtigung der Ironie, daß sie diese Negativität aufdeckt und entlarvt. Insofern sie selber nichts Positives setzt, kann ihre Berechtigung (im Sinne nicht nur HEGELS, sondern auch KIERKEGAARDS) nur eine relative und begrenzte, d.h. ihre Funktion nur eine vorläufige und ebenso eingeschränkte sein.

Das relative Recht der romantischen Ironie

Wichtig ist jedoch, daß KIERKEGAARD unter grundsätzlicher Aufnahme der HEGELSCHEN Argumentation (z.T auch mit ihren polemischen Spitzen) der romantischen Ironie doch eine gewisse Berechtigung zuerkennt. Diese Konzession hat ihren Anhalt an einer bestimmten sozialen Struktur des Daseins, d.h. des "Bestehenden" und seiner Fortführung in sich. Und sie hat ihre Motivation in einem bestimmten Interesse von *Freiheit*.[508] Nun ist KIERKEGAARD weit davon entfernt, das romantische Pathos einer Identifikation von Freiheit und Ironie zu übernehmen (so insbes. bei ADAM MÜLLER und PROUDHON).[509] Kritisch erkennt er das Trügerische und Wirklichkeitsflüchtige des romantischen Freiheitsideals. Aber er sieht doch

---

[502]) JAPP (1983) S.227

[503]) Vgl. Diss.-these X (Anm.2 GW 31,338): "Socrates primus ironiam introduxit."

[504]) JAPP (1983) S.237

[505]) GW 31,328ff; vgl. JAPP (1983) S.236; vgl. HOLL (1972) S.245f; kritisch zu dieser Einordnung W. ANZ (1956) S.19-31.

[506]) JAPP (1983) S.234

[507]) Ebd. S.234 (Hervorh.W.D.) mit Verweis auf GW 31,261, wo KIERKEGAARD die Ironie mit der Satire vergleicht.

[508]) Nämlich einem Interesse an Freiheit, das sie niemals losgelöst von *Individualität* als menschlich adäquat begriffen anerkennt. Zurecht notiert ANZ (1956, S.33) treffend mit positivem Bezug auf HIRSCH, daß KIERKEGAARD - trotz der grundlegenden gemeinsamen Differenzen - der Romantik näherstand als HEGEL in ihrem "Sinn für die unendliche Innerlichkeit und für die Unersetzlichkeit der Individualität".

[509]) JAPP (1983) S.191. In Anm.19 verweist JAPP auf einen Ausspruch PROUDHONS: "Ironie, vraie liberté!", nicht ohne - ironisch?! - darauf hinzuweisen, daß sich PROUDHON seinerzeit im Gefängnis befand. - KIERKEGAARD diagnostiziert an PROUDHON das Umschlagen der Ironie in blasphemische Verzweiflung: "Gott ist das Böse; laßt ihn uns abschaffen, dann geht es uns besser." Pap X^6 B 40 vgl. HÜGLI in: THEUNISSEN, Mat. (1979) S.524 mit Anm. 58.

auch dessen Recht, nämlich im Gegenüber zu einer ("geistlosen", wie er später sagen wird) *Spießbürger*existenz. Bemerkenswerterweise spricht KIERKEGAARD also bereits in BI vom "*Spießbürger*" (*Spidsborger*), dem Antihelden der modernen Massengesellschaft, der ihn 1848 besonders auch in der KzT beschäftigt (vgl. hier Kap.2). Der Spießbürger ist für KIERKEGAARD der Inbegriff eines phantasielosen, trivialen Charakters, der es sich durch gezielte Anpassungsstrategie im Leben behaglich macht. Seine Existenz basiert auf dem Kalkül, der "verhärteten Scheinklugheit von Erfahrung"[510], dem Wahrscheinlichen, dem Berechenbaren, der induktiven Extrapolation des bisherigen Lebens in Richtung auf eine künftige Strategie des geringsten Widerstandes, d.h. auf Opportunismus. Sein Leben ist langweilig, aber behaglich und stabil, d.h. schwer aus der Ruhe zu bringen. Nun sieht KIERKEGAARD in der romantischen Ironie eine berechtigte Attacke auf den "Spießbürger", indem sie "die erstarrte Wirklichkeit der Welt kritisiert".[511] "Gegen diesen Zustand der Erstarrung, den KIERKEGAARD auch als 'die gegebene Wirklichkeit mit all ihrer elenden Spießbürgerei' bezeichnet, tritt nun die romantische Ironie (bzw. die Romantik schlechthin) auf den Plan und wirkt als 'Verjüngung'. Hierin sieht also KIERKEGAARD die teilweise Berechtigung der romantischen Ironie."[512] Dies bedeutet, daß KIERKEGAARD hier mittels eines Wahrheitsmoments des Ironikers ein Wesenskonstituens menschlicher Freiheit gegen eine pauschale Verwerfung der Romantik geltend macht, ohne damit die romantische Ironie insgesamt zu rehabilitieren. Dieses Konstituens besteht - wie KIERKEGAARD später noch klarer hervorheben wird - im Möglichkeitsbezug und in der Zukunftsoffenheit menschlicher Freiheit.

Das relative Recht der romantischen Ironie gründet also nicht in ihr selbst, da sie in sich negativ ist und "sich selbst vernichtet"; sondern nur in ihrer (begrenzten) Funktion, die kleinkariert-spießbürgerliche Erstarrung "*in den endlichen sozialen Verhältnissen*" aufzudecken; diese Funktion habe insbesondere TIECK aufgezeigt.[513] Hier nun zeigt sich die Bedingtheit (d.h. auch: *eingeschränkte* Berechtigung) der romantischen Ironie. Denn sie ist abhängig von bestimmten ("endlichen") sozialen Verhältnissen, d.h. aber zugleich, nachdem diese Verhältnisse geschichtlich-kontingent sind: Sie ist zeitbedingt und daher *nur zeitbedingt gültig*. Letztere Einschränkung hat KIERKEGAARD später übrigens nicht mehr vollzogen; das Spießbürgertum wurde mehr und mehr für ihn zu einem Grundphänomen eines verkehrten Selbstverständnisses menschlicher Freiheit (vgl. Kap.2).

In BI wird weithin noch der HEGELSCHE Standpunkt bejaht und entsprechend die Ironie als eine *Fehlform der Freiheit* (ab)qualifiziert, die in sich selber unberechtigt ist. Das Motiv dieses negativen Urteils ist bei beiden - HEGEL wie KIERKEGAARD - primär *ethischer* Natur (das Ästhetische spielt - in bezug auf den Formgedanken - nur unterschwellig mit), d.h. es

---

[510]) RINGLEBEN (1983) S.419

[511]) JAPP (1983) S.230

[512]) Ebd. S.233; im folgenden bezeichnet JAPP die romantische Ironie als "*kritischen Realismus*" (233, cf.230). Diese Bezeichnung ist nur im Blick auf das "*kritisch*" zutreffend; tatsächlich ist der Romantiker ja gerade nicht *realistisch* (wie es der Spießbürger durch und durch ist!), sondern macht die Möglichkeits- und Zukunftsdimension der Freiheit gegen eine Erstarrung des Bestehenden geltend. Als Realist könnte sich also eher der *Spießbürger* verstehen, zur Not auch als ein *kritischer*: sofern er nämlich illusionäre und wirklichkeitsfremde Phantasterei kritisiert.

[513]) GW 31,309

vollzieht sich im Namen einer Freiheit, deren Horizont wesentlich ethisch (moralisch/sittlich) gefaßt wird.[514]

4. Fazit: Ironie und Freiheit

KIERKEGAARD konzediert, daß es eine "Freiheit der Ironie" gibt und diese auch ästhetisch positiv sich vollzieht (im Selbstgenuß), übernimmt aber HEGELS Urteil, daß diese Freiheit bloß negativ, d.h. substanzlos ist. SOKRATES ist der Typus[515], das Exemplar schlechthin dieser ironischen Freiheit. Mit HEGEL behauptet KIERKEGAARD, daß SOKRATES Opfer dieser seiner Ironie geworden ist ("tragische Ironie"[516]); gegen ihn hält er aber die *Notwendigkeit* dieser Konsequenz fest, indem er die Ironie nicht als eine bloße Attitüde, ein Merkmal von SOKRATES unter andern, sondern als seine *Substantialität* faßt. Die Ironie ist demnach bei SOKRATES nicht nur sporadisches Mittel, nicht nur hie und da eingesetzte Redeform, auch nicht nur konsequent angewandte Methode, sondern existentiell durchgehaltener Standpunkt - freilich ein wackeliger, weil in sich negativer und leerer. Aber doch ein fortgeschrittener[517],

---

[514]) JAPP (1983) S.232 kritisiert die Selbstverständlichkeit, mit der das Ethische bei beiden zum primären Maßstab der Ironie wird. Er spricht seine "Verwunderung" darüber aus, "daß der Ironiker, bei Kierkegaard und bei Hegel, unentwegt an der Konkretion des Moralischen und des Sittlichen gemessen wird, da er doch zuvor der Abstraktion eines metaphysischen Diskurses eingeschrieben wurde" (S.232). - Die in der Tat schwierige "Überlagerung" von Ästhetik, Metaphysik und Ethik darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich der Ironiker aufgrund seines (von JAPP auch gesehenen) *Universalitätsanspruches* gefallen lassen muß, auch *ethisch* gemessen zu werden.

[515]) Vgl. G. BÖHME, Der Typ Sokrates (1988). KIERKEGAARD betrachtet jedoch nicht *SOKRATES* typologisch, sondern die *Ironie*. Im Gegensatz zu HEGEL (und NIETZSCHE) "geht nur Kierkegaard auf quellenkritische Fragen ein und auf die Differenz zwischen historischem Sokrates und Sokrates-Interpretationen" (op.cit. S.185; daß nur bei KIERKEGAARD eine "Reflexion der Quellen" vollzogen werde, betont zurecht auch JAPP [1983] S.151).

Interessant ist die unbestritten positive Rezeption der Sokratesauffassung von ARISTOPHANES bei HEGEL, KIERKEGAARD und NIETZSCHE (vgl. für KIERKEGAARD auch die Diss.-th. VII: "Aristophanes in Socrate depingendo proxime ad verum accessit." GW 31,337 Anm.2). ARISTOPHANES' Bühnendarstellung ist es auch, mit der sich nach BÖHMES Überzeugung (S.27) der *Typ* Sokrates konkret vom Menschen SOKRATES abzulösen beginnt, wobei ihn bereits PLATO auf seine Weise zum Typen stilisiert (S.31). - Trotz des sich gerade in bezug auf ARISTOPHANES abzeichnenden Vertrauens zu den Quellen ist gerade auch KIERKEGAARD das Problem der *atopia* (Unortbarkeit; vgl. BÖHME 1988 S.19ff) von SOKRATES durchaus bewußt: "Sagen wir nun, daß die Ironie das Substantielle in seinem Dasein ausmachte ... und ... daß Ironie ein negativer Begriff ist, so sieht man leicht, wie schwer es wird, das Bild von ihm festzuhalten, ja daß es unmöglich zu sein scheint oder doch zumindest ebenso mühselig wie der Versuch, einen Kobold abzubilden mit[samt] der Kappe, die ihn unsichtbar macht." (GW 31,10). - In dem zitierten Buch von BÖHME finden sich Referate zu den "großen Sokrates-Interpretationen" von HEGEL (S.186-190), KIERKEGAARD (S.190-194) und NIETZSCHE (S.194-197).

[516]) Tragische Ironie ist ihrem Wesen nach mißverstandene, unentdeckte Ironie. So wird die ironische Selbstdarstellung als Selbstverstellung und Entstellung des objektiv Gültigen aufgefaßt, als vermeintliches Besserwissen statt als Nichtwissen des Wahren.

[517]) Folgende Stufen sind zu unterscheiden:

a) Ironie als sporadisch angewandte Redeform (Methode)
b) Ironie als sporadisch angewandte Existenzform (Stimmung)
c) Ironie als Standpunkt der eigenen Existenz (Bestimmung)
d) Ironie als bis zur Selbstaufhebung im Tod durchgehaltene Existenzbestimmung (konsequent tragische Ironie)

Dabei differenziert KIERKEGAARD nicht immer konsequent zwischen Typ a/b sowie zwischen c/d, aber immer klar zwischen a/b und c/d.

In bezug auf die Aktualisierung der Freiheit kann b gegenüber a als Fortschritt angesehen werden, da die Sprachform über sich hinausweist auf einen Zwiespalt der Existenz; c ist gegenüber b ein Fortschritt, sofern

der in seiner Haltung die Ambivalenz und Verkehrtheit der Welt aufdeckt.[518] Hierin liegt nun (nach HEGEL wie KIERKEGAARD!) das Wahrheitsmoment der Ironie: daß sie das Negative aufdeckt, aufzeigt, entlarvt. Darin sehen beide - KIERKEGAARD allerdings stärker als HEGEL - auch das Wahrheitsmoment der *romantischen* Ironie: daß sie das Negative am Bestehenden aufdeckt und somit nicht restaurativ, sondern *verjüngend* wirkt. Insbesondere hat sie ihr Recht am "real existierenden" Spießbürger. Hier eröffnete die Romantik kritisch-polemisch und zugleich korrektiv (und damit konstruktiv) eine Dimension von Freiheit, die in der bestehenden Sozialstruktur verschüttet war. In der spießbürgerlichen Welt hatte alles sein Recht, seine Ordnung und seine positive Bedeutung:

> "Alles ging seinen geruhsamen, seinen abgezirkelten Gang ... man enthielt sich der Polygamie, man ging mit spitzköpfigen Hüten ... Man durchschwärmte die Natur am Johannistag, man war zerknirscht am großen Buß- und Bettag, man verliebte sich, wenn man das zwanzigste Jahr erreicht hatte, man ging Schlag zehn Uhr zu Bett. Man verheiratete sich, man lebte für sein Hauswesen und seine Stellung im Staat; man bekam Kinder, bekam Familiensorgen, man stand in ... freundschaftlichem Umgang mit dem Pfarrer ... Man verstand sich auf die Welt ... man war einen Abend in der Woche begeistert von des Dichters Lobgesang über des Daseins Schönheit ... jahraus, jahrein mit einer Sicherheit und Pünktlichkeit, die stets die Minute einhielt." (GW 31,309f)

Dieser scharfsichtigen Karikatur des gutbürgerlichen Alltags schließt KIERKEGAARD nun die Bemerkung an: "Die Welt fing an, kindisch[519] zu werden, *sie bedurfte* der Verjüngung. Insofern war die Romantik wohltuend." (310) Diese wohltuende Verjüngung bewirkte der romantische Freiheitsbegriff, der die wohlgeordnete, muffige, in festen Bahnen verfahrene Spießbürgerwelt verjüngen sollte. Allerdings - so fährt KIERKEGAARD mit H. HEINE[520] fort - hat es die Romantik mit der Verjüngung zu weit getrieben: sie ist wieder zum Baby geworden! "Das ist mit der Romantik das Unglück, sie greift nicht die Wirklichkeit." (ebd.)

---

hier aus der kontingent und sporadisch angewandten Ironie eine Totalitätsbestimmung wird, die alle Bereiche der eigenen Existenz umfaßt; d ist gegenüber c ein "Fortschritt", insofern hier die äußerste Konsequenz der eigenen Negativität gegenüber der Welt übernommen wird, z.B. bei SOKRATES in der Form des Giftbechers. Das aber ist die Ironie in ihrer letzten Konsequenz: Selbstaufhebung. Der "Fortschritt" der verschiedenen Ironietypen besteht also (im HEGELSCHEN Sinn) darin, daß die Wahrheit ihres Wesens am Ende manifest wird: Negativität, Widersprüchlichkeit.

[518]) Wenngleich SOKRATES sowenig wie die modernen romantischen Ironiker einen Begriff von *Sünde* (d.h. vom eigentlichen Grund dieser Verkehrtheit) entwickeln konnte, vgl. GW 31,154 (was zeige, wie "abstrakt intellektuell" seine Position gewesen sei).

[519]) In HEGELSCHER Sicht ist dieses Urteil allerdings verkehrt: Unreif und kindisch war in seinen Augen nicht die wohlgeordnete Gesellschaft, sondern der Romantiker mit seinem naiven und abgehobenen Freiheitsbegriff. - Der Begriff "kindisch" ist hier von KIERKEGAARD nicht treffend gebraucht, da *Verjüngung* hier nicht ironisch aufzufassen ist.

[520]) Bezugnehmend auf H. HEINES polemische Abrechnung mit der Romantik als einer stilisierten Rehabilitierung mittelalterlicher Poesie, in: *Die romantische Schule* [1835], Hamburg 1836 (ein Buch, das KIERKEGAARD zwar nicht besaß - vgl. THULSTRUP 1957 -, aber offenbar kannte. Zitat: Sämtliche Werke Bd. VI, Hamburg 1861, S.47 = Werkausgabe im Tb. ed. M. GREINER (Bd.3), Bergisch Gladbach o.J. [ca.1977] S.994: Indem sie zuviel vom Verjüngungselexier erwischte, wurde sie "nicht bloß wieder jung, sondern gar zu einem ganz kleinen Kinde" - mit Anspielung auf TIECK).

Zwar erfaßt sie kritisch die soziale Wirklichkeit des Bestehenden mit all seiner "elenden Spießbürgerei" (311), doch scheitert sie an ihrem abstrakt überzogenen Ideal, am Mangel an Verwirklichung und Wirklichkeit, an der inneren "Leere" ihrer poetischen Beliebigkeit.[521]
Fazit: Festzuhalten an dieser Wertung des romantischen Freiheitsideals ist: a) daß ihr KIERKEGAARD ein *relatives Recht* einräumt (viel deutlicher als HEGEL); b) daß er dieses Recht konkret festmacht an der sozialen Konstellation des *Spießbürgertums*; und c) daß er dieses Recht sofort *relativiert* durch die unmittelbar nachgesetzte Kritik der Romantik: als leeres Ideal, mangelnder Realitätssinn und Verwirklichungsdrang, trotz teils brillanter (teils auch karikierender[522]) Wahrnehmung der Wirklichkeit.

5. Bleibende Kritik am Spießbürgertum motiviert durch das romantische Freiheitsideal

Was also bleibt vom romantischen Freiheitsideal beim jungen KIERKEGAARD? Seine Abrechnung mit der Romantik scheint weit zu gehen, und sie scheint weitgehend auf HEGELS Kritik derselben zu beruhen. HEGELSCHE Dialektik wird von KIERKEGAARD dabei selbstverständlich angeeignet und angewandt, aber ebenso selbstverständlich *selbständig* angewandt und *gegen* HEGELS Einschätzung der sokratischen Ironie sowie der Differenz zur romantischen Ironie eingesetzt. Mit anderen Worten: KIERKEGAARD versucht hier noch mit HEGEL über HEGEL hinauszugehen[523] - ein Ideal, das er später karikieren wird. HEGEL und GOETHE dienen KIERKEGAARD dabei noch als ungebrochene Autoritäten einer geistigen

---

[521]) Es folgt eine - sich mehr an GOETHE als an HEGEL anlehnende - Kritik der unbefriedigenden Dramaturgie romantischer Dichtung und ihres Mangels an "dichterischer Ganzheit" (GW 31,312), der für die geistige Auseinandersetzung mit dem Wesen der Ironie als Standpunkt hier von untergeordnetem Interesse ist.

[522]) Vgl. GW 31,311: "Je mehr die Wirklichkeit *karikiert* [carrikeret] wird", um so höher sprudle das Ideal. (Hervorh.W.D.)

[523]) Vgl. JAPP (1983) S.147. - Sein Fazit lautet, "daß Kierkegaard gewissermaßen mit Hegel gegen Hegel argumentiert hat, daß aber Hegels und Kierkegaards Versionen der sokratischen Ironie inkompatibel sind" (S.152 cf.88). Der zweite Teil dieser Aussage (Inkompatibilitätsthese) ist wohl zu spitz formuliert, da sowohl die Grundidentifizierung von Ironie mit "unendlicher Negativität" und in sich unhaltbarer, substanzloser Subjektivität, als auch die tragische Komponente der sich gegen die Staatsautorität wendenden SOKRATISCHEN Ironie beiden gemeinsam ist. Aus den Ausführungen bei JAPP selbst S.227-238 geht die grundlegende Übereinstimmung KIERKEGAARDS mit HEGEL (und GOETHE) hervor. Daran ändert auch nichts die Meinung KIERKEGAARDS, er habe SOKRATES als Inaugurator der Ironie entdeckt, während HEGEL - ebenso wie PLATO - die Eigentümlichkeit der SOKRATISCHEN Ironie gar nicht erfaßt habe. HEGEL habe nämlich zu sehr die moderne, romantische Ironie im Auge gehabt, die primär auf das Ethische (negativ) zu beziehen sei (so These XI: "Recentior ironia inprimis ad ethicen revocanda est." GW 31,338 Anm.2), so daß er der SOKRATISCHEN zu wenig Beachtung geschenkt habe (Th. XII: "Hegelius in ironia describenda modo ad recentiorem non ita ad veterem attendit." Ebd.).
Auch die These, "Hegels Version [sc. der sokratischen Ironie] sei noch eine *Physik* der Ironie gewesen, während erst KIERKEGAARD daraus eine *Metaphysik* gemacht habe" (S.148 Hervorh.W.D.), ist - wie JAPP selbst einräumt - "überspitzt". Denn die "metaphysische Tendenz", SOKRATES als Opfer der Ironie aufzufassen, findet sich ja auch schon bei HEGEL; vgl. dazu JAPP selbst S.143: Nach HEGEL sei es "Sokrates' '*tragische* Ironie' gewesen, daß sein Prinzip der subjektiven Reflexion ihn in einen Gegensatz zur bestehenden Sittlichkeit brachte" (vgl. BÖHME 1988 S.188f). Mit Recht konstatiert JAPP, daß Ironie als Standpunkt für HEGEL nur eine "beschränkte Bedeutung" habe (S.143f), während KIERKEGAARD beginnt, Ironie als universale Existenzbestimmung zu analysieren (analog dazu den Zweifel in seiner Relation zur Verzweiflung). So faßt HEGEL die SOKRATISCHE Ironie nur als "*Attitude*" (S.142), KIERKEGAARD dagegen als totale Existenzbestimmung: "*das Dasein des Sokrates ist Ironie*." (S.151, zit. GW 31,130 cf. BÖHME 1988 S.192).

Konsistenz, deren systematisches Ideal er bewundert und bei SOKRATES und den Romantikern vermißt.[524] Nun wissen wir, daß KIERKEGAARD schon bald seine Liebe zum System ebenso gründlich verloren hat wie seinen Respekt vor den "großen Meistern" HEGEL und GOETHE. Beide finden wir dann selber unter der Kategorie des Spießbürgerlichen wieder, was freilich nicht heißt, daß KIERKEGAARD seine grundlegenden Vorbehalte gegen die Romantik später aufgegeben hätte, sondern vielmehr, daß er nun im Namen eines modifizierten und vertieften Freiheitsverständnisses die idealistische Position verwirft und dabei zugleich seine Kritik am "Spießbürger" in erweiterter Gestalt (d.h. nicht mehr sozial-zeitbedingt!) als einen verschärften Kritikpunkt entwickelt. Zwar hat diese Kritik ihren Ursprung im romantischen Einspruch gegen das Spießbürgertum, gewinnt aber bereits in der KzT einen ganz anderen Hintergrund, bis sie sich zuletzt im Angriff gegen die verbürgerlichte Staatskirche ganz vom romantischen Hintergrund ablöst. Die Aversion gegen das Spießbürgerliche modifiziert sich damit weniger in der Zielgruppe, als vielmehr in ihrer Motivation (vom romantischen über den existenzdialektischen zum christlichen Impetus), wobei sich die Motivationsstrukturen überlagern. Bemerkenswert ist dabei, daß die Kritik am Spießbürgertum stets in einem bestimmten Pathos der Freiheit vollzogen wird, und daß dieses Freiheitskonzept bis zuletzt polemisch an einem - wie auch immer näher zu beschreibenden - Spießbürgertum orientiert ist.

Von seiner Dissertation (BI) her wird dieses Freiheitspathos in seiner Eigenart noch nicht ganz deutlich, da es noch weitgehend unter der Obhut bzw. im Schatten HEGELS steht. Wichtig ist jedoch, daß es sich auch hier schon am *Antityp des Spießbürgers* entwickelt. Und festzuhalten ist auch, daß die phantastisch sich verschließende, Ideale spinnende Freiheit der Romantik als in sich leer und nichtig verworfen wird. Sie hat ihr Recht nur daran, die

---

[524]) Zwar sei SOKRATES keineswegs weltfremd gewesen, er habe sich dem Einzelnen zugewandt: "sein Verhältnis zum Leben war sein rein persönliches Verhältnis zu einzelnen Individuen" (GW 31,186). Jedoch wirft KIERKEGAARD (mit HEGEL) dem SOKRATES einen Mangel an *Objektivität* vor: "es fehlte Sokrates jedoch an der Objektivität, in welcher die Subjektivität vermöge ihrer inneren Freiheit frei ist" (216). Die abstrakt sich selbst setzende Subjektivität ist nach KIERKEGAARD die *Un*wahrheit, weil ihr "die ausweitende Begrenzung" und damit das weltoffene Moment fehlt (ebd.). Ebenso kritisiert der junge KIERKEGAARD das Fehlen eines "*Gesamtsystem[s] der Wirklichkeit*" bei SOKRATES, weshalb ihm auch ein positives Gesellschafts- und Staatskonzept fehle (240; Hervorh.W.D.); mithin bleibe das Positive (die Idee des Guten) bei ihm unbestimmt (ebd.).

Daß KIERKEGAARD SOKRATES im Blick auf das Defizit an Objektivität und Systematik kritisiert, ist von seiner späteren Position her kaum mehr nachvollziehbar (vgl. HIRSCH' Anm.276). Interessant ist dazu auch die originelle Bemerkung in BI, SOKRATES habe zwar "das Schiff der Spekulation flott gemacht", sei aber selbst nicht an Bord gegangen (223; im Gegensatz zu PLATO, der allerdings auch noch keine vollendete Spekulation im Sinne HEGELS entwickelte). Daß SOKRATES für die spekulative Philosophie alles "startklar" gemacht hat, wird von KIERKEGAARD hier *positiv* bewertet. Daß er aber nicht mit an Bord gegangen ist (weder als Gast, noch als blinder Passagier, geschweige denn als Kapitän), *negativ* (vgl. auch Diss.-these IX: "Socrates omnes aequales *ex substantialitate* tanquam ex naufragio nudos *expulit*, *realitatem subvertit*, *idealitatem* eminus prospexerit, attigit *non occupavit*." Vgl. GW 31,337f; Hervorh.W.D.). Später wird sich die Wertung KIERKEGAARDS exakt *umkehren*, verbunden mit einer Verschiebung seines ganzen Sokratesbildes (bei BÖHME 1988 S.190-194 leider ganz unberücksichtigt, da er mit seiner Darstellung von KIERKEGAARDS Sokratesauffassung dort endet, wo sie bei jenem erst anfängt: 1841 in BI!).

Fazit: In BI wird SOKRATES noch ganz in der Tonart HEGELS kritisiert: Mangel an Objektivität, System und Positivität. KIERKEGAARDS hier sich vollziehende Option für die spekulative Dialektik steht allerdings insofern in *Kontinuität* zu seiner späteren Auffassung, als sie mit einem Geltendmachen des "*wirklichen Daseins*" des Existierenden verbunden ist (vgl. S.77, hier kombiniert mit einer Kritik an PLATOS Verflüchtigung des Daseins "in die weite Welt" des reinen Denkens).

Verkehrtheit und Schiefheit der Welt aufzuzeigen. Insofern sie diese aber weder zu lösen gedenkt noch dazu überhaupt imstande ist, bleibt sie abstrakte, leere, rein "negative" Freiheit. Schwieriger ist allerdings die Beurteilung von SOKRATES: seine positionelle, existenzbestimmende Ironie ist nicht mit der versponnenen Traumwelt-Ironie der Romantik gleichzusetzen. Seine Haltung verdient Respekt, aber sein skeptisches Freiheitsideal erweist sich - zwar als *durchführbar*, wie sein Leben gezeigt hat, aber dennoch - als *unhaltbar*. Positiv gesehen wird dessen Funktion, aus dem Endlichen zu befreien[525]; als "beherrschtes Moment"[526] kann die Ironie fruchtbar gemacht werden; doch stets ist sie als "das Negative der Weg, - nicht die Wahrheit"[527] (d.h. sie ist eben nicht *Heils*weg im Sinne von Joh 14,6!). In dieser begrenzten Funktionalität (als Moment) kann die Ironie als Signum des Humanen betrachtet werden, als *conditio sine qua non* wahrhafter Humanität.[528] Dies bedeutet aber im Klartext, daß Ironie ein unabdingbares Wesensmoment menschlicher Freiheit ausmacht, wobei sich diese Freiheit doppelt erweisen muß, um das Humanum zu realisieren: Zum einen darin, zur Ironie fähig zu sein; zum andern darin, sie zu begrenzen. Kurz: Humane Freiheit erweist sich in der beherrschten Ironie.

6. "Ab ironia vita digna, quae humana vocetur, incipit"

Als solche ist die Ironie der Anfang eines jeden humanen Lebens. Darauf weist auch die letzte und bekannteste der fünfzehn Dissertationsthesen hin, die der junge KIERKEGAARD auf lateinisch verfassen und zur Promotion im September 1841 öffentlich verteidigen mußte. Diese These XV lautet: *"Ut a dubitatione philosophia sic ab ironia vita digna, quae humana vocetur, incipit."*[529] Sie ist in zweifacher Hinsicht von Interesse: Zum einen reflektiert sie auf den *Anfang* der Philosophie - analog zur Grundthematik des Climacus-Fragments *De omnibus dubitandum est* (vgl. Kap. 3). Zum andern setzt sie Ironie und Zweifel in ihrer Anfangsfunktion parallel. Darüber hinaus ist bemerkenswert, daß Ironie und Zweifel zwar in BI bereits als *Strukturmomente* von Existenz erfaßt werden, hier aber bloß als *Anfangsmomente* erscheinen ("*incipit*"!).[530] Das heißt negativ, daß die Philosophie gerade nicht strukturell durch Zweifel (Skepsis) bestimmt sein soll, sondern in ihm ihr Anfangsmoment[531] hat; und daß ein wahrhaft humanes Leben nicht durchweg ironisch sein soll, sondern mit der Ironie bloß beginnen soll. Nach dieser These soll die Negativität des

[525]) GW 31,331, mit der schönen Formulierung, die Ironie sei die Taufe der Seele, welche sie "aus dem Gebundensein ihres Lebens im Endlichen ... befreit".
[526]) In ihrer Beherrschung verliert die Ironie ihre nihilistisch-destruktive Negativität. So vor allem bei SHAKESPEARE (vgl. H. RADERMACHER, 1956, S.75) und GOETHE (vgl. W. ANZ, 1956, S.19; vgl. THULSTRUP, 1971^2/69, S.185).
[527]) GW 31,332
[528]) GW 31,331: Analog zur These, daß ohne Zweifel wahre Wissenschaft nicht möglich sei, könne man behaupten, "daß ein echt humanes Leben nicht möglich ist ohne Ironie".
[529]) GW 31,338 Anm.2; HIRSCH übersetzt (ebd. S.4): "Ebenso wie die Philosophie mit dem Zweifel, ebenso beginnt ein Leben, das menschenwürdig genannt werden kann, mit der Ironie."
[530]) Dies übersieht LÖWITH (1933, S.15), wenn er bei KIERKEGAARD die Ironie statt als "Anfang" als die "Basis menschlicher Existenz" verstanden wissen will.
[531]) Wobei das (noch ungelöste!) Hauptproblem darin besteht, inwieweit der Anfang als für das Ganze bestimmend gedacht werden muß (vgl. im Blick auf den radikalen und prinzipiellen Zweifel Kap. 3; im Blick auf die gesamtgeschichtliche Bedeutung Adams für die Sündigkeit des Menschengeschlechts Kap. 7).

Anfangs nicht das Ganze bestimmen, sondern nur den Anfang. Der SOKRATISCHE Standpunkt - substantielle, wesentliche Ironie - wird also verworfen.
Noch in anderer Hinsicht ist interessant, was jene These XV *nicht* sagt. Sie bezieht nämlich den Zweifel nicht auf das Leben (die Existenz, d.h. hier noch: die Sittlichkeit), sondern auf die philosophische Reflexion. Und entsprechend bezieht sie die Ironie auf die Humanität der Lebenswirklichkeit, d.h. nicht auf die philosophische Reflexion. - Dennoch bleibt hervorzuheben, *daß die Ironie hier als unverzichtbares Moment der Selbstkonstituierung von Freiheit behauptet wird*, und zwar einer Freiheit, die intentional gerade nicht ironisch, sondern auf die Positivität objektiver Wirklichkeit ausgerichtet ist. Gerade darin liegt nun das eigentümlich Schillernde von KIERKEGAARDS Ironiebegriff: Ironie als unendliche Negativität ist ein Standpunkt, der sich selbst aufhebt.[532] Und er hat - wie dargelegt - seine Berechtigung *metaphysisch* nur darin, die Schiefheit der Welt und ihrer sozialen Verhältnisse zu entlarven; und *praktisch-ethisch* nur darin, den Spießbürger zu entlarven und ihm eine "verjüngte", ideale Wirklichkeit entgegenzusetzen. Trotz dieses relativen *Rechts* bleibt er als Standpunkt seiner Negativität verhaftet, in sich selbst verschlossen, d.h. abstrakte *incurvatio in seipsum*: Ironie kann nicht erlösen, nicht einmal von sich selbst. SOKRATES ist nicht Christus, und Christus nicht SOKRATES. Darin liegt letztlich die Grenze aller Ironie, auch der modernen romantischen.
Ironie impliziert somit nicht Freiheit, sondern *Unfreiheit*. Nur zur rechten Konsolidierung einer *im Grunde nicht-ironischen* Freiheit kann Ironie taugen, d.h. als *Anfangsmoment* und *Korrektiv*. Daß ein wahrhaft humanes Leben seinen Anfang in der Ironie nehmen muß, bedeutet, daß jedes wahrhafte *Selbst*verhältnis mittels der Ironie erst lernen muß, sich von sich selbst zu distanzieren (ohne sich in dieser Distanz gefangennehmen zu lassen), um wahrhaft zu sich selbst zu kommen; und daß jedes wahrhafte *Welt*verhältnis mittels der Ironie die Schiefheit und Verkehrtheit der Wirklichkeit durchschauen muß (ohne dabei in selbstgefälliger Distanz zu ihr zu verharren), um von da aus ein ihr angemessenes, positives Verhältnis (und Verhalten) gegenüber der Welt zu entwickeln. Darin liegt die positive Funktion der Ironie für KIERKEGAARDS Konzeption einer menschlichen Freiheit, die es verdient, wahrhaft human genannt zu werden.

Kapitel 5: Die Freiheitsthematik bei VICTOR EREMITA:[533]

[532]) Hierin folgt KIERKEGAARD wie gezeigt HEGEL; vgl. G. NIEDERMEYER (1909) S.68.
[533]) VICTOR EREMITA ist das Pseudonym von E/O. Bemerkenswert an diesem Werk ist die mehrfach *verschachtelte* Pseudonymität (KIERKEGAARD-VICTOR-B-Gerichtsrat-A-Ästhetiker-Verführer; zur Heterogenität der Produkte von 'A', der nicht als konsistente Person zu fassen ist, vgl. LIESSMANN 1991, S.17f), wobei hier sowohl Verfasser als auch Herausgeber (anders: KzT!) pseudonym gesetzt sind. Freilich

Die Leitmotive und Existenzweisen (*Stadien*) der Freiheit[534]

Die Dissertation (BI, 1841) hatte bereits einerseits die Konkretisierungsbedürftigkeit der Freiheit gegenüber der unverbindlichen, indifferent-schwebenden Ironie herausgestellt, andererseits aber die am Endlichen und Plausiblen orientierte, spießbürgerlich depravierte Freiheitskonzeption zurückgewiesen. Eben diese Linie wird von KIERKEGAARD in E/O weiterverfolgt.

Der Titel des Werkes[535] *Entweder - Oder* legt die Vermutung nahe, daß Freiheit hier im Kontext eines Entweder-Oder als bloße Entscheidungsfreiheit thematisiert wird. Tatsächlich geht es aber nicht um eine Entscheidung im Sinne eines kontingenten Wählens[536] von diesem

---

konnte dem gelehrten Publikum Kopenhagens kaum verborgen bleiben, wer hinter jenem ominösen und opulenten Werk stand. KIERKEGAARD war als Autor zu einzigartig und Kopenhagen als Großstadt zu klein, um dies effektiv zu verbergen. - Die Erörterungen über Wesen und Zweck der Pseudonymität zu Beginn meiner Abhandlung gehen davon aus, daß es sich bei den Pseudonymen um divergente Perspektiven und Reflexionsniveaus handelt, die ihren Sinn in sich selber und in ihrem spannungsreichen dialogischen Gegeneinander haben. Daher gehe ich davon aus, daß es KIERKEGAARD gar nicht um eine Verbergung seiner Person als Autor ging bzw. gehen konnte.

Aus der umfangreichen Literatur zu E/O seien herausgegriffen: A. PAULSEN (1955, S.81-95), H. FAHRENBACH (1968/70=79 passim), W. GREVE (1988, S.38-62) und W. JANKE (1982, S.41-51); ferner unter Einbeziehung von SLW besonders ST. DUNNING (1985), S.32-140, sowie K.P. LIESSMANN (1991) und in literaturwissenschaftlicher Perspektive A. KINTER (1991).

[534]) Mit den *Stadien* sind nicht nur *modes of existence* gemeint, sondern Grundorientierungen und Zielperspektiven, die ein bestimmtes Lebensprogramm ausmachen, in dem es - mehr oder weniger reflektiert - um die Weise des Selbst-Seins des Menschen geht.

Mit Recht thematisiert sie F. ZIMMERMANN in seiner Kurzdarstellung der Stadienlehre als "Stadien *der Freiheit*" (1977, S.36ff; Hervorh.W.D.), da es bei den Stadien nicht um Zustände, sondern um Verwirklichungsweisen von Freiheit geht. [Unklar bleibt allerdings seine Unterteilung in (a) träumende Freiheit, (b) Unfreiheit, (c) (religiöse) Freiheit, denn die (Ab-) Qualifizierung des ethischen Stadiums "als Unfreiheit" (38) geht am Selbstverständnis des Ethikers völlig vorbei; hier übernimmt ZIMMERMANN unverständlicherweise das kritikbedürftige Urteil des Ästhetikers, das *so* nicht einmal der - in E/O noch nicht explizierte - Religiöse aussprechen dürfte.]

Aus der vielfältigen weiteren Literatur seien noch herausgegriffen: ELROD (1975) und VETTER (1979). SCHMIDINGER (1983, S.247) betont mit Recht, daß die Stadien nicht als "zeitliche Etappen" aufzufassen seien, "die jeder Mensch der Reihe nach durchmachen müsse" (vgl. auch zutreffend HOLL 1972 S.199: die Stadien "bezeichnen nicht den Entwicklungsgang ..."). In der Literatur werden die Stadien statt als Sphären bzw. *modes of existence* oft einfach als Stufen gefaßt, verbunden mit einem ebenso irrigen Aufstiegs-Schema (so spricht H. DIEM [1964,101] von "humanen Möglichkeiten, die es abzuschreiten gilt"; vgl. in neuer Zeit auch CHR. FREY, Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart, Gütersloh 1989, S.238: "Aufstieg in drei Stufen" - das Selbstwerden als 'Bergtour' ...).

[535]) Dän. *Enten - Eller*. Et Livs-Fragment, udg. af Victor Eremita, Kopenhagen 1843; dt. v. O. GLEISS, Leipzig 1885 (1909[5]); W. PFLEIDERER / CHR. SCHREMPF, Jena 1911/13; E. HIRSCH 1956/57; H. FAUTECK 1960. - Zur Einführung vgl. H. FAUTECK (1964/65) und W. GREVE (1979,1988,1990) sowie A. PIEPER (FS KRINGS 1978, S.81-96), zur Vertiefung FAHRENBACH (1968), insbes. S.60-159; zum Aufbau von E/O II vgl. HIRSCH Kierkegaard-Studien S.613-615.

Zum Schlagwort des Titels "Entweder / Oder" vgl. die Entwürfe Pap III B 179, 62: "Diese Worte 'Entweder-Oder' sind ein kleiner zweischneidiger Dolch, den ich bei mir trage und mit dem ich die ganze Wirklichkeit hinterrücks ermorden kann." (Insofern nämlich alles Wirkliche vermittelt ist durch Verschiedenes.) Vgl. auch Pap III B 179,27: "Entweder-Oder, dies ist ein Talisman, womit man die ganze Welt vernichten kann." (Vgl. HÜGLI 1973 S.139 mit Anm.90)

[536]) Zum Begriff der Wahl vgl. in den Tgb. KIERKEGAARDS insbes. Pap X^2 A 428; T 4,101ff mit seiner Abgrenzung von der zur "fixen Idee" (T 4,103) stilisierten Wahlfreiheit *(lib. arb. indifferentiae).*

Ferner J.W. ELROD (1975) S.126-142, außerdem ausführlich STACK (1977) S.79-137. Zum Begriff der Entscheidung ist anzumerken, daß er erst im 20.Jh. dezisionistisch verdunkelt worden ist (z.B. bei E. JÜNGER) und daher heute zurecht mit Vorbehalt gebraucht wird. Freilich geht dieser Entscheidungsbegriff auf

oder jenem. Dieser dezisionistische Freiheitsbegriff wird gerade abgelehnt, insofern die Freiheit nicht äußerlich, d.h. in ihrem Objektbezug qualifiziert wird. Subjektiv wird die Freiheit vielmehr dadurch bestimmt, daß sie *sich selber* wählt[537] - nicht dieses oder jenes - und damit den Horizont ihres Wählens. Dies qualifiziert die ethische Wahl, daß sie sich selbst im Horizont ihres *Wählenkönnens* setzt (d.h. vollzieht und reflektiert). Sie steht nicht schon vor der Wahl zwischen Gut und Böse, sondern zwischen der Wahl von Gut/Böse und der Indifferenz gegenüber Gut/Böse.[538] In diesem Sinn wählt sie den Horizont ihres Wählens - und in ihm sich selbst. Indem dieses Selbst aber Inbegriff der Freiheit und ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Geschichte ist, ist das Selbst das anzustrebende Gute - freilich nicht im engstirnig-egoistischen Sinn eines modernen Verständnisses von *Selbstverwirklichung* (das sich nach KIERKEGAARDS Meinung auf der Ebene des Ästhetischen und Pseudoreligiösen, nicht aber des Ethischen bewegen würde).

Exkurs zum Begriff "Selbstverwirklichung"

Der Terminus *Selbstverwirklichung* steht bei KIERKEGAARD/VICTOR nicht im Vordergrund und kommt auch in E/O nur vereinzelt vor (z.B. GW 2,276: "Wenn ein Mensch sich selbst erkannt hat und sich selbst gewählt hat, so ist er im Begriff, sich selbst zu verwirklichen").[539] Selbstverwirklichung steht jedoch *der Sache nach* im Zentrum des KIERKEGAARDSCHEN Denkens. In E/O wird sie meist mit dem Begriff der *Selbstwahl* oder des *Selbstwerdens* thematisiert. - Zur Bedeutung der Selbstverwirklichung als des ethischen Grundthemas Kierkegaards vgl. M. EISENSTEIN (1986), sowie W. GREVE (1988) S.56: Das Wesen des Ethischen "liegt zuerst in der Forderung nach Selbstverwirklichung überhaupt". - In dieser Konzentration auf die Selbstverwirklichungsthematik besteht die Stärke, zugleich aber auch die Gefahr des Denkens von KIERKEGAARD. Ersteres, sofern damit ein Grundthema menschlicher Existenz aus christlicher Perspektive (d.h. vom Gedanken der Personalität und des Vor-Gott-Existierens her) erfaßt ist; letzteres, sofern sich hier eine individualistische Verengung andeutet, die vor allem wirkungsgeschichtlich zum Problem und zur Grenzanzeige des existenzphilosophischen Denkens geworden ist.

NIETZSCHE und HEIDEGGER, nicht auf KIERKEGAARD zurück. Dieser versucht vielmehr, ihn durch einen spezifischen Begriff der *Wahl* in E/O positiv zu bestimmen. Die Leidenschaftlichkeit des Entschlusses wird bei ihm nie zum Selbstzweck. - Markant ist die Formulierung V. GUARDAS (1980, S.84), die Entscheidung sei im Sinne KIERKEGAARDS *"schlüssig gewordenes Denken"* (Hervorh.W.D.); sie ist "Ausdruck positiver Freiheit, wahrgenommenes Interesse"; darin wird ihr antidezisionistischer Sinn deutlich.

[537]) Vgl. GW 2,226, wo Verzweiflung als Voraussetzung für die Selbstwahl thematisiert wird: Man wählt mit Freiheit "sich selbst in seiner ewigen Gültigkeit". - Zum Begriff der Selbstwahl in seiner dialektischen Eigenart (Empfangen und Konstituieren vereinend) vgl. RINGLEBEN (1983) S.282; vgl.255ff. Ferner Anm.24 (FAHRENBACH 1970). - Bemerkenswert ist, daß KIERKEGAARD zeitlebens die Selbstverwirklichungsthematik begleitet und daß er dabei jedoch keineswegs auf den Begriff der *Selbstwahl* (d.h. des Wählens meiner selbst - *vaelger/valg*) fixiert bleibt. Dies gilt insbesondere auch im Blick auf die KzT, in der sich der Begriff *vaelger* nur ein einziges Mal, und zwar an dezentraler Stelle findet (GW 24,85; SV^3 15,139 z.27). Mit anderen Worten: Die 'Selbstwahl' spielt später in der KzT keine Rolle mehr, obwohl auch weiterhin die Selbstwerde- und Selbstverwirklichungsproblematik im Zentrum steht.

[538]) Mit Recht bemerkt A. PIEPER zum ästhetischen Stadium, daß es "in gewisser Weise noch *diesseits von Gut und Böse*" ist (so die These Wilhelms), weil die Natur an sich ethisch indifferent und in ihrem Sosein der Freiheit ein "Vorgegebenes, ihr letztlich Aufgegebenes ist" (1979 S.82; Hervorh.W.D.).

[539]) Dän.: *realisere sig selv* SV^3 3,240, wörtl. übers. bei FAUTECK ed. DIEM/REST S.826 = PFLEIDERER/SCHREMPF Bd.2, S.222 = GLEISS S.622: "... sich selbst zu *realisieren*"

Zum Begriff der *Selbstverwirklichung* ist zunächst einerseits zu bemerken, daß er freilich nicht im trivialen (gängigen) Sinn eines emanzipativen Sich-Sonderns in bezug auf das Gottesverhältnis oder auf die allgemeinen Interessen der menschlichen Gemeinschaft zu verstehen ist. Es ist das Verdienst von ANTICLIMACUS (vgl. Kap. 2), diese das Selbst abstrakt fassende Abart der Selbstverwirklichung in all ihren Schattierungen als eine *Verzweiflung* dargestellt zu haben.[540]
Abgesehen von jener Kritik einer abstrakten, sich vom Gottesverhältnis lossagenden Selbstverwirklichungstendenz, ist zu bemerken, daß der Begriff 'Selbstverwirklichung' strenggenommen an sich schon eine unaufhebbare *Paradoxie* beinhaltet, und zwar sowohl in bezug auf den Menschen als auch in bezug auf Gott: Der Mensch hat sein Selbst nicht, er ist noch kein Selbst (KzT A,a GW 24,8) im Sinne einer ausweisbaren Identität mit sich. Sein Selbst existiert vielmehr nur als Projekt eigener Vorläufigkeit, d.h. im Horizont einer stets sich überholenden Zeitlichkeit. Das menschliche Selbst ist also nichts Vorgegebenes, geschweige denn fertig Vorhandenes. Insofern nun der Begriff Selbstverwirklichung dieses voraussetzt, bezeichnet er eine Unmöglichkeit (Aporie): Denn jenes etwas, das es zu verwirklichen gilt, ist gar nicht da.[541]
Wilhelm hat dies in E/O II als die Paradoxie der Selbstwahl dargestellt: Der Wählende wählt etwas, aber dieses etwas gewinnt seine Wirklichkeit erst im (d.h. durch den) Akt der Wahl. Indem er "etwas" wählt, konstituiert er dessen Wirklichkeit; aber er kann es nur wählen, indem es "irgendwie" vorausgesetzt ist. Dieses "irgendwie" konkretisiert sich im Begriff der *Möglichkeit*. Sofern der Terminus Selbstverwirklichung auf die Realisierung eines möglichen (künftigen) Selbst angewandt wird, ist er legitim auch vom Menschen auszusagen.
In bezug auf Gott stellt sich der Selbstverwirklichungsbegriff anders dar: Gott ist. Und insofern er ist, hat er sein Selbst als ewige Voraussetzung seiner selbst. Gott empfängt seine Identität nicht von "woanders", sondern verfügt (als *causa sui*) im unbeschränkten Sinn über sich selbst. So gesehen ist Selbstverwirklichung im eminenten Sinn seine Sache. Daß nun doch auch hier von einer Paradoxie gesprochen werden kann, liegt am Verwirklichungsbegriff in Relation zu Gottes Ewigkeit und Unveränderlichkeit (welche beide KIERKEGAARD konsequent festhält): Nicht ist dann die Frage, ob sich Gott verwirklichen *kann*, sondern ob er dergleichen *nötig hat*, falls es überhaupt von ihm ausgesagt werden kann (was problematisch ist, sofern Verwirklichung ein zeitlich stattfindender Prozeß ist). Die Notwendigkeit oder auch Sinnhaftigkeit einer Verwirklichung würde für Gott voraussetzen, daß er nicht *actus purus* wäre, sondern daß es noch nicht verwirklichte Möglichkeit für ihn gäbe. Die Frage ist also, ob Gott schon jetzt (d.h. von Ewigkeit her) "alles in allem" ist, oder erst am Ende aller Zeit.[542] Wenn Gott sein Selbst schon unabhängig vom Sein der Welt hat, kann ihm Selbstverwirklichung nur in paradoxer Analogie zum menschlichen Selbstwerden zugesprochen werden. Letztlich kann dann nur noch in bezug auf das menschliche Selbstwerden von Gottes Selbstverwirklichung gesprochen werden, d.h. in bezug auf die höchste Kreatur einer sich von Gott entfremdenden Schöpfung. Diese Frage

---

[540]) In diesem Sinn hat z.B. TH. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 1988$^{2\ erw.}$, S.146, die Krampfhaftigkeit eines "permanenten Selbstverwirklichungsstrebens" mit KIERKEGAARD als Verzweiflung unbedingten Selbstseinwollens gedeutet und darin die verhängnisvolle "Krise der Emanzipation" gesehen.
[541]) Vgl. zu dieser Problematik auch W. PANNENBERG, Syst.Theol. I (1988) S.422f
[542]) PAULUS impliziert 1 Kor 15,28c ein *eschatologisches* Verständnis.

betrifft das Verständnis der ökonomischen Trinität Gottes und ist daher hier nicht zu thematisieren (zumal sie als solche bei KIERKEGAARD auch gar nicht im Blick ist). - Beide Paradoxien zeigen je auf ihre Weise, daß der Begriff Selbstverwirklichung jedenfalls nur dort sinnvoll gebraucht werden kann, wo er auf eine *Zukunft* bezogen ist, die ein Plus an Möglichkeit gegenüber der bestehenden Wirklichkeit beinhaltet.

1. Die Genußorientierung des Ästhetikers

Dem Selbst von E/O geht es gar nicht in der Weise um sich selbst, daß nun dieses Selbst als Konzentrationspunkt und Steuerzentrale einer Strategie der Selbstdurchsetzung, der Selbstbereicherung und des Selbstgenusses aufzufassen wäre. Vielmehr charakterisiert diese Haltung gerade das ästhetische Stadium, in dem die Freiheit sich nicht in einem qualifizierten und positiven Sinn selbst gewinnt, sondern dem Vorläufigen, dem Unmittelbaren und dem Äußerlichen verhaftet bleibt. Anders im ethischen Stadium. Hier wird die Frage nach dem Selbst - in seinem geschichtlichen Werden und seiner ewigen Bedeutsamkeit (Gültigkeit) überhaupt erst als solche erkannt. Der Ethiker wählt nicht dezisionistisch, sondern er wählt sich selbst.[543] Damit ist die Wahl der Wahl gemeint, d.h. die Festlegung und Konzentration auf eine bestimmte Strategie der Selbstverwirklichung.

Eine Strategie - oder zumindest: eine Taktik - hat zwar auch der Ästhetiker. Sie bezieht sich aber gar nicht auf eine bestimmte, geschichtliche konkrete Weise des Selbstvollzugs und der Selbstvertiefung, sondern nur auf methodische Programme und Raffinessen. Insofern *wählt* der Ästhetiker gar nicht. Denn indem er dieses oder jenes "wählt", entscheidet er sich nur zwischen beliebigen, prinzipiell austauschbaren Möglichkeiten seiner Zuwendung oder Bedürfnisbefriedigung. Der Ästhetiker gewinnt seine Freiheit im durch Objektgenuß vermittelten Selbstgenuß. Diese Weise des Selbstvollzugs, die nur *unmittelbar* ein Selbst gewinnt, d.h. nur eines ohne Kontinuität und Geschichte, würde der Ästhetiker freilich als Inbegriff aller Freiheit preisen. Während der Ethiker einem Pflichtprogramm oder der Verbindlichkeit von Gut und Böse verhaftet und der Religiöse in seiner Gottesvorstellung gefangen bleibt, hat es der Ästhetiker gut, sofern er ungebunden ist und eigentlich niemals

---

[543]) Daß der Mensch sich selbst wählen kann, setzt negativ die reale Möglichkeit seiner Selbstverfehlung voraus. Auch ein Ich, das sich nicht ethisch oder religiös konstituiert, wählt ja sich unter Voraussetzung einer mehr oder weniger bedingten Selbstbejahung, wenngleich nicht im Sinn expliziter Selbstwahl. Diese geht also über den Akt unmittelbarer Selbstbejahung voraus. So "wählt" der Ästhetiker sein Ich als Zentrum einer positiven Selbsterfahrung, d.h. er "wählt" positiv den Genuß, die Zerstreuung, das Angenehme, Aufregende, Anregende, das momentan Faszinierende etc. als das vermeintlich für ihn Gute, nicht als das, was es faktisch für ihn bedeutet (Selbstverfehlung) - sonst wäre er darüber schon hinaus.

Daß das Böse *als das Böse* gewählt werden kann, ist zwar denkbar (damit geht KIERKEGAARD ebenso wie SCHOPENHAUER und NIETZSCHE über die abendländische Tradition von PLATO bis zum Dt. Idealismus hinaus), stellt aber - ungeachtet seiner (großen) statistischen Verbreitung - einen Sonderfall dar. Dieser wird von KIERKEGAARD als *"dämonisch"* bezeichnet (vgl. BA und KzT) und ist nach dem Verständnis der modernen Psychologie als *pathologisch* zu beschreiben. (Der pathologische Aspekt kommt im Begriff der Krankheit, der ästhetische im Begriff des Häßlichen zum Ausdruck; vgl. K. ROSENKRANZ, Ästhetik des Häßlichen [1853], Leipzig 1990, S.30f: Das Böse ist "diejenige Unfreiheit", "die aus der [anfänglich!] freien Negation der wahrhaften Freiheit entspringt." [S.30] Diese Unfreiheit besteht darin "daß man das Böse, indem man es als das Böse weiß, doch will" [31]. - Das Böse wird innerhalb der Ästhetik verhandelt, sofern "der böse Wille ... das *ethisch Häßliche"* darstellt [261; Hervorh.W.D.; vgl. zur Kombination von Bösem und Häßlichem auch J. MÜLLER, Die christliche Lehre von der Sünde Bd.1 1849^3, S.263f].)

etwas schuldet. Mit der Welt ist er fertig (d.h. er kann 1 Kor 7,29-31 auf *seine* - durchaus radikale - Weise in Anspruch nehmen) und mit Gott hat er gar nicht erst angefangen, weil er in ihm nur einen grausamen, alles positiv Menschliche und alles Lustvolle verachteten Despoten sieht (falls er ihn überhaupt sieht). Deshalb begreift er sich in fundamentalem Sinn als frei: Er ist ungebunden, sein Selbst hat allen traditionellen Ballast abgeworfen und ist unmittelbar vor sich gestellt. Und er genießt diese Freiheit. Indem er sie genießt - in all ihrer *Bindungs*- und *Schwerelosigkeit* - genießt er zugleich sich selbst. Insofern er den Moralkodex der bürgerlichen Gesellschaft ebenso selbstbewußt hinter sich gelassen hat wie den jüdisch-christlichen "Gotteskomplex", versteht er sich als wahrhaft frei. Daß diese Freiheit ihm zur Last werden könnte, zeigt sich nur in den Momenten, wo es an Abwechslung fehlt oder sich eine Steigerung seiner Lebensfülle im Genuß mangels Objektmangel nicht mehr erzielen läßt. Unausstehlich wird sich der Ästhetiker erst, wenn es zum Zugzwang, zur Langeweile oder zum Irrewerden an dieser Selbstverwirklichungsstrategie kommt.

Typen der Verflüchtigung: Don Juan, Faust, Ahasver

Die drei Typen des Ästhetischen: *Don Juan*, *Faust* und *Ahasver* (der ewige Jude) repräsentieren fortschreitendes sich selbst unausstehlich Werden. Don Juan lebt kontinuitätslos im Augenblick, sucht in ihm Erfüllung und konstituiert so seine Existenz als Konglomerat lustvoller Momente (ohne inneren Zusammenhang, ohne wesentliche Beziehung dieser Momente aufeinander). Sein Lebensziel ist der unmittelbare Genuß. Faust ist gekennzeichnet durch Langeweile und Zweifel; er sucht nach dem tieferen Lebenssinn, findet ihn jedoch nicht. Ahasver, der Typus des ewig wandernden Juden[544], stellt die dritte Weise

[544]) *Ahasver* [hebr. *Achaschwerosch* vgl. Est, dort für Artaxerxes] ist der Titelheld aus einem Werk des beginnenden 17.Jh. (PAULUS VON EITZEN: *Kurtze Beschreibung und Erzehlung von einem Juden mit Namen Ahasverus*, 1602). Als *Typus* des unsteten, heimatlosen Wanderers ist er jedoch viel älter (13.Jh.). Die Sage ist zwar nicht altkirchlichen, aber jedenfalls christlichen Ursprungs, beinhaltet jedoch einige jüdische Motive, vgl. B. HELLER in: *Encyclopaedia Judaica* I (1928) cl.1147-1156.
Die Motive des ewigen Juden" sind:
- Unstetigkeit, rastloses Umgetriebensein (innerlich)
- Heimatlosigkeit, Wandern (äußerlich)
- Ewigkeit (nicht wirklich sterben Können, Verdammtsein)
Außer für KIERKEGAARD war die Gestalt Ahasvers in Dänemark für H. CHR. ANDERSEN (1847) und FR. PALUDAN-MÜLLER (1854), sowie auch für GOETHE (1774), A.W. SCHLEGEL (1801), BRENTANO und LORD BYRON bedeutsam. R. HAMERLING kontrastierte Jahrzehnte später den Ahasver als den unsterblichen Todessehnsüchtigen mit Kaiser Nero als dem sterben müssenden Lebensgierigen (Ahasverus in Rom, 1865) - eine Parallele, die von KIERKEGAARD her in bezug auf E/O durchaus interessant erscheint. KIERKEGAARD selbst faszinierte an Ahasver das innerlich Umgetriebensein des Zukunftslosen und das Nichtsterbenkönnen des zum Sterben Verurteilten. Don Juan, Faust und Ahasver haben das Motiv des zweifelnden Unglaubens gemeinsam und repräsentieren je auf ihre Weise das Antichristliche. Besonders den jungen KIERKEGAARD bewegte die Gestalt Ahasvers, so daß er sie zum Zentrum einer eigenen Dichtung machen wollte. Vgl. dazu seine Tagebücher aus der Studentenzeit Pap I A 150.181.299 II A 50.56.61.346, wo der "ewige Jude" als Typus des Verzweifelten fungiert. Die erste Notiz (März 1836) setzt ihn parallel zu Don Juan und Faust: "Die drei großen Ideen (D. Juan; Faust und der ewige Jude) repräsentieren sozusagen das Leben außerhalb der Religion in seiner dreifachen Richtung" (Tgb. hg. H. ULRICH S.157), - deren Einheit KIERKEGAARD später unter dem Begriff der (ästhetischen) Verzweiflung fassen wird. - Vgl. auch HIRSCH 1930/33, S.105-109.239f (mit der Hypothese einer Selbstidentifizierung KIERKEGAARDS mit Ahasver, weshalb in E/O statt dessen Don Juan in den Vordergrund gerückt sei); PAULSEN 1955 S.30f; HOLL 1972 S.235 Anm. 359.

ästhetischer Existenz dar: Er ist unstetig und heimatlos. Er glaubt an nichts und niemand mehr und ist so aller Hoffnung beraubt. In ihm ist tiefe Gleichgültigkeit und Verzweiflung. Statt sich innerlich zu verändern, bleibt er im Äußerlichen umgetrieben, ohne auch nur vorläufig zu einem Ruhepunkt seiner Existenz zu gelangen. Alle drei sind Repräsentanten eines unmittelbaren bzw. mehr oder weniger reflektierten (Um-)Getriebenseins. KIERKEGAARD sieht eben darin einen Ausdruck des ästhetischen Daseins: Es bleibt unfrei, verhaftet an das eigene Getriebensein, verhaftet auch an die Objekte der Unmittelbarkeit und nicht zuletzt an die Sukzessivität der *Zeit*, die sowohl in der Vergänglichkeit des genußvollen als auch in der Leere des genußarmen Augenblicks als lästig, schmerzlich oder sogar qualvoll erfahren wird. Diese negative Sicht des Grundparadigmas Zeit[545] wird verschärft durch den sich verengenden Horizont progressiver Zukunftslosigkeit. Mit anderen Worten: Das ästhetische Stadium hat keine Perspektive in sich, sein Programm verhilft dem Selbst nicht zum kontinuierlichen Vollzug seiner selbst, sondern führt dazu, daß es sich zuletzt selbst überdrüssig wird und sich *loswerden* will (vgl. KzT, Verzweiflung des Nicht-man-selbst-sein-Wollens). In der Konzentration auf den Augenblick wird die Vergangenheit ebenso wie die Zukunft etwas Verschwindendes, Irrelevantes. Doch ist die Belanglosigkeit der Zukunft ambivalent: Sie ist da, aber nicht als Fülle von Möglichkeiten der Selbstvertiefung, sondern bloß als leere Fortsetzung dessen, was ohnehin im Begriff ist, langweilig, öde, schal und leer zu werden: das bloß auf Genuß ausgerichtete Leben.

Reflektierter Genuß: Johannes der Verführer

Innerhalb dieser Lebensorientierung stellt der berühmte Autor des "Tagebuches eines Verführers", *Johannes*, eine interessante Variante dar: Er genießt nicht die Realisierung des Triebhaften, sondern die Vorfreude, die Planung und den Moment der Verführung, d.h. er genießt *sich selbst* in seinem Raffinement beim kunstvollen Arrangement der lustbesetzten Momente. Durch seinen Variantenreichtum und seine sublimere Abhängigkeit vom Lustobjekt ist Johannes nicht so schnell mit seinem Latein am Ende, wenngleich auch er die grundlegenden Aporien des Ästhetischen nicht überwunden, sondern nur verdeckt hat. Denn letztlich ist auch er dem Schönen verfallen, das er im Akt der Eroberung genießt. Auch hier basiert der Selbstvollzug auf dem Genuß eines Schönen, das vorübergeht.

Musik als ideales Medium des Ästhetischen

Modell dieses sukzessiven Selbstvollzugs des Ästhetischen ist die *Musik*. KIERKEGAARD wählt als Beispiel MOZARTS[546] Don Juan (Don Giovanni) - für ihn das musikalische

---

[545]) Zum Zeitbegriff KIERKEGAARDS vgl. grundsätzlich RINGLEBEN (1983) S.177: "Zeit ist gedacht als Medium und zugleich Krisis von Verwirklichung." In letzterem Sinn ist sie dann sogar als Feind bestimmbar (180, mit Stellenbelegen).

[546]) Zur Hochschätzung von MOZART durch KIERKEGAARD (anders motiviert als bei K. BARTH!) vgl. GW 1,63. Nach HIRSCH (ebd. Anm. 69) markiert jene Deutung von MOZART die "wirkliche Selbständigkeit" der ästhetischen Theorie KIERKEGAARDS gegenüber der HEGELS.

Kunstwerk schlechthin. Hier kommt das Sinnliche in vollkommenster Weise zum Ausdruck.[547] Die Musik stellt es so dar, wie es an sich selber ist: als vergänglich, schwindend - und in diesem seinem Vergehen schön. Dieses Schöne ist, was es ist, nur in der fortschreitenden Sukzession seiner Momente. Als Ganzes (total) ist es nur im Modus des Vergangenseins - aber dann *ist* es schon nicht mehr, d.h. es *ist* so nur noch als Gewesenes, Vorübergegangenes. Darin, aber nur darin, hat es sein "Wesen" und seine Schönheit. Das einzelne Moment in ihm ist flüchtig; es entzieht sich der Fixierung, ebenso wie auch der Genuß des schönen Augenblicks weder sich noch sein Objekt als solches fixieren kann. Diese Momenthaftigkeit impliziert eine Erfahrung der Zeit als des Momentanen, des Gegenwärtigen, aber Verschwindenden. Im Anklingen und Verklingen gewinnt der Ton seine vorübergehende Gestalt und Schönheit. Im Vorbereiten und Arrangieren der Verführung und im Genuß der Vorstellung erfährt der Ästhetiker Befriedigung. Dieser Genuß ereignet sich in dieser sublimierten Form (d.h. bei Johannes, nicht bei Don Juan) rein in der Phantasie. Die äußeren Objekte verschwinden in ihrer Eigenbedeutung und sind schließlich nur noch als phantastische Idealobjekte relevant. Auf diese Weise wird die ganze Existenz des Ästhetikers phantastisch, irreal und weltfremd. Damit kommt der Ästhetiker an die Grenze seines Lebenskonzeptes, das er immanent nicht mehr verbessern oder überwinden kann.

Kritik der ästhetischen Lebenseinstellung

Nun zur Durchführung der Kritik: Der Rechtsbeamte Wilhelm verfolgt die ethische Linie mit Konsequenz, setzt sie aber nicht polemisch[548] gegen den Ästhetiker an, sondern zunächst in der positiven Selbstdarstellung des Ethisch-Kontinuierlichen (durch die er das Ästhetische "entthronen"[549] will), d.h. im Sinn der Rechtsphilosophie HEGELS: des Sittlichen.[550] Nur dieses

---

[547]) Das Ästhetische kann nach KIERKEGAARD nur in der Musik vollendet (d.h. unmittelbar-sinnlich) zum Ausdruck kommen; denn diese - ist im Gegensatz zur Sprache - unmittelbarer Ausdruck des Unmittelbaren (Gefühl, Stimmung etc.). Die Musik entspricht der ästhetischen Selbstwahrnehmung auch darin, daß sie das Schöne in der Form des Schwindenden (Vorübergehenden, Vergänglichen) zur Darstellung bringt.

[548]) Die Polemik des Ethikers besteht wesentlich in einer Entlarvung des Ästhetischen von dessen eigenen Prämissen her. Darauf beruht die "*Maieutik*" KIERKEGAARDS im Sinne GREVES, daß er mäeutisch die ästhetischen Kategorien zugrundelegt und zum Ausgangspunkt seiner ethischen Argumentation macht. Diese "will die vor- oder anti-ethische Existenz von innen her aufbrechen ..." (GREVE 1979 S.211). Ausgangspunkt dieser Mäeutik ist die Möglichkeit, beim inneren Widerspruch des Ästhetikers anzusetzen, der kein bloß zufällig-kontingenter ist. So verdichtet sich die Kritik des Ethikers in dem Vorwurf: "Dein ganzes Wesen widerspricht sich selbst." (GW 2,173) Nur durch ein "Entweder/Oder" könne der Ästhetiker diesen Widerspruch lösen und mit energischen Willen zur "Hauptsache im Leben" gelangen, nämlich: "Dich selbst zu gewinnen, Dich selbst zu erwerben" (ebd.). Die ethische Selbstverwirklichung und Selbstaneignung setzt somit als *conditio sine qua non* die Aufdeckung und Überwindung der inneren Widersprüche der ästhetischen Lebenshaltung voraus. Mit anderen Worten: Ästhetiker kann man *unmittelbar* sein, Ethiker nicht.
Der Standpunkt des Ästhetikers fordert von sich aus zunächst eine *ästhetische* und keine *ethische* Betrachtungsweise - wer A sagt, muß nicht auch gleich B sagen (vgl. LIESSMANN 1991, S.85). Dennoch muß sowohl vom Ansatz der Frage der Selbstverwirklichung, als auch vom Aspekt der Menschenwürde her (ebd. S.72) die ethische Kritik als berechtigt und notwendig erkannt werden: Sie hat ihr Recht, sofern es dem Menschen um sich selber geht, er sich und den anderen in seiner besonderen Würde erkennt und anerkennt, somit akzeptiert, "daß man mit Menschen nicht spielen soll" (ebd. 83). Der Ethiker ist also zugegebenermaßen ein "Spielverderber" - aber eben in einem Spiel, das - rein ästhetisch durchgeführt - weder gut ist noch in Wahrheit schön, und zudem auch gar nicht hält, was es verspricht.

[549]) Vgl. GW 2,240 (8.Z.v.u). Diese Entthronung bedeutet freilich nicht die völlige Negation des Ästhetischen

verleiht dem Selbst eine Beständigkeit, in der es selbst zu einer Integrität seiner Persönlichkeit zu kommen vermag. Durch Ehe und Familie, durch Beruf und gesellschaftlich verantwortliche Existenz[551] ist das Selbst des Ethikers überhaupt erst eines, das sich als solches bezeichnen läßt: Der Ethiker hat eine Identität, auf die hin er sich ansprechen lassen kann, und er hat Geschichte ebenso wie eine soziale Rolle, die ihn ausfüllt. Seine Liebe gewinnt konkrete Gestalt in der Ehe (vgl. Wilhelms exzessive Lobrede auf die Ehe, hinter der sich KIERKEGAARDS eigene Hochschätzung derselben verbirgt[552]). Von hier aus entlarvt er den Ästhetiker als einen unstetigen Menschen, der sich selbst nicht in Kontinuität gewinnt, sondern der in seiner Objektbezogenheit und Angewiesenheit auf Abwechslung im höchsten Maße *un*frei ist. Seine Lebensorientierung gewährleistet in Wahrheit nicht Selbstverwirklichung[553], sondern Selbstverflüchtigung. Dagegen zielt das Leben des Ethikers

---

(nur seines Absolutheitsanspruchs an das Selbst). "Kierkegaard never espouses the complete abrogation of the aesthetic. If the individual is to choose himself ethically, he must choose himself concretely as a definite self. And he can only do this by including his aesthetical self" (J.W. ELROD 1975 S.132). Der Ethiker will das Ästhetische ja nicht negieren, sondern aufheben. Die Entthronung besteht nur darin, daß es sich nicht mehr unmittelbar gegenüber dem Selbst geltend machen kann; es wird in seinem Anspruch wahrgenommen, aber auf geschichtlich-konkrete Existenz hin bezogen. - ELROD bemerkt hierzu (S.121) mit Recht, daß es keine analoge Entthronung des Ethischen durch das Religiöse gibt: KIERKEGAARD "never speaks of the ethical stage of existence as being dethroned by the religious stage"; dies stimmt aber nur insofern, als das Religiöse dem Ethischen nicht entgegengesetzt, sondern dialektisch integriert ist "in the 'ethico-religious' stage" (ebd.); bekanntlich hat KIERKEGAARD später von Abraham und Hiob (vgl. Kap. 6), vor allem aber von Christus her die Besonderheit des Religiösen gegen das Ethische geltend gemacht: in der Suspension des Ethischen für die Ausnahme-Existenz. Nur liegt in dieser Geltendmachung der Ausnahmeforderung keine Entthronung des Ethischen, da es seine prinzipielle Gültigkeit ja nicht aufgeben muß, um die Ausnahme möglich zu machen (die ja als Grenzfall bereits in E/O II bedacht ist). Somit bleibt die These ELRODS zuletzt richtig, daß es im Verhältnis des Religiösen zum Ethischen keine analoge Entthronung gibt.

[550]) Darin ist das Ästhetische mit seinem positiven Anliegen "aufgehoben"; in bezug auf die Ehe heißt das, daß die Liebe auf höherer Ebene, nämlich in geschichtlicher Konkretion aufgrund innerlich wie äußerlich gewährleisteter Treue und Beständigkeit bewahrt und vertieft ist. Im Ethischen ist das Ästhetische aufgehoben, ebenso wie das Ethische wiederum im Religiösen aufgehoben ist (vgl. RINGLEBEN 1983 S.247).

[551]) Zur sozialen Dimension der ethischen Freiheit bei KIERKEGAARD/B vgl. A. PIEPER (1978, S.95/93): "Der ursprüngliche Begriff von Freiheit ist daher der der praktischen Freiheit, der besagt, daß Freiheit nie anders als im Vollzug einer Wahl aktuell ist, die sich im Hinblick auf andere Freiheit sowohl ihre Aufgabe als auch ihre Grenze bestimmt." "Existieren heißt also [ethisch] nichts anderes als: unter einem Unbedingtheitsanspruch zu handeln und durch solches Handeln sich selbst als ein Freier unter anderen Freien zu bewähren. Insofern ist Existieren immer wesentlich zugleich ein Ko-existieren, ein Sich-bestimmen individuellen Selbstseins im Zusammenhang mit einer nicht bloß faktisch vorhandenen, sondern unter dem Prinzip der Sittlichkeit je neu zu begründenden Gemeinschaft."

[552]) Dies gilt trotz mancher Äußerungen, die die **Ehe** im Sinne der LUTHERISCHEN Redeweise als ein "weltlich Ding" erachten. Der junge KIERKEGAARD betrachtet die Ehe noch sehr nüchtern als *Joch* (Pap III A 82; T 1,247) und als bloß *sarkische* Einheit: "Die Ehe ist eine Einheit unter der Form der Sinnlichkeit, nicht Einheit in Geist und Wahrheit, darum heißt es auch in der Genesis: 'sie werden sein Ein Fleisch'" (1839 Pap II A 469; T 1,202f; vgl. Pap VIII A 231; T 2,231 und Pap IX A 246; T 3,61). KIERKEGAARD betont hierbei: *ein Fleisch, nicht ein Geist*. Joh 4,23f wird implizit gegen Gen 2,24 ausgespielt: Die Ehe ist nicht wahrer Gottesdienst, sondern bloß irdisch-immanente Verbindung (Eph 5,22-33 findet im Werk des Dänen nirgends Berücksichtigung! Vgl. GW 37,57). - Andererseits kann von KIERKEGAARD aber auch das Göttliche in der Ehe herausgestellt (Pap IV A 133; T 1,311) und die Ehe als "die tiefste Form für die Manifestation des Lebens" bezeichnet werden (Pap IV A 234; T 1,346; 1843). Die Aussagen schwanken - ähnlich wie bei LUTHER - zwischen enormer Hochschätzung und biederer Nüchternheit.
Strenger noch als LUTHER hält KIERKEGAARD an der *Unscheidbarkeit* der Ehe fest. Die Setzung der Möglichkeit der Scheidung impliziere die Unzufriedenheit mit dem Ehepartner, so daß die eigene Ehe als unerträglich empfunden werde, gerade weil die prinzipielle Scheidungsmöglichkeit gegeben ist. (Pap X^3 A 113; T 4,175f) Eine bemerkenswert scharfsinnige und weitblickende Erwägung.

[553]) Vgl. zu "Selbstverwirklichung" als zentralem Thema der ethischen Lebensstrategie: W. GREVE (1988),

auf Stetigkeit, Kontinuierlichkeit sowie auf positive, aber auch kritische Selbstaneignung[554] der eigenen Geschichte und Vertiefung der eigenen Gefühlswelt zu verbindlichen Haltungen im Gefüge von Familie, Gesellschaft und Staat.

Exkurs zum Begriff Reue

VICTOR faßt (in E/O)[555] die *Reue* sehr positiv: als Inbegriff der Freiheitlichkeit der Aneignung von Geschichte. Reue wird hier zur Signatur der Freiheit des Menschen, der sich als werdender bewußt zu seinem Werden verhält. Diese reflexive "Verdopplung" ist Voraussetzung für die Aktualisierung der Freiheit in geschichtlicher Hinsicht als Reue. Reue ist Inbegriff der sich selbst wählenden Freiheit, sofern sie Geschichte selber in ihrem Freiheitscharakter rekonstruiert. Die Übernahme dieser Rekonstruktion in das eigene Selbst impliziert die Kontinuität des Selbst mit der Geschichte (individuell wie kollektiv). Insofern ist die Reue für VICTOR kein Instrumentarium zur Selbstzerknirschung (die ihm ja ohnehin fern liegt), sondern zur Selbstaneignung in Kontinuität. Die "Reue bringt das Individuum in die innigste Verbindung und den genauesten Zusammenhang" mit der Welt, in der es lebt, vermittelt dadurch aber auch in Kontinuität mit sich selbst (GW 2,256f). Von daher ist Reue ein entscheidender Mittelbegriff zwischen Freiheit und Geschichte/Gesellschaft. Freiheit vermittelt sich selbst mit dem Kontext ihrer Lebenswelt durch die Reue; in dieser vollzieht sich die Selbstwahl[556] als konkrete (GW 2,256 unten).
Dieser Begriff von Reue (dän. *Anger*) ist allerdings weder umgangssprachlich noch theologisch in dieser Weise evident. Bemerkenswert ist, daß KIERKEGAARD selber unter anderen Pseudonymen zu einer gänzlich anderen Einschätzung der Reue kommt: Bei VIGILIUS (vgl. Kap. 7) zeigt sich die Reue als Moment der Erkenntnis der Schuld / Sünde als unberechtigter Wirklichkeit, als des Nicht-sein-Sollenden. Reue ist diejenige Instanz, die die Sünde als "eine der Freiheit *fremde*" Konsequenz erkennt (GW 11,117), denn die Freiheit an sich ist ja das Gute (GW 11,114 Anm.). Wichtig an diesem Begriff der Reue ist, daß sie prinzipiell nicht über die Schuld hinauskommt, sondern potenziertes Schuldbewußtsein bleibt.[557] In der

---

S.54 u. 56

[554]) Diese kritische Selbstaneignung vollzieht sich insbesondere in der Reue.

[555]) Vergleichbar FRATER TACITURNUS in SLW: Die Reue wird dort als "das höchste innere Handeln eines Menschen" bezeichnet (GW 15,506) und negativ-kritisch auf das System bezogen: "Das System kann die Reue natürlich nicht brauchen; denn es soll ja fertig sein ... und ... wenn es fertig ist, ist es reuelos ... Das System ist darum einzig Metaphysik, und insofern ist es in Ordnung, aber es ist kein das Dasein umfassendes System, denn alsdann müßte das Ethische mitgenommen sein ..." (GW 15,476) Nach CLIMACUS (UN) gibt es ein System, das das Dasein universell in sich schließt, nur für Gott. Der Mensch kann nach seiner Auffassung aus prinzipiellen (in der Struktur seiner Existenz liegenden) Gründen kein System des Daseins entwickeln, das diesem selbst entspricht. Menschliche Systeme (z.B. bei SPINOZA oder - mit größerer innerer Dynamik - bei HEGEL) sind immer nur Metaphysik, d.h. in sich konsistent strukturierte Denkprojekte, die den Standpunkt Gottes bzw. die *species aeternitatis* immer nur *fiktiv* einnehmen können. Die Reue erinnert daran, daß der Mensch über diesen absoluten Standpunkt nicht verfügt, sofern und solange er ein zeitlich-geschichtlich existierendes Wesen ist.

[556]) Zum Begriff der *Selbstwahl* vgl. die erhellenden Ausführungen bei FAHRENBACH (1970) (3.a) S.21-24 = THEUNISSEN, Mat. 1979 S.227-230.

[557]) Dies stimmt überein mit der Definition, die W. AFHAM in "In vino veritas" (SLW) von der Reue gibt: Sie ist ein "sich der Schuld Erinnern" (GW 15,14). Zu den brillantesten Analysen KIERKEGAARDS überhaupt zählt seine Differenzierung von Erinnerung und Gedächtnis (GW 15,9-20). Zurecht bezeichnet sie HIRSCH (GW

Reue wird die unberechtigte Wirklichkeit der Sünde "vom Individuum als Wirklichkeit gesetzt" (GW 11,118); aber "die Reue kann die Sünde nicht beheben", sondern nur über sie trauern (ebd.): ihr Vermögen bleibt rein ästhetisch; religiös und selbst ethisch ist sie kraftlos, weil sie die gesetzte Wirklichkeit nicht revidieren kann und dieser nur folgt, aber eben doch so, daß sie "allezeit einen Augenblick *zu spät*" kommt (GW 11,119; Hervorh.W.D.). Als das nachträgliche, machtlose Bedauern ratifiziert sie letztlich nur das Fortschreiten in Sünde. Weder die Sünde selbst noch ihre Folge(n) kann sie aus der Welt schaffen. Damit ist die Reue für VIGILIUS nichts anderes als *potenzierte Angst* (GW 11,119 Z.8), d.h. potenzierte Verstrickung der Freiheit in sich und ihre Konsequenzen! Fazit: Reue hat nach VIGILIUS letztlich keine befreiende Qualität, sondern bleibt auf die Schuld fixiert (unglückliches Bewußtsein): sie wird auf die Angst zurückgeworfen und von dieser gleichsam aufgesogen (vgl. GW 11,120: "die Angst saugt der Reue die Kraft fort"), womit ihre ethische Impotenz drastisch zum Ausdruck gebracht wird.

Bezugnehmend auf SLW sagt FAHRENBACH[558], daß im "wesentlichen Schuldig*sein* der Existenz" für die Freiheit "keine Möglichkeit der Distanzierung und Aneignung" mehr bestehe, weil die Schuld so zur unaufhebbaren Ingredienz der Existenz selber geworden ist. Damit ist eine Situation gegeben, in der "die Reue keine befreiende Bewegung mehr sein" könne, "in der die Schuld übernommen und aufgenommen wird, sondern sie ist vielmehr gerade die Bewegung, die im totalen Schuldbewußtsein *festhält*".[559] Darin liege der "Selbstwiderspruch des Ethischen", "daß die Reue an der Schuld 'strandet'" und auf sie fixiert bleibt, so gern sie die unberechtigte Wirklichkeit aufheben möchte.[560] Der "in der Reue über sein Schuldigsein gleichsam festgefahrene Mensch"[561] ist somit an die Grenze seiner ethischen Möglichkeit gekommen, ohne diese immanent überwinden oder die ethische Forderung suspendieren zu können.[562] Nur der *Glaube* gewährleistet dem Menschen "in der Suspension vom Ethischen die Möglichkeit der Wiederholung der Existenz",[563] genauer: die neue "Möglichkeit der Wieder-holung seiner verlorenen Freiheit" (153). Erst im Glauben ist *die* Freiheit wirklich, die die Reue immanent nicht (wieder-)herstellen konnte; denn erst in ihm ist "das Verfangensein im Selbstverlust der Freiheit (und d.h. das Festgelegtsein auf die Vergangenheit) aufgehoben".[564] - Diese

---

15,Anm.+7 S.529) als "eines der psychologischen Meisterstücke Kierkegaards". Im Anschluß an HEGELS PhändG betont KIERKEGAARD, daß sich die Erinnerung stets auf Wesentliches bezieht (GW 15,12); sie basiert somit auf einem Sondierungsprozeß des äußerlich im Gedächtnis Bewahrten, nämlich auf Verinnerlichung mittels "Er-Innerung" (GW 15,9). Daher gibt es eine "Kunst, sich zu erinnern" (GW 15,13), die poetisch gesprochen darin besteht, "den Duft des Erlebten in sich" zu bewahren (GW 15,9). - In bezug auf die eigene Schuld erweist sich die Schmerzhaftigkeit der Erinnerung, sofern sie das Geschehene eben nicht aufheben kann. KIERKEGAARD vergleicht die Erinnerung mit einer Schwangerschaft: "wer sich erinnert, ist in gesegneten Umständen", - und mit einer Gefangenschaft: wer sich in seine Erinnerung recht vertieft, "liegt gefangen in ihr" (GW 15,20). Darin zeigt sich die Ambivalenz der Erinnerung: Sie potenziert das Schöne, aber auch das Elende, Unglückliche und Schuldhafte des Menschseins.

[558]) H. FAHRENBACH (1968) S.142

[559]) Op.cit. S.142

[560]) Op.cit. S.144,150f

[561]) Op.cit. S.142

[562]) Vgl. op.cit. S.142-145.150f

[563]) Op.cit. S.152

[564]) Ebd. Auch ST. DUNNING (1985, S.157) zeigt von BA her die Unfähigkeit der Reue, von sich aus Freiheit zu vermitteln: "Repentance alone, no matter how profound, can never bring freedom" (mit Verweis auf GW 11,119f).

Grenzbestimmung (wie überhaupt eine qualitative Differenzierung des Ethischen und des Religiösen) ist freilich noch nicht im Blick von VICTOR (E/O), der den Juristen Wilhelm (B) an die ethische Macht der Reue glauben läßt.[565] In gewisser Weise kann man im Blick auf ihn sogar von einer "Aufhebung der Sünde in der Reue" sprechen (PIEPER)[566]. J.L. BLASS vertritt dagegen die Auffassung, daß auch in E/O die Reue nicht so verstanden ist, daß sie - obgleich sie einen "Akt des Transzendierens" und der Selbstläuterung darstelle[567] - die in der Schuld manifeste Entzweiung des Menschen überwinden könnte:[568] "Diese Entzweiung jedoch vermag das Selbst nicht aus sich selbst, d.h. vermittels der Reue, zu überwinden; denn diese Entzweiung ... ist konstitutiv für das Sein des Selbst." Der Gerichtsrat Wilhelm, der seine Existenz so konkret wie möglich gestalten und daher sich eminent geschichtlich verstehen möchte, traut in der Tat der Reue die Macht des Transzendierens und der Selbstläuterung zu. Für ihn ist die Reue eine integrative Macht seiner Freiheit, die ihn kritisch rezeptiv in Zusammenhang mit seinem konkreten Selbst und der Geschichte bringt.[569] Eine Selbstwahl ohne Reue wäre für Wilhelm gleichsam eine Selbstwahl ohne Freiheit, und Freiheit ohne Reue wäre für ihn ein leeres Abstraktum fernab von jeder geschichtlichen Konkretion. Wahrhaft ethisch verstandene Freiheit basiert auf Reue: "Freiheit ist fundiert im Ethischen, das Ethische in der Reue - die Reue begründet die [ethische] Konkretion (...), die Konkretion begründet die Freiheit des Individuums."[570] Soviel zur Vermittlungsethik von B. - Dieses Ergebnis beinhaltet nun aber, daß sich der spekulativ-optimistische Begriff der Reue von B in E/O insbesondere nicht gleichsetzen läßt mit dem Reuebegriff von VIGILIUS, der sie gleichsam als ohnmächtige Potenz der Aufhebung von Schuld sowie als Indiz für das "Stranden" (Scheitern) der Ethik (I) und für das Angewiesensein auf den Glauben begreift.

Darüber hinaus ist er vor allem zu unterscheiden vom Reuebegriff bei FRATER TACITURNUS (in SLW), der Reue als das "höchste innere Handeln" begreift (GW

---

[565]) Dabei ist jedoch mit GR. MALANTSCHUK (1978, S.162) festzuhalten, daß die Reue des Gerichtsrats *abstrakt* bleibt - im Gegensatz zur *konkreten* Reue z.B. beim Wassermann in FZ und beim Quidam in SLW. Bei der konkreten Reue besteht allerdings die Gefahr, "dass sich der Mensch schwermütig in einer einzelnen Sünde in Reue" (d.h. im potenzierten Schuldbewußtsein) "festklammert" (ebd.). KIERKEGAARD hat klar erkannt, daß eine derart scheinbar demütige Selbstzerknirschung (die sich an einem konkreten lebensgeschichtlichen Punkt festmacht, beim Quidam z.B. am Verlobungsbruch) auf *"Selbstliebe in Schwermut"* basiert (GW 14,140; Hervorh.W.D. - Er konnte dieses Phänomen vermutlich deshalb so frappierend klar darstellen, weil es seiner eigenen Charakterstruktur durchaus nicht fremd war.)

Daher ist die konkrete Reue (z.B. eines Quidam) der abstrakten Reue (z.B. eines Gerichtsrats) nicht *per se* überlegen, sondern wird es erst dann, wenn sie sich auf Gott hin öffnet, d.h. aus echter Vergebungsgewißheit lebt. Diese ist jedoch ein selten Ding angesichts der Unfähigkeit der meisten Menschen, anderen wirklich zu vergeben. Das Festhalten der Schuld fällt unendlich viel leichter. (Nicht selten verbirgt sich hinter der Maxime "vergeben, nicht vergessen" eben auch ein latentes Festhaltenwollen der Schuld des anderen.) KIERKEGAARD sieht - psychologisch tiefblickend - den Hintergrund dieser Schuldfixierungsmentalität in der Unfähigkeit des Menschen, *sich selbst* im Vertrauen auf Gott zu vergeben. - Brillant ist auch seine Analyse der Tendenz, sich hinter einer allgemeinen (anonymen) Kollektivschuld zu verstecken (GW 14,140). In diesem Zusammenhang ist seine Devise zu verstehen: "ohne Aufrichtigkeit keine Reue. Denn der Reue ekelt es der leeren Allgemeinheit, sie ist aber auch kein kleinlicher Rechenmeister in eines Kleinmütigen Dienst, sondern ein ernster Beobachter vor Gott" (ebd.). Zu derart konkreter Reue ist der Gerichtsrat in E/O freilich nicht durchgedrungen.

[566]) A. PIEPER (1968) S.165f - vgl. aber S.183!

[567]) J.L. BLASS (1968) S.96

[568]) Op.cit. S.95

[569]) Vgl. op.cit. S.97

[570]) Op.cit. S.99

15,506). Demgegenüber könnte der Reuebegriff Wilhelms in E/O geradezu naiv und oberflächlich erscheinen. Jedenfalls ist Wilhelm, nachdem er sich aus dem Zeitlichen "herausgereut" hat, sehr schnell "mit der Reue fertig", so daß seiner Reue der Tiefgang des Kämpfens und Leidens fehlt (MALANTSCHUK).[571]

Demgegenüber leidet das Selbst des Ästhetikers an Unortbarkeit: Es bleibt ungreifbar und begreift sich selbst nur im spontanen Akt eines lustvollen, schönen, gefälligen, bequemen und im übrigen apathischen Selbstvollzugs. Wollte man das Freiheitskonzept des Ästhetikers so positiv wie möglich auf den Begriff bringen, so könnte man es mit einem für VICTOR wie insgesamt für KIERKEGAARD untypischen Begriff tun: dem der *Spontaneität*. Freiheit verwirklicht sich ästhetisch in der Spontaneität eines positiven Vollzugs des Augenblicks, der es dem Selbst ermöglicht, sich selbst zu genießen. Das Leidvolle, Schmerzhafte und Unangenehme wird dabei nach Möglichkeit ebenso ausgeschlossen wie das stetige Selbst-Ideal des Ethikers. Die Armseligkeit des Ästhetikers liegt nach Wilhelms Auffassung nun nicht so sehr in der Unlustvermeidungsstrategie, als vielmehr im Mangel an Selbst. Von einer Wahl kann hier nach ethischer Auffassung noch gar nicht gesprochen werden, weil das Wählende wie das zu Wählende nicht voraus-gesetzt wird: Es wird dieses oder jenes, aber nicht das eigene *Selbst* gewählt. Die ethische Wahl vollzieht sich also nicht augenblicksweise, nicht so spontan wie die des Ästhetikers, sondern (wie dargestellt) im Akt einer Selbstwahl: nicht dieses wird gewählt oder jenes, aber auch nicht zwischen gut und böse, sondern was gewählt wird, ist der Horizont des Wählens selber (in dem sich dann die Unterscheidung von gut/böse vollzieht).[572]

2. Konkretionen der ethischen Wahl

Das Ethische qualifiziert sich also dadurch selbst, daß es über den jeweiligen Akt des Wählens und über die jeweilige Möglichkeit des zu Wählenden hinaus fragt: nicht *ästhetisch* im Blick auf eine Strategie der Wiederholung oder Steigerung, sondern *ethisch* im Blick auf ein kontinuierliches Selbst, das sich in seinem Wählen schon vorweg ist und so den Horizont jeglichen Wählenkönnens konstituiert. Die Wahl vollzieht sich also auf folgenden Stufen, bei denen das Ethische das entscheidende Stadium der Herausbildung eines wirklichen Selbst

---

[571]) GR. MALANTSCHUK (1978) S.162

[572]) *Wahl* ist wie schon zu Beginn dieses Kapitels gezeigt ein konstitutiver Begriff für die ethische Realisierung von Freiheit. Zum philosophischen und theologischen Problem der Wahlfreiheit (auf das *liberum arbitrium*, weniger die Selbstwahl-Problematik bezugnehmend) vgl. W. PANNENBERG in KuD 4 (1958) S.264-270, vgl.260ff.

Jenes die Wahl charakterisierende "Entweder/Oder" KIERKEGAARDS zielt keineswegs auf eine dezisionistische Wahl zwischen beliebigen oder bestimmten Objekten (analog dem Esel Buridan in seiner konstruierten Situation zwischen gleich attraktiven Heuhaufen), auch nicht auf eine (Ur-)Wahl *zwischen* Gut und Böse (so noch GW 2,177!), sondern "es bezeichnet jene Wahl, mit der man Gut und Böse wählt" oder dies eben nicht tut (GW 2,180). Letztlich zielt die Wahl auf "das Selbst", das in seiner ewigen Bestimmung und Gültigkeit gewählt wird (als die Freiheit / als das Gute: GW 2,224-228). W. SCHULZ betont die Verwandtschaft dieses Gedankens mit HEGEL: "Sich-wählen als Wählen-könnendes heißt also.., sich als konkretes, wählendes und gewähltes Selbst ... ergreifen. B drückt diesen Sachverhalt so dialektisch aus, daß man meint, er habe bei Hegel Kolleg gehört." (1957, wieder in: SCHREY WdF 1971, S.304)

Ohne die Wahl gibt es also keine auf ein Selbst bezogene Freiheit, d.h. Freiheit im eminenten Sinn. Die Freiheit ist nur "da", indem sie als solche gewählt wird: "*Die Wahl der Freiheit begründet die Freiheit der Wahl.*" (PIEPER 1978 S.94) D.h. ich kann nur *frei* wählen, wenn/sofern/weil ich die Freiheit *gewählt* habe.

darstellt:

```
 1.Ich   wählt  Ich[573]:  als dieses unbestimmte etwas
 2.Ich   wählt  Ich:   als Subjekt seiner Gelüste
 3.Ich   wählt  Ich:   im Blick auf künftiges Wählen
                       (entwickelt eine Strategie)
 4.Ich   wählt Selbst: eigene Identität erblickend als
                        Autor und Vollzieher der Strategie
 5.Ich   wählt Selbst: gut und böse respektierend
 6.Ich   wählt Selbst: bewußt das Gute wählend[574]
 7.Ich   wählt Selbst: als das Gute (als Inbegriff von Freiheit)
 8.Ich   wählt Selbst: im Horizont dieser Selbstwahl (als des
              Guten) in seiner ewigen Bestimmung und Gültigkeit
 9.Ich   wählt Selbst: als (bewußt) "vor Gott" existierend
10.Ich   wählt Selbst: in seiner (von Christus her faßbaren)
         ewigen Bestimmung und Gültigkeit vor Gott
```

Diese verschiedenen Möglichkeiten charakterisieren Stufen im Selbstvollzug unter Zugrundelegung eines (stufen-)spezifischen, sich von 1 - 10 vertiefenden Freiheitsverständnisses. Der Übergang vom Ästhetischen zum Ethischen vollzieht sich zwischen 3. und 5., der zum Religiösen mit 8 und 9. Allerdings hat sich VICTOR/KIERKEGAARD in E/O ganz auf den Gegensatz des Ästhetischen und Ethischen konzentriert - unter Ausklammerung des Religiösen (das in einer wenig reflektierten Weise dem Ethischen von B implizit ist). Trotz der in FZ (vgl. Kap.6) dargestellten Möglichkeit (und Notwendigkeit?) einer teleologischen (theologischen) Suspension des Ethischen bleibt das Ethisch-Sittliche nach KIERKEGAARDS Auffassung im Prinzip im Religiösen positiv vorausgesetzt. Entscheidend ist für das Religiöse der Horizont des "Vor-Gott-Seins", der die Selbstwerdefrage in einem besonderen Licht erscheinen läßt. Aber auch im Religiösen ist die Selbstverwirklichungsthematik keineswegs ausgeklammert, sei es in einer mystischen Selbsthingabe an ein Absolutes oder sei es einer romantischen an ein Zukünftiges (vgl. New Age), sondern ganz im Gegenteil akuter als in jedem anderen Stadium gestellt.

Ästhetiker und Ethiker im Vergleich

[573]) Solange das Subjekt nur *unmittelbar* als Bezugspunkt von Verhaltensweisen oder -Strategien angesprochen ist (ohne ein reflektiertes Selbstverständnis in bezug auf das eigene Werden), kann von einem *Selbst* noch nicht die Rede sein.

[574]) Diese Wahl ist bei KIERKEGAARD identisch mit der Wahl des Horizonts von Gut und Böse als Qualität meiner Freiheit (vgl. GW 2,178f). - Hier nun erst kann nach KIERKEGAARD im eigentlichen Sinn von "*Wahl*" die Rede sein. Erst durch die Vorentschiedenheit der Freiheit für (sich als) das Gute wird die "Wahl" konstituiert. Die wirkliche Freiheit besteht daher in der Bereitschaft und Fähigkeit, sich zu binden durch Hingabe, vgl. Pap X^2 A 428 = T 4,102: "Die Freiheit *besteht* [hat Bestand im Sinne von Identität] eigentlich nur dadurch, daß sie im selben Augenblick ..., wo sie da ist (Wahlfreiheit), unendlich eilt, sich unbedingt zu binden durch die Wahl der Hingebung, die Wahl, deren Wahrheit die ist, daß von einer Wahl nicht die Rede sein kann." Die rechte Wahl ist also dadurch gekennzeichnet, daß sie die chimärisch absolut sich fortsetzende Wahlfreiheit, jenes "Wahngebilde" (T 4,103) indifferenter Spontaneität, fahren läßt.

Für die Freiheitsthematisierung im Gegensatz zwischen Ästhetischem und Ethischem läßt sich zusammenfassend sagen:

1.) Diese beiden Lebensstrategien implizieren durchaus *divergente* Freiheitskonzeptionen, die sich immanent nicht konfliktfrei vermitteln lassen.
2.) Der positive ästhetische Freiheitsbegriff ist: *Spontaneität*.
3.) Diese Spontaneität gewährleistet keinen stetigen Selbstvollzug, sondern bindet Freiheit an das *Momentane*.
4.) Der Ethiker wählt nicht ein ihm abstrakt gegenübertretendes Sollen, sondern sich in bezug auf sein (künftiges) *Selbst* (er ist an sich "interessiert").
5.) Diese Konzentration des Ethikers auf sein Selbst bedeutet, daß er in sich selbst zentriert (im Gegensatz zum exzentrischen, objektzentrierten Ästhetiker)[575], *autonom*[576] ist.
6.) Der Ethiker wählt nicht spontan-*beliebig*, aber auch *nicht spontan-ethisch* (jeweils zwischen gut und böse).
7.) Vielmehr wählt der Ethiker sein Selbst als eines, das *gut/böse* (und nicht gut/böse-indifferent[577]) wählt.
8.) Der Ethiker wählt dieses Selbst in der Weise *geschichtlich* sich vollziehender (erwerbender) Kontinuität,[578] d.h. in bewußter Übernahme individueller wie kollektiver Vergangenheit und offen für

---

[575]) "Im Ethischen hat die Persönlichkeit ihren Mittelpunkt in sich selbst erhalten", wobei das Ästhetische als *absolute* Zielbestimmung explizit ausgeschlossen ist; "da aber der Mensch sich selbst wählt", ... "kehrt das gesamte Aesthetische wieder in ... Relativität" (GW 2,189).

[576]) Diese *Autonomie* kommt darin zum Ausdruck, daß er seine unmittelbaren Trieb- und Willensäußerungen kontrolliert, um nicht zu deren Spielball zu werden. Wer dagegen wie der Ästhetiker den Genuß zum Prinzip macht, "der setzt stets eine Bedingung, welche entweder außerhalb des Individuums liegt oder auf eine Art im Individuum ist, daß sie nicht in dessen eigener Macht steht" (GW 2,191 *gesperrt*; vgl. 2,203: "... der Genuß selber aber ist an eine äußere Bedingung geknüpft"). - Der Ethiker (B) versteht somit sein Programm und dessen implizite Kritik an A als Verwirklichung von und im Interesse von Autonomie. Die Heteronomie von A besteht darin, daß er sein Wollen nicht frei wählen kann, sondern es dem Lustprinzip unterwirft. Sowohl gegenüber seinem ästhetisch vorentschiedenen und ethisch indifferenten Wollen, als auch den Triebobjekten gegenüber ist er *unfrei*. Diese Innen- und Außenverhaftung beschreibt nach B treffend seine Heteronomie und Unfreiheit. - Die existentielle und psychologische Manifestation dieser Heteronomie ist *Verzweiflung*. Im Fazit von B, "daß ein jeder, der ästhetisch lebt, verzweifelt ist", sei es bewußt oder unbewußt (GW 2,205), wird jene Heteronomie entsprechend charakterisiert.

[577]) Diese Indifferenz des Ästhetikers impliziert auch, daß sich das Böse in ästhetischen Begriffsbestimmungen nicht fassen läßt (vgl. GW 2,241: die Tiefe des ethischen Ernstes zeigt sich gerade darin, "das Böse nie unter aesthetischen Kategorien begreifen zu wollen"). In der Reduzierung oder Konzentration des Bösen auf das Ästhetische sieht B nicht nur eine schiefe Betrachtungsweise, sondern auch eine Verharmlosung der Tiefe des Gegensatzes von Gut und Böse.

[578]) Die *Geschichtlichkeit des Wählens* beruht darauf, daß die absolute Wahl seiner selbst allen weiteren Wahlakten in ihrer ethischen Qualifikation zugrundeliegt; sie liegt aber auch darin, daß jede vorgängige Wahl in der späteren *präsent* ist: "Die ursprüngliche Wahl ist ständig zugegen in einer jeden folgenden Wahl." (GW 2,233) Diese Notiz ist wichtig gegenüber dem irrigen Vorwurf einer dezisionistischen oder atomistischen Sicht der Wahlakte bei B. Tatsächlich wird die Wahl von ihm niemals bloß als isolierter Akt gesehen, denn sie "durchdringt alles und verwandelt es" (GW 2,237).
Übrigens ist auch die im strengen Sinn *religiöse* Wahl des Absoluten kein beliebiger oder dezisionistischer Akt: "O, dies ist so wahr und so erfahren, was AUGUSTIN über die wahre Freiheit sagt (verschieden von der Wahlfreiheit): das kräftigste Freiheitsgefühl hat der Mensch, wenn er mit voll entschiedener Entschlossenheit in seiner Handlung jene innere Notwendigkeit zur Darstellung bringt, die den Gedanken an eine andere Möglichkeit ausschließt. Dann hat die 'Qual' der Wahlfreiheit ein Ende" (Pap X^4 A 177). So realisiert der

eine nicht-determinierte Zukunft.

9.) Er wählt dieses Selbst zugleich in *sozial* anerkannter Identität (Beruf; Ehe[579]), d.h. unter freier Aneignung vorgegebener Normen und Institutionen.

10.) Der Ethiker wählt dieses sein Selbst nicht als ein bloß vorläufiges, je und je neu zu eruierendes[580], sondern in seiner *ewigen Bestimmung* und *Gültigkeit*.[581]

Exkurs zur philosophiegeschichtlichen Einordnung Wilhelms (B's)

Die philosophiegeschichtliche Einordnung des Ethikers B ist schwierig. Häufig wird auf die Verwandtschaft mit HEGEL (so z.B. ROHRMOSER und HOLL)[582], vor allem jedoch mit KANT hingewiesen (vgl. FAHRENBACH[583]; ferner STACK,

---

Mensch in der absoluten Wahl, daß er sich absolut zum Absoluten verhält (und relativ zum Relativen). Richtig wählen, heißt das Eine wählen, was not tut (vgl. G. CONNELL: To Be One Thing, USA 1985). Oder - philosophisch ausgedrückt: Zu einer "Bestimmung der Freiheit" machen, "was als Notwendigkeit bestimmt ist" (GW 18,124 vgl. HÜGLI 1973, S.172ff).

[579]) Dabei gilt ihm die Ehe in eminenter Weise als Realisierung von Freiheit, und zwar im Blick auf ihre immanente Konsistenz und ihren geschichtlichen Selbstvollzug in der Treue zur eigenen Wahl. In den Stadien (SLW) bezeichnet der Gerichtsrat die Ehe entsprechend "als höchsten Zweck (Telos) des individuellen Daseins" und als "Tat der Freiheit" (GW 15,105). Der Unterschied zu E/O besteht im wesentlichen in der Tendenz von SLW, die Ehe religiös zu *verklären*, besonders drastisch GW 15,122, wo sie als "göttlich" und als "die Fülle der Zeit" (!) bezeichnet wird. Wie HIRSCH zurecht feststellt, geht diese religiöse Überhöhung des Sittlichen ins Komische und markiert deutlich die Differenz zu KIERKEGAARDS eigener, wesentlich nüchterneren Anschauung (vgl. HIRSCH 1930/33 S.761ff und GW 15,538f Anm.105 u.117).

Für den Gerichtsrat der Stadien (SLW) ist die Ehe zwar nicht "das höchste Leben" (korrektiv zu GW 15,121f, wo sie als "göttlich" und als harmonische Mitte der Existenz verklärt wird), jedoch eine nicht zu überspringende Instanz (GW 15,178), da man sich zur Idee des Staats nicht unmittelbar ins Verhältnis setzen kann (GW 15,179; vgl. HEGELS Sphären der Sittlichkeit in Rph). Was ist dann mit dem Unverheirateten? Die Antwort des glücklichen (133) Ehemanns ist eindeutig: Jener stellt eine unberechtigte Ausnahme dar - *quod erat expectandum* - (vgl. seine Zweifel, ob es überhaupt so etwas wie eine berechtigte Ausnahme geben kann, GW 15,184-192), die bezahlen muß "bis auf den letzten Heller" (187). Wer zu spät kommt, den straft das Leben (denn die Geschichte geht über das "geschichtlose" Leben hinweg - es gibt ein "zu spät"). Oder, mit den souverän sich gebenden, ironischen Worten des Gerichtsrats: "Wahrlich, der Staat hat es nicht nötig, Junggesellen in Strafe zu nehmen, das Dasein straft den, welcher Strafe verdient, denn wer keinen Entschluß faßt, der ist ein Jämmerling ..." (114; SCHREMPF Bd.4,1914,94: "... Elender". Zum *Entschluß* als "der Freiheit wahrer Anfang" vgl. 168ff.105ff). Der Unverheiratete ist nach der Auffassung des Gerichtsrats nicht nur ein elender "Waschlappen", sondern durch seine Haltung *per se* unsittlich und weder Staat noch Vaterland in Wahrheit verbunden (119). Daher: "Gepriesen sei die Ehe" (101; übrigens auch die mit Xantippe, vgl. 503: "So ist ... Sokrates mit Xantippe glücklich verheiratet gewesen ...; denn der alte Großmeister der Ironie bedurfte solch einer Frau, um sich zu entwickeln." Armer PLATO, der keine Xantippe finden konnte. Und armer SÖREN, der nicht in Regine die für ihn bestimmte - "Xanthippe" sehen konnte)!

[580]) Zur Notwendigkeit eines "*Umlebens*" im Sinne einer Revision gelebten Lebens, vgl. GW 2,175 (Z.7)

[581]) Vgl. GW 2,227-229, wo KIERKEGAARD die Dialektik der Wahl als der Wahl des Absoluten analysiert. "Ich wähle *das Absolute*, und was ist das Absolute? Es ist *ich selbst in meiner ewigen Gültigkeit*." (227) Absolut kann ich nichts Endliches, sondern nur mein *Selbst* wählen. "Indes, was ist denn dies, mein Selbst? ... es ist das Abstrakteste von allem, welches doch in sich zugleich das Konkreteste von allem ist - es ist *die Freiheit*." (GW 2,227; alle Hervorh.W.D.; vgl. ferner GREVE 1990 S.234f)

[582]) HOLL 1972 S.209: Die Versöhnung der "Sinnlichkeit mit dem [Ethisch-] Religiösen in der [sittlich-] ethischen Form der Liebe" vollziehe sich beim Gerichtsrat "ganz im Sinne Hegels"; vgl. schon ROHRMOSER (1966), in: SCHREY WdF 1971 S.410.

[583]) Die existenzdialektische "Ethik steht mit ihrer Anerkennung der Unbedingtheit der ethischen Idealität zweifellos im Horizont der durch KANT begründeten 'idealistischen Ethik'" (1970 S.29 = 1979 S.234).

MALANTSCHUK, HOPLAND, HANNAY, HAUSCHILDT, SCHMIDINGER; s. DEUSER[584]). "Von Kant her ... lassen sich nicht nur Kierkegaards rigorose Pflichtethik, sondern auch sein Freiheitspathos erklären." (DEUSER 1985 S.136). Jedoch ist B kein Rigorist (er erlaubt taktisches und zielorientiertes Denken, z.B. die Notlüge), sondern ein *Vermittlungsethiker* (denn das Entweder-Oder bezieht sich ja nicht auf dieses oder jenes, sondern auf ein überhaupt oder gar nicht qualifiziert Wählen; die positive Wahl beinhaltet gerade nicht den Ausschluß des Ästhetischen, sondern dessen *Aufhebung* im HEGELSCHEN Sinn). Trotz seines Vermittlungsdenkens distanziert B sich explizit von HEGEL. Religiöse Elemente sind für ihn bestimmend im Gegensatz zu einem abstrakten Autonomiegedanken.
Auf die gravierenden Unterschiede zur Ethik KANTS und HEGELS hat schon GROSSART (1941) hingewiesen, den nach-idealistischen Charakter jener Konzeption herausstellend. Seine These: "Am meisten berührt sich der Assessor [Wilhelm] ... noch mit *Schopenhauer*, dessen Grundprobleme der Ethik kurz vor 'E.-O.' erschienen sind." (S.149 Anm.) Von daher zeigt sich zumindest, daß die glatte Identifizierung von Wilhelms mit KANTS Ethik keineswegs eindeutig ist.

3. Die Leitmotive des Ethikers (B)

Die Leitmotive des Ethikers (repräsentiert durch Wilhelm/B) sind:

- Selbstwahl (Selbstverwirklichung)[585]
- Verzweiflung (am Ästhetischen, Momenthaften, Unstetigen, Unmittelbaren, Genußsüchtigen usw.)[586]
- Reue (reflektiertes Schuldbewußtsein)[587]
- Aufgabe[588], Pflicht (-Bewußtsein/ -Erfüllung)[589]
- Orientierung am Gewissen (verinnerlichter Pflicht)[590]
- Offenbarwerden (Redlichkeit, Mitteilung und Selbstdurchsichtigkeit[591], Ehrlichkeit)[592]

---

[584]) H. DEUSER 1985 S.136 Anm.37

[585]) Vgl. FAHRENBACH (1968) S.72-84; BLASS (1968) S.65-92; JANKE (1982) S.48-50.
Der Begriff des Selbst ist für den Ethiker (wie für den Religiösen) zentral. Das eigne Selbst ist für ihn "das Absolute", "der archimedische Punkt, von dem aus man die Welt heben kann" (GW 2,283). Daher ist der Begriff der "Selbstwahl" - "eine etwas modernisierte griechische Kategorie" - die "Lieblingskategorie" des Gerichtsrats (in den Stadien SLW vgl. GW 15,126).

[586]) Vgl. FAHRENBACH (1968) S.64-72

[587]) Vgl. FAHRENBACH (1968) S.87-89; BLASS (1968) S.92-99

[588]) Der Begriff der Aufgabe ist das positive Äquivalent des Ethikers zur ästhetischen "Möglichkeit" (GW 2,268).

[589]) Vgl. FAHRENBACH (1968) S.96-98

[590]) Vgl. FAHRENBACH (1968) S.92-97. Die Bedeutung des Gewissens stellt besonders ZIMMERMANN heraus (1977, S.39.29f), allerdings dabei zu sehr an HEIDEGGER orientiert.

[591]) Vgl. GW 2,275: B betont hier, "daß das ethische Individuum sich selbst durchsichtig ist und nicht 'ins Blaue hinein' lebt"; dabei versteht er hier die Selbstdurchsichtigkeit als ethische Interpretation des *gnothi seauton*.

[592]) Vgl. FAHRENBACH (1968) S.112-119
Vgl. dazu auch FR. GROSSART (1941), der die einleuchtende These vertritt, KIERKEGAARDS zentrales Anliegen sei das *Offenbarwerden* des Menschen vor Gott und dem Menschen; d.h. alles Dichterische und Philosophische sei daran orientiert, "den Einzelnen über das ... ethische Offenbarwerden zur geistigen

- Liebe[593]
- Zukunftsoptimismus, "*positive thinking*", Philanthropismus[594]
- Orientierung mehr an der konkreten Tat (Wirklichkeit) als an der abstrakten Möglichkeit (Phantasie)
- Streben nach geschichtlicher[595] und sozialer Konkretion[596] des Selbst (Kontinuität)[597]
- Realisierung des Allgemeinen (Selbstfestlegung auf lebensgeschichtlich grundlegende Entscheidungen: Beruf, Ehe)[598]

Existenz des christlichen Offenbarwerdens zu führen" (S.182). Demnach wäre das Ethische nur Durchgangsstadium zum Religiösen (so auch GREVE, 1979, S.212f). Vgl. dagegen die an KANT orientierte Interpretation bei A. PIEPER (1978, S.92), die das Eigenrecht des Ethischen stärker betont: "Sittlichkeit realisiert sich als ein Heraustreten aus der ästhetischen 'Verschlossenheit', als ein Sich-öffnen für das für das Unbedingte, das Gute, die Freiheit, und zugleich als ein Offenbarwerden vor den anderen ..."
Zur Kritik des Nicht-Offenbarwerdens des Ästhetikers vgl. GW 2,170f. Ihre Pointe liegt darin, daß der nicht *lieben* kann (und daher "der Unglücklichste von allen" ist), der sich "nicht zu offenbaren vermag" (171). Wenn zur Liebe das (sc. ethische) Sichoffenbaren und Sich-öffnen gegenüber dem andern gehört, bedeutet das im Negativschluß freilich auch, daß der Ästhetiker (im eigentlichen, tieferen Sinn) gar nicht lieben kann. Es bedeutet allerdings nicht umgekehrt, daß jeder, der sich nicht offenbaren kann, *per se* Ästhetiker ist. (Diese Differenzierung hat ihre Bedeutung im Hinblick auf die Biographie des Dänen und seine - religiös, nicht ästhetisch begründete - Verschlossenheit gegenüber Regine.)

[593]) Das Wesen der Liebe besteht nach Wilhelms Auffassung in der Hingabe an einen anderen: "Liebe ist Hingabe, Hingabe aber ist nur dadurch möglich, daß ich aus mir selbst herausgehe ..." (GW 2,116). Dieser Vorgang des sich Verlassens und Aufgebens der Fixierung auf das eigene Ich wird bei Wilhelm auch kommunikationstheoretisch betrachtet: Liebe bedeutet Hingabe, bedeutet sich öffnen = sich offenbaren (vgl. vorige Anm.).

[594]) Vgl. insbesondere die kernige Passage GW 2,346. Hier zeigt sich nicht nur ungebrochener Zukunftsoptimismus ("ich blicke froh und vertrauensvoll in die Zukunft"), sondern auch unbedingte Zufriedenheit mit dem *status quo*. Daß Vertrauen bei Wilhelm Angst besiegt, geht bis an die Grenze des Naiven (vermutlich fehlt ihm auch deshalb jegliche Eifersucht auf seine Frau). Naiv ist - von VIGILIUS, aber auch von KIERKEGAARD selbst her gesehen - auch Wilhelms Vertrauen in die grundlegende Güte des Menschen. Schuld und Bosheit sind ihm nur relative, prinzipiell überwindbare Beeinträchtigungen seines positiven Wirklichkeitsverständnisses. Das *radikale Böse* (KANT) wird abgelehnt - von der "Wirklichkeit der Reue" her (GW 2,187 vgl.185)! Hier zeigt sich, wie enorm hoch Wilhelm die (redintegrative) Macht der Reue ansetzt. Somit wird auch deutlich, welch zentrale Funktion sie im positiven Gesamtsystem Wilhelms einnimmt (da er ja nicht ganz blind ist gegenüber der Wirklichkeit des Bösen).

[595]) Vgl. FAHRENBACH (1968) S.84-86; BLASS (1968) S.87-92

[596]) Vgl. GW 2,280: "Das Selbst, welches das Ziel ist, ist nicht bloß ein *persönliches* Selbst, sondern ein *soziales*, ein *bürgerliches* Selbst." (Hervorh.W.D.) - Hier zeigt sich besonders schön, wie weit KIERKEGAARD qua B von einer "objektlosen Innerlichkeit" (ADORNO) entfernt ist. Auch wird der Vorwurf an ihn, er betreibe einen "Rückzug in die Innerlichkeit" (PULMER 1982, S.208f) in seiner völligen Haltlosigkeit offenbar. (Eine sehr gute Gesamtdarstellung von KIERKEGAARDS Dialektik der Innerlichkeit gibt hingegen ST. DUNNING; zu E/O II besonders S.86-91.) Die sozial sich vollziehende Selbstverwirklichung ist dabei für B nicht an die Aufhebung der bestehenden sozial-ökonomischen Entfremdung gebunden; dennoch vollzieht sie sich sozial und nicht abstrakt-innerlich. Daß Selbstverwirklichung im sozialen Kontext erst möglich sei aufgrund vollzogener Beseitigung derartiger Entfremdungs- und Unrechtsstrukturen, ist mit B als Illusion zu verstehen. Derartig trügerisches Voraussetzen sozial-ökonomischer Idealzustände hätte zur Folge, daß sich die Selbstwahl nie vollziehen könnte, und sich statt dessen das Selbst endlos an den sozialen Mißständen mit revolutionärem Pathos abarbeitet.

[597]) Vgl. JANKE (1982) S.50f - Man könnte den typologischen Unterschied (A/B) besonders prägnant am Gegensatz von Kontinuität und Spontaneität festmachen und sagen: Der *Ethiker* repräsentiert den Willen zur *Kontinuität* (mit sich und "den anderen", d.h. seiner geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit), während der *Ästhetiker* den zur *Spontaneität* darstellt. Sofern sie beide (subjektiv) nicht verzweifelt sind, erachten sie je ihre Variante der Identitätsgewinnung als Freiheit, die jeweils alternative als Unfreiheit.

[598]) Vgl. FAHRENBACH (1968) S.99-103; nach Wilhelm gibt es sowohl eine Pflicht zum *Beruf* (GW 2,311) als auch zur *Ehe* (GW 2,322); an deren grundsätzlicher Geltung ändert auch Wilhelms andeutungsweise, aber

Exkurs: KIERKEGAARDS Verständnis der Ehe

KIERKEGAARDS durch Wilhelm ausgesprochenes Hohelied auf die *Ehe* in E/O ist einzigartig (insbesondere im Blick auf die ganz anderen Töne im Spätwerk, wo sich - womöglich auch unter SCHOPENHAUERS Einfluß - seine Sicht von Ehe, Fortpflanzung und Familie verdunkelt). Die Ehe wird beim jungen KIERKEGAARD (der gerade den Verlobungsbruch hinter sich hat) idealtypisch hoch eingeschätzt. K. JASPERS meinte (1951) sogar, KIERKEGAARD habe "über die Ehe vielleicht das Tiefste geschrieben, das es in der Weltliteratur gibt ... Es gibt keine großartigeren Entwürfe der Ehe ..." (S.302 bzw. 307). Dies mag auch ein Grund dafür sein, daß KIERKEGAARD sich selbst die Ehe nicht zutrauen bzw. zumuten wollte (interessanterweise kann man ja aus sehr entgegengesetzten Gründen der Ehe distanziert gegenüberstehen: weil man sie übermäßig hochschätzt oder weil man sie extrem niedrigschätzt). - Nur der *Ästhetiker* hat da ein nüchtern-klares Urteil, erhaben über jede Einschätzung der Ehe, motiviert ebenso von SOKRATES wie von alttestamentlicher Weisheit, basierend auf realistischer Einschätzung eigener Abwechslungsbedürftigkeit (*re vera* Treulosigkeit!) und der Fähigkeit so mancher Frau, sich morgen schon als Xanthippe zu entpuppen: "Heirate, du wirst es bereuen. Heirate nicht, du wirst es auch bereuen; heirate oder heirate nicht, du wirst beides bereuen ..."[599] Zumindest *eines* von beiden! - Der *Ethiker* würde dagegen sagen: Bereuen wirst du vor allem, wenn du mit Hilfe des Gedankens anschließend möglicher Reue die Pflicht umgehst und so die Reue zum Alibi für eine egalitäre Unentschiedenheit sowie zum Grund deiner geschichtlichen Unbestimmtheit machst! Dieses Motiv ist jedenfalls eher in Erwägung zu ziehen als das der ästhetischen Bindungsscheu bzw. der Angst vor spießbürgerlichem Verfallen an die Realisierung des Allgemeinen, das die dichterische Produktivität womöglich beeinträchtigt hätte.

Zu KIERKEGAARDS Lob auf die Ehe (in SLW verbunden mit *religiöser Verklärung* derselben) ist allerdings nachzutragen, daß es freilich in keiner Weise auf das moderne Eheverständnis und auf den modernen Rechtsstatus der Ehe zu beziehen ist. Wilhelm (B) vertritt zwar als Jurist vorbehaltlos die rechtsstaatliche Auffassung, jedoch in einem durchweg noch (implizit) christlichen Gesellschaftskontext. Wenn er die Ehe lobt, dann nicht auf der Basis einer mehr juridischen Sicht (vgl. KANT), sondern vom christlichen Hintergrund her (wobei KIERKEGAARD die veräußerlichte Christlichkeit des modernen Eheverständnisses freilich von jenem Hintergrund her kritisiert, also nicht wie B die gesellschaftliche Realität der Ehe mit ihrer Christlichkeit identifiziert).

KIERKEGAARD geht jedoch mit Wilhelm ganz selbstverständlich davon aus, daß die Ehe eine effektiv *geschützte* Beziehung darstellt, sowohl im Blick auf Außenbeziehungen als auch im Blick auf die eigene Willkür der Partner. Nur als prinzipiell *unscheidbar* kann die Ehe wirklich eine "trauliche Sicherheit" (GW 15,135) vermitteln und im Ernst als eine *"christliche Idee"* (GW 15,105; Hervorh.W.D.) bezeichnet werden (dazu steht das moderne Eheverständnis allerdings nur noch in einem losen Parodie- oder

---

nichtsdestoweniger bemerkenswerte Konzession einer berechtigten Ausnahme (GW 2,351-355) nichts.

[599]) GW 1,41; Teil der vornehmlich aus Tagebuchnotizen kompilierten Diapsalmata (vgl. HIRSCH in GW 1,XIII). Überschrift dieser Ausführungen: "Ein ekstatischer Vortrag". Dessen Gedanken sind geprägt von SOKRATES, Stil und Tonart jedoch vor allem von alttestamentlicher Weisheit.

Reminiszenzzusammenhang, etwa im Blick auf die trauliche Anfangszeremonie; der Vertrag selbst ist dann wesentlich ein ökonomischer - nur darin auch lebenslang bindend - und schließt im übrigen die womöglich mehrfache Wiederverheiratung selbst nach Ehebruch keineswegs aus). Das Christliche an der Ehe konkretisiert sich für KIERKEGAARD auch im Blick auf eine bestimmte Ordnung, d.h. die Verantwortungs- und Herrschaftstruktur der Geschlechter (GW 15,150 u.; für die Emanzipationsbestrebungen ist er daher nicht sonderlich aufgeschlossen; er faßt sie ähnlich wie SCHOPENHAUER und NIETZSCHE mehr unter dem Blickwinkel des Komischen, d.h. im Sinne einer unfreiwilligen Selbstentäußerung und Selbstentlarvung, allerdings grundlegend anders als jene beiden frei von Haß und Verachtung gegen das andere Geschlecht. Deshalb lesen sich seine Ausführungen zum weiblichen Geschlecht wesentlich angenehmer als etwa die verbissen-polemischen des späten SCHOPENHAUER.[600]

Wilhelm = Spießbürger?

Die oben aufgeführten Leitmotive des ethischen Lebenskonzepts sind dem *Ästhetiker* fremd und zuwider. Aus seiner Sicht ist der Ethiker mit seiner hausbacken-biederen Moral ein Spießbürger, der sich in der "Schema-F-Existenz" gesellschaftlicher Normalität "festrennt".

Der Ethiker (B) versucht sich - vermutlich nicht ohne Grund - von der "Trivialität" abzugrenzen (vgl. GW 2,354; ferner GW 2,346: Was sich dort in Form von "Verläßlichkeit" und *positive thinking* als Vorzug darstellen will, ist aus der Sicht des Ästhetikers nichts anderes als Berechnung und Spießertum. Daß sich der Ethiker mit "biederer Gemütlichkeit ... in der Endlichkeit" einrichtet (DISSE)[601], ist ein weiteres Indiz für seine Interpretierbarkeit als Spießer.

Besonders interessant an dieser (freilich böswilligen) Charakteristik des Ethikers als Spießbürger sind zwei Dinge:

1. Der Ethiker wird sie selbst nicht verstehen, geschweige denn als Selbsteinschätzung übernehmen (akzeptieren) können.
2. Sie deckt sich in gewisser Weise mit dem Urteil des Religiösen (A/B), der im Ethischen

---

[600]) *Über die Weiber* (Parerga und Paralipomena II Kp. 27). - Zu KIERKEGAARDS Verhältnis zum weiblichen Geschlecht vgl. die biographisch sehr informative Darstellung von S. KÜHLE (1955); tendenziös dagegen ROHDE (1959, S.105f), der KIERKEGAARD irrigerweise eine grenzenlose Frauenverachtung unterstellt (mit Verweis auf SLW). Dieser Tendenz folgt neuerdings wieder E. DREWERMANN, der ihm "Sexualangst und Frauenfurcht" unterstellt (Kleriker 1991 [1989] S.339, mit Verweis Anm.108 S.797 auf ROHDE). - Zu KIERKEGAARDS Verhältnisbestimmung von Mann und Frau vor allem im Blick auf E/O vgl. MALANTSCHUK (1980/76) S.37-61.

KIERKEGAARD selbst heiratete nach dem Verlobungsbruch nicht mehr. Frauen spielten fortan in seiner Umgebung keine zentrale Rolle mehr (ganz im Gegensatz etwa zu NIETZSCHES Situation), da er Regine geistig verbunden blieb (und seine Trennung von ihr bedauerte: "Hätte ich Glauben gehabt, wäre ich bei Regine geblieben" [Pap IV A 107 = T 1,305; Mai 1843]. Diese Reue gilt unbeschadet der pseudonymen Notiz in GW 5,72: "Ich habe richtig gehandelt. Meine Liebe läßt sich nicht in einer Ehe zum Ausdruck bringen."). Sie, knapp neun Jahre jünger als er, erholte sich allerdings erstaunlich schnell von der Trennung (von KIERKEGAARD verarbeitet in Tgb, Wdh und vor allem SLW). Bald schon suchte und fand sie eine neue Allianz. Sie heiratete den Juristen FR. SCHLEGEL, später (1854-60) Gouverneur in Westindien, wo er starb. Sie kehrte nach Dänemark zurück und überlebte KIERKEGAARD um fast fünfzig Jahre (gest. 1904).

[601]) 1991, S.86

zwar eine positive, in ihrer Selbstverabsolutierung aber unzureichende Form der Selbstverwirklichung sieht.
In dieser kongruenten Beurteilung des Ethikers als "Spießer" zeigt sich - unabhängig von deren Wahrheitsgehalt - die bemerkenswerte Übereinstimmung des Ästhetikers und des Religiösen, das Selbst nicht exklusiv an ein Allgemeines (Sittliches) zu binden und darin aufgehen zu lassen, sondern die Verwirklichung der individuellen Lebensbestimmung dem (abstrakt) Allgemeinen entgegenzusetzen (wobei - und darin liegt der Unterschied - der Gegensatz für den Ästhetiker prinzipiell nicht vermittelbar ist).
Festzuhalten ist, daß sich der Ethiker nicht selbst als Spießer sieht (trotz der notwendigen Selbstabgrenzung GW 15,162 o.), sondern sich sogar bewußt von dessen Maximen abgrenzt; so auch in SLW, wo er durch die Kategorie des leidenschaftlichen Entschlusses (der aufgrund der Liebe die Ehe konstituiert) sich von der "geschäftigen Wahrscheinlichkeit" (GW 15,114) polemisch distanziert und zur auf Kalkül basierenden Lebenskonstruktion des Spießbürgers kurz und bündig sagt: "Wahrscheinlichkeit ist ein Papier, das im Himmel nicht notiert wird" (ebd.). Die Frage ist nur, ob seine Sicht des Ethischen (und implizit Religiösen) nicht doch auch seinerseits auf einem - allerdings unreflektierten - Wahrscheinlichkeitskalkül beruht.
Der als Spießbürger interpretierte Ethiker geht in den objektiven Interessen des Allgemeinen auf, und zwar derart, daß er darüber die Spontaneität und Attraktivität des Lebens (und aus religiöser Sicht die Besonderheit seiner individuellen Bestimmung) "vergißt". Umgekehrt stellt sich der Ästhetiker für den Ethiker als haltloser "No-future-Typ" dar, als Abenteurer[602] und "Sponti", dem es an Disziplin und Ordnung in seinem Leben fehlt, vor allem aber an Planung, d.h. an einem soliden und sinnvollen Programm seiner Lebensgestaltung im Blick auf Ehe, Beruf usw., d.h. auf eine gesellschaftliche Integration und Avancierung.

Die Ideale und Präferenzen des Ästhetikers

Der Ästhetiker baut sein Leben auf folgende Grundmotive und Prinzipien:[603]

- Orientierung stärker an der Möglichkeit als an der Tat (Wirklichkeit)
- Vorrang der Phantasie vor der Rationalität
- Primat der Realisierung unmittelbarer Bedürfnisse
- Bewußtes Erleben des gegenwärtigen Augenblicks[604]

---

[602]) Vgl. GW 2,349 ("Abenteuerlichkeit")
[603]) Von Idealen und Prinzipien kann nur in einem allgemeinen, übertragenen ("unethischen") Sinn die Rede sein. Vgl. auch R. WIDENMAN (1988) S.128. WIDENMAN betont das problembehaftete Verhältnis des Ästhetikers zur Zeit. Entweder lebt dieser "in a spatialized present" (z.B. Don Juan) oder in einer imaginär-phantastischen Zukunft (z.B. Johannes der Verführer). In beiden Fällen wird die Vergangenheit und die eigene Geschichtlichkeit neglegiert. WIDENMAN beschreibt die Folgen dieser "attitude" (124) wie folgt: "The esthetic life, in its efforts to evade limitating factors, ends up by denying its own freedom and hence by plunging itself into the very necessity it wishes to avoid. The esthetician therefore is dependent on fortune, misfortune, and fate, factors that lie beyond his field of influence. The result is despair, anxiety and frustration." (128)
[604]) Vgl. GW 2,196: "Beim Genießen lebt der Mensch im Augenblick ..."; vgl. 2,214. - Der so verstandene Augenblick ist weder mit dem rechten Moment ethischen Handelns, noch mit dem erfüllten religiösen

- Unmittelbarkeit[605] im Genuß des Schönen
- Orientierung an Gesundheit und Schönheit[606]
- Vermeidung von Langeweile[607], Leere und Zweifel
- Überwindung von Verzweiflung durch Zerstreuung
- Bewunderung, Faszination, Neugierde, Lust[608]
- Auskosten der Vielfalt des Interessanten[609]
- Orientierung an Reichtum und *Image*[610]
- Keine Bindung an andere Menschen (Freundschaft, Ehe)[611]
- Keine Bindung an gesellschaftliche Funktionen (Beruf)
- Keine Bindung an Vergangenheit (Schuld, Fehler)
- Keine Bindung an die Zukunft (Verpflichtungen, Festlegungen)
- Fazit: Das Leben genießen und Unangenehmes vermeiden

Unabhängig von der Frage, ob die zuletzt genannte Maxime des Ästhetikers für den Ethiker angesichts eines unbedingten Sollens akzeptabel wäre bzw. ob sie in Anbetracht der Struktur der Welt überhaupt realisierbar wäre (was KIERKEGAARD so wenig glaubt wie SCHOPENHAUER oder FREUD), besteht ein ihr selbst immanentes Problem (in dem sich die Illusion des ästhetischen Lebens fassen läßt): nämlich die Frage ihrer bruchlosen und störungsfreien Durchführbarkeit. Denn dieses Lebensideal führt unausweichlich zu Langeweile und Intensivierungszwang[612], und es zerbricht an Schuld, Zweifel und

---

Augenblick gleichzusetzen. Vielmehr ist "der ästhetische Augenblick nichts .. als der in sich verschwindende, zusammenhanglose und [potentiell] unendlich wiederholte Moment zeitlichen Genusses, der die Zukünftigkeit" mit ihrer spezifischen Chance und Herausforderung für das Selbst "abschneidet" (JANKE 1982 S.42).

[605]) "Unmittelbarkeit" ist die Charakteristik des Ästhetikers, und zwar im Sinne eines unmittelbar bei sich sein Wollens: Das *Ästhetische* im Menschen ist das, wodurch er "unmittelbar das *ist* was er *ist*"; das *Ethische* ist das, wodurch "er das *wird* was er *wird*". (GW 2,190; Hervorh.W.D.; vgl. 2,203 unten; ferner GREVE 1979 S.189)

[606]) Vgl. GW 2,193

[607]) Daher die "Wechselwirtschaft" (*Vexeldrift*) GW 1,301-321, um die Langeweile als "Wurzel alles Übels" (304) durch eine Strategie der Abwechslung zu überwinden. Diese basiert auf der These, daß die Langeweile ihren Grund in der Monotonie (oder wiederum im landwirtschaftstechnischen Terminus gesprochen: in der Monokultur) hat. - Diese These ist jedoch nur *sub specie aesthetici* richtig; in Wahrheit aber - so KIERKEGAARD - verweist die Langeweile auf eine ihr zugrundeliegende Verzweiflung, die weder durch Objektwechsel noch durch Genußintensivierung zu beheben ist, da sie ihren Grund im (ästhetisch nicht erfüllbaren) Selbst hat.

[608]) Diese Bestimmungsgründe sind im Ethischen durch die Haltung des *Ernstes* ausgeschlossen.

[609]) Daß der Ästhetiker an der Vielfalt des Interessanten orientiert ist, und daß nur in dieser Vielfalt das Interessante überhaupt interessant ist, zeigt nicht nur seine Treulosigkeit und Unersättlichkeit (vgl. NERO, CALIGULA), sondern auch, daß er ein Verlangen in sich hat, das sich nicht am (einzelnen) Endlichen genügen läßt. Es gehört zu den bemerkenswertesten Stellen von E/O, daß Wilhelm gerade darin nun ein Wahrheitsmoment beim Ästhetiker anerkennt: "in gewissem Sinne hast Du recht; denn nichts Endliches, nicht die ganze Welt vermag die Seele eines Menschen zu stillen, die Verlangen nach dem Ewigen empfindet." (GW 2,216) Dies bedeutet, daß das schwermütige Unbefriedigtsein an allen irdischen Genüssen in sich das Wahrheitsmoment hat, daß alles Irdische den Menschen (als Geist-Wesen) letztlich nicht erfüllen kann.

[610]) Vgl. GW 2,194

[611]) Vgl. JANKE 1982 S.44: "Worin sich ein Lebensverhältnis vor allem festzurennen droht, sind Freundschaft und Ehe, Arbeit und Beruf; denn soziale Bindungen fesseln die ästhetische Freizügigkeit."

[612]) Analog zum Phänomen der (Drogen-) Sucht

Verzweiflung. Dieses Zerbrechen stellt sich aber nicht als automatischer Übergang dar im Sinne einer Selbstaufhebung aufgrund eigener Widersprüchlichkeit (HEGEL), sondern zunächst als ein Irrewerden an sich selber, das auch - ganz im Gegenteil - zu einer *Potenzierung* der ästhetischen Lebensstrategie führen kann. Deshalb liegt dem Gerichtsrat Wilhelm so viel daran, den Ästhetiker nicht sich selbst zu überlassen, sondern (mäeutisch[613]) zu überzeugen. Dieser Dialog wird entscheidend, wenn dem Ästhetiker die resignierte oder trotzige Verschließung in sich droht, denn Kommunikation ist hier das einzig Befreiende.[614] Die Selbstverschließung hat ihr Motiv auf Seiten des Ästhetikers jedoch nicht in einer (bloß ethisch relevanten) Schuld, sondern in der *Schwermut*[615]. Dies und eigentlich nur dies ist die immanente Grenzkategorie des Ästhetikers: Die Gefahr, sich an nichts mehr freuen zu können, von der Zukunft nichts Aufregendes mehr zu erwarten, die Spannung im Leben zu verlieren, statt dessen Überdruß, Langeweile und Leere zu empfinden, dem nächsten Genußmoment gleichgültig gegenüberzustehen, auch von der Genußsteigerung (vgl. Nero[616]) nichts Überwältigendes mehr erhoffen zu können.

Der Gegensatz ist mithin so angelegt, daß jede Lebensstrategie ihre immanente Berechtigung, aber auch ihre eigenen Aporien hat. KIERKEGAARD identifiziert sich mit keiner von beiden explizit oder implizit. Der Gegensatz von E/O ist sicher auch sein eigener: *In ihm selbst* kämpft der Ästhetiker gegen den Ethiker und umgekehrt der Ethiker gegen den Ästhetiker.[617] Aber wer gewinnt? Die bisher weithin gängige Meinung, daß der Ethiker aufgrund seiner besseren Argumente die Oberhand behalte und das Duell gewinne, ist heute

---

[613]) Vgl. dazu die Grundthese von W. GREVE (1988, 1990) einer im Kern mäeutisch orientierten Ethik KIERKEGAARDS, die insofern das Ästhetische negativ voraussetze.

[614]) Vgl. die These des CLIMACUS, daß es geradezu die Pointe aller Kommunikation sei, "den andern frei zu machen" (UN; GW 16/I,66; dort im Kontext der Begründung der Notwendigkeit indirekter Mitteilung).

[615]) Trotz der Dialektik von Schwermut und ästhetischem Lebensstil ist die Freiheit des Willens für KIERKEGAARD insofern gewahrt, als die Entscheidung für das Ästhetische nicht die Grundverfassung des im Ewigen gründenden Geistes ausschalten kann. Die Schwermut ist nach KIERKEGAARD die Reaktion des Geistes auf eine versuchte (reduktive) Verdrängung dieser Tiefendimension des Menschseins: "der Geist läßt sich nicht spotten, er rächt sich an Dir, er schlägt Dich in die Fesseln der Schwermut." (GW 2,217)
Wenn Schwermut derart als *Rache des Geistes* beschrieben wird, bedeutet das, daß Schwermut als *Folge*phänomen lebensgeschichtlicher Entscheidungen anzusehen ist. Darin liegt der ethische Ernst KIERKEGAARDS, aber auch seine Grenze. Selbst die evidentermaßen *endogene* Depression wird so zum Revancheakt eines Geistes, der "sich nicht spotten" läßt.

[616]) Vgl. GREVE (1988) S.50; DISSE 1991, S.57; KIERKEGAARDS Nero-Deutung findet sich in GW 2,197-203. - Die Frage, ob Nero "wirklich krank" war (HOLL 1972 S.185), ist von KIERKEGAARD her (vgl. Kap. 2) immer schon positiv beantwortet: Nero war verzweifelt. Verzweiflung kann sich nach außen hin doppelt darstellen: Als wirkliche Krankheit (symptomatisch evident) oder als Scheingesundheit. Jedenfalls ist es von KIERKEGAARDS Verständnis nicht möglich (wie HOLL es tut), der Verzweiflung "wirkliche Krankheit" gegenüberzustellen, als ob Verzweiflung nicht im tiefsten Sinn *wirkliche* Krankheit wäre.

[617]) E. HIRSCH betont Letzteres, wenn er (1930/33 S.616) schreibt, "daß B *diejenige Lebensanschauung vertritt, zu der Kierkegaard sich selbst wider den Romantiker in sich bekennt*". Zurecht fügt er anmerkungsweise hinzu, daß "die psychologisch-individuelle Ähnlichkeit" *mit A* "eher größer" ist. Daraus folgt dann aber, daß KIERKEGAARD sich gefühlsmäßig 1842/43 eher mit dem Ästhetiker identifiziert, zumal der Ethiker Wilhelm bei ihm nicht frei ist vom Spießbürgerlichen. Beide Haltungen sind KIERKEGAARD somit präsent als Möglichkeiten seiner selbst, um sie in "dichterische Produktion" (HIRSCH Studien S.616 Anm.1), d.h. fiktive Gestalten (mit denen KIERKEGAARD keinesfalls unmittelbar zu identifizieren ist) umzusetzen.
H. DIEM betont im Nachwort zur Separatausgabe "Das Tagebuch des Verführers" (München 1963: dtv 166, S.146-154), daß das Entweder/Oder *offen* bleibe, und zwar sowohl als Frage an den Leser (S.152), als auch für KIERKEGAARD selbst (S.153).

eher umstritten.[618] Die nicht wegzudiskutierende Überlegenheit des Ethikers gegenüber dem Ästhetiker (A) besteht allerdings darin, daß er seine Freiheit in einem eminenteren, tieferen und verbindlicheren Sinn wahrnimmt und realisiert als der Ästhetiker: Er entdeckt in sich die "Forderung nach *Selbstverwirklichung* überhaupt" erst, wobei diese eine Selbst-Durchsichtigkeit vermittels Reue voraussetzt.[619]

Die hier in Gang gesetzte Bewegung grenzt bereits an das *Religiöse*, das in E/O noch nicht als Alternative zum Ethischen entwickelt ist (vgl. dagegen SLW). Tatsächlich versteht sich das ethische Programm von Wilhelm als *implizit religiös*, d.h. es vollzieht seine Religiosität ganz im Horizont der Bürgerlichkeit und in vollem Einklang mit der gesellschaftlichen Moral, die *eben auch* christlich-religiös ist. Umgekehrt ist das Religiöse in E/O noch keine Sphäre für sich, sondern ganz in das wirkliche Dasein des Ethikers (Gerichtsrat Wilhelm) integriert: *Religion ist Ingredienz und Implikat einer sich implizit religiös verstehenden Gesellschaft*;[620] d.h. die religiöse Forderung tritt hier nicht als *besondere* oder gar als Gegensatz zum

---

[618]) Vgl. dazu die Arbeiten von E. DEISS 1984 und K. PULMER 1982 (s. W. GREVE 1988 S.61f Anm.7).
Die bei H. FAUTECK angefertigte Dissertation von K. PULMER kritisiert die ethische Existenzweise ADORNO folgend als "Trugbild erfüllten Lebens" (208ff). Dieses Trugbild bestehe in der psychischen Verdrängung des Ästhetischen, in einer zwanghaft konstruierten Harmonie und einer Ausblendung gesellschaftlicher Entfremdung (resultierend aus kapitalistischer Gesellschaftsstruktur und der - kafkaesk stilisierten - Undurchschaubarkeit und Bürgerfeindlichkeit des Beamtenapparats S.210). Da das ethische Wollen angesichts gesellschaftlicher Entfremdung "nicht mehr zu verwirklichen ist", zeige sich die "Unhaltbarkeit der ethischen Position" (210). Aufgrund der Aporien des Ästhetischen erweise sich KIERKEGAARDS "Entweder-Oder" im Endeffekt als ein "Weder-noch" (232)(!). Auch die Einführung eines dritten Stadiums löse die "Scheinhaftigkeit dieser Alternative" nicht, da das Religiöse in seiner Weltabgewandtheit nur eine strukturelle Wiederholung des Ästhetischen sei (233). - Abgesehen von der Schwierigkeit, das religiöse Stadium (im Sinne ADORNOS) gleichsam als Neuauflage des Ästhetischen mit Heiligenschein zu verstehen (was ein Mißverständnis sowohl des christlichen Augenblicks wie auch der "Werke der Liebe" [LT] voraussetzt), wird K. PULMER insbesondere auch dem Gerichtsrat nicht gerecht. Weder der Vorwurf der Innerlichkeitsflucht (208,209,211) trifft ihn, noch der der Abstraktheit (210: "abstrakte ethische Bekenntnisformel"). Wenn die logische Harmonie und Konsistenz der Gedankenführung als etwas *Zwanghaftes* zum Argument gegen den Ethiker gemacht wird (211), sagt dies freilich mehr über die Autorin als über Wilhelm. Dies gilt auch für ihr Argument, daß die ethischen Ideale: "Kontinuität, Geschichtlichkeit, harmonische Einheit der Persönlichkeit, [und] Identität mit sich selbst" "allenfalls noch für Angehörige des Bildungsbürgertums sinnvoll erscheinen" mögen (211)(!). Wenn hier das menschliche Grundanliegen nach Selbstverwirklichung und Identität mit sich ebenso wie das Ideal sozial-geschichtlicher Konkretion (Ehe, Beruf) als höchstens noch für den Bildungsbürger angemessen betrachtet wird (als ob z.B. der Arbeiter, die Hausfrau, der weniger intellektuelle Mensch etc. im Sinne von Wilhelm nicht ethisch leben könnten), sagt das ebenfalls viel über die Autorin, aber nicht über KIERKEGAARD. Die Pointe Wilhelms, daß ethisch-konkrete Existenz gerade nicht an ein bestimmtes (ideales) Gesellschaftssystem gebunden ist, daß sie trotz aller Fremdbestimmung und trotz (vermeintlicher) "undurchschaubarer Sachzwänge" (213) als ein auf Realität ausgerichtetes Sollen Gültigkeit hat, wird bewußt übergangen. Die von PULMER statuierte "Unhaltbarkeit der ethischen Position" (210) erweist sich bei näherem Hinsehen als Wunschdenken. Das modische Pochen auf (echte oder vermeintliche) Sachzwänge, das Suspendieren des Ethischen durch eine erst aufzuarbeitende gesellschaftliche Entfremdung: All das sind Fluchtbewegungen, die im Mantel des politischen Engagements ihren ethischen Unernst nur schwer verbergen können. - Das Wahrheitsmoment jener "Unhaltbarkeit der ethischen Position" liegt nicht in ihrer vermeintlichen Undurchführbarkeit, sondern in ihrer Grenze, die sich zugleich als Begrenztheit erweist: Denn jene stabile, scheinbar konstruierte Harmonie ist leicht im Begriff, *spießbürgerlich* zu werden. Das Wahrheitsmoment am Verkennen der Entfremdung durch Wilhelm liegt darin, daß er seine Ethik auf eine im Prinzip optimistische Anthropologie gründet: Er verkennt das "radikale Böse" (KANT; s.o.), d.h. den Menschen als fortgesetzten Ursprung der Entfremdung, welche das Sollen zwar nicht außer Kraft setzt, jedoch in seiner adäquaten Realisierbarkeit durchaus fraglich werden läßt.

[619]) GREVE (1988) S.54 bzw. 56 (Hervorh.v.mir)

[620]) Darin liegt nun zugleich die *Stärke* der ethisch integrierten Religiosität: Sie versteht Religion nicht als etwas vom Wirklichen Leben Abgehobenes, abstrakt Innerliches.

Moralisch-Sittlichen in Erscheinung (anders bei Abraham in FZ, vgl. Kap.6).

Religiosität A / B

Das *religiöse Stadium* selbst (vgl. UN, SLW[621]) ist gekennzeichnet nicht nur durch die Anerkennung des Gottesgedankens, sondern durch das bewußte "Vor-Gott"-Existieren und sich dabei absolut zum Absoluten Verhalten.[622] Die sogenannte "Religiosität A"[623] bleibt dabei immanent und sieht im Einzelnen eine Manifestation des Absoluten, und zwar eine momenthafte, jedoch notwendige. Dagegen weiß Religiosität B um die konkrete, geschichtliche Manifestation Gottes in der Geschichte, verstanden als absolutes Paradox.[624] Bei Rel. B liegt der Grund der Selbstverwirklichung jenseits des Individuums und der Welt. Durch die Anerkenntnis der eigenen Negativität (Schuldbewußtsein, Reue) kommt der Mensch zu Gott, indem er den immanenten Versuch einer Konstruktion des Gottesverhältnisses ebenso aufgibt wie den Versuch, sich selbst als Teil (Aspekt, Moment) des Absoluten (Ganzen) zu begreifen.[625]

Somit lassen sich die Stadien[626] als spezifische Formen der Realisierung von Freiheit

---

[621]) Zur Dreiteilung der Stadien vgl. GW 15,507: "Es gibt drei Existenzsphären: die aesthetische, die ethische, die religiöse." Ebenso GW 16/II,211 mit der Angabe der Zwischen- oder Grenzbereiche ("Confinien"): "die *Ironie* ist das Grenzgebiet zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen; der *Humor* ist das Grenzgebiet zwischen dem Ethischen und dem Religiösen." (Hervorh.W.D.) Vgl. auch R. WIDENMAN (1988) S.122f.
Bemerkenswert ist auch die Bezeichnung 'Existenz*sphären*' (dän. *Existents-Sphaerer*) für Stadien. Nach der Konkordanz von MCKINNON (Indices II) ist dieser Begriff nur sieben Mal im Werk KIERKEGAARDS nachzuweisen (und zwar nur 1845/46): Ein weiteres Mal in SLW (GW 15,389z12: das Ethische als "Existenzsphäre der Freiheit") und fünf Mal in UN (GW 16/I,142z7; 263z32; 16/II,140z33; 211z1; 230z23f). Die dän. Hg. verweisen zurecht auf den Vorteil des weniger üblichen Ausdrucks 'Existenzsphären' gegenüber 'Stadien', der darin liegt, daß er im Gegensatz zu letzterem nicht die (irrige) Konnotation eines immanent-notwendig fortschreitenden Aufstiegs ("progressiv opstigning") mit sich bringe (SV^3 8,298, 2.Anm. zu S.266).

[622]) Vgl. ZIMMERMANN (1977, S.42): Diese [im Glauben befreite] Freiheit ist aber nichts anderes, als daß der Einzelne sich absolut zu sich selbst und damit zugleich zu dem verhält, der das ganze Verhältnis gesetzt hat: Gott. In diesem absoluten Selbstverhältnis ist der Einzelne sich in Existenz gegenwärtig und in Gleichzeitigkeit mit sich ..."

[623]) Zur Charakteristik der Religiosität A vgl. HOLL (1972) S.258-274, ferner DUNNING 1985, S.189-203. Bei RINGLEBEN (1983) ist der Unterschied zwischen Religiosität A und B nicht scharf genug gefaßt (Rel. B wird nur als *Modifikation* von A begriffen, d.h. als deren Potenzierung, vgl. S.88).

[624]) Vgl. zu dieser Unterscheidung WIDENMAN (1988) S.133ff.

[625]) Der Entwurf der Religiosität B ist als Versuch KIERKEGAARDS zu verstehen, die ihm ästhetisch anmutende Religiosität des jungen SCHLEIERMACHER (Reden 1799) zu überwinden.

[626]) Zum Vergleich dieser drei Stadien mit den drei Stufen des Geistes bei HEGEL (subjektiver, objektiver, absoluter Geist) vgl. M. BENSE (1948) S.8f und 50ff; "Kierkegaards existentielles Werden hat keinen Fortschritt im Hegelschen Sinne. Es hat Stadien. Und den Stufen der Selbstverwirklichung des absoluten Geistes, die Hegels Welt- und Geistesprozeß kennzeichnen, entsprechen bei Kierkegaard wie gesagt die berühmten drei Stadien des Ästhetischen, Ethischen und Religiösen ... Hegels Trias des subjektiven, objektiven und absoluten Geistes ..."(54) Zur Kritik vgl. HOLL 1972 (S.96: "Direkt scheint uns kein Stadium Kierkegaards einem Moment Hegels zu entsprechen."). Zurecht betont HOLL, daß KIERKEGAARDS Stadien eben keinen immanent-notwendigen Entwicklungsgang darstellen (199), und daß sie nicht als "Momente des Logischen" oder "Stufen des Seins" aufzufassen sind, sondern als "Stadien des Verhältnisses des jeweiligen Lebens im Verhältnis zum Absoluten und der Verwirklichung des Absoluten im Leben." (106). Vgl. die recht ausführliche Darstellung der Stadientheorie bei HOLL 1972, insbes. S.208ff, 225-274.
Geistesgeschichtliche Bezüge liefert auch WIDENMAN (1988) zu Beginn seiner Analyse der Stadientheorie

folgendermaßen rekapitulieren:

1.) ästhetisch: Freiheit bedeutet Spontaneität, Genuß seiner selbst vermittelt durch austauschbare Objekte;

2.) ethisch: Freiheit bedeutet Realisierung des Allgemeinen in seiner individuellen Aneignung;

3.a) allgemein-religiös: Freiheit verwirklicht sich, indem sie sich vor Gott "durchsichtig" wahrnimmt als dessen Manifestation;

3.b) christlich-religiös: Freiheit verwirklicht sich, indem sie in der Leidenschaft des Glaubens Christus als Inbegriff der eigenen Selbstverwirklichung annimmt.

Aporien der Freiheitssphären

Die *Aporien* der drei Freiheitsvarianten sind ebenfalls manifest:

1.) Ästhetisch: Das Selbst realisiert sich in Abhängigkeit von äußeren Objekten, an die es momenthaft fixiert bleibt. Im idealistischen Sprachgebrauch: Das Subjekt ist rein "außer sich"[627], es realisiert seine Freiheit nicht authentisch: "denn bei sich selber zu sein, das ist ja Freiheit" (GW 10,14).[628]

2.) Ethisch: Das Selbst realisiert das Allgemeine,[629] genügt damit zwar seiner allgemeinen Bestimmung (es realisiert das Menschsein in seiner konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Herausforderung), nicht jedoch seinem besonderen, individuellen Menschsein (*dieses* Selbst zu sein).

3.a) Religiös: Die Freiheit erkennt das für ihre Realisierung konstitutive "Vor-Gott-Sein", erfaßt Gott aber nicht konkret-geschichtlich, sondern noch abstrakt-absolut; daher hat es zwar in seinem Horizont das Absolute als eine das Endliche übergreifende Instanz, versteht sich jedoch nur abstrakt als dessen

---

KIERKEGAARDS; vgl. auch MALANTSCHUK (1968) S.139-150; TAYLOR (1975) S.62-336.

[627]) A. PIEPER sieht die Aporie des Ästhetischen im Anschluß an KANT darin, daß es den *Unbedingtheitscharakter* von Freiheit verfehlt. (Sie verweist dazu Anm. 30 auf GW 2,195, wonach die Bedingung des Selbstvollzugs des Ästhetikers "zwar im Individuum selbst" liege, "aber auf eine Art, daß sie nicht gesetzt ist aus der Macht des Individuums selbst".) "Zwar kann auch im Zusammenhang mit dem Ästhetischen von Freiheit die Rede sein, aber diese Freiheit ist nur eine Willkürfreiheit, die sich unter ethischem Gesichtspunkt gerade als *Un*freiheit herausstellt, da das *Prinzip* des Genusses ein bloß faktischer, nicht aber selber frei gewählter Bestimmungsgrund des Wollens ist." (1979 S.89/95)

[628]) Diese CLIMACUS (Paren-)These zeigt deutliche Nähe zu HEGEL, der wahrhafte Freiheit als Rückkehr zu sich aus dem Beim-andern-Sein bestimmt hat. Der Ästhetiker ist zwar auch beim anderen, aber er nimmt dieses nicht als solches war und bleibt gerade dadurch objektverhaftet. In dieser Fixierung bleibt das Objekt beliebig und austauschbar. Da er so seine Triebhaftigkeit nicht aufhebt, sondern immer nur neu bestätigt, bedarf es der Steigerung und Abwechslung. Die "Wechselwirtschaft" der Lust hebt dabei seine Aporie nicht auf, sondern verzögert nur ihr Bewußtwerden. Seine (sexuelle) Liebe ist dabei immer nur erweiterte Selbstbefriedigung. Gerade so bleibt aber sein Selbst in der Tiefe unbefriedigt. Als Vorbote der Verzweiflung empfängt ihn die Langeweile. Sie signalisiert ihm, daß er nicht wahrhaft frei ist, d.h. im andern wahrhaft beim andern und wahrhaft bei sich selbst.

[629]) Sofern diese Realisierung überhaupt gelingen kann. Es ist fraglich, ob der Mensch wahrhaft ethisch handeln kann, allein aufgrund des Sollens. KIERKEGAARD hält die ideale Ethik - ausgehend von PAULUS und LUTHER für unerfüllbar, obwohl er ihre immanente Güte und Berechtigung nicht bestreitet (so betont VIGILIUS in BA, daß eine christliche Ethik den Menschen als Sünder, d.h. in seiner fundamentalen Entfremdung von Gott und dessen Willen vorauszusetzen und ihm dementsprechend die Bedingung der Erfüllungsmöglichkeit mitzugeben habe). In den Stadien sagt FR. TACITURNUS beiläufig, daß die ethische Sphäre durch die Forderung charakterisiert ist, wobei "diese Forderung ... so unendlich" ist, "daß der einzelne Mensch stets Bankrott macht" (GW 15,507). Demnach besteht die fundamentale Aporie schon darin, "that the ideals proposed by ethics prove impossible to realize adaequately, and so ethics comes up short and breaks down" (WIDENMAN 1988, S.131).

Teil, ohne seine Besonderheit vor Gott zu begreifen.
3.b) Christlich-religiös: Hier erst gibt es keine Aporie mehr, denn die Freiheit erkennt sich nicht nur "vor Gott" und verhält sich absolut zum Absoluten, sondern erfaßt Christus zugleich als den Maßstab und Grund ihrer Selbstverwirklichung; Gott ist ihr nicht mehr das schlechthin ganz Andere noch das Abstrakt-allgemeine (von dem der Einzelne nur Moment und Facette ist), sondern der geschichtlich in Christus wirklich Gewordene.

Diese für die Stadien 1 - 3a aufzeigbaren Aporien sind unter dem Aspekt kritisiert worden, inwiefern sie objektverhaftet (1) oder an ein immanentes (2) bzw. an ein ineins gedacht immanent-transzendentes (3a) Absolutes verfallen sind. Nimmt man die (schon von HEGEL und SCHLEIERMACHER explizierte) KIERKEGAARDSCHE Definition des Menschen als Einheit von sich selbst und dem Geschlecht[630], so ergibt sich, daß das Ästhetische nur den ersten Aspekt berücksichtigt (aber wegen der Objektverfallenheit nicht erfüllt), während das Ethische und Religiöse (A) nur den zweiten berücksichtigt: Realisierung des Menschseins, und zwar in seiner allgemeinen, gesellschaftlich-geschichtlichen Identität (2) bzw. in seiner abstrakt-grundlegenden Relation zu einem Transzendenten (3a).

Kritik der Stadien unter dem Gesichtspunkt Zeit/Zeitlichkeit

Die hier aufgezeigten Aporien der Freiheitsrealisierung in den jeweiligen Stadien lassen sich auch anhand ihrer *verschiedenen Relation zu Zeit und Zeitlichkeit* aufweisen:[631]
1.) Ästhetisch bleibt die Freiheit an den Augenblick gebunden, an das jeweilige Sosein bzw. Sichbefinden. Die Vergangenheit existiert nicht bzw. nur als Konglomerat von mehr oder weniger angenehmen Erinnerungen, die Zukunft existiert nicht oder nur als Reservoir künftiger Lusterfahrungen; sie ist nur eine unbestimmte Vielfalt künftiger Augenblicke, analog zur Vergangenheit, die ein ungeordnetes und im Prinzip für das gegenwärtige Selbstverständnis irrelevantes Nebeneinander von Augenblicken darstellt.[632] Der Ästhetiker lebt - auch wo er plant und sich erinnert - ganz im punktuell begriffenen Jetzt seiner Selbsterfahrung und Selbsterfüllung. Was

---

[630]) Vgl. zu E/O II: GW 2,281: "... daß das Individuum zugleich das Allgemeine und das Einzelne ist"; 2,312: "... daß [jeder] zu gleicher Zeit das Allgemein-Menschliche und das Individuelle ausdrückt" vgl. auch 2,355 (Allgemeines/Ausnahme). - KIERKEGAARD war sich dessen bewußt, daß in dieser Definition nicht seine originelle Denkleistung besteht. Diese sah er vielmehr darin, den Einzelnen höher als die Gattung bestimmt zu haben. Darin liegt s.E. auch der entscheidende Unterschied des Menschen zum Tier, bei welchem das einzelne (als bloßes *Exemplar*) stets weniger zählt als die Gattung. Gegenüber dem einzelnen Menschen stellt das Gesamt (die Menge) der Menschheit kein qualitatives Plus, sondern nur ein - insgesamt fragwürdiges - Abstraktum dar. Daher besteht das Gottesverhältnis nicht zu diesem, sondern zum Einzelnen (jener Kategorie, die KIERKEGAARD als seine originale Entdeckung betrachtete).
[631]) Vgl. dazu auch L. KOSKINEN, Tid och evighet hos S.K., Lund 1980, S.171f: "The *aesthetic* lives only apparently [scheinbar] in time ... [he] strives to become an eternal being, though he is bound to fail, since he belongs to ... the finite world." - "The *ethical* man lives in the present, the past and the future, sensing Eternity [but confused with infinitely extended time] as the infinite demands of morale principle and values." - "Only the *religious* man fulfills mans destiny to be subject to both the realms of time and eternity ... meeting Eternity in faith ... in 'Oeieblikket' ..." (Hervorh.W.D.)
[632]) Ästhetisch gesehen muß es daher sowohl eine Kunst des *Vergessens* (der unangenehmen, belastenden Vergangenheit) als auch eine Kunst des *Erinnerns* geben (der schönen Momente), nämlich die Kunst selektiver Wahrnehmung der eigenen Vergangenheit. "Wenn man sich derart in der Kunst des Vergessens und der Kunst des Erinnerns perfektioniert hat, so ist man imstande, mit dem ganzen Dasein Federball zu spielen." (GW 1,339ff, zit. nach ZIMMERMANN 1977, S.38)

allein zählt, ist der erfüllte Augenblick, das Schöne, das Interessante usw., sofern es zum möglichen Gegenstand des Genusses werden kann. Der ästhetische Zeitbegriff ist also ein abstrakt verewigter Augenblick, die fortgesetzte Ausdehnungslosigkeit des "Jetzt".[633]

2.) Der Ethiker sucht ganz im Gegensatz zu A die Beständigkeit und Kontinuität eigener Selbstverwirklichung. Die kollektive wie individuelle Geschichte nimmt er in sein Bewußtsein auf und eignet sie sich kritisch an. Sein Selbst sucht kontinuierliche Identität im Horizont des gesellschaftlichen Daseins: Seine Liebe verdichtet sich zur Treue und sehnt sich nach Geborgenheit und institutioneller Gültigkeit (Ehe), seine Talente und Interessen verwertet er im Beruf im Blick auf die eigene Lebensperspektive. Kontinuität und Perspektive sind ihm wichtiger als momentanes Auskosten des (vorübergehend) Interessanten.

3.a) Der Religiöse (A) ist ebenfalls über die Unstetigkeit und Spontaneität des Ästhetikers weit erhaben: Sein Leben sucht Gültigkeit und Wert vor Gott zu erlangen, bemüht sich also, Freiheit als Integration des Absoluten in sich zu verwirklichen. Die Schuld wird nicht mehr als bloß ethischer Rechtfertigungsrückstand verstanden, sondern als Schuld vor Gott: Sünde. In ihr manifestiert sich das Angewiesensein auf Gott, der als Ursprung aller eigenen Lebensmöglichkeit deutlich wird.

3.b) Der christlich Religiöse (B) versteht seine Freiheit analog zu A als von Gott gesetzt und sich vor Gott vollziehend. Insofern er aber Gott als sich geschichtlich offenbarend erkennt, gewinnt seine Geschichtsorientierung einen neuen Sinn, nämlich durch die Ausrichtung auf Christus, der ihm zum Grund und Kriterium seiner Freiheit wird.

Schematisiert läßt sich die Divergenz der Freiheitsrealisierungen in bezug auf die Zeit folgendermaßen darstellen:

1) Ästhetik: Freiheit im Augenblick (als dem schwindenden Jetzt)

---

[633]) Zur ethischen Kritik des ästhetischen Umgehens mit der Zeit vgl. auch GW 2,176. Hier wirft B dem Ästhetiker einen leichtsinnigen Umgang mit der Zeit durch das phantastische Offenhalten der beruflichen Perspektive vor: "Dergestalt geht dein Leben [da]hin." Zur ethischen Lebenshaltung gehört dagegen ein ökonomischeres Verfahren im Umgang mit der Zeit, das die Unaufhaltsamkeit des zeitlichen Fortschritts einkalkuliert und daher die Suspension von vollziehbaren Entscheidungen (das In-der-Schwebe-Halten) vermeidet und verurteilt. Diese größere Ökonomie basiert darauf, daß für den Ethiker der jeweilig konkrete Inhalt des Wählens gar nicht das allein Entscheidende ist. Vielmehr meint er, "es komme beim Wählen nicht so sehr darauf an, das Rechte zu wählen, als vielmehr auf die Energie, den Ernst, das Pathos, mit denen man wählt." (GW 2,178) Freilich strebt dabei auch der Ethiker danach, *das Richtige* mit dem richtigen Pathos (d.h. eben nicht pathetisch im Sinne des Ästhetikers!) zu wählen. Sind mehrere Möglichkeiten ethisch vertretbar, liegt der Nachdruck auf der Art, wie man wählt, d.h. auch: wie man sich selbst als Wählenden versteht. -

Während 1.) der Ästhetiker die Entscheidung möglichst lange offen hält, legt sich 2.) der Ethiker bewußt fest und steht zu seiner Entscheidung; 3.) der Religiöse entscheidet sich ebenfalls, und zwar im Vertrauen auf Gott und die durch diesen gegebene *omnitudo potentialitatis*. In jedem Fall wird die Kontingenz lebensgeschichtlicher Entscheidungen durchaus als Problem gesehen, wenngleich ganz unterschiedlich kompensiert (ästhetisch z.B. durch die Flucht ins nächste Abenteuer, ethisch durch das Setzen auf die Dynamik der Institutionen und Konventionen, religiös durch die eschatologische Dimension der Macht Gottes). Der Ethiker macht die Kontingenz (d.h. die Reflexion auf geschichtliches Werden, "daß alles auch anders sein könnte" [185]) sogar zum Argument gegen die spekulative Geschichtsphilosophie HEGELS und seiner Schüler (GW 2,180ff), wobei er die Zukunftslosigkeit des geschlossenen Systems anprangert: "Für den Philosophen [Hegel] ist die Weltgeschichte abgeschlossen ..." "... ich frage nach dem Zukünftigen" (182/181). - Nebenbei ist hier bemerkenswert, daß KIERKEGAARD in bezug auf HEGEL (und nicht etwa auf KANT oder SCHELLING) ebenso absolut von "*dem Philosophen*" sprechen kann wie THOMAS VON AQUIN in bezug auf ARISTOTELES (und nicht etwa auf SOKRATES oder PLATO).

2) Ethik: Freiheit in der Kontinuität des Selbstwerdens
(als eines geschichtlich und gesellschaftlich vermittelten)
3) Religion(A): Freiheit in der Kontinuität des Selbstwerdens
vor Gott (als dem Absoluten als Grund und Ziel der Existenz)
Christlich(B): Christus als geschichtlich-konkreter Maßstab der
Freiheit und Inbegriff eigener Selbstverwirklichung

Die Analogie zwischen 2 und 3a besteht in der Beziehung der Freiheit auf ein Objektiv-Allgemeines (immanenter Sinnhorizont). Die Analogie zwischen 1 und 3 (B) besteht im Begriff des *Augenblicks*. Diese Parallele ist aber rein terminologischer Art: Der Augenblick des Ästhetikers ist das *hic et nunc* seiner genußhaften Freiheitsverwirklichung[634], während der christliche Augenblick (als *kairos* bzw. *pleroma tou chronou*) Inbegriff einer geschichtlichen, von Gott jedoch einmalig gefüllten Geschichte ist. Die wahre Analogie zwischen 1 und 3 (B) besteht jedoch darin, daß in beiden Fällen Freiheit sich nicht abstrakt an ein Allgemeines hingibt bzw. an ein Absolutes verliert, sondern sich in seiner spezifischen *Individualität* wahrnimmt. Nur führt der Individualitätskult des (romantischen) Ästhetikers zu einer abstrakten Selbstverflüchtigung im punktuellen Selbstgenuß, während der Christ das spezifische Selbst in seiner Besonderheit vor Gott ergreift, d.h. sich als diesen *Einzelnen* im eminent christlichen Sinn.

4. Fazit: Die Freiheit im Entweder/Oder der "Stadien" (Die Stadien als Horizont der Verwirklichung von Freiheit)

Freiheit realisiert sich nach KIERKEGAARD im Kontext einer Zielperspektive, zu der sie sich "absolut" verhält, d.h. an der sie sich primär orientiert. Solche Lebensorientierung ist dem Individuum mehr oder weniger bewußt. Sofern sie bewußt ist, tritt sie in verschiedenen Reflexionsgraden auf, bis hin zu raffinierten und sublimen Systemen der Zielverwirklichung. Mitunter gibt es eine Vermischung der Zielperspektiven, gelegentlich auch eine Überlagerung, meist aber den Fall, daß nur eine Zielperspektive im Blick ist, nämlich die niedrigste.
KIERKEGAARD verwendet für diese Zielperspektiven den Begriff "Stadien" (*Stadier*). Gemeint sind freilich nicht Entwicklungsstadien, die jeder - so oder so - durchläuft, sondern Grundorientierungen des Lebens, Existenzmodi. Bezeichnend für sie ist die Tatsache, daß sich ihre Optionen bzw. Zielperspektiven nicht vermitteln lassen. Bewußt gibt es nur die Entscheidung, das "Entweder - oder" zwischen ihnen (daher der Titel). Unbewußt ist eine Überlagerung, ein "Sowohl - als auch" durchaus möglich; dann nämlich, wenn die Entscheidung vom Einzelnen hinausgeschoben, suspendiert oder nur momenthaft, "situativ" gefällt wird. Dies ändert nichts daran, daß zwischen den Stadien eine Entscheidung gefällt werden muß - mehr oder weniger lebensgeschichtlich grundlegend, mehr oder weniger bewußt, mehr oder weniger reflektiert. Jedenfalls ist es nicht KIERKEGAARDS Meinung, daß

[634]) Dies ist der Ansatzpunkt der herben Kritik von B (Wilhelm) an der *Atomisierung der ästhetischen Existenz*: Bei allen Tätigkeiten lebt der Ästhetiker immer "nur im Augenblick", - "und daher löst sich dein Leben auf ..." (GW 2,190f)

diverse Stadien *zugleich gewählt* werden können. Ebensowenig vertritt er die Ansicht, es gäbe eine bestimmte, immanent vorgegebene Entwicklung, die sich gleichsam automatisch von einem Stadium zum nächsthöheren vollzöge. Die entwicklungsgeschichtliche Deutung ist nach KIERKEGAARD bereits durch die Tatsache ausgeschlossen, daß die meisten Menschen über das "erste", d.h. niedrigste Stadium niemals hinauskommen.
Allerdings wird zu fragen sein, inwiefern man - bei Ablehnung eines immanenten Entwicklungsgedankens - überhaupt noch sinnvoll von einem *ersten, zweiten .. n*-ten Stadium sprechen kann; ferner, inwiefern sinnvoll von einem *letzten* Stadium die Rede sein kann; außerdem, wie sinnvoll von einem höheren oder niedrigeren Stadium die Rede sein kann; zuletzt, ob KIERKEGAARD beanspruchen kann (und dies faktisch tut), das Spektrum der Stadien *vollständig* erschlossen zu haben. - Ob es sich bei KIERKEGAARD also um eine systematisch durchdachte und ausformulierte (bzw. latent vorhandene und ausformulier*bare*) "Stadienlehre" handelt, hängt wesentlich von der Beantwortung der vier angesprochenen Fragen ab (Folgecharakter / Abgeschlossenheit / Stufenwertung / Vollständigkeit).

Rekapitulation der Stadien (Existenzsphären)

In einem letzten Abschnitt dieses Kapitels sollen die verschiedenen Stadien als Verwirklichungshorizonte von Freiheit in ihrer Eigenheit und in ihrem Verhältnis untereinander rekapituliert werden:

1.) Ästhetisches Stadium (A)
2.) Ethisches Stadium (B)
3.) Religiöses Stadium (C)

Das Ästhetische stellt nach KIERKEGAARD die niedrigste und das Selbst am wenigsten wirklich erfüllende Stufe dar. Vom griechischen Wortsinn ergibt sich der Bezug auf das Sinnenhafte und Sinnliche, d.h. die Empfindung im Sinn einer unmittelbaren - positiven oder negativen - Selbst- und Weltwahrnehmung. Das Grundmuster der Erlebnisqualifizierung ist der Gegensatz von *angenehm* (lustvoll) - *unangenehm* (leidvoll). Sämtliche Erfahrungen werden nach diesem Grundmuster qualifiziert. Die daraus folgende Lebensstrategie ist evident: Minimierung des Leidvollen und Maximierung des Lustvollen. Die Nähe - weniger zu EPIKUR, als vielmehr - zum Hedonismus und zum (gegen S. FREUDS Intention verabsolutierten) Lustprinzip ist evident. Allerdings stellt KIERKEGAARD in E/O Figuren dar, die dieses Prinzip in höchst sublimer und raffinierter Form verfolgen. Don Juan dient ihm als Prototyp[635] des Ästhetikers (nach dem *Pagen* und *Papageno* das dritte Stadium, aber noch nicht so reflektiert wie Johannes der Verführer)[636]. Don Juan liebt die Frauen und in jeder Einzelnen nur das (weibliche) Geschlecht, und am Geschlecht nur das Geschlechtliche. Abwechslung[637] ist notwendig, um im Genußstreben nicht Stillstand, Leere oder Langeweile

[635]) Prägnant charakterisiert bei R. SCHACHT, Hegel and after (1975) S.141: "Don Juan is a classic example of a person who lives in this way" (sc. of an aesthetically orientated life characterized by search for pleasure); "he devotes his life to sexual satisfaction, going from one affair to another in the pursuit of sensuous gratification." Vgl. auch HÜGLI 1973, S.41-44.
[636]) Vgl. HÜGLI (1973) S.39-44
[637]) "Der unmittelbare *Don Juan* muß 1003 [sc. Frauen] verführen, der reflektierte braucht nur eine einzige zu verführen ..." (GW 1,116)

eintreten zu lassen. Diese drei fürchtet der Ästhetiker mehr als alles andere, denn in ihnen droht die Hohlheit und Inanität des bloßen Genußstrebens bewußt zu werden, d.h. es droht die Selbstentlarvung der Nichtigkeit dieses Stadiums. Dieser schmerzhaften Selbstentlarvung kann der Ästhetiker allerdings vorübergehend entgehen, indem er sich neue Lust*objekte* sucht (in E/O als *Wechselwirtschaft*[638] bezeichnet), die Genuß*art* ändert oder die Genuß*intensität* steigert. Durch Variation und Intensivierung gelingt es so dem Ästhetiker, die drohende Leere auszublenden. Vor ihr und vor der Langeweile ist ihm *Angst*, weil er dann vor sich gestellt wird und sich nicht mehr zerstreuen oder ablenken kann von der Nichtigkeit seiner eigenen Existenz (dargestellt am Beispiel *Neros* GW 2,197ff). Das Prinzip der Luststeigerung und der Wechselwirtschaft machen das ästhetische Lebensstadium auch längerfristig praktizierbar (theoretisch ein Leben lang).[639] Die Aporie der *Langeweile* verweist jedoch auf ein noch viel tiefer liegendes Dilemma: Der Ästhetiker ist in seinem Genuß stets außerhalb seiner, seine (wechselnde) Objektgebundenheit erweist sich als *Objektverlorenheit*: Er verliert sich momenthaft ganz an das jeweilige Objekt, ohne es wirklich in Besitz nehmen und sich aneignen zu können. Don Juan und Johannes sind Prototypen solcher Eroberer, die gar nicht besitzen, sondern *verführen* und andere von sich besessen machen wollen. Das Erobern wird zum Selbstzweck, der eine momenthafte Befriedigung gewährt. In dieser Momenthaftigkeit liegt ein drittes Manko der ästhetischen Existenz: Sie gelangt zu keiner wirklichen, kontinuierlichen Existenz, sondern geht auf im momenthaften Vollzug des Augenblicks. Von daher zeigen sich drei miteinander in Beziehung stehende Grundaporien des Ästhetikers:

1.) Langeweile und Gefühl der Leere als psychologisches Problem
2.) Veräußerlichung der Existenz (Verlorenheit an das Objekt)
3.) Bloße Momenthaftigkeit der Existenz (Diskontinuität)

Dieses Trilemma des ästhetischen Stadiums würde im Sinne der HEGELSCHEN Logik aufgrund

---

[638]) Die Wechselwirtschaft setzt die *Austauschbarkeit* der Lustobjekte voraus. In der Tat spielt die Individualität des anderen für den Ästhetiker keine Rolle. Jedes sinnliche Objekt ist nur Mittel zum Zweck, welcher sich als erweiterte Selbstbefriedigung beschreiben läßt. Die Beziehung reduziert sich auf den aktuellen Genuß. Ethische und religiöse Motive scheiden dabei aus; ebenso übrigens auch *ästhetische* im modernen Sprachsinn: Die Schönheit des anderen oder des zu genießenden Objekts spielt als solche keine Rolle. Dadurch, daß das Objekt nur in seiner Unmittelbarkeit als Medium des Lustgewinns rezipiert wird, wird jene Schönheit des Objekts an sich selber überhaupt nicht wahrgenommen.

[639]) Daß das ästhetische Lebensarrangement auch längerfristig funktionieren kann, ist nach KIERKEGAARD schon allein dadurch klar, daß viele zeit ihres Lebens in keiner anderen Grundorientierung leben. Die Funktionsfähigkeit ist prinzipiell auch dadurch nicht zu widerlegen, daß *einige* an ihm scheitern (d.h. im Sinne des Ästhetikers: es *nicht raffiniert genug* anwenden). Das funktionale Scheitern liegt nicht am Prinzip; wohl aber gibt es ein potentiell ihm feindliches Leiden des Selbst am Defizit der Zuträglichkeit und Werthaftigkeit dieses Prinzips in bezug auf die Gewährleistung eines kontinuierlichen und beständigen Selbst. Das Scheitern kann also von innen oder außen kommen (und so z.B. entweder zum Suizid, zur Flucht in Drogen, oder positiv zu Reue und Lebensprinzipwandel führen). Wenn das Scheitern von innen kommt, wird es (ästhetisch!) als *tragisch* empfunden (z.B.: die Situation war ungeeignet); kommt es von außen, dann als *komisch*. Wird das Ende durch das Prinzip selber heraufbeschworen, aber von außen, z.B. durch einen Schicksalsschlag herbeigeführt, dann hat die Komik ihren besonderen Reiz, weil sie das immanente (notwendige) Scheitern des Prinzips äußerlich (kontingent) verdeutlicht. - Vgl. dazu die verschiedenen (literarischen) Varianten des Lebensendes von Don Juan; ferner das tragi-komische Lebensende des BERTRAND MORANE in FR. TRUFFAUTS Spielfilm "L'homme qui amait les femmes" (F. 1977). TRUFFAUT macht besonders gut deutlich, wie verhängnisvoll das ästhetische Stadium gerade für den melancholischen Typ sein kann. - Der Melancholiker KIERKEGAARD hat sich aus diesem Verhängnis nur durch den dezidierten Sprung in eine immense und geniale literarische Produktivität gelöst.

seines immanenten Selbstwiderspruchs über sich hinausführen zum höheren Stadium.

Widerspruch und Entscheidung

Für KIERKEGAARD verhält sich das nicht so. Zwar sieht auch er den Widerspruch als immanenten, jedoch zugleich als *immanent unlösbaren* (die Grundaporie, ein erfülltes Leben zu suchen und ein leeres, nichtiges und flüchtiges zu finden). Dabei hält er den Widerspruch nicht für derart wirkkräftig, daß dieser - von sich aus - über sich hinaus zum höheren Stadium führt. Durch Strategien der Selbstverstellung und Verdrängung läßt sich mit den eigenen Widersprüchen leben. Dennoch sind diese wichtig im Blick auf eine geschichtliche Selbstentfaltung des Subjekts, da sie Aporien indizieren und das Subjekt vor die Entscheidung des "Entweder - oder" stellen (dabei kann sich das Subjekt freilich auch unvernünftig entscheiden - wie z.B. auch KIERKEGAARD selbst). Durch die Entscheidungskategorie wird von KIERKEGAARD die Freiheitssphäre des Individuums angesprochen. Sie beruht nach E/O I+II auf der Einsicht in den Antagonismus der (beiden) Lebensstadien. Das Gegeneinander der Argumente kann nicht zur Unentschiedenheit, sondern muß zur bewußten Entscheidung führen.

Der Zweck von E/O: Selbstwahl

KIERKEGAARD wollte also mit E/O nicht nur spielerisch ein Gedankenprojekt entwickeln, noch eine (System-) Theorie von möglichen Existenzweisen aufstellen, noch der (Menschen-)Menge[640] einfach einen Spiegel vorhalten, sondern dem Einzelnen zur Selbstdurchsichtigkeit und Entscheidung in bezug auf seine eigene Existenz verhelfen. Das *tua res agitur* findet sich schon hier in E/O (hg. 1843) überall zwischen den Zeilen. So steht es nach KIERKEGAARD dem Leser frei, zu *wählen* - nicht *etwas*, sondern *sich*. Und zwar *sich* nicht *in abstracto*, sondern in der Konkretion einer jeweiligen Grundorientierung. In diesem Sinn ist die - mittlerweile oft im Sinn des Dezisionismus mißbrauchte und entstellte - Rede von *Entscheidung* zu verstehen. Sie hat ihren Sinn bei KIERKEGAARD nur im Kontext einer Selbstwahl, die sich im Gegensatz diverser Lebensorientierungen (Stadien) vollzieht. Die beliebige Entscheidung des Ästhetikers ist im Sinne KIERKEGAARDS gar keine Entscheidung, da sie nicht auf die Wahl (s)eines konkreten Selbst bezogen ist. Auch die größte Leidenschaftlichkeit kann ihre Beliebigkeit und Unverbindlichkeit in bezug auf das Selbst nicht verdecken, so daß im Sinne KIERKEGAARDS hier weder von Wahl noch von Entscheidung die Rede sein kann.

Das Ethische

Die ethische Stufe erweist sich gegenüber der ästhetischen als höherwertig und das Selbst erfüllender. Freilich ist zu fragen (s.o.), in welchem Sinn KIERKEGAARD den Begriff *Ethik* hier

[640]) Zur Kritik der Vergötzung der *Menge* im Kommunismus vgl. HÜGLI (1974) in: THEUNISSEN, Mat. (1979) S.521ff u. 527ff

aufgreift: Im Sinn der (in sich differenzierten) griechischen Antike, im Sinne KANTS oder in dem HEGELS? Jedenfalls ist der ethische Mensch dadurch gekennzeichnet, daß er seine Prinzipien hat, d.h. genauer: sich das zum Prinzip macht, was als Prinzip sinnvollerweise Gültigkeit beansprucht. Das ethische Prinzip *transzendiert* die individuelle Wirklichkeit in Richtung auf ein *Allgemeines* und *Objektives* (wobei hier nicht geklärt werden muß, wie die Prinzipien sich ihm gegenüber Geltung verschaffen: als *per se* evidente, d.h. vernünftig einsehbare; als vom höchsten Ideal des Guten und Wahren ableitbare; als vom Ideal der Verallgemeinerbarkeit subjektiver Maximen sich ergebende; als rechtsstaatlich gesetzte; als durch Konvention und Tradition verbürgte; als religiös motivierte, aber vom religiösen Ursprung oft abstrahierte Prinzipien - vgl. die Zweite Tafel des Dekalogs).
Der Unterschied zum Ästhetiker ist evident: Dieser nämlich fragt gar nicht nach normativen Vorgaben, allgemeinen Aufgaben oder allgemein verbindlicher Pflicht, sondern nur nach dem, was ihm (momentan) gefällt oder gut tut. Anders der Ethiker. Seine drei wichtigsten Begriffsbestimmungen sind *Schuld, Reue* und *Geschichtlichkeit*. Die Selbstwahl im positiven Sinn steht am Anfang einer bewußten Gestaltung des eigenen Lebens im Horizont der gesellschaftlich-staatlichen Vorgaben und Möglichkeiten. Das Leben des Ethikers ist nicht auf sporadischen Genuß, sondern auf langfristige Realisierung des Lebenskonzepts ausgerichtet. So will er z.B. in der Berufsentscheidung eine Festlegung auf die Entwicklung bestimmter Fähigkeiten treffen und in der - von ihm hoch gelobten - Ehe[641] (s.o.) seiner Liebe zu einem andern Menschen verbindliche und langfristige Gestalt geben. Dieses Verlangen nach Kontinuität und Geschichtlichkeit sowie die sozial-politisch-rechtliche Erweiterung seines Gesichtsfeldes kennzeichnen die Überlegenheit des Ethikers gegenüber dem Ästhetiker. Während dieser in seinem Leben niemals wirklich zu Kontinuität gelangt und es so regelrecht vergeudet, erlangt jener Geschichtlichkeit sowie Harmonie mit dem Allgemeinen und Vernünftigen. So gesehen könnte der Ethiker bereits das "Non-plus-ultra", das vollendete Stadium darstellen. Dies entspricht auch seiner subjektiven Überzeugung, aber nicht der Stadientheorie KIERKEGAARDS.

5. Grenzanzeige: Das Religiöse als Infragestellung des Ethikers

Nur durch das Religiöse selbst kann die implizite Religiosität des Ethikers in Frage gestellt werden. Dies deutet sich bei ihm selbst an: Schuld, Reue, Ausnahme etc. werden zu Grenzbestimmungen, an denen die Konsistenz des ethischen Gebäudes zu zerbrechen droht. Aber muß es wirklich zerbrechen? Der Ethiker hat ziemlich gute Argumente auf seiner Seite. Er hat den Ästhetiker nachhaltig entlarvt und die immanente Defizienz der ästhetisch-genußhaften Lebensweise ans Licht gebracht. Er hat die Ausnahme (eher *nolens* als *volens*) eingeräumt, aber eben nicht in ihrem Eigenrecht, sondern als bloße *Ausnahme*, die die prinzipielle Gültigkeit des allgemein sittlich Gültigen nicht außer Kraft setzt, sondern nur noch

[641]) Dieses bereits zuvor herausgestellte, fast überschwengliche Lob der Ehe betrifft freilich nicht das im modernen Europa bestehende Eherecht (wo unter entsprechendem Umständen der Ausbruch aus der Ehegemeinschaft zum ökonomisch lukrativen Schachzug werden kann), sondern die christliche Konzeption von Ehe (d.h. die durch Menschen prinzipiell nicht scheidbare, d.h. nicht immanent befristete Lebensgemeinschaft auf Treuebasis).

unterstreicht. Und er hat von Schuld und Reue gesprochen und diese Begriffe in sein ethisches System positiv integriert.
Sollte es dennoch (oder gerade deswegen?) möglich, ja nötig sein, von diesen Begriffen her die eigenständige Gültigkeit des Religiösen (im Gegensatz zum Ethischen) zu behaupten? - Dies ist eine von E/O her nicht mehr zu beantwortende Frage (vgl. Kap. 6).

Kapitel 6: Die Freiheitsthematik in FZ und Wdh
Wiederholung als künftige Redintegration der Freiheit

In den beiden am 16.10.1843 gleichzeitig unter verschiedenen Pseudonymen erschienenen Schriften *Furcht und Zittern* (FZ; JOH. DE SILENTIO) und *Die Wiederholung* (Wdh; CONSTANTIN CONSTANTIUS) geht es nicht um die Verhältnisbestimmung von ethischer und ästhetischer (wie in E/O, vgl. Kap. 5), sondern von religiöser und ethischer Freiheitsorientierung. Insbesondere wird die positive[642] Begründung der Ausnahmeexistenz gesucht und die Eigenheit der religiösen Existenz mit Hilfe der Leidens- und Anfechtungsdimension analysiert. Am Ende steht die Erkenntnis, daß Freiheit sich religiös nur dann selber recht versteht, wenn sie jene Dimensionen negativer Selbsterfahrung nicht mehr als etwas Kontingentes, Überflüssiges oder Nicht-sein-Sollendes auffaßt.

1. Freiheit - Leiden - Prüfung

[642]) In E/O erfolgt noch keine *positive* Begründung der Ausnahme. Vielmehr handelt es sich dort bei ihr nur um einen *Grenzfall*, von dem fraglich ist, ob er angesichts der universalen Gültigkeit der ethischen Forderung überhaupt einer stichhaltigen Begründung fähig ist. M.a.W: Die Ausnahme bleibt in E/O (aus der Perspektive von B) suspekt, während in den nun zur Diskussion stehenden Schriften umgekehrt jene universale Gültigkeit suspekt wird. Maßgeblich ist dabei die Vorstellung einer *teleologischen Suspension des Ethischen*. In ihr wird das Ethische nicht *per se* oder prinzipiell, sondern nur ausnahmsweise außer Kraft gesetzt. Treffend U. MÜLLER (1987, S.622 Anm.36): "Die darin ausgesagte Freiheit der Handlungswahl setzt das Ethische nicht außer Geltung, sondern nur außer Anwendung apriori. So werden hier exemplarisch Gründe dafür angegeben, warum es in bestimmten Situationen keine Begründungen geben kann ... Es wäre jedoch falsch, daraus zu folgern, Kierkegaard vertrete entweder einen metaethischen Emotivismus oder einen reinen Dezisionismus."

Die Gotteshaderer Abraham und Hiob[643] als Ausnahmeexistenzen - und zugleich "Musterexemplare" eines Vertrauens auf Gottes Möglichkeit

Es ist nicht nur bezeichnend für KIERKEGAARDS Rezeption alttestamentlicher Gestalten, daß eine Figur des Anfangs und eine der Spätzeit der AT-Geschichte im Zentrum seiner Aufmerksamkeit steht, sondern daß es dabei solche sind, die für das jüdische Selbstbewußtsein nicht in gleicher Weise bestimmend und identitätsstiftend sind wie z.B. Mose und David. Warum also nicht diese beiden, sondern Abraham und Hiob? Nun ließe sich auf die breite Rezeption Abrahams nicht nur bei PAULUS, sondern in allen drei monotheistischen Weltreligionen hinweisen: Abraham als Leitfigur eines unbedingten Glaubens, der auf Gott vertraut und von ihm her sein Leben einrichtet ungeachtet weltlicher Bindungen. An ihm, dem *Vater des Glaubens* (Rö 4,11), läßt sich das spezifisch Religiöse im Unterscheid zur rein ethisch sich bestimmenden Existenz prägnant darstellen. Und Hiob? Seine Rezeption findet bemerkenswerterweise weniger in NT und Koran, sondern viel deutlicher in der europäischen Literatur statt. GOETHES FAUST hatte Hiob mit dem FAUST als zweifelnden und mit Gott ringenden Typus zu neuer Aktualität verholfen. Von daher ergibt sich, daß weder Abraham noch Hiob allein als Exemplare des Judentums (ATs) aufzufassen sind.[644]
Aber damit ist noch keine Erklärung der Präferenz KIERKEGAARDS gerade für diese beiden Gestalten des AT gegeben. Es sind auch innere Gründe anzunehmen, die zur Auswahl gerade dieser zwei (Ur- bzw. Rand-) Gestalten des ATs geführt haben. Diese inneren Gründe liegen darin, daß Abraham und Hiob im eminenten Sinn Einzelgestalten *(Einzelne)* darstellen. Beide sind - wiederum im Gegensatz etwa zu Mose und David - keine Nationalhelden, sondern verkörpern den Typus des Menschen, der eminent auf sein "Vor-Gott"-Sein reflektiert (jene für KIERKEGAARD grundlegende Kategorie, vgl. Kap. 1 u. 2) und dieses Bewußtsein weder auf das des Kollektivs (Sippe, Volk) reduziert noch harmonisch in es integriert. Daß es sich bei Abraham und Hiob im strengen Sinn um Einzelne gehandelt hat, die in ihrem Vor-Gott-Sein nicht auf eine Kollektivsituation reduzierbar sind, erklärt bereits hinreichend KIERKEGAARDS Vorliebe für sie. Hinzu kommt, daß beide - trotz ihrer geschichtlichen und charakterlich grundlegenden Verschiedenheit - den Menschen in seiner religiös motivierten Verzweiflung darstellen: Abraham und Hiob sind menschlich gesehen je auf ihre Weise verzweifelt, und beide überwinden - wenngleich nicht narbenlos - jene Verzweiflung im Glauben, Vertrauen und Gehorsam Gott gegenüber. Von daher ergibt sich die Sonderstellung dieser zwei - historisch schwer greifbaren

---

[643]) Zu Abraham vgl. insbesondere FZ (GW 4); in ER 1843 GW 6,114;142 und rückblickend zu FZ in UN I GW 16/I,261-263 sowie in dieser Arbeit die Ausführungen zur Stadienlehre KIERKEGAARDS (Rel. Stadium A; Kap. 5).
Zu Hiob vgl. bei KIERKEGAARD außer einigen Tagebuchnotizen insbesondere: GW 5,59.68-83; GW 7,5-21; GW 11,299-302; GW 15,334f; GW 18,168f.298-302

[644]) So KIERKEGAARD allerdings GW 18,302: "Das Höchste, was die Juden kannten, war eben eine solche Frömmigkeit wie die Hiobs". Hiob repräsentiert das Optimum innerhalb der immanenten Religiosität (A). Von Christus ist er qualitativ geschieden, indem nur dieser vor Gott wirklich unschuldig leidet. Dennoch ist Hiob ein nicht nur jüdisches Vorbild, da er allgemeingültig die Bewährung in der Prüfung verkörpert. Nach GW 20,190f ist Hiob Repräsentant des jüdischen Frommen, der so "in den unvermeidlichen Verlust sich findet, daß er nicht allein den Glauben an Gott nicht verliert, sondern gläubig Gottes Liebe anbetet und preist". Hingegen ist es Signatur christlicher Freiheit, *freiwillig* alles aufzugeben für Gott (vgl. Mt 19,27). Daher gilt KIERKEGAARD nicht das Judentum, sondern das Christentum als absolute Religion, als "Religion der Freiheit" (191; vgl. die entsprechende Einschätzung in der Religionsphilosophie HEGELS).

- Figuren für die Darstellung des Religiösen bei KIERKEGAARD. Daß dabei nicht das von ihm mit dem Judentum gleichgesetzte AT zur Darstellung kommen soll, sondern ein bestimmter Typus des religiösen Selbstverständnisses und Verhaltens, ist evident. Sonst wären in der Tat für KIERKEGAARDS Darstellung insbesondere Mose und David[645] viel geeignetere "Exemplare" gewesen - von Abraham und Hiob in ihrem das jüdische Identitätsgefühl und Nationalbewußtsein bestimmenden Charakter sicher nicht übertroffen.

a. Abraham[646]

Abraham wird bei KIERKEGAARD in FZ von JOHANNES DE SILENTIO[647] nicht als Repräsentant des atl-jüdischen Glaubenstyps eingeführt[648], sondern in Anknüpfung an seine ntl Rezeption (Gal 3, Rö 4, Hebr 11) als Typus des Glaubens schlechthin.[649] Dies gilt trotz der Verhaftung

[645]) Zu David vgl. insbes. "Salomos Traum" GW 15,265. Zur Dekonstruktion der theologischen Überhöhung menschlich-allzumenschlicher Machtpolitik vgl. auch STEFAN HEYM, Der König David Bericht, Ffm 1972 (Tb.1974).

[646]) Vgl. H. ROSENAU (1985), der den Vergleich mit KANTS und SCHELLINGS Abrahamdeutung durchführt.

[647]) Das Pseudonym besagt, "daß hier etwas verschwiegen werden muß" (L. RICHTER, Werke III,130). JOHANNES DE SILENTIO stellt sich selber als Dialektiker, nicht als Dichter dar (GW 4,101: "ich bin kein Dichter und gehe rein dialektisch zu Werk"). Seine Idealisierung der mönchischen Klosterexistenz ist noch deutlicher eingeschränkt als bei CONSTANTIN CONSTANTIUS; dies kommt in seiner Meinung zum Ausdruck, "daß es nicht das Höchste ist, ins Kloster zu gehen" (GW 4,114).
Die Grundintention von FZ ist es, die Kategorie des Einzelnen gegenüber ihrer Nivellierung in etwas Absolutem (sittlich bei HEGEL als Staat gefaßt) oder etwas Gesellschaftlichem (religiös bei SCHLEIERMACHER als Kirche gefaßt) zu begreifen; daneben sollen Glaube und Sünde als spezifisch religiöse Kategorien herausgestellt werden, die sich nicht ethisch fassen lassen, geschweige denn ästhetisch-unmittelbar. Der Glaube kann weder als unmittelbare Anschauung, als Stimmung oder als Gefühl veranschaulicht (SCHLEIERMACHER), noch als im begreifenden Denken die religiöse Vorstellung Aufhebendes (HEGEL) angemessen thematisiert werden. - Es liegt also mit FZ KIERKEGAARDS den Reden SCHLEIERMACHERS (1799) *intentional* vergleichbarer Versuch vor, das Wesen des Religiösen in seiner Besonderheit zu eruieren. Daß SCHLEIERMACHER das Religiöse wesentlich universaler und umfassender begreift, indem er es nicht auf einen Glauben "kraft des Absurden" zuspitzt, steht dabei außer Frage.

[648]) So bei HEGEL in der Religionsphilosophie; vgl. schon die Darstellung "Der Geist des Judentums" in: "Der Geist des Christentums und sein Schicksal" (1798-1800). Abraham wird hier dargestellt als "Fremdling auf Erden" (ThWA 1,278 - analog zur Darstellung des Judentums insgesamt als *odium generis humani* 292f), dem "das Dasein Gottes nicht als Wahrheit" vorkommt, "sondern als ein Befehl" (vgl. Gen 12,1 und vor allem 22,2!). Abraham repräsentiert somit eine niedrige Religionsstufe, deren "rasender Lieb- und Gottlosigkeit" (295) sich Jesus als "Stifter einer neuen Religion" (309) explizit entgegenstellt (317). - Somit bleibt die ntl Abrahamrezeption bei HEGEL - anders als bei KIERKEGAARD - hier gänzlich unberücksichtigt. Dies gilt auch für die spätere Behandlung Abrahams in der Religionsphilosophie HEGELS, wo Abraham die Beschränktheit des jüdischen Glaubens repräsentiert (nämlich die Fixierung auf Sippe/Volk und Besitz, in Spannung zur universalen Weisheit dieses Gottes, vgl. ThWA 17,71f.87ff).

[649]) Vgl. Pap X^6 B 81; T 5,388: "Abrahams Glaube ist die formelle Bestimmung des Glaubens". - Die Notizen

seines Glaubens und Hoffens in der Immanenz, d.h. im jüdischen Glaubenstypus: Abraham hoffte nicht auf ein unbestimmtes Jenseits, sondern für dieses Leben.[650] Als Vater und Repräsentant des Glaubens stellte er den Glauben dar, und zwar in einer Weise, die sich weder auf das Ethisch-Sittliche reduzieren noch positiv mit diesem korrelieren läßt. Abraham ist der Repräsentant einer (aktuellen, nicht prinzipiellen) teleologischen Suspension des Ethischen.[651] Denn ethisch betrachtet ist die von ihm intendierte Handlung Mord. Für die Allgemeinheit gibt das Opfer Isaaks keinen Sinn. Im Gegensatz zum tragischen Helden transzendiert Abraham das Ethisch-Allgemeine. Im Glauben verläßt er sich ganz auf Gott - trotz der prinzipiell unaufhebbaren Möglichkeit des subjektiven Irrtums. Die Größe Abrahams liegt also in seinem rückhaltlosen Glauben und Vertrauen, im Festhalten des Erwähltseins und der Verheißung gegen jede objektive Plausibilität.

JOHANNES/KIERKEGAARD zeigt mit Hilfe von Abraham die *Anfechtungsdimension* des Glaubens. Auch hierin erweist sich eine Parallele zu Hiob. Beide sind in ihrem Glauben existentiell angefochten.[652] Abraham ist - wie später Hiob - der "einsame Mann" (GW 4,66), der in seiner Angst und Not nicht offenbar werden *kann*. Nicht offenbar werden können heißt hier: sich nicht gegenüber dem Allgemeinen mitteilen können.[653] Der Wille Gottes erscheint ihm nicht mehr in der platten Identität mit der allgemeinen Pflicht (GW 4,64); vielmehr wird Abraham deutlich, daß es "eine absolute Pflicht gegen Gott" gibt (GW 4,74-90; zit. 76). Das Paradox besteht nun nicht darin, daß jene absolute Pflicht nicht begrifflich faßbar wäre, sondern darin, daß sie (mit) dem Allgemeinen absolut nicht vermittelbar ist. Diese Inkommensurabilität kommt im *Schweigen* Abrahams angesichts der vorzubereitenden Opferung Isaaks adäquat zum Ausdruck. Jedes Reden verkäme in dieser Situation zum bloßen Gerede und "Geschwätz" (GW 4,133 cf.128-132). Es geht darum, daß Abraham "seine Aufgabe schweigend vollendet" (ebd.).

Abrahams Freiheit besteht somit nicht in der Kommunikation und nicht in einem konstruktiven Verhältnis zur Allgemeinheit. Aber auch in bezug auf das Absolute erscheint er als unfrei. Seine Freiheit besteht nur in der Aneignung des ihm von Gott her notwendig Scheinenden, d.h. theologisch gesprochen: im Glaubensgehorsam. Diese Freiheit ist nun bei Abraham nicht auf ein Allgemeines hin explizierbar, außer vom Aspekt der Zukunft her. Die Zukunft trägt in sich die Erfüllung der Verheißung und des Segens, den Abraham empfangen hat. Darin erst - und nicht in der aktuellen Tat - vermittelt sich der Sinn des vorläufig rational Unfaßbaren (Absurden) mit dem Allgemeinen und seiner positiven Sittlichkeit. Mit anderen Worten: Die Einholung des jetzt noch rational Unfaßbaren in den Horizont allgemein

---

Pap X^6 B 80 und 81 sind wichtig für KIERKEGAARDS Unterscheidung des *Absurden* bei JOH. DE SILENTIO (FZ) und JOH. CLIMACUS (PhBr; UN - hier Kap.9).

[650]) Vgl. GW 4,18: "... Abraham glaubte ... für dieses Leben". Dies stimmt mit der Deutung HEGELS ganz überein. (Falsch z.B. bei H. BARTH 1926 S.225: Abraham sei "unverwandt auf das Ewige gerichtet".)

[651]) Die Vorstellung einer religiös legitimierbaren Suspension des Ethischen richtet sich freilich nicht nur gegen HEGEL, sondern auch gegen KANT (vgl. RADERMACHER 1956 und ROSENAU 1985, S.256 Anm.34 mit bezug auf PERKINS).

[652]) Zu Abraham vgl. GW 4,64f sowie 85: Abraham hat nichts für das Allgemeine getan, sondern wird "lediglich selber versucht und geprüft".

[653]) Aus der Sicht des Allgemeinen muß Abraham als Spinner, als krank oder zumindest als Versager gelten, der sein Leben vertändelt hat (GW 4,85 u.; vgl. die Darstellung Abrahams beim jg. HEGEL als Sonderling ThWA 1,277f).

explizierbarer und ausweisbarer Rationalität ist nur *als künftige* denkbar. Gäbe es keine Zukunft, von der her Abrahams Festhalten an der Verheißung *ex post* legitimierbar wäre, dann wäre Abrahams Glaube in der Tat ein "Credo quia absurdum"[654]. Könnte man den Glauben Abrahams von der Möglichkeit der Erfüllung und Bestätigung durch Gott, d.h. von seiner eigenen Zukunft abstrahieren, dann stünde er in der Tat für puren Irrationalismus. Freilich wäre dann noch die Frage, ob die Darstellung des JOHANNES mit der von KIERKEGAARD selbst identifiziert werden dürfte. Dem steht immerhin entgegen, daß KIERKEGAARD sich mit ANTICLIMACUS identifiziert und mit diesem den Glauben als "durchsichtiges Gründen in Gott" und reflektiertes vor Gott man selbst sein Wollen (KzT) expliziert, also in einer Weise, die angesichts der unguten Realität der Verzweiflung keineswegs als irrational bezeichnet werden kann. Irrational ist vielmehr das Festhalten an der Verzweiflung, d.h. das Verharren im Unglauben. Die Schwierigkeit ist freilich, wie diese beiden Glaubenstypen positiv korreliert werden können. Ist Abraham nur die Darstellung der religiösen Ausnahme? Oder Typus des Glaubens schlechthin? Repräsentiert er den Grenzfall oder das Allgemeine? Oder den Grenzfall als das Allgemeine der religiösen Existenz? Die Schwierigkeit einer Antwort auf diese Frage zeigt, wie problematisch die Einordnung von FZ im Blick auf das Gesamtwerk KIERKEGAARDS ist. Abraham repräsentiert die Ausnahme, und zwar so, daß in der Weise, wie er sie darstellt, das Allgemeine des Religiösen zum Vorschein kommt: unbedingtes Vertrauen, Gehorsam gegenüber Gottes Willen, Hoffnung auf die Zukunft als Erweis der zu Recht ergriffenen Verheißung. Darin liegt die über FZ hinausgehende Bedeutung Abrahams.

In bezug auf die Realisierung von Freiheit wird mittels Abraham expliziert, daß sie religiös dem Leiden[655] und der Prüfung[656] ausgesetzt ist. Dies läßt sich noch eklatanter an Hiob demonstrieren. Abraham und Hiob verbindet das Angefochtensein auch darin, daß es im Fall beider mit einem einsamen und unbedingten Festhalten an Gott einhergeht. Beide sind als gerechte Männer *(zadik)*[657] einer Prüfung ihres Glaubens ausgesetzt.[658] An Abraham und Hiob

---

[654]) Vgl. GW 4,18: Abraham "glaubte das Unsinnige" (Widersinnige).

[655]) Vgl. dazu auch die These des CLIMACUS, daß "Leiden wesentlich mit zum höchsten Leben gehört" (UN II, in GW 16/II,148). Wesen, Ursprung und Sinn des Leidens haben KIERKEGAARD zeitlebens tief beschäftigt. Niemals hat er sich damit begnügt, das Leiden bloß als Existenzwiderwärtigkeit innerhalb der Welt oder prinzipielle Glücksuntauglichkeit des Menschen zu sehen (SCHOPENHAUER), oder es auf einen dunklen Grund in Gott und daher notwendiges Erbteil aller Kreatur (SCHELLING) zurückzuführen. Vielmehr gelangt er mittels Abrahams und Hiobs zum Gedanken der Anfechtung und der Prüfung. Eine wirklich für ihn stichhaltige und befriedigende Deutung des Leidens findet er jedoch erst Jahre später im Kontext der christlichen Nachfolgeethik. - Eine informative Stoffsammlung zum Thema Leiden bei KIERKEGAARD bietet CHR. KÜHNHOLD (1975) in Kap.X, insbes. S.118-122.

[656]) Die Kategorie der *Prüfung* ist (ebenso wie die eschatologische) stets auf den Einzelnen bezogen. Darin, daß sie geprüft und gerichtet werden, sind die Menschen nicht aufeinander bezogen, sondern auf sich in ihrem Verhältnis zu Gott (zum Vergleich mit KAFKA cf. MARG. SUSMAN, Das Hiob-Problem bei Fr. Kafka ... [1929], in: H. POLITZER, Fr. Kafka, Darmstadt [WB: WdF 332] 1973, S.63: "Die Menschen sind nicht auf einander bezogen, sondern auf das Gericht").

Durch Prüfung, Leiden und Schuld wird der Mensch erst radikal zum Einzelnen, d.h. sich selber deutlich in seiner Unvertretbarkeit und Nichtverrechenbarkeit mit der Masse. Dies zeigt übrigens, daß KIERKEGAARDS Kategorie des Einzelnen eminent religiös geprägt, d.h. nicht romantisch oder gar im abstrakten Sinn des *Einzelnen* M. STIRNERS zu verstehen ist.

[657]) Vgl. GW 4,112: "... Abraham ist nicht durch die Sünde ein Einzelner geworden, im Gegenteil, er ist der gerechte Mann gewesen, der Gottes Auserwählter ist". Ebenso war Hiob ein "gerechter Mann", vgl. Hi 16,17; 27,6; 31,5ff (trotz 4,17 u. 15,14).

zeigt KIERKEGAARD: Prüfung, Versuchung und Anfechtung sind Signaturen religiöser Existenz. An ihnen wird deutlich, so KIERKEGAARDS Intention, daß es nicht darauf ankommt (und auch gar nicht darauf ankommen *kann*), "über den Glauben hinaus zu gehen". Das spezifisch Religiöse kann gerade nicht vorweg mit dem Allgemeinen vermittelt werden. Zweifel, Glaube und Anfechtung sind nicht in einem Höheren "aufgehoben" oder "mediiert". Dahinter steht die These, der Hegelianismus habe das eigentümlich Religiöse (worin auch Abrahams Vaterschaft für den Glauben besteht) überhaupt nicht verstanden, sondern in der spekulativen Vermittlungsdialektik depraviert. Das spezifisch Religiöse bestehe nicht in der Selbstvermittlung fundamentaler Gegensätze, sondern einerseits im Offenhalten der Warumfrage (Hiob), und andererseits in dem Paradox, daß der Einzelne höher steht als das Allgemeine (Abraham). Religiös wird der Einzelne zum Selbst nicht durch das Allgemeine (obwohl er - auch nach KIERKEGAARD - unaufhebbar auf dieses bezogen bleibt), sondern nur durch und vor Gott. Dies zeigen Abraham und Hiob je auf ihre Weise.

b. Hiob

Hiob[659] ist für KIERKEGAARD zunächst Antipode zur bloß reflektierenden Schreibtischexistenz, indem er seine Bemerkungen in einer Situation macht, da er seine Hautgeschwüre mit "Tonscherben kratzt" (GW 4,59) und somit gar nicht professoral und souverän wirkt. Hiob wird somit für KIERKEGAARD zum positiven Gegentypus jenes "weltberühmten Philosophen" (HEGEL), der seine Erkenntnisse auf anderem Hintergrund und in qualitativ verschiedener Situation gewinnt (ebd.). Hiob ist der Typus des Menschen, der *immanent unausweisbar leidet*, der Typus dessen, der Entsagung leidet, der gezüchtigt und gedemütigt wird vor Gott. Hiob hadert mit Gott, fügt sich nicht kommentar- und fraglos in sein Leid. Hiob hadert: d.h. er gibt Gott nicht auf, will die Bewährung, ringt mit Gott, will Auskunft, Gerechtigkeit, Klarheit, d.h. sich selbst verstehen vor Gott. - Die Faszination, die von dieser Gestalt (gerade auch im christlichen Bereich) ausging und ausgeht, ist gut nachvollziehbar.

---

[658]) Vgl. CLIMACUS in UN I: GW 16/1,257f: "Prüfung entspricht wiederum dem, daß das religiöse Paradigma die Irregularität ist; denn ethisch gesehen ist eine Prüfung undenkbar, da das Ethische gerade das Allgemeingültige ist, insofern es immer gültig ist. Die Prüfung ist der höchste Ernst des religiösen Paradigmas ..."
Erst später (1852) kommt es zu einer Abwertung der Prüfungskategorie - nicht vom Ethischen, sondern - vom Christlichen her, vgl. Pap X^4 A 572 (cf. THEUNISSEN 1958 S.123, Anm.50).

[659]) Vgl. zur Hiob-Interpretation KIERKEGAARDS insbesondere HANS-PETER MÜLLER (FS Westermann 1980), S.355-371, und WALTER STROLZ (1981), S.78-81.84f sowie H.-G. JANSSEN, Gott-Freiheit-Leid (1989) S.149-158. Vgl. ferner von H.-P. MÜLLER bereits: Altes und Neues zum Buch Hiob, in: EvTheol 37 (1977) S.284-304, zu KIERKEGAARD insbes. 290-293.298f. - STROLZ kritisiert KIERKEGAARDS Hiobrezeption im Anschluß an G.-G. GRAU (1963) als Plädoyer für eine verzweifelte Ewigkeitsvertröstung. Der Schöpfungsglaube fehle bei ihm, statt dessen konzentriere er sich "erbarmungslos" auf das "innere Gottesverhältnis" (84). H.-P. MÜLLER sieht KIERKEGAARDS Hiobinterpretation wesentlich differenzierter und wertet sie positiver (vgl. z.B. S.358). Allerdings ist ihm nicht zuzustimmen, wenn er KIERKEGAARD ganz der Romantik zuordnet und die Wiederholungskategorie mit der der "mythischen Vergegenwärtigung" korreliert (363; so schon 1977 S.298), denn im Gegensatz zum Urzeitmythos ist die Wiederholung als "vorwärtige Erinnerung" wesentlich durch ihren Zukunftsbezug konstituiert. - H.-G. JANSSEN kritisiert (S.158) die Herausstellung des Leidens als "Bedingung religiöser Existenz". In dieser - treffend erfaßten Pointe KIERKEGAARDS - sieht er zugleich dessen "Grenze". - Zur Ersteinführung vgl. DIEM (1964) S.36ff.

In der Wdh versteht KIERKEGAARD[660] seinen Konflikt der Dichterexistenz in Analogie zum Geschick Hiobs. Er interpretiert Hiob als "dichterische Gestalt"[661], mit der er sich trotz des empfundenen existentiellen Gegensatzes identifizieren möchte. Hiob "gebiert die Kategorie der Prüfung unter ungeheuren Schmerzen", wobei er die Prüfung als "einstweilige" Kategorie auffaßt.[662] Dies gelingt ihm nur, indem er in Gott den "archimedischen Punkt" seiner Existenz erkennt: Er versteht sich als Geprüfter "vor Gott".[663] Zuletzt bekommt er zwar nicht Recht im unmittelbaren Sinn (als hätte er Gott in seinen Fragen und Antworten doch erschlossen), sondern mittelbar, nämlich dadurch, daß er Unrecht bekommt *vor Gott*.[664]

Hiob ist der Typus des Menschen, der eine "Wiederholung"[665] sucht - und auch findet, weil er - wie Abraham - daran festhält, daß für Gott alles möglich ist (also auch, ihm das Verlorene vielfältig wiederzugeben). Nun schließt das Hiobbuch[666] damit, daß sich die Wiederholung (jüdisch) als immanente Versöhnung darstellt: überreicher Aufstieg nach dem unverdienten Niedergang - Hiobs doppelte Abfindung. Dieser Schluß ist in den Augen KIERKEGAARDS unmöglich (es macht aus dem Geschick Hiobs ein triviales Märchen, nimmt ihm den Stachel des immanent unausgeglichen Tun-Ergehens-Mißverhältnisses)[667], aber paradoxerweise zugleich der einzig mögliche.[668]

---

[660]) Unter dem Pseudonym CONSTANTIN CONSTANTIUS. Dieser "ist ein ältlicher Einsiedler, der zu Welt, Leben und Frauen im Pathos skeptischer Distanz steht" (L. RICHTER, in: dies. [Hg.], Werke II, S.119).

[661]) GW 5,76. Vgl. zum Folgenden auch L. REIMER in: THEUNISSEN, Mat. 1979, insbes. S.312f

[662]) GW 5,81

[663]) GW 5,82

[664]) GW 5,82

[665]) Das Wiederholungstheorem stellt eine korrektive Analogie zum Vermittlungsbegriff HEGELS (vgl. GW 5,21: es ist eigentlich das, "was man irrtümlich [!] die Vermittlung genannt hat") und zum Versöhnungsbegriff der christlichen Tradition dar.

Vgl. dazu JANSSEN (1989), S.152-158; JANSSEN betont dabei den Unterschied zu HEGEL. Im Gegensatz zu diesem stelle KIERKEGAARD den "eschatologischen Charakter der Versöhnung heraus: Man ist nur in ihr, indem man auf sie zugeht im Antizipieren des Neuen, das die Wiederholung verheißt" (157, mit Verweis auf GW 11,90ff und GW 16/II,131). - Innerhalb der KIERKEGAARD-Forschung heben besonders L. REIMER (1979) und G. SCHULTZKY (1977) die eschatologische Dimension im Denken KIERKEGAARDS hervor. G. ROHRMOSER (1966, wieder in: SCHREY WdF 1971, S.425f) behauptete allerdings, daß KIERKEGAARD einen unbiblischen, qualitativ neuen "Begriff von Eschatologie" eingeführt hätte, begründet mit der These: "Der Mensch ist nur Mensch im Empfang der Zukünftigkeit." Aber ist diese These falsch? Ist sie angesichts der eschatologischen Reich-Gottes-Verkündigung Jesu wirklich so unbiblisch? In Wahrheit liegt in jener Betonung des Zukunftsaspekts noch keine Vergleichgültigung oder Destruktion realer Geschichte, wie ROHRMOSER meint (vgl. 424f). Im Gegenteil. Diese Unterstellung ist ebenso unsinnig wie die Behauptung, für Jesus sei gegenwärtige Geschichte heilsunerheblich geworden, nachdem seiner Überzeugung nach allein der zukünftigen Gottesherrschaft Relevanz zukommt. - Es zeigt sich, daß die These der Ungeschichtlichkeit des Denkens von KIERKEGAARD weder im Blick auf die "adamitische" Menschheit, noch im Blick auf den "Gott in der Zeit" (Christus) haltbar ist.

[666]) Hi 42,10

[667]) Dieser Schluß ist einerseits vom Ganzen der Lebensgeschichte Hiobs her fraglich, andererseits auch in sich selber, denn insbesondere "die Kinder empfing Hiob nicht zwiefältig wieder ..." (GW 5,89; im Hintergrund steht die negativ beantwortete Frage nach der Möglichkeit einer *immanenten* Wiederholung; vielmehr gewährt nur die Ewigkeit die "wahre Wiederholung" GW 5,90).

Auch in homiletischer Hinsicht kritisiert KIERKEGAARD die vorschnelle Hinwendung zum Schluß, vgl. Pap IX A 191 (T 3,47): "O, man eilt bei der Predigt über Hiob stets zum Schluß, daß er alles wiederbekam und zwar doppelt. Mir scheint es sonderbar darüber zu predigen ..." Er selber predige "am liebsten über die Zeit vorher".

[668]) Vgl. GW 5,82: "Wer hätte nun solch einen Schluß sich denken können? Und doch ist ein anderer Schluß nicht denkbar, wiewohl dieser es gleichfalls nicht ist." - Weit weniger als KIERKEGAARD ringt HEGEL mit dem Schluß des Hiobbuches. Er setzt ihn für seine Deutung Hiobs im Gegenteil positiv voraus. Durch

Der wirkliche Hiob: Rebell leidenschaftlicher Freiheit

KIERKEGAARD versucht, den "wirklichen" Hiob zu rekonstruieren. Wer aber ist Hiob wirklich? Der aufrichtige Dulder (I. KANT)[669] oder der aufmüpfige Rebell (E. BLOCH)[670]? In der Wdh nähert sich KIERKEGAARD qua CONSTANTINS junger Briefeschreiber eher der zweiten Sichtweise, indem er dort[671] von der Rahmenerzählung mit ihrer - scheinbar! - glatten und oberflächlichen Theologie (Hi 1,21)[672] abstrahiert. So ("Gott hat's gegeben ...") habe Hiob nur *anfangs* gesprochen. Seine Bedeutung liege jedoch nicht in dieser theologischen Vergewisserung des eigenen Geschicks in bezug auf Gottes Macht und Wille, sondern darin, "daß die Grenzstreitigkeiten zum Glauben in ihm ausgekämpft sind" (vgl. GW 5,80): Er hält die Leidenschaft der leidenden Freiheit in ihrer Verwundung fest *gegen* die Erklärung (Züchtigung) und *in* der Erklärung (Prüfung). "Hiob ist nicht der Held des Glaubens, er gebiert die Kategorie der Prüfung unter ungeheuerlichen Schmerzen, eben weil er so entwickelt ist, daß er sie nicht in kindlicher Unmittelbarkeit" (Naivität) "besitzt" (vgl. GW 5,81). Die Kategorie der Prüfung ist für ihn keine Vorab-Erklärung, sondern Resultat eines mit leidenschaftlicher Freiheit begriffenen Leidensweges und eines existentiellen Zweikampfes mit Gott, der exemplarisch die "ganze inhaltsreiche Klageschrift [Indlaeg: Eingabe] seitens des Menschen" in Sachen Mensch ./. Gott enthält (GW 5,80). Somit behält Hiob in der Wdh von 1843 den Stachel eines philosophisch wie theologisch ungelösten und unlösbaren Grundproblems menschlicher Existenz vor Gott.[673] Die Größe Hiobs besteht nach KIERKEGAARD gerade darin, daß "*die Leidenschaft der Freiheit bei ihm nicht erstickt und nicht zur Ruhe gebracht wird in einem verkehrten Ausdruck*" (GW 5,77; Hervorh.W.D.).[674] Hiob hält seine Freiheit leidenschaftlich fest in ihrem Anspruch, zu ihrem Recht zu kommen. Er reduziert Unheil und Krankheit nicht auf vergangene (verborgene) Sünde,[675] sondern verficht die Leidenschaft der Freiheit gegen den Kleinmut der Angst. Hiob resigniert nicht, sondern protestiert. Er läßt sich nicht beschwichtigen, sondern fordert Antwort.[676] Hiob läßt

---

"Unterwürfigkeit" am Ende und "Anerkennen der Macht Gottes" kommt Hiob zu seinem - verdienten, aber vor Gott nicht einklagbaren - Recht (ThWA 17,69f, im Zusammenhang der Darlegung der jüdischen Religion der Erhabenheit, die Gottes Macht und Weisheit in der Schöpfung erkennt; vgl. Pss, Hi).

[669]) Vgl. auch STROLZ (1981) S.75-78.84 Für KANT sind die Rahmenteile mit den Gottesreden (Hiob 38-41) weitaus wichtiger als für KIERKEGAARD. Hierin liegt ein Defizit KIERKEGAARDS (vgl. H.-P. MÜLLER 1980, S.365).

[670]) Vgl. auch STROLZ (1981) S.81-83.85

[671]) Ganz anders ER 1843: GW 7,5-21

[672]) Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen - gepriesen sei der Name des Herrn!

[673]) Vgl. STROLZ (1981) S.79

[674]) Vgl. JANSSEN, Gott-Freiheit-Leid (1989) S.151; diese Unberuhigbarkeit der Freiheit "macht die Größe Hiobs aus, weil und insofern er damit bezeugt, 'was ein Mensch ist ...'": in seiner Fragilität und Verwundbarkeit, aber auch Besonderheit und Größe: Nicht einmal Gott kann ihm seine Freiheit nehmen (vgl. GW 5,77f). Zurecht bemerkt JANSSEN, daß dieses menschliche "Bewußtsein unaufhebbarer Freiheit ... die Unendlichkeit seines Geistes ausmacht" (ebd.).

[675]) Vgl. JANSSEN ebd.: Hiob insistiere "darauf, unschuldig zu sein vor Gott, ohne sich und den Freunden in irgendeiner Sprache begreiflich machen zu können, wie es denn zugehe, daß der Unschuldige leide".

[676]) Bemerkenswert ist, wie anti-quietistisch KIERKEGAARD qua CONSTANTIN Hiob hier (im Gegensatz zu KANT, aber auch zu GW 7,5ff) interpretiert: Hiob hält sein Leiden als Moment seiner Freiheit fest, aber nicht unbeirrbar-trotzig, sondern im gezielten, an Gott addressierten Protest: Die leidenschaftliche Freiheit wird

sich nicht ruhigstellen oder vertrösten, sondern verlangt Auskunft, - nicht von irgendwem, sondern von Gott, welchem er dieses Dasein verdankt.[677]

Hiob und die moderne Existenzerfahrung

Hiob geht bekanntlich sogar soweit, den Tag seiner Geburt zu verfluchen (Hiob 3,3-23). Dies übertrifft die ARISTOTELISCHE These der Präferenz des Nichtgeborenwerdens gegenüber dem Geborenwerden qualitativ, da es eine explizite Selbstverwünschung in sich schließt. Die Frage nach der Gerechtigkeit eines Gottes, der gerade auch dem Gerechten ein Dasein in Schmach und Widerwärtigkeit auferlegt, spiegelt sich in folgendem Text, der zum Grundmodell existentialistischer Selbsterfahrung wurde und die Hiobsfrage auf seine Weise aufnimmt und vertieft:[678]

> "Mein Leben ist bis zum äußersten gebracht, ich ekle [vaemmes] mich am Dasein, es ist geschmacklos ohne Salz und Sinn. Wenn ich auch hungriger wäre als Pierrot [Kasperle], so möchte ich doch die Erklärung nicht essen, die die Menschen bieten. - Man steckt den Finger in die Erde, um zu riechen, in welchem Land man ist, ich stecke den Finger ins Dasein - es riecht nach Nichts. Wo bin ich? Was will das sagen: die Welt? Was bedeutet dieses Wort? Wer hat mich in dies Ganze hineingemogelt [wörtl. hineingenarrt] und läßt mich nun da stehen? Wer bin ich? Wie bin ich in die Welt hinein gekommen; warum bin ich nicht vorher gefragt worden, warum nicht bekannt gemacht worden mit Sitte und Gebrauch [Regeln und Konvention], sondern einfach eingereiht, als ob ich gekauft wäre von einem Menschenhändler [Seelenverkäufer]? Wie bin ich Teilnehmer [Teilhaber] geworden an dem großen Unternehmen, das man die Wirklichkeit nennt? Weshalb soll ich Teilnehmer sein? Ist das denn keine freiwillige Sache? Und wenn ich dazu gezwungen werden soll, wo ist da der Dirigent [der verantwortliche Leiter], ich habe eine Bemerkung zu machen? Gibt es [überhaupt] keinen Dirigenten? Wohin soll ich mich mit meiner Klage wenden? Das Dasein ist ja eine Debatte, darf ich [also] bitten, daß meine Ansicht mit in die Überlegung einbezogen [in Erwägung gezogen] wird? Wenn man das Dasein nehmen soll, wie es ist, wäre es dann nicht

---

nicht zum Schweigen gebracht, ihre Unruhe nicht durch vorschnelle Antwortet befriedet und sie nicht durch eine verkehrte Selbstdarstellung besänftigt (vgl. GW 5,77). - Auf letztere Passage nimmt auch CARL-FRIEDRICH GEYER Bezug, allerdings mit dem kaum nachvollziehbaren Schluß, KIERKEGAARDS Hiobinterpretation sei "quietistisch" (C.-F. GEYER, Leid und Böses in philosophischen Deutungen, Freiburg/München 1983, S.43). Ganz im Gegenteil.

[677]) Andernorts betont KIERKEGAARD, daß es Hiob darum gehe, "Recht zu bekommen", und zwar notfalls auch gegen Gott, jedenfalls aber gegen seine "Freunde", die ihn durch Inquisition verborgener Schuld "martern", statt ihn wirklich zu trösten (Pap X^4 A 396; T 5,40f). - Daß die Freunde den Schmerz potenzieren statt ihn zu lindern, wird auch GW 1,242 behauptet: Sie erst "lehrten ihn des Verlustes Bitterkeit zu spüren".

[678]) Vgl. H.-P. MÜLLER [1977] S.290f

> am besten, daß man zu wissen bekäme, wie es ist?
> Was will das sagen: [sc. ich sei] ein Betrüger? Sagt nicht Cicero[679], daß man einen solchen durch die Frage herausfinde: *cui bono*? Ich lasse jeden fragen und frage jeden, ob es mir irgendwie genutzt hat, mich selbst und ein Mädchen unglücklich zu machen. Schuld - was will das sagen? Ist das Hexerei? Weiß man nicht mit Bestimmtheit, wie es vor sich geht, wenn ein Mensch schuldig wird? Will da keiner antworten? Ist das denn nicht von äußerster Wichtigkeit für all die Herren Teilnehmer?"[680]

Soweit der erste Abschnitt des von CONSTANTIN referierten Briefs vom 11. Oktober. Der eigene biographische Hintergrund KIERKEGAARDS - verbunden mit persönlicher Schuld- und Sinnfrage - wird am Ende deutlich.[681] Wichtiger noch ist die gedrängte Fragenreihe zu Beginn des Briefes. Diese Fragen verdichten sich hier in Richtung auf die nach der Bedeutung der eigenen Existenz im Kontext eines schwer durchschaubaren "Gesamtunternehmens". KIERKEGAARD spiegelt hier mit der Sinnfrage eine sehr moderne Grundhaltung wider: Das In-der-Welt-Sein wird nicht unproblematisch hingenommen.[682] Nicht die Frage der Unsterblichkeit steht nunmehr im Vordergrund, auch nicht die Frage nach Schuld und Sühne, sondern die Frage nach dem Sinn[683]. Zunächst einmal ist festzuhalten, *daß überhaupt noch gefragt wird*. CONSTANTINS junger Briefeschreiber ist noch nicht der modernen Lethargie und Apathie verfallen, die das Dasein frag- und kommentarlos hinnimmt trotz eines stillschweigend vorausgesetzten Sinndefizits, sondern er fragt noch: nach dem Sinn, dem Sinn seiner Existenz, dem Sinn des Ganzen, dem Sinn seiner Existenz im Ganzen. Die dahinterstehende Freiheitserfahrung ist eine der Ungeborgenheit, Heimatlosigkeit und Orientierungslosigkeit, mit HEIDEGGER: der Geworfenheit[684]. Sie grenzt an die eines zur

---

[679]) CICERO, Pro Roscio Amerino 31,84

[680]) Eigene Übersetzung nach SV^3 5,171; vgl. GW 5,70f, ferner die beste Übersetzung bei RICHTER: II,62f

[681]) Zum *Schuldbegriff* vgl. grundsätzlich u.a.: K. JASPERS, Die Schuldfrage (1946), München 1987, S.17ff mit einer Differenzierung versch. Schuldbegriffe; zur kath. Moraltheologie: JOH. GRÜNDEL, Schuld und Versöhnung, Mainz 1985, insbes.33ff; zum tiefenpsychologischen Verständnis im Anschluß an S. FREUD und E. FROMM: EDWARD V. STEIN, Schuld im Verständnis der Tiefenpsychologie und Religion (USA 1968), Olten 1978; mit der Frage nach dem "authentischen Selbstsein" (S.247, im Anschluß an TILLICH) ist der Fragehorizont KIERKEGAARDS berührt.

[682]) Das In-der-Welt-Sein führt zur Frage nach dem "Schuldigen", jenem unbekannten Gott. Der Mensch erfährt sich als ungefragt und unverschuldet existierend. (W. SCHULZ spricht 1957 - zit. SCHREY WdF 1971 - von einem "*selbstverschuldeten* Eintritt in die Existenz" [320 Hervorh.W.D.]; dies ist generell schwer, von KIERKEGAARD her gar nicht mehr zu begründen.)

[683]) Zur geschichtlichen Deutung dieses Schemas vgl. P. TILLICH, der bestimmte Fragehorizonte und bestimmte Formen der Angst den Epochen der Menschheitsgeschichte zuordnete; vgl. *Der Mut zum Sein* (1953).

[684]) So die an M. HEIDEGGER orientierte Deutung LÖWITHS (1933, S.7f). Freilich ist es ein grober Anachronismus, in bezug auf diesen Text, der die Stimmung des nihilistisch-zweifelnden Studenten KIERKEGAARD widerspiegelt, von einem Entwurf "durch einen entschlossenen Sprung in den Glauben" sprechen zu wollen (8). Ein solcher Sprung ist hier nicht im Blick, geschweige denn intendiert oder möglich. Die Frage "Wer bin ich?" bleibt offen. Gott ist nur als möglicher Hauptverantwortlicher im Blick (vgl. die Theodizeefrage!), nicht als der, dem ich mich im Glauben anvertrauen und durch ihn meine Identität gewinnen kann. Der Sprung in den Glauben gelingt nicht und wird auch gar nicht erst versucht (anders z.B. in D. BONHOEFFERS Gedicht "Wer bin ich" vom Juni 1944. Dort wird die Identitätsfrage - insbesondere der

Freiheit Verurteilt- oder Verdammtseins (J.-P. SARTRE), stellt aber immerhin noch die Frage nach dem verantwortlichen "Chef des Ganzen" - wenngleich auch hier schon die Möglichkeit aufscheint, dieser sei bloße Fiktion (NIETZSCHE). Die Fragen bleiben - analog zu denen Hiobs - offen. Aber sie werden gestellt - jene Laterne brennt noch, die im Dunkeln nach verbindlichen, Geborgenheit vermittelnden Antworten sucht. KIERKEGAARD bringt noch nicht die Grunderfahrung des Nihilismus selber zum Ausdruck, sondern deren experimentelle Vorstufe. Das Fragen radikalisiert sich. Einen Dispens von der Frage gibt es ebensowenig wie einen von der Antwort. Keine Antwort ist hier eben auch eine Antwort. Im Hintergrund steht die Position, daß das Ganze (die Welt und mein Leben in ihr) doch einen Sinn haben muß. In jenem "doch" beginnt die Frage umzukippen. Der Nihilismus zeigt sich am Horizont als Möglichkeit. CONSTANTINS junger Freund verfällt ihm nicht (sowenig wie KIERKEGAARD selbst). Er bleibt der Suchende, zwar an sich und der Welt zweifelnd, in seinem Grundvertrauen gestört und erschüttert, aber doch noch auf eine positive Antwort aus. Seine Freiheitserfahrung ist offen. Sie ist unruhig und gibt sich mit keiner vorläufigen Antwort mehr zufrieden. Darin liegt eine Radikalisierung, die sich geistesgeschichtlich kaum mehr zurücknehmen läßt. Aber gibt es nicht doch noch die Möglichkeit, das verlorene Grundvertrauen in die Welt und seinen Schöpfer zurückzugewinnen? Ja, würde CONSTANTIN sagen, aber nur, wenn jene Fragen nicht offen bleiben. Die Freiheit darf nicht leer und unbestimmt sich selbst ausgesetzt sein, nicht bloß sich selbst überlassen. Sie muß in ihren Fragen die Möglichkeit positiver Antwort erfahren können. Jener Text KIERKEGAARDS ist eine Wegmarke - am Scheideweg: Redintegration des Grundvertrauens, Überwindung des Existenz-Zweifels, oder - Nihilismus. Tertium non datur.

Sprachlosigkeit im Leiden

Der Brief mündet in folgende Schlußbetrachtung: "Mit den Menschen rede ich nicht ... Was könnte es schon helfen, wenn ich etwas sagen würde, da gibt es keinen, der mich versteht; mein Schmerz und mein Leiden ist namenlos, wie ich selbst es bin ..." - Für die Freiheitserfahrung des von CONSTANTIN referierten jungen Mannes ist mithin kennzeichnend, daß sie vom eigenen Leiden unabtrennbar und gerade daher jenseits des Mitteilbaren angesiedelt ist. Bemerkenswert ist aber nicht nur diese Isolation in der Konkretion des Leidens, sondern auch das tiefe Mißtrauen gegenüber der Kommunizierbarkeit dessen, was einen im Innersten angeht und bewegt. Was ist Sprache, wenn "keiner mich versteht"? Seine Antwort: Sprache ist eine arme, "jämmerliche Erfindung", weil sie in dem, was sie sagt, nicht eindeutig und im Blick auf die Mitteilung des Existentiellen ungeeignet ist. "Was ist schon

---

Zwiespalt zwischen Innen- und Außenansicht des Ich - am Schluß positiv gelöst: "Dein bin ich, o Gott"; vgl. D. BONHOEFFER, Von guten Mächten, hg. J.CHR. HAMPE, München 1976, S.16).

Einige Jahre später findet KIERKEGAARD eine positive Verortung seines In-der-Welt-Seins im Kontext der Bestimmung Gottes als "mein Vater": "Wenn ich unter der Wölbung des Himmels stehe und die unzählbaren Sterne sehe - so fühle ich mich doch nicht fremd in der ungeheuren Welt, denn sie ist ja meines Vaters." (Pap IX A 19 = T 3,6 [Frühj. 1848]); zit. n. G. NIEDERMEYER [1927] S.51) Auch hier findet sich zwar ein Gefühl der Ungeheuerlichkeit der Welt und des Daseins, aber keineswegs existentieller Geworfenheit und Fremdheit, Einsamkeit und Absurdität. KIERKEGAARDS Selbsterfahrung entspricht also nicht der des modernen Existentialismus.

diese menschliche Lautäußerung, die man Sprache nennt, für ein jämmlerliches Krähengekrächze, das nur eine Clique verstehen kann?" Die Begrenztheit von "Sprachspielen" (WITTGENSTEIN II), die Cliquenhaftigkeit ihrer Mitteilbarkeit und Gültigkeit, führen für CONSTANTIN zum unfreiwilligen Rückzug auf eine sehr isolierte Freiheitserfahrung, die - sofern sie sich nicht dem andern öffnen und mitteilen kann - gerade Unfreiheit bezeugt. Die Verschlossenheit im eigenen Leid, die quälende Frage nach der Schuld, die noch quälendere nach dem Sinn: Dies alles sind Merkmale einer Freiheit, die an sich zu leiden beginnt (und dabei vor allem an der Sinnlosigkeit ihres Leidens), aber die Gottesfrage noch nicht verabschiedet hat. Daß sie noch nach Gott - dem verantwortlichen Leiter des Großunternehmens 'Wirklichkeit' - fragt, und daß sie jenes Großunternehmen noch in gewisser Weise als Einheit ansprechen kann, unterscheidet das Selbstverständnis von CONSTANTINS Freund noch erheblich von existentialistischer Selbsterfahrung von "Geworfenheit" (HEIDEGGER), Verdammtsein zur Freiheit (SARTRE) oder Etablierung *positiver Absurdität* (KAFKA, CAMUS). - Rückwärts trennt CONSTANTINS Freund vom Hiob des AT seine Tendenz, das Leiden in seiner Absolutheit isoliert zu nehmen und an der Mitteilbarkeit eigener (Un-)Freiheitserfahrung zu (ver)zweifeln. Hiob und die Klagepsalmen des AT versuchen die Erfahrung[685] individuellen Leidens so auszudrücken, daß der Horizont einer gemeinsamen, verbindlichen und verbindenden Gotteserfahrung selber nicht in Frage gestellt ist (immerhin spricht selbst noch der die eigene Gottverlassenheit thematisierende Ps 22 diesen als "mein Gott" an und verweist V.23-25 auf die überindividuelle heilsgeschichtliche Gotteserfahrung; davon ist bei CONSTANTIN in seinem Brief vom 11.10. keine Spur mehr). Diese Verengung und Verschärfung der Fragerichtung ließe sich auch an einem Vergleich der nicht mehr schöpfungstheologisch eingebundenen Frage "Wer bin ich?" von CONSTANTINS Freund mit Ps 8,5 verdeutlichen. - Die Radikalisierung der Selbsterfahrung liegt also sowohl in einer Herauslösung aus dem überindividuellen Horizont der Leidensgeschichte der Menschheit, als auch in einer Restriktion des Sprachhorizonts (dem Cliquenbezug der Sprachspiele). Beides erklärt die Differenz zum biblischen Selbstverständnis ebenso wie auch die Vorbereitung der existentialistischen Selbsterfahrung durch die von CONSTANTIN referierte Position. Allerdings erscheint Freiheit hier als ein "Geworfensein", das niemals nach sich selbst fragen könnte, *ohne zugleich nach dem "Werfenden" zu fragen:* nach dem letztlich verantwortlichen Urheber, der einen ungefragt einreiht in die undurchsichtige Maschinerie der Welt und den ebenso dunklen Lauf der Geschichte.

Der andere Hiob: Rahmenbestimmungen

H.-P. MÜLLER[686] hat bereits darauf hingewiesen, daß KIERKEGAARD sein pseudonym referiertes Hiobbild durch die autonymen Erbaulichen Reden vom Dezember 1843[687] revidiert (oder zumindest ergänzt) hat. Während das pseudonyme Werk den vorschnellen Trost ablehnt zugunsten einer Tröstung durch die dem Leiden folgende Klage, wobei Hi 1,20f nur als ein

[685]) Zum Begriff religiöser Erfahrung bei KIERKEGAARD vgl. RINGLEBEN (1983) S.415-466.
[686]) 1980 S.357 Anm.6
[687]) GW 7,5-21

vom Leiden überholtes Paradigma aufzufassen ist, versteht die autonyme ER von 1843 Hi 1,20f als ein erstes und letztes Wort des Trostes. Darin liegt die *Revision* von CONSTANTIN durch KIERKEGAARD, oder besser: KIERKEGAARDS selbstgesetztes *Korrektiv* gegen die bei CONSTANTIN referierte Position. Von Hiob 1,20f her macht KIERKEGAARD in der ER 1843 deutlich, daß Hiobs eigentliche Bedeutung nicht in seinen Worten, sondern in seinen Taten lag (GW 7,5), wobei allerdings "das Aussprechen selber eine Handlung gewesen" ist (GW 7,6). Die Worte an sich sind bloße Formeln, werden sie nicht im Kontext des konkreten, lebensgeschichtlichen Selbstverständnisses Hiobs und seiner existentiellen Situation begriffen. Ebenso jener Ausspruch Hiobs Hi 1,21: "Das Wort, welches, sobald es genannt wird, an Hiob erinnert", "ein einfältiges und schlichtes Wort", das "keinerlei geheime Weisheit in sich" birgt (GW 7,7). Jener Ausspruch vergegenwärtigt Hiobs "stille Wehmut" (GW 7,13), die sich des Schönen in Dankbarkeit erinnert, es dabei zugleich verklärt[688].

Doch Hiob erinnert sich gerade im Verlust dessen, daß *Gott* es war, der es ihm gegeben hatte. Daß es auch Gott war, der es ihm genommen, ist allerdings keineswegs selbstverständlich: War es nicht "der Blitzschlag", "ein Sturmwind"[689] etc.? Daß gerade Naturkatastrophen mit hineinspielen in Hiobs Niedergang, ist durchaus bedenkenswert, denn dies würde im Sinne KIERKEGAARDS eigentlich die (ästhetische) Kategorie des Schicksals[690] erfordern. Ist Hiobs Deutung seines Geschicks also nur eine theologische Verklärung des ästhetisch-immanent Erklärbaren? KIERKEGAARDS Antwort: Gerade indem Hiob nicht nur das Positive, sondern auch das Negativ-Leidvolle begegnet, sieht er den ganzen Gott, Gott in seiner ungeteilten Macht, Gott als die alles umfassende und alles bestimmende Wirklichkeit. "Hiob hat alles auf den Herrn zurückgeführt" (GW 7,17). Er hat die Schöpfermacht Gottes konsequent universal begriffen, er sieht nicht nur die Vorder-, sondern auch die Rückseite Gottes (ebd., zu Ex 33,23). "Oder sieht etwa allein der Gottes Hand" (Macht), "welcher sieht, daß er" (Gott) "*gibt*, oder nicht auch der, welcher sieht, daß er *nimmt*?" (GW 7,17; Hervorh.W.D.) So begreift Hiob auch seinen Verlust von Gott her. Deshalb hat er in Wahrheit doch nicht alles verloren[691]: Er behält den "Frieden im Herzen, den Freimut im Glauben", daher auch "den Lobpreis" und vor allem "die Vertraulichkeit mit Gott" (GW 7,18).[692] Hiobs Größe besteht darin, "Freude zu empfinden in der Tiefe des Leids".

Nach CONSTANTINS Freund besteht die Größe Hiobs dagegen im leidenschaftlichen Protest,

---

[688]) GW 7,13: "... es schöner vorgaukelte, als es jemals gewesen". Auffällig ist, daß es nach KIERKEGAARD auch "elenden Selbstbetrug" in Form einer negativen Verklärung des Verlorenen gibt, vgl. GW 7,14.

[689]) GW 7,15

[690]) In gleicher Weise *ästhetisch* ist die Kategorie "Zufall" (GW 7,16). Die Grundform des ästhetischen Selbstverständnisses des Menschen angesichts des (mit!) ihm Geschehenden ist: "Mir *passiert* etwas." oder "Mir stößt etwas zu." Das Selbst wird hierin veräußerlicht gedacht als zufälliges Objekt eines wesentlich zufälligen Geschehens. Das so passiv und abstrakt vorgestellte Selbst findet sich angesichts von Schicksal und Zufall in der Notlage, für die eigene Freiheit blind zu werden und sich mit dem fatalen Satz zu begnügen: "Da kann man eben nichts machen." Darin scheint das Schicksal in seiner Gnadenlosigkeit entsprechend gnadenlos auf den Begriff gebracht; aber in Wahrheit wird so die Freiheit zum Opfer ihres ungenügenden Selbstverständnisses.

[691]) Dieser Gedanke läßt sich als Korrektur zu GW 1,242 auffassen: "Alles hat er verloren; denn was er behalten, liegt außerhalb unser[e]s Interesses." Dieses Desinteresse entpuppt sich jedoch als Verstehensbegrenzung, da Hiob in Wahrheit eben doch nicht *alles* verloren hat.

[692]) Gerade diese Qualitäten sind es, die dem anonymen Verfasser des Briefs vom 11.10. (GW 5,70ff) fehlen. Sie machen die entscheidende Differenz zwischen seiner und Hiobs Gottessuche aus.

im enthusiastischen Festhalten der Freiheit. Es ist deutlich: Der pathetisch protestierende und der im Leid freudig[693] Gott lobende Hiob sind unmöglich zur Deckung zu bringen. Die Gemeinsamkeit reduziert sich auf die Tatsache, daß Hiob nicht verzweifelt, daß er Gott nicht aufgibt, beständig nach ihm fragt. Und für beide Schriften, die pseudonyme vom Oktober 1843 und die autonyme vom Dezember 1843, bleibt Hiob als Vorbild[694] ein herausragender - individueller wie auch kollektiver - "Lehrer der Menschheit"[695], der seine Freiheit vom unabdingbaren Gegenüber Gottes her versteht ("versteht" auch da noch, wo es - menschlich gesprochen - gar nichts mehr zu verstehen, sondern nur noch zu beklagen gibt). Das Leid verdichtet so die Gotteserfahrung, anstatt sie zu eliminieren.

Leidet Hiob *tragisch*?

Der junge KIERKEGAARD beschäftigt sich aufgrund seiner Selbsterfahrung mit der Deutung konsequenten Mißverstandenwerdens. In einer Tagebuchnotiz[696] vom 22.11.34 notiert er: "Das am meisten Tragische liegt ohne Zweifel darin, *mißverstanden* zu werden." Bezeichnend für die dort folgende Beispielsammlung ist, daß sie verschiedenartig strukturierte Mißverständnisse parallel setzt. Allen voran steht das Mißverstandenwerden Jesu Christi durch Volk, Pharisäer und Jünger. Analog sieht KIERKEGAARD aber auch Hiobs Leben als tragisch an: "umgeben von mißverstehenden Freunden, von einer spottenden Frau, leidet er." In dieser Notiz des Studenten KIERKEGAARD erscheint Hiob noch als der, dessen Leiden tragisch aufzufassen ist (also mit einer primär ästhetischen Kategorie). Später erst sieht KIERKEGAARD die eigentliche Bedeutung Hiobs in seinem Widerpart zu Gott und die Bedeutung des Leidens als Prüfung. Daß Hiob mißverstanden wird, ausgerechnet auch von seinen Freunden - abgesehen von ihrem nicht herunterzuspielenden Einverständnis im Schweigen (Hi 2,13), das KIERKEGAARD nicht ausreichend reflektiert hat[697] -, bedeutet sodann nur eine Verschärfung seiner Leidenssituation, die letztlich jedoch nicht im Mißverstandenwerden gründet, sondern im Geprüftwerden von und im Rechten mit Gott.

---

[693]) Bemerkenswert ist dazu die Notiz am Schluß, wonach ein leidfreies Leben überhaupt nicht wünschenswert sei: "Du könntest ja doch nicht wünschen, wenn ... du dir dein Leben abgeschlossen denkst, daß du folgendes Bekenntnis ablegen müßtest: ich bin ein Glückskind gewesen, ... das niemals etwas in der Welt gelitten ..." (GW 7,21). Diese positive Deutung des Leids ist freilich auch im Blick auf KIERKEGAARDS eigene Lebensgeschichte elementar ("Mein Leid is my castle").

[694]) Zu Hiob als Vorbild vgl. auch ERivG 1847 GW 18,299; dort stellt KIERKEGAARD den zeitlosen Vorbildcharakter doppelt heraus: zunächst als des Gerechten, der untadelig lebt und Gottes Wort beachtet, später als des unschuldig Leidenden (Geprüften). Hiobs Vorbildcharakter wird nicht dadurch getrübt, daß Hiob nur menschlich gesehen gerecht war und seine Freunde Recht hatten mit ihrem (allerdings nicht legitim gegen Hiob einzubringenden) Gedanken, "daß nämlich ein Mensch im Verhältnis zu Gott stets schuldig leidet" (GW 18,301).

[695]) GW 7,9 vgl. 20: "Lehrer der vielen"

[696]) Pap I A 33 (T 1,62; ULRICH S.73): "Das erhabenste Tragische liegt zweifelsohne darin, mißverstanden zu sein. Darum ist das Leben Christi die höchste Tragödie, mißverstanden wie er ist vom Volke, den Pharisäern, Jüngern, kurz von allen ... Darum ist [auch] Hiobs Leben tragisch; umgeben von mißverstehenden Freunden, von einer spottenden Frau, leidet er."

[697]) Vgl. jedoch GW 18,168f; allerdings wird hier das Schweigen auch nur als demonstrative "Ehrerbietung" aufgefaßt, wobei KIERKEGAARD die Anwesenheit der Freunde durchaus nicht nur positiv sieht. Vielmehr habe sie dazu beigetragen, daß "Hiob sich mit sich selbst" vergleicht (169) und daher erst recht unzufrieden ist.

2. Fazit: Hiob als Repräsentant der im Leiden geprüften Freiheit

Hiob ist für KIERKEGAARD eine Gestalt, die einerseits mit Leidenschaft die eigene Freiheit geltend macht, andererseits im Leiden Gott nicht aufgibt. Hiob steht als der Leidende auf Gottes Seite. Seine Freiheit besteht nicht im Freisein von, sondern im Leiden. Hiob ist das Vorbild des Geprüften, der - menschlich gesprochen - unschuldig leidet. Und man kann hinzufügen: auch unsinnig und unzumutbar leidet. Er ist Vorbild im Gerechtsein, im Ertragen des Leidens, im Festhalten an Gott und im Wiederhergestelltwerden durch Gott. Nicht sein Schicksal, aber doch seine Freiheit ist redintegrierbar, "wiederholbar", versöhnbar. Als "Patriarch der Trauer"[698] weist Hiob über sich hinaus auf das Leiden Christi. In der Welt zu sein ist ihm - sich damit mit seinem modernen Pendant treffend, das vorwitzig fragt, wer ihn in diese Welt ohne Gebrauchsanweisung hineingemogelt habe - eine Last, eine Bürde. Zu dieser Bürde seiner Freiheit gehört besonders, daß es einen Gott gibt, der gerecht sein soll. Dieser Gott ist aber auch seine Chance, denn Hiob ist von allen verlassen, gerade auch von denen, die ihm nahe stehen: Weib und Freunden. Sie meinen es gut mit ihm, geben ihm passable Tips: Gib doch Gott auf! Oder: Such die Schuld bei dir selber - dabei helfen wir dir gerne! Gerade so erfährt Hiob seine Einsamkeit - herausgelöst aus dem bergenden Kontext von Volk und Familie. Sein Unglück fordert die Leidenschaft seiner Freiheit: im legitimen Protest gegen Gott, in einer exemplarischen Anklage. Die Theodizeefrage deutet sich an, verbunden mit dem Willen, den besonderen Sinn menschlicher Freiheit festzuhalten gegen das Naturhaft-Chaotische (-Katastrophale) und das Menschlich-Böse. Beides ist unberechenbar und verstellt den Sinn menschlicher Freiheit. Hiob hält jenen Sinn im Protest fest, um ihn am Ende wiederzugewinnen. Mit diesem Ende soll man nicht anfangen, sagt KIERKEGAARD, will man Hiob recht verstehen. Recht zu verstehen ist Hiob nur als der durch das unverfügbar jenseits seiner Macht Stehende (bis auf die Haut: Hi 2,7) Entstellte, der in und durch seine Entstellung hindurch Gott sucht, ihn findet, mit ihm streitet und von ihm selbst wiederhergestellt wird.

So ist Hiob für KIERKEGAARD das Paradigma einer *im Leiden auf sich gestellten Freiheit*, die allem Leiden zum Trotz *Gott nicht aufgibt* und schließlich im Festhalten an seiner Macht den Sinn eigener Freiheit und Leidensgeschichte *wiedergewinnt*. So ist er Paradigma der Entstellung ebenso wie der ethischen Vorbildlichkeit, der Prüfung ebenso wie des leidenschaftlichen Protestes der Freiheit (vgl. E. BLOCH). Dieser Protest Hiobs gegen Gott ist der äußerste Ausdruck einer Freiheit, die eminent an sich und ihrem Gelingen *interessiert* ist und dabei Schicksalsmächte nicht als solche gelten läßt, sondern sie von Gott her und dessen Gerechtigkeit in den Sinn der eigenen Freiheit (und Freiheitsgeschichte) zu integrieren sucht.

---

[698]) GW 1,242

Kapitel 7: Freiheit im Kontext von *Erbsünde*: Die Freiheitsthematik im *Begriff Angst*

Unter dem (nach HIRSCH: "unechten") Pseudonym VIGILIUS HAUFNIENSIS (dt.: der Wachmann von Kopenhagen)[699] veröffentlichte KIERKEGAARD am 17.6.44 (vier Tage nach den *Philosophischen Brocken*) den *Begriff Angst* (BA).

Diese Schrift wird hier zusätzlich zur Stellenangabe bei HIRSCH (**GW**-Band, Seite) nach der Meiner-Ausgabe in der Phil. Bibl., übersetzt von ROCHOL (als **BA**, mit Seiten- und Zeilenzahl) zitiert. Dort sind die angeführten Passagen leichter identifizierbar (Zeilenangabe) und besser übersetzt. Zusätzlich erfolgt die Stellenangabe nach GW, da nur über sie die dänische SV-Seitenzahl zu ermitteln ist.

A) Vorbemerkungen zum Konzept von BA
(Skizze des Problemhorizontes)

Zunächst bedarf es einer Erklärung, warum im Kontext meiner Erörterung des Freiheitsbegriffs von KIERKEGAARD eine Schwerpunktsetzung bei BA erfolgt. Diese muß sich

[699]) Dieses Pseudonym (im folgenden kurz: VIGILIUS) wurde nach der Fertigstellung der Schrift eingefügt (HIRSCH GW 11,VII) und nur für BA verwendet. VIGILIUS HAUFNIENSIS läßt sich übersetzen mit *der Wachmann / der Wachsame / der Achtsame* von (aus) Kopenhagen.
Intention dieser Pseudonymsetzung ist es vermutlich, die Wachsamkeit und Aufmerksamkeit für einen Problembereich zu indizieren, der anderen im Dunkel (vermeintlicher Aufgeklärtheit der Zeit) entgangen ist. VIGILIUS ist also *nicht* im Sinne von *Nachtwächter* zu verstehen, der Wache hält, um Ruhe und Ordnung auch im Dunkeln zu gewährleisten, sondern im Gegenteil im Sinne eines Menschen, der aufmerksam und wachsam ist, während die andern im Dunkeln "umnachtet" und daher unaufmerksam für die Thematik von BA sind. Konkret heißt dies, daß die von VIGILIUS ins Auge gefaßte (Erb-) Sündenproblematik s. E. seinen Zeitgenossen in ihrer gleichsam "aufgeklärten Umnachtung" verdeckt geblieben ist. - Inwieweit dies für die Philosophie des Dt. Idealismus tatsächlich gilt, kann mit J. RINGLEBEN: Hegels Theorie der Sünde (1977) freilich in Frage gestellt werden. Im Vergleich mit ANTICLIMACUS' KzT ist auch wichtig, daß die diagnostische Intentionssetzung nicht ergänzt wird durch eine therapeutisch-seelsorgerliche, vgl. L. BARRETT (PERKINS 1985, S.55): "Vigilius the watchman does not exhort or edify; he merely scrutinizes human pathos."

von der Sache her als legitim erweisen, wenngleich KIERKEGAARD qua VIGILIUS HAUFNIENSIS (dem Pseudonym-Autor von BA) selber massive Anhaltspunkte für diese Schwerpunktsetzung gibt. Zum einen dadurch, daß er den Angstbegriff stets "in Richtung auf Freiheit" verstanden wissen will, zum andern dadurch, daß er Angst selber als "in sich verstrickte" bzw. "verfangene Freiheit", mithin als Strukturmerkmal der Freiheit definiert.[700]

In BA thematisiert KIERKEGAARD pseudonym die Wirklichkeit der Freiheit im Kontext ihrer vorgängigen Selbstverfangenheit mit Hilfe des Begriffs Angst. Angst hat als Beschreibung der Wirklichkeit der Freiheit sowohl mit Freiheit als auch mit Sünde[701] zu tun. Dabei wird die These vertreten, daß KIERKEGAARD ausgehend von christlicher Tradition und von der Philosophie SCHELLINGS (ab 1809)[702] den - vermeintlich oder wirklich - abstrakten Freiheitsbegriff des Dt. Idealismus überwinden wollte. In diesem Anliegen kommt bei KIERKEGAARD das Bedürfnis zum Tragen, ein Grunddefizit der gesamten neuzeitlichen Philosophie aufzuzeigen: nämlich die Ausblendung des christlichen Grundgedankens, daß der Mensch ein Sünder ist, und daß dieses Sein ihn schon jeder konkreten Tat vorweg bestimmt (Erbsünde). Nun ist dieses Dogma von der Sündhaftigkeit des Menschen in der neuzeitlichen Philosophie freilich nicht einfach vergessen worden, sondern in seiner Glaubwürdigkeit von Grund auf fraglich geworden. Daß der Mensch sich als Sünder erkennen soll, mußte (und muß) ja in Korrelation sowohl zur Selbsterfahrung als auch zur Selbstbestimmung des Menschen stehen. Und daß der Mensch in Erbsünde befangen sei, war mit dem neuzeitlichen Konzept der Autonomie, Freiheit und Selbstverantwortlichkeit des Subjekts in Beziehung zu bringen. Beides gelang nicht. Aufgeklärte Geister wie VOLTAIRE oder REIMARUS[703]

---

[700]) GW 11,66 bzw. 48; vgl. TR. KOCH (1988) S.182; daß es vor allem in BA um das Freiheitsproblem gehe, ist insbesondere die These von GR. MALANTSCHUK gewesen (vgl. 1971, S.125, 132 u.ö.).

[701]) *Sünde* ist ein Zentralbegriff im Denken KIERKEGAARDS, den er zugleich als grundlegend und spezifisch für das christliche Menschenbild ansieht: "daß ich ein Sünder bin, ist die neue Unmittelbarkeit" (=Ausgangsbestimmung) "des christlichen Bewußtseins ..." (Pap V A 6).

[702]) Dieser Ausgangspunkt bei SCHELLING wird von KIERKEGAARD selber eher verdeckt. Eine unmittelbare Anknüpfung an die von SCHELLING nur andeutungsweise erörterte "Positive Philosophie" der Existenz ist aus KIERKEGAARDS Sicht schon deshalb nicht möglich, weil er ja selber diese entwickeln will, nachdem SCHELLING dabei - nicht nur in seinen Augen - kläglich gescheitert ist. Grundlegend ist wie für SCHELLING so auch für KIERKEGAARD die Relation der menschlichen Freiheit zum Bösen, insbesondere die Erörterung des Wesens der Angst und der immanent unaufhebbaren Zwiespältigkeit der Freiheit. Allerdings versucht der Däne nicht, Angst und Freiheit spekulativ im (wenngleich bei SCHELLING nicht geschlossenen) *System* einzuholen.

Eine gute und umfassende Darstellung des Verhältnisses von KIERKEGAARD zu SCHELLING fehlt bislang. Vgl. allerdings die folgenden Abhandlungen: J. HENNIGFELD (1987, insbes. S.275-280); A.M. KOKTANEK (1962; wenig brauchbar); V.A. MCCARTHY (in: PERKINS 1985); W. STRUVE (1949/55) und M. THEUNISSEN (1964); ferner G. WENZ (KuD 1984, S.315ff), G. FIGAL (1980) und - im gleichen Band - A. GRÖN (1980), insbes. S.139-144. GRÖN macht die Verwandtschaft vor allem am Verdopplungsgedanken und dem ekstatischen Charakter der Vernunft bei SCHELLING deutlich (140f). Im Transzendenzbegriff soll das gegeneinander Ausspielen von individueller und universaler Geschichte überwunden werden. Die Lösung - im Sinn einer Einigung von KIERKEGAARD, SCHELLING und HEGEL - liegt zuletzt darin, "die Frage nach dem geschichtlichen Ganzen festzuhalten, ohne den Transzendenzcharakter der Existenz zu nivellieren" (144).

[703]) Zu REIMARUS vgl. etwa J. WERBICK (1985), S.66-70, sowie G. FREUND, Sünde im Erbe (1979), S.13-32. REIMARUS sieht im Erbsündengedanken sogar etwas Gotteslästerliches (vgl. WERBICK S.68) angesichts ethischer Unvertretbarkeit des Menschen und der Güte der Schöpfung. Er zerpflückt die Geschichte von Gen 3 und verwirft sie mit ironischem Genuß. "Seine Kritik beruht auf der ethischen Voraussetzung autonomer" (unvertretbarer) "Subjektivität, welche sich nur frei und verantwortlich in ihren eigenen Handlungen ... erkennt." (FREUND S.23) In dieser Grundvoraussetzung treffen sich auch KANT, HEGEL und VIGILIUS mit REIMARUS. Der Gedanke einer Erbkrankheit analog zum Bandwurm (KANT) oder zu Kuhpocken (VIGILIUS)

kritisierten das Dogma von der Sündhaftigkeit des Menschen als unhaltbares Relikt geistiger Bevormundung durch die Kirche (NIETZSCHE später noch weitergehend als Erfindung einer jüdisch-christlichen Sklavenmoral). KANT definierte konsequenterweise die Aufklärung als Mündigwerden gerade auch im Blick auf kirchlich-dogmatische Bevormundung. Ähnlich wie FR. SCHILLER[704] deutete er die Sündenfallerzählung *menschheitsgeschichtlich*, und zwar positiv: als Befreiung aus der tierisch-instinktgebundenen zur vernunftgeleiteteten Daseinsweise.[705] Bei HEGEL schließlich wird dieser Gedanke durch die Notwendigkeit jenes *Falls* als Beginn des zu sich Kommens des Geistes interpretiert. Zwar war bei KANT im Spätwerk (1793f) immerhin noch vom "radikalen Bösen" die Rede. Doch auch dieses säkularisierte Relikt des theologischen Erbsündenbegriffs konnte KIERKEGAARDS Urteil über Aufklärung und (damalige) Moderne nicht entschärfen. Ebenso wie SCHELLING bekämpft er den "Philanthropismus" als verhängnisvolle Täuschung des Menschen über sich selbst (in KzT später als *Verzweiflung* gedeutet). Jene philanthropische Tendenz[706] zeigt sich bei REIMARUS schon in der bloß noch ironischen Verhandlungsart des Erbsündentheorems, verdichtet sich in der frz. Aufklärung und führt im politischen Denken von ROUSSEAU bis MARX zu dem - immerhin aufgeklärt sich wissenden - Aberglauben, daß der Mensch *von Natur aus gut* sei, wenn man ihn nur gut sein lasse, d.h. negative gesellschaftliche oder ökonomische Einflüsse beseitige. Nicht der Mensch *ist* böse, sondern die entfremdete Gesellschaft *macht* ihn dazu; Entfremdung aber ist aufhebbar (MOSES HESS). Diesem modernen Aberglauben setzt KIERKEGAARD seine Versuche entgegen, den Gedanken der menschlichen Sündhaftigkeit im Kontext der Freiheitsthematik zu rehabilitieren. Dem steht viel entgegen: Fortschrittsoptimismus, Dogmenfeindlichkeit und naiver Philanthropismus aufseiten von Rationalismus wie auch der Romantik. In diesem Zusammenhang ist KIERKEGAARDS pseudonyme Schrift "Der Begriff Angst" (BA) zu verstehen. Sie versucht nicht, hinter die Grundeinsicht der Aufklärung zurückzugehen, daß Schuld auf individuelle Freiheit zu

---

wird verworfen. Ebenso wie REIMARUS setzt VIGILIUS voraus, daß die Ursache der Sünde in "des Menschen eigenem freyen Willen" liege, und daß "Adam und Eva ... auf eben die Weise in Sünde verfallen, wie ihre Nachkommen" (zit. n. FREUND S.19), allerdings ohne diesen stets neuen "Fall" gnostisch auf Erkenntnismangel zurückzuführen. Auch versteht VIGILIUS die Sündenfallgeschichte nicht biblizistisch-wörtlich, vor allem aber teilt er nicht die (sowohl von Gen 3 wie von Rö 5 her) falsche Voraussetzung des REIMARUS, daß sie "nicht Natur und Wesen der Gattung, sondern die Geschichte zweier ihrer anfänglichern Individuen" beschreibe (zit. n. FREUND S.19). Gerade indem VIGILIUS Adam positiv auf das ganze Geschlecht bezieht und den Menschen ineins als Individuum und geschichtlich-gesellschaftliches Kollektivwesen begreift, überwindet er die socinianisch-aufklärungsspezifische Isolation des unvertretbaren, isolierten Einzelnen, der nur für sich selber (gerade) zu stehen habe.

[704]) Vgl. kritisch GESTRICH (1989, S.116-118, 146-151 u.ö.), ferner WERBICK (1985) S.70-73

[705]) I. KANT, Akad.-Ausg. Bd. 8,109-123. Im Sprachgebrauch KIERKEGAARDS handelt es sich also beim Sündenfall in jener idealistischen Deutung um einen Stadienwechsel (den Übergang von der ästhetisch-unmittelbaren zur ethischen Existenz). Allerdings würde VIGILIUS nicht in den Sinn kommen, diesen (sich in der Selbstwahl vollziehenden) Übergang auch nur peripher mit dem Sündenfall in Zusammenhang zu bringen. P. FONK hat durchaus Recht, wenn er VIGILIUS eine Aversion gegen die aufgeklärte Interpretation von Gen 3 (in dessen Gefolge er auch HEGEL sieht) unterstellt; für KIERKEGAARD ist sie "gewiß nicht jene mythologisch verschlüsselte, aber doch im Grunde harmlose Reportage über das Erwachen der menschlichen Vernunft" (FONK 1990 S.162); vielmehr ist sie für ihn ein Schlüssel zur "Rätselhaftigkeit und Abgründigkeit des menschlichen Daseins" (S.110).

[706]) E. DREWERMANN spricht vom "ethischen Optimismus" (Psychoanalyse und Moraltheologie, Bd 1: Angst und Schuld, Mainz 1988^{7} [1982] S.111 [I]).

beziehen ist.[707] Vielmehr versucht sie, die Verfassung (Struktur) der wirklichen Freiheit des Menschen in ihrer geschichtlichen Konkretion so zu denken, daß Sünde bzw. Erbsünde wieder als Signatur menschlicher Existenz denkbar wird.

1.) Sünde als Entfremdung: Tat oder Tatbestand?

Wird Sünde als Resultat einer bestimmten Vorfindlichkeit oder Realisierungsweise der Freiheit begriffen - z.B. als Entfremdung, Entzweiung oder Verzweiflung -, so stellt sich die Frage, wie diese Beschreibung im Blick auf die weitere Realisierungsgeschichte der Freiheit aufzufassen ist: als fortwirkender Zustand oder als fortgesetzte Tat? Offenbar hat es die Erbsünde mit einer "Fortsetzungsgeschichte" zu tun. Dabei darf jedoch der Gedanke einer Geschichte der Freiheit nicht aufgehoben werden. Freiheit spielt auch dort noch im Wesen der Sünde mit, wo der Horizont ihres Geschehens nicht mehr neutral-indifferent ist. Die indifferente Freiheit ist in doppelter Hinsicht Fiktion: Weil zum einen bloße Indifferenz des Wählenkönnens ein leerer Begriff ist, ein "Gedankenunding" (BA 50,39 = GW 11,48)[708],

[707]) Vgl. insbes. BA 107,5f = GW 11,100. Vgl. J. HENNIGFELD (1987, S.278): "Das Böse ist die je eigene Wahl des Menschen. Die Tat" (der Sünde) "begründet die je individuelle Schuld". (Vgl. z.B. auch K. ROSENKRANZ, Ästhetik des Häßlichen [1853], Leipzig 1990, S.32: "Das Böse ist die eigene Tat des Menschen ...") Damit wird das Böse und die Sünde - bei VIGILIUS wie auch bei SCHELLING und J. MÜLLER - klar auf die individuelle Schuld bezogen und somit die gefährliche Tendenz vermieden, abstrakt von Sünde(nverhängnis) zu reden, ohne dabei zugleich auf die real wirksame Schuld des Menschen zu reflektieren. Des Menschen Sünde ist *zunächst* und *vor allem* des Menschen Schuld. In diesem Sinn versteht sich auch Gen 3: Geschichte der Sünde als theologische Konkretion der Geschichte des vor Gott schuldig werdenden Menschen.

[708]) VIGILIUS betont dort, daß der Gedanke eines abstrakten *liberum arbitrium (indifferentiae)* sowohl supra- als auch infralapsarisch Nonsens ist, sofern er zum eigentlichen Wesen der Freiheit stilisiert wird. VIGILIUS' Abwehr gründet darin, daß eine in sich unbestimmte, beliebige Freiheit deren wahren Begriff gerade nicht erreicht. Zwar ist Freiheit notwendig auf *Möglichkeit* bezogen, d.h. auf ein Können. Der Mensch wird aber nicht dadurch frei, daß er beliebige Möglichkeiten zur Auswahl hat, sondern daß er das ihm Gemäße, d.h. sich selbst und damit seine Freiheit als das Gute wählen kann. Das *liberum arbitrium indifferentiae* liegt unterhalb dieses Freiheitsbegriffs, der Freiheit nicht auf ein spontanes, divergentes und beliebiges Können reduziert (jetzt so, im nächsten Moment anders, danach wieder anders usw.), sondern auf die einzig *interessante* Möglichkeit, mittels der Freiheit sich selbst zu gewinnen, d.h. seine Bestimmung zu verwirklichen.

Die Abwehr eines rein formellen, indifferenten und abstrakten Freiheitsbegriffs kennzeichnet auch die *Tagebücher*. In der Ablehnung des Begriffs bloßer Indifferenzfreiheit war sich KIERKEGAARD einig mit LEIBNIZ (Theodicee §§ 311ff,319; vgl. REIDAR THOMTE in der hist. Einleitung zu KW VIII: S.K., The Concept of Anxiety, Princeton 1980, S.VIII, mit Verweis auf Pap IV C 39 und IV A 12,14-18,22,35). Mit die wichtigste Notiz zu seinem Freiheitsverständnis überhaupt stammt aus dem Frühjahr 1850: Pap X^2 A 428; T 4,101-103. Freiheit ist demnach gerade dort aktuell, wo "von einer *Wahl* überhaupt keine Rede sein" kann (T 4,101; mit bezug auf J. MÜLLERS Sündenlehre, die KIERKEGAARD sich erst fünf Jahre nach Herausgabe von BA angeeignet hatte). Darin, "dies und das" wählen zu können, liegt noch keine Freiheit im tieferen Sinn, sondern nur deren formelle Voraussetzung. Freiheit realisiert sich vielmehr dann, wenn sie "das eine, was not ist", wählt, nicht etwas Beliebiges. Christlich verwirklicht sich die Freiheit nicht darin, das Reich Gottes unter anderem zu wählen, sondern vor allem, *"zuerst"* (101; vgl. Mt 6,33). Die "ungeheure Leidenschaft" der Wahl des Guten kommt gerade darin zum Ausdruck, daß alles andere als erwägenswerte Möglichkeit verschwindet (102). Das Gute wird in der Freiheit zum beherrschenden Moment. Indem "zuerst" Gottes Reich angestrebt wird, wird Gottes Wille für die Freiheit zu der sie durchweg bestimmenden Option. Daher ist es das Höchste, alle Unentschiedenheit zu überwinden und die Freiheit nicht abstrakt gegen Gott behaupten, sondern sie ihm "wiedergeben" zu wollen (103). In dieser Selbsthingabe erreicht die menschliche Freiheit ihre höchste *Bestimmtheit* und zugleich ihre höchste *Bestimmung*. Im Bestreben, die Freiheit abstrakt festhalten zu wollen - d.h. in der "abstrakten Subjektivität" (vgl. Pap X^2 A 426; T 4,101, HEGEL gegen J. MÜLLER rechtgebend) -

Ausdruck eines sich in seiner Trivialität *ad absurdum* führenden Denkens: der Mensch gleich dem Esel zwischen zwei gleich weit entfernten Heuhaufen. Zum andern ist die Indifferenz durch die (individuelle wie kollektive) Vorgeschichte bereits aufgehoben: Freiheit realisiert sich nicht im Vakuum unbedingter Möglichkeiten, sondern im Raum endlicher Gegebenheiten, natürlicher, biologisch-genetischer Selbstverfassung und einer prägenden Vorgeschichte. Sünde im Erbe? Nein, aber doch eine Geschichte der Freiheit, die mich bestimmt durch das, was sie wesentlich auch ist: Fortsetzung der Sünde. Nun ist Sünde aber kein unmittelbarer Zustand und nicht auf ontologisch bedingte Beschränkungen zu reduzieren. Begriffe wie Entfremdung, Entzweiung oder Verzweiflung geben - recht verstanden - daher nicht einfach einen unmittelbaren Zustand wieder, in den ich mich zwangsläufig einfüge nach dem Motto: "Wir sind halt eben alle Sünder". Vielmehr gewinnt Sünde als Befindlichkeit oder Zustand ihre Relevanz erst in der Geschichte fortgesetzter Aneignung. Ist die Freiheit nicht ganz aufgehoben, so hat sie in sich die Möglichkeit zur Stellungnahme, zur Distanznahme und zur Verweigerung dessen, was sie qua "Erbe" immer schon zu vereinnahmen droht. Ist die Freiheit nicht in sich ganz indifferent und abstrakt frei, sondern voreingenommen durch eine bestimmte Verfassung, in der sie die Möglichkeit ihres Selbstverlustes akut erfährt (Angst), so ist sie in jener Stellungnahme nicht unbefangen, sondern vorbelastet. Diese den Einzelnen in seinem Selbst- und Sozialverhältnis vorweg bestimmende Last bezeichnet der Begriff *Erbsünde*. Die Freiheit fängt innerhalb der Menschheitsgeschichte nicht mehr unbefangen mit sich selbst an. Dennoch ist sie als Freiheit nicht aufgehoben. Das sind die beiden Klippen, zwischen denen das Freiheitsverständnis im Blick auf die Erbsünde hindurch muß.

2.) Die beiden Grundaporien im Verständnis von Erbsünde

Bei dem Versuch, den christlichen Grundgedanken menschlicher Sündhaftigkeit (Sündigkeit) im neuzeitlichen Bewußtsein zu rehabilitieren, ist es das Anliegen KIERKEGAARDS, diesen Aporien zu entgehen, die konsequent zur Kritik und weitgehenden Auflösung des (Erb-)Sündendogmas geführt haben. Inwieweit ihm das gelungen ist, kann vorerst noch nicht entschieden werden. Sein Hauptanliegen besteht zunächst einfach darin, Sünde *positiv* zur Darstellung zu bringen, d.h. nicht bloß als Privation oder Defizienz (z.B. im Sinne SCHLEIERMACHERS als Hemmung des Gottesbewußtseins), oder als Unvollkommenheit und Schwäche.[709] In bezug auf das Freiheitsverständnis geht es VIGILIUS vor allem darum, die

---

verliert sie sich an ein "Wahngebilde" (jenes "Gedanken-Unding" im Sinne von VIGILIUS), an eine "fixe Idee" (103) - und verspielt damit sich selbst. So ist die Wahl zwar konstitutiv für die Freiheit - wo keine Wahl besteht, ist Freiheit Illusion -, aber nur die für das Gute *leidenschaftlich* vorentschiedene Freiheit realisiert sich ihrem Wesen und ihrer Bestimmung gemäß - denn wo Unentschiedenheit und Beliebigkeit dominieren, wird die Freiheit zu einer Abstraktion und fortgesetzten Fiktion: Sie kann alles und doch das Wesentliche nicht, nämlich sich selbst in der Konkretion positiver Entschiedenheit zu verwirklichen. Christlich konkretisiert sich diese Entschiedenheit in der Hingabe an Gott und dessen Willen, wie es KIERKEGAARD mit Hilfe seiner Ethik der Liebe (LT 1847; GW 19) aufgezeigt hat. (Im Hintergrund dieser Ausführungen steht freilich Mk 8,35 parr: "Wer sein Leben [seine *psyché*, im Sinne KIERKEGAARDS: Freiheit] bewahren will, der wird es verlieren ..." Vgl. GW 13,86ff).

[709]) Es ist bemerkenswert, daß CLIMACUS in UN I das Hauptinteresse der pseudonymen Schriften FZ und vor allem BA und KzT darin sehen kann, die Sünde vor ihrer Verwechslung "mit Schwachheit und Unvollkommenheit" zu bewahren (GW 16/I,263).

beiden im folgenden kurz umrissenen Grundaporien der (Erb-) Sündenlehre zu beachten und womöglich zu überwinden:

a) Das naturalistisch-flacianische Mißverständnis

Erbsünde darf nicht die menschliche Natur (Substanz) als solche als sündig bezeichnen, da sonst der Gedanke der Freiheit und Verantwortlichkeit sowie Zurechenbarkeit aufgehoben würde (ferner ergäbe sich ein kaum lösbares christologisches Problem im Blick auf das wahrhafte Menschsein Jesu in Verbindung mit seiner Sündlosigkeit im Blick auf Hebr 4,15!). Zwar kann und wird die Sündhaftigkeit mit Naturbestimmungen *zusammenhängen*, aber sie darf nicht in diesen aufgehen. Ferner kann und wird die Sündhaftigkeit mit der Endlichkeit zusammenhängen, aber sie darf nicht darin aufgehen, da die Endlichkeit eine Grundkonstitution kreatürlichen Daseins markiert. Weder die Natur als solche noch die Endlichkeit als solche kann mit dem Stigma der Sündhaftigkeit versehen werden. Vielmehr ist die Sünde auch in ihrem steten Rekurs auf sich (als *Sündhaftigkeit*) wie in ihrer geschichtlichen Konkretion und Verdichtung (als *Erbsünde*) auf das freie Selbstverhältnis, d.h. auf einen durch Freiheit vermittelten Rezeptionsprozeß zu beziehen.[710] Ansonsten wäre die Freiheit und jede an ihr hängende ethische Qualifikation ebenso aufgehoben wie die Güte der Schöpfung im ganzen.

b) Das aktualistische Mißverständnis

Als Gegenextrem bietet sich ein aktualistisches Verständnis an: Erbsünde reduziert sich je und je auf die Freiheitstat des Einzelnen. Wie sich zeigen wird, steht KIERKEGAARD/VIGILIUS diesem Mißverständnis näher als ersterem. Allerdings verfällt er ihm nicht, weil er die Freiheit in ihrem geschichtlichen Konnex, ihrem Bestimmtsein durch Vorgängiges als etwas versteht, was nicht einfach mit sich *von vorne anfängt*. Außerdem bezieht er die Freiheit auf ihre natürliche Fixierung an Endlichkeit und Leibhaftigkeit, d.h. auf Naturbedingungen, die nicht durch den Menschen selbst gesetzt sind. Demgegenüber faßt ein aktualistisches

[710]) Daß dies bei VIGILIUS/KIERKEGAARD der Fall ist, übersieht CHR. SCHULTE (1988, zu BA: 288-305; zit.304) völlig: "Das Selbst wird wahllos als sündig gesetzt." Eben nicht bei VIGILIUS, der die Angst dialektisch auffaßt. Sie ist - entgegen der Interpretation von SCHULTE - gerade Indikator für ein durchaus anders Können, "als mit der Verwirklichung seiner Freiheit sich die Sünde zuzuziehen" (ebd.). Von dieser Fehlinterpretation her kommt SCHULTE zu dem Urteil, KIERKEGAARD habe die Urstands- und Erbsündenlehre liquidiert, wobei er konsequent auch KIERKEGAARD mit HEIDEGGER gleichsetzen kann (295; vgl. zum Verhältnis KIERKEGAARD-HEIDEGGER differenzierter: A. VOGT, 1936, und LÖGSTRUP, 1950). - Eher noch wäre im Anschluß an seine Überlegungen die Nähe zu SCHLEIERMACHER herauszuarbeiten (auch in bezug auf die Intention, "die religiöse neben der ethischen und der ästhetischen Existenzsphäre eigenständig gelten zu lassen" [288] - vgl. SCHLEIERMACHERS Zweite Rede über die Religion [1799]). Dies kann jedoch nicht gelingen, wenn SCHULTE in bezug auf KIERKEGAARD ein *dogmatisches Voraussetzen* der "*Sündhaftigkeit* aller Menschen" statuiert, statt den wirklichen Ausgangspunkt des VIGILIUS in § 72 (Ausg. REDEKER, Berlin 1960 Bd.I, S.384) der Glaubenslehre SCHLEIERMACHERS zu erkennen, in dem Gedanken nämlich, daß die Sünde als Voraussetzung ihrer selbst gedacht werden müsse, wenn die These einer Versuchung gelten solle, die notwendig immer schon die Versuchbarkeit des Menschen, d.h. seine Disposition und "Zuneigung zur Sünde" voraussetze. Vgl. zum Verhältnis KIERKEGAARD-SCHLEIERMACHER die informativen, über HIRSCHS Interpretation hinausgehenden Aufsätze von W. ANZ und H. SCHRÖER (beide 1985).

Mißverständnis die Freiheit abstrakt auf als den freien Willen, der sich autonom selbst konstituiert. KIERKEGAARD analysiert qua VIGILIUS in BA diesen Prozeß der Selbstkonstituierung und legt als Resultat nahe, daß die autonome, freie Konstitution des Selbst eine Fiktion ist, da die Freiheit in ihrer Bezogenheit auf sich Strukturen von immanent unaufhebbarer Unfreiheit immer schon impliziert.

3.) Die Lösung

Des VIGILIUS Lösung lautet - einigermaßen trivial klingend - , daß die Sünde sich selbst voraussetzt. Dies kann in bezug auf Adam (den ersten Menschen) jedoch nur so verstanden werden, daß die *Wirklichkeit* der Sünde deren *Möglichkeit* schon voraussetzt (sonst wäre auch Verführung nicht denkbar); in bezug auf den späteren Menschen heißt es aber auch: die (meine) Wirklichkeit der Sünde setzt die (vorgängige, nicht erst von mir gesetzte) *Wirklichkeit* der Sünde voraus. Insofern die Angst als *Disposition* verstanden wird, ist dies im Blick auf die Erbsünde nur korrekt, wenn diese Disposition nicht bloß als ermöglichend, sondern als *inklinierend* gedacht wird.[711] Die Disposition bezeichnet demnach einen realen[712] Ermöglichungsgrund, von dem zugleich eine *bestimmende (den menschlichen Willen bestimmende) Tendenz* ausgeht. Diese Tendenz darf aber niemals so weitgehend gedacht werden, daß sie die Freiheit des Einzelnen völlig determinieren oder liquidieren könnte.

4.) Die Schwierigkeit der Lösung

---

[711]) Hamartiologisch fruchtbar ist der Dispositionsbegriff nur, wenn er nicht auf eine *abstrakte* Möglichkeit hin bestimmt wird, sondern als eine im Menschen selbst gesetzte Anlage, die allerdings nicht (biologisch/genetisch) unmittelbar verstanden werden darf. - Dabei stellt schon KIERKEGAARD unter dem Pseudonym JOH. DE SILENTIO in FZ (1843) fest, "daß man die *Disposition* zum Bösen zunächst und vornehmlich dadurch entdeckt, daß man sich *in sich selbst* vertieft" (GW 4,114 Anm.; zit. nach KETELS, Jena Bd.3 1909 S.93; Hervorh.W.D.). Sie ist also weder durch eine Strukturanalyse des gesellschaftlich-sozial-ökonomischen Umfelds noch des historischen Vorfelds (vererbt von Adam her) faßbar. Ihre primäre Bestimmung ist, daß sie ihren ursprünglichen Sitz im Leben und Herz des Einzelnen hat. Dies entspricht auch der Anschauung Jesu, obwohl die introspektive Selbstvertiefung in der zitierten FZ-Stelle nicht neutestamentlich begründet wird, sondern von PYTHAGORAS und SOKRATES her. Letzterer hatte das *gnothi seauton* aufgegriffen und als unabgeschlossene Existenzaufgabe betrachtet (vgl. Phaidros 229e f). Solange er hierin noch keine Klarheit habe, scheine es ihm lächerlich, anderes *(allotria)* zu bedenken. Bemerkenswert ist, daß SOKRATES jenen delphischen Leitspruch dabei radikal auf das Wesen des Menschen bezieht: ob er ein "Ungeheuer" *(therion)* sei, "noch verschlungener gebildet und ungetümer als Typhon, oder ein milderes einfaches Wesen, das sich seines göttlichen *(theias)* und edlen Teiles von Natur erfreut". (vgl. PLATO Werke WB 1990^2 Bd. 5,12f) Die sokratische Frage richtet sich somit gnoseologisch nach innen auf das ursprüngliche Sosein des Menschen. Darin ist auch die (von SOKRATES selbst allerdings durch die Vorstellung der Unwissenheit verkannte) Sünde festzumachen. Diese ist zwar *auch* Signatur von Strukturen und ist *auch* eine "Fortsetzungsgeschichte"; aber damit ist ihr ursprüngliches Wesen nicht erfaßt. - Die Neigung, die Sünde nicht am Einzelnen - d.h. konkret auch: *an sich selbst* - festmachen zu wollen, sondern an gesellschaftlichen Strukturen, ist die sublimierte Form der Tendenz, die Schuld immer nur beim andern zu sehen (vgl. die 1977 von JOH. HANSELMANN herausgegebene Schrift mit dem Titel "Keiner will schuld sein"). Zur Tendenz des Menschen, Schuld und Fehler möglichst nur beim andern wahrzunehmen, vgl. bereits die Notiz des 24-jährigen Studenten KIERKEGAARD in Pap II A 57 mit Verweis auf 2 Sam 12,7; dt. GW 30,137; ULRICH 1930 S.256.

[712]) In diesem Sinn kann die Disposition als *vere peccatum* aufgefaßt werden, während eine bloß abstrakt oder ideell gesetzte Disposition dieses Verständnis nicht ermöglicht.

Schon jetzt ist die Schwierigkeit jener Lösung absehbar: Inwiefern gehört die Angst als *Zwischenbestimmung* noch auf die Seite der vor-schuldigen Freiheit, inwiefern ist sie als hoffnungslos "in sich verstrickte" Freiheit nicht schon Signatur des Sünders?
Zum andern zeigt sich das Problem, daß jene *psychologische* Zwischenbestimmung im Kontext einer dogmatisch (hamartiologisch) orientierten Abhandlung eingesetzt wird. Die Frage ist also, ob dieser psychologische Annäherungsversuch dem dogmatischen Grundanliegen gerecht werden kann, und - wenn ja - wohin er führt. Grundsätzlich ist der Versuch KIERKEGAARDS, durch psychologische Analyse christliche Grunderfahrung zu rehabilitieren, sicher interessant und lohnend (daher auch in neuerer Zeit wieder aufgegriffen, vgl. insbesondere E. DREWERMANN 1978/1982). Die Frage ist jedoch, inwiefern dem psychologischen Phänomen dogmatische Stringenz beizumessen ist.

5.) Sünde als Selbstvoraussetzung: circulus infinitus?

I. KANT hat 1793 in seinem späten Werk zur Religionsphilosophie das "radikale Böse" nicht weiter abgeleitet, sondern unvermittelt neben die ursprüngliche Anlage zum Guten gestellt. Das reale Böse resultiert s.E. aus einer Verkehrung der Motive ("Triebfedern"), wobei der Sinnlichkeit eine fundamentale Rolle für die Realisierung des Bösen zukommt. Die Möglichkeit der Freiheit selbst hat KANT dabei ausdrücklich als etwas Unbegreifliches herausgestellt.[713] Freiheit kann ihrer Möglichkeit nach nicht auf anderes zurückgeführt und von daher deduziert werden. Analog dazu beschreibt KIERKEGAARD/VIGILIUS auch die Sünde als etwas, was sich selbst voraussetzt und nicht von anderem deduziert werden kann. Der Ursprung des Bösen bleibt demnach bei KIERKEGAARD/VIGILIUS wie auch bei KANT ungeklärt - im Gegensatz zur Wirklichkeit des Bösen, die beide psychologisch zu klären versuchen. Das Böse ist also in seiner Wirklichkeit rekonstruierbar und analysierbar, nicht aber von seinem Ursprung her erklärbar. Ebenso die Freiheit. Das Böse setzt die Freiheit voraus. Die Freiheit setzt Gottes Allmacht voraus, soll sie als kreatürliche gedacht werden (s.o. Kap.I). Mit Gottes Allmacht ist aber an sich noch nicht die Freiheit (der Kreatur) gesetzt. Und mit dieser Freiheit an sich noch nicht das Böse bzw. die Sünde. Kann der *Begriff Angst* über diesen Denknotstand hinweghelfen? Oder bietet er nur eine psychologisch-experimentelle Phänomenologie jener unerklärlichen Wirklichkeit, die sich nicht rational - geschweige denn systematisch - fassen läßt?
B) Diskurs: Die Freiheitsthematik in BA[714]

[713]) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), Königsberg 1794^2, S.297, wo KANT in bezug auf die Freiheit behauptet, daß sie "ihrer Möglichkeit nach uns eben so unbegreiflich bleibt, als das Übernatürliche" der Gnade.

[714]) Übersetzungen und Kommentare: Die beste Übersetzung findet sich bei H. ROCHOL (Philos. Bibl. 340, Meiner 1984); gut auch L. RICHTER (ro/athenaeum) und ROSEMARIE LÖGSTRUP (zuletzt dtv; leider übersetzt sie den Titel falsch: "Begriff der Angst" statt "Der Begriff Angst"); etwas schwerfällig und altertümlich im Stil E. HIRSCH (repr. GTB). Dort aber der beste Kommentar; brauchbar (stark an der dän. SV-Ausg. orientiert) auch der von N. THULSTRUP (dtv); unzureichend ist der Kommentar bei L. RICHTER; ungenügend (obwohl extrem umfangreich) der assoziative Kommentar ROCHOLS (z.T. auch fehlerhaft). -
Zitierte Werkausgaben von BA (dt.):
Zu den *Siglen*: BA = Der Begriff Angst ed. H. ROCHOL, Hamburg (Meiner PhB 340) 1984
erste Zahl = Seite, zweite Zahl = Zeile

Es gilt zu zeigen, daß es BA in ganz eminenter Weise mit der Freiheitsthematik zu tun hat: Angst bestimmt den Horizont der endlich-unendlichen Freiheit in ihrer Selbstbezogenheit[715].
Die hier vertretene These ist, daß *der Begriff Angst* die Sündenthematik durch eine Neufassung des Freiheitsbegriffs in Richtung auf ein *servum arbitrium* als *incurvatio in se* wieder geltend machen will.[716] Darüber hinaus soll deutlich werden, daß diese - von

---

GW = Gesammelte Werke Kierkegaards ed. HIRSCH u.a. Abt.11 (1952) (= GTB)
erste Zahl = Abteilung, zweite Zahl = Seite

Aus der umfangreichen *Sekundärliteratur* seien herausgegriffen (in alphabet. Reihenfolge):
- H. DIEM: S. Kierkegaard, Gö. 1964, S.42-49
- E. DREWERMANN: Strukturen des Bösen III (1978) 436-504.534-547
- ST. DUNNING (1985) 142-166
- J. HENNIGFELD: Die Wesensbestimmung des Menschen in Kierkegaards "Der Begriff Angst", in: PhJ 94 (1987) 269-284
- W. JANKE: Existenzphilosophie (1982) 21-26
- W. v. KLOEDEN: S. Kierkegaards "Der Begriff Angst" ... (Kgdiana X, 1977, 253-261)
- TR. KOCH: Die Angst und das Selbst- und Gottesverhältnis. Überlegungen im Anschluß an Kierkegaards "Der Begriff Angst" (FS PANNENBERG), Gö. 1988, S.176-195
- GR. MALANTSCHUK: Frihedens Problem i Kierkegaards Begrebet Angest (1971; dt. Zusfg. S.123ff)
- R.L. PERKINS (Hg.): The Concept of Anxiety (IKC 8), USA 1985
- W. SCHULZ: Kierkegaard. Die Leibgebundenheit des Geistes als Quelle der Angst (1968), wieder in: Philos. in der veränderten Welt (1972) S.388-398; nochmals in: THEUNISSEN, Mat. (1979) S.347-366.
- D. SÖLLE: Angst und Glauben, in: Kgdiana 13 (1984) S.7-10
- E. WOLF: Der B.A. bei S.K., in FS v.RAD 1971, S.620-631

(Detaillierte bibliographische Angaben finden sich im Literaturverzeichnis; hervorzuheben unter den o. gen. Titeln ist insbesondere der Sammelband von PERKINS mit acht interessanten Beiträgen. Besonders erwähnenswert: L. BARRETT, Kierkegaard's 'Anxiety' and the Augustinian Doctrine of Original Sin, op.cit. S.35-61.)

[715]) H. FISCHER (1963 S.88) spricht treffend von einer "Phänomenologie des geängstigten Geistes".

[716]) Vgl. dazu DEUSER 1974, S.252-258 (ferner 1985 S.135f). DEUSER vertritt die These einer "selbstverständlichen Aufnahme der Lehre vom unfreien Willen in die Existenzdialektik" bei KIERKEGAARD (255); S.256f Anm.18 mit Verweis auf GW 24,167 Anm.+9 = Pap VIII B 170,6: "Durch Verzweifeln ist daher ... der Mensch frei in der Gewalt einer fremden Macht, frei oder mit Freiheit unfrei unter ihr fronend, oder er ist frei-unfrei in seiner eigenen Gewalt ... selbstverschuldet ein Fronknecht dieses Herrschers" bzw. "sein eigener Knecht". Diese Formulierung zeigt in der Tat die größte Affinität von ANTICLIMACUS zu LUTHER in der KzT überhaupt. Im Anschluß an ihn hat der Däne "die dialektische Freiheit des Menschen in seiner Unfreiheit rezipiert und dabei noch dialektisch potenziert" (DEUSER 1974 S.256f Anm.18). Diese Potenzierung ist hier das Entscheidende und auch Unterscheidende. ANTICLIMACUS tendiert in der Ausarbeitung der KzT immer stärker dazu, den Gedanken einer "fremden Macht", die das Selbst versklavt, zugunsten eines Aufweises der immanenten (Un-)Freiheitsdialektik zu liquidieren. Dennoch bezeichnet die "Verzweiflung" in jedem Fall eine *servitudo* im Sinne LUTHERS, da sie Sünde als Unglaube darstellt, wobei das Wesen des Glaubens als Hingabe an die Macht Gottes im durchsichtigen Gründen in ihm gedacht ist (vgl. Kap.2).
Eine Rezeption dieses zentralen Gedankens der Willensunfreiheit (von LUTHER insbesondere 1518-25 konzipiert) liegt also zweifellos vor. Allerdings glaube ich nicht, daß sich diese Rezeption *"selbstverständlich"* vollzogen hatte oder gar von KIERKEGAARD angesichts des *Zeitgeistes* als Selbstverständlichkeit verstanden wurde. Dennoch halte ich DEUSERS These im Kern für richtig (anders DISSE 1991, S.198 Anm.100, der allerdings mit gewissem Recht darauf hinweist, daß sich KIERKEGAARDS Kritik am "Gedankenunding" des *liberum arbitrium* [BA 50,39 = GW 11,48; cf. DEUSER 1974 S.255f] noch "nicht auf die Frage der Willensfreiheit" bezieht; jedoch geht BA über diese Kritik weit hinaus und trifft damit auch jene Frage in der Problemstellung LUTHERS): KIERKEGAARD rezipiert das *servum arbitrium* (insbesondere in BA, also sicher schon vor 1848 und den ANTICLIMACUS-Schriften; anders DEUSER 1974, S.255), wenngleich nicht selbstverständlich (und BA reflektiert darauf, daß es sich *nicht von selbst versteht*, sondern vom *Selbst* her - in der Struktur seiner Selbstbezüglichkeit), ferner auch nicht in der Weise, wie LUTHER diese Unfreiheit noch bestimmen konnte: als ein äußerliches Bestimmtsein der Freiheit durch Gott oder Satan (vorgestellt als

SCHELLING (1809) inaugurierte - Korrektur der idealistischen Freiheitsthematik zugleich den Ursprung der sogenannten *Existenzphilosophie* anzeigt. Diese gründet demnach in jener Weiterführung der idealistischen Freiheitsthematik, wie sie in BA zum Ausdruck kommt.[717]

1. Psychologische Erhellung oder dogmatische Analyse?

Aber zunächst zur Konzeption und Anlage von BA: Auffallend ist schon ihr Untertitel, der die Schrift nicht als dogmatische, sondern als "psychologisch-hinweisende Erörterung" kennzeichnet.[718] Bemerkenswert ist dabei die "experimentelle", nämlich *psychologische*[719]

---

alternative, nicht selbst gewählte Reiter - vgl. das *Iumentum*-Gleichnis BoA 3,126 Z.23ff). Diese bei LUTHER sich gleichsam von außen her vollziehende Inbeschlagnahme des Selbst ist bei KIERKEGAARD nach innen verlegt und wird so psychologisch expliziert (zwar nicht "erklärt"). Nach LUTHER ist der Mensch diesen miteinander im Streit liegenden Mächten gleichsam äußerlich ausgesetzt (so jedenfalls im Bild des *iumentum*), nach KIERKEGAARD von innen, von seinem eigenen Selbst her. Somit zeigen sich markante Differenzen zu LUTHERS zentraler Schrift gegen ERASMUS von 1525, die er mit für seine wichtigste hielt. Ein durchgezogener Vergleich würde sich im einzelnen äußerst schwierig gestalten, da KIERKEGAARD sich im wesentlichen nicht auf sie bezieht. Seine Schrift BA ist im Gegensatz zu *De servo arbitrio* nicht gleichermaßen polemisch orientiert, obwohl auch er ein Gegenüber vor sich zu haben meint, das in humanistisch-aufgeklärter Weise die prinzipielle Güte des Menschen festhalten will. Dennoch liegen die Frontstellungen (AUGUSTIN-PELAGIUS, LUTHER-ERASMUS, KIERKEGAARD-FICHTE/HEGEL) nicht ganz parallel. Erst die Neuzeit hat sich weithin zu einer Bestreitung der (Erb-)Sünde durchgerungen. So wird bei REIMARUS die Erbsündenlehre mit einem souverän-ironischen Ton abgeschmettert (s.o.). Der Philanthropismus erhält darin seine markante Gestalt (wie sie insbesondere SCHELLING 1809 gebrandmarkt hat; vgl. SW VII,371.389 u.ö.). Ob dagegen HEGEL der legitime Adressat für KIERKEGAARDS polemischen Versuch einer pronouncierten Rehabilitierung der Sündenthematik gewesen ist, kann allerdings mit Recht gefragt werden. Daß jeder seine Gegner eben so wählen muß, wie sie ihm die Zeit liefert (für KIERKEGAARD also in der Form des Hegelianismus), enthebt ihn noch nicht möglicher (Gegen-)Kritik (vgl. RINGLEBEN 1977).
Die exakte Gegenthese zu meiner Parallelisierung von LUTHERS *servum arbitrium* und KIERKEGAARDS Angstbegriff vertritt neuerdings P. FONK, der der Position des Dänen das "Vorhandensein einer postlapsarischen vollkommenen Willensfreiheit" unterstellt (1990, S.152) - also exakt die Meinung, die dieser als Gedankenunding ablehnt und im Begriff einer in sich verstrickten Freiheit (Angst) korrigiert.

[717]) Dabei soll die irrige These ausgeklammert werden, BA sei nur Projektion der eigenen Selbsterfahrung des Dänen. So hat insbesondere A. KÜNZLI die kurzsichtige und auch kurzschlüssige Meinung vertreten, "KIERKEGAARDS Existenzphilosophie [sei] als Ausdruck seiner seelischen Struktur zu deuten und diese entscheidend als Angstneurose zu verstehen". Wie E. WOLF zurecht feststellt, ist KIERKEGAARDS BA jedoch "weit weniger auf Freud und Jung" zu beziehen, "als vielmehr von Augustin und Luther her [zu] lesen" (1971 S.624; voriges Zitat: 622). - Bei KÜNZLI wird Angst als "abendländische Krankheit" (Titel) analysiert, wobei zu fragen ist, ob sie nicht nur eine abendländisch-*neuzeitliche* "Krankheit" darstellt. Festzuhalten ist freilich, daß KIERKEGAARD nur Verzweiflung, nicht aber Angst als Krankheit fassen kann. Angst als in sich ambivalentes Grundphänomen menschlicher Existenz ist dabei mit der Chiffre "Krankheit" jedoch nur sehr oberflächlich und auch nur teilweise erfaßt (wie ja auch in bezug auf die Sündenthematik die Krankheitsmetapher unzureichend ist). Die Pointe KIERKEGAARDS, nicht qualitativ zwischen normaler und anomaler, ontischer und neurotischer Angst zu unterscheiden, sondern fließende Übergänge zwischen beiden anzunehmen, ist bei WOLF offensichtlich verkannt: KIERKEGAARD könne "die Angst als Existential nicht ganz ablösen von neurotischen Phänomenen." (631) Als ob er das wollte. - Andererseits ist WOLF mit Kritik erstaunlich zurückhaltend in bezug auf den Versuch des VIGILIUS, "von der Psychologie zur Dogmatik" "vorzustoßen" (ebd. cf.625).

[718]) HIRSCH betont daher zurecht (1930/33, S.714), "daß KIERKEGAARD die [dogmatische] Lehrbildung im Begriff Angst ausdrücklich nicht vollzieht, sondern nur Hinweisungen geben will". Diese liegen im Bereich einer Phänomenologie des subjektiven Geistes, welche die Entstehung der Sünde von der psychologischen Selbstverfassung des Menschen her erläutern, freilich dabei nicht *rational erklären* will. Grundlegend ist dabei KIERKEGAARDS Einverständnis mit der Tradition: "Kierkegaard had no fundamental objections to what he perceived to be the doctrine of original sin in the Augustinian-Lutheran tradition; he only wanted to insure that the doctrine would be appropriated in the proper mood of passionate self-concern ..." (L. BARRETT, in:

Betrachtungsweise eines Problems, das VIGILIUS ausdrücklich als *dogmatisches* kennzeichnet: das der (Erb-) Sünde.[720] *Intention* der Schrift ist es nicht, eine Lehre von Urstand und Fall im biblizistischen Sinne zu rehabilitieren, sondern Gen 3 kritisch auf das moderne Freiheitsverständnis zu beziehen, d.h. den Freiheitsbegriff von der Sünde als Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit im Sinne der Tradition neu zu denken[721], und zwar so, daß Freiheit zwar noch nicht als Sünde gedacht wird, jedoch als *wirkliche* Bedingung ihrer Möglichkeit.

2. Zur thematischen Topographie: Homiletik als der rechte Ort des Redens von Sünde

Der *Ort* des Redens von Sünde ist für VIGILIUS keine vorder-, sondern eine durchaus hintergründige Frage: nämlich die nach der rechten *Stimmung*[722]. Ortsbestimmung und Wesensbestimmung sind dabei zusammenzudenken. Ist die Ortsbestimmung für das Wesen der Sache selbst von Bedeutung, dann steht sie notwendig am Anfang der Erörterung. Einleitend daher die gelegentlich spielerisch und sophistisch anmutende, experimentell

---

PERKINS 1985, S.44).

[719]) Die Begriffsbestimmung "*psychologisch*" hat zur Grundlage den Sprachgebrauch des Dt. Idealismus (HEGEL, K. ROSENKRANZ), wonach Psychologie die Lehre vom *subjektiven Geist* (cf. BA 21,33 = GW 11,21) darstellt (so zutreffend J.L. BLASS [1968] S.240 Anm.135 und J. HOLL [1972] S.33f). Darüber hinaus ist aber zu veranschlagen, daß der Begriff der Psychologie in der ersten Hälfte des 19.Jahrhunderts eine bemerkenswerte Wandlung erfährt - nämlich in Richtung auf die erfahrungswissenschaftliche Dimension (J. HERBART) - die KIERKEGAARD durchaus wahrgenommen hat. - Somit ergeben sich drei Momente zur Bestimmung seines Psychologie-Begriffs:
a) der Dt.-Idealistische Bezugsrahmen (HEGEL und seine Schulen)
b) die Wandlung des Psychologie-Verständnisses nach/neben HEGEL
c) KIERKEGAARDS eigene Prägung des Begriffs, insbesondere durch BA selbst (in Richtung auf Tiefenpsychologie; vgl. insbes. seine Konzeption vom Unbewußten in BA und KzT).

[720]) Ebenso wie bei der fünf Jahre später (1849) herausgegebenen ANTICLIMACUS-Schrift KzT fällt bei BA auf, daß diese beiden der Hamartiologie gewidmeten Schriften im Untertitel auf das *Psychologische* der Betrachtungsweise hinweisen (BA: psychologisk-paapegende Overveielse, d.h. psychologisch-aufzeigende Untersuchung; KzT: christelig psychologisk Udvikling, d.h. christliche psychologische Abhandlung). Freilich war sich KIERKEGAARD durchaus darüber im klaren, methodisches Neuland zu betreten, dies allerdings unter dem Vorbehalt einer experimentellen Darstellungsart (d.h. nicht in der ausgereiften Form eines Systems).
Allerdings läßt sich kritisch fragen, ob er damit die dem Gegenstand angemessene - in der Terminologie Kierkegaards - *Stimmung* oder *Reflexionsbrechung* gefunden hat. Die Durchführung von BA und KzT versteht sich als positive Antwort auf diese Frage, wobei KIERKEGAARD der Psychologie nur eine begrenzte Kompetenz zuweist, das Problem der (Erb-) Sünde wirklich zu erschließen. - Das schwerwiegende Problem, inwieweit eine psychologische Betrachtung dogmatisch ertragreich sein kann, bleibt somit - zumindest vorerst - noch offen. Vgl. dazu auch meine kritische Schlußbemerkung zur Erörterung von BA (in diesem Kapitel, 26.)
Zur Verhältnisbestimmung von Psychologie und Dogmatik vgl. auch BARRETT S.54-61 (in: PERKINS 1985), insbes. S.54: "Dogmatics asks the question 'Why do people sin?' and answers, 'Because they are sinners.' This 'ideal' explanation locates the individual sinner in a new conceptual framework. Psychology, on the other hand, asks the question 'Why do people sin?' and answers, 'People sin because they are anxious.'" Läßt sich das in der These zusammenfassen: "Der Mensch sündigt, weil er Mensch ist."?

[721]) Darin kommt das Grundanliegen KIERKEGAARDS bei VIGILIUS zum Ausdruck, keine neue Lehre zu bieten, sondern die überlieferte Urschrift der Väter neu zu lesen.

[722]) *Stimmung* [dän. *stemning*] bezeichnet nicht die Gefühlslage des Autors, sondern den Horizont und Aspekt seiner Thematisierung des Gegenstandes. Treffend bemerkt G. SCHULTZKY (1977, S.86), daß mit Stimmung "auch die jeweilige Mitteilungsdimension einer Wissenschaft gemeint ist", jedenfalls "nicht einfach eine Angelegenheit individueller Mentalität" (S.91). Vielmehr geht es um die kohärente "Zuordnung von angemessener 'Stimmung' und rechtem 'Begriff'" (ebd.).

verfahrende Ortsbestimmung: Das Reden von Sünde hat nach VIGILIUS seinen genuinen Ort in der *Homiletik*. Sünde gehört nicht in das System der Wissenschaft, wo sie nach VIGILIUS als das Negative erscheint (!), um im Handumdrehen aufgehoben und zum Verschwinden gebracht zu werden. Dort im System ist die Sünde das bloß Negative, dessen Bestimmung es ist, *aufgehoben* (d.h. als das Nichtige zu nichts) zu werden. Diese Position der Vermittlungsdialektik ordnet VIGILIUS HEGEL[723] und seinen Anhängern zu. Ferner gehört die Sünde nicht in die *Psychologie*, die rein immanent die Seelenverfassung analysiert; noch in eine ideale *Ethik*, die vom Pflichtethos her das Sollen als das rational evidente einklagt. Vielmehr gehört sie in die *Predigt*, "wo der Einzelne als der Einzelne zum Einzelnen spricht" (BA 12,27f = GW 11,13).[724] - Es wird sich zeigen, daß diese homiletische Konkretion des Redens von der Sünde deshalb so akzentuiert auf den Einzelnen bezogen ist, weil dieser vor Gott erst durch die Sünde *radikal* zum Einzelnen[725] und auf sein Einzelner-Sein zurückgeworfen wird: Die Unabweisbarkeit der eigenen Schuld vor Gott wirft den Einzelnen derart auf sich zurück, daß er sich erst so (als schuldig) eminent als Einzelner erkennt, d.h. *vereinzelt* wird (allerdings nicht derart, daß Sünde die Gemeinschaft nichts anginge[726] und

---

[723]) Vgl. dazu kritisch die bereits zitierte Dissertation von J. RINGLEBEN, Hegels Theorie der Sünde (1977).

[724]) Dies heißt natürlich nicht - was ja ein Widerspruch zu KIERKEGAARDS eigener (sc. wissenschaftlicher) Reflexionsebene wäre -, daß sich die Sünde nicht wissenschaftlich verhandeln ließe, sondern nur, daß alle wissenschaftliche Abhandlung bezogen sein muß auf ihre *homiletische* Umsetzung und Aneignung: nämlich in der Predigt, worin die Rede *über* Sünde zur eigentlichen, verbindlichen und ansprechenden Rede *von* Sünde wird.

Die Schwäche wissenschaftlicher Verhandlung dieses Gegenstandes liegt also nicht in der Vernunftgemäßheit ihres Zugangs, sondern in der Allgemeinheit ihres Umgangs mit dieser Materie. - Wäre VIGILIUS darüberhinaus der Meinung, daß wissenschaftlich überhaupt nicht angemessen von Sünde die Rede sein könnte, müßte er sein Werk hier abbrechen und zur Predigt übergehen. Es macht aber gerade den Reiz von KIERKEGAARDS Werk aus, daß dieser Abbruch nicht stattfindet und stattdessen homiletische Werke ("Erbauliche" oder "Christliche" Reden) *begleitend und ergänzend* zum pseudonymen Schrifttum erscheinen.

[725]) Vgl. BA 107,5f = GW 11,100; ferner H. FISCHER (1963 S.95): "Durch den qualitativen Sprung ist die Sünde gesetzt, und damit gibt es im strengen Sinne erst den Einzelnen." Dazu ist ANTICLIMACUS zu vergleichen (KzT): "Ärgernis bezieht sich also auf den Einzelnen. Und damit beginnt das Christentum, damit, *daß es jeden Menschen zu einem Einzelnen macht, einem einzelnen Sünder*." (GW 24,124; vgl. Jena 1912: GOTTSCHED/SCHREMPF Bd.8, S.116; Hervorh.W.D.) - In diesen Zusammenhang gehört auch, was JOHANNES DE SILENTIO in FZ über die Sünde sagt: "In der Sünde ist der Einzelne ... höher als das Allgemeine" (GW 4,112). Zwar wird der Einzelne nicht erst durch die Sünde zum Einzelnen (er ist es schon vorher), aber die Sünde markiert - ähnlich wie Reue und Glaube - für KIERKEGAARD die Unvertretbarkeit und Irreduzibilität des Einzelnen im Blick auf das Allgemeine. Die spezifische Form des Einzelner-Seins liegt für KIERKEGAARD im *"Einzelner-vor-Gott"*-Sein (vgl. GW 24,124 Anm.: Für Gott gibt es "keine Menge", "sondern lediglich Einzelne"!). Erst darin wird der Mensch im strengen Sinn zu dem, was er potentiell und implizit als Mensch immer schon war bzw. ist: ein Einzelner.

[726]) Derart verengt würde ein universaler Begriff von Erbsünde schon von vornherein verfehlt: Sünde als Erbsünde ist nie nur die je meine, sondern geschieht im Kontext von sozialer wie auch historischer Schuldverstrickung.

Diesen transindividuellen Charakter expliziert VIGILIUS eigentümlicherweise durch den Begriff des *Einzelnen*, der (mit SCHLEIERMACHER) als Einheit von sich (Individualität) und dem Geschlecht (seiner Kollektivbestimmung und Geschichtsinhärenz sowie -konstitution) gesehen wird. Der Begriff des Einzelnen ist *dialektisch* bezogen auf den der Geschichte, aber *negativ*, ja *polemisch* auf den der Masse (obwohl gerade in der Masse Schuld ungeheure Dimensionen annehmen kann, fehlt ihr das Gewissen und das Verantwortungs-, folglich auch das Schuldbewußtsein). - Im Vergleich mit SCHLEIERMACHER wäre der Hauptakzent also nicht daran festzumachen, daß dieser die Erbsünde kollektiv bestimmt und KIERKEGAARD individuell (eher darin, daß ersterer sie unmittelbar als *Zustand* bestimmen kann, während letzterer sie durch das *Freiheitsmoment* als fortgesetzte Aneignung eines "Zustands" sieht, d.h. als vermittelte Unmittelbarkeit). Überhaupt schließen sich beide Aspekte nicht aus, da es einen tatunabhängigen Zustand gar nicht gibt.

bloß eine rein individuelle, persönliche und womöglich nur private Angelegenheit wäre).
Durch konkrete Rede zum Einzelnen verallgemeinert sich das Reden von Sünde nicht zur abstrakten Phrase ("Wir sind eben alle Sünder"), deren Unwahrheit in ihrem Mangel an Bestimmtheit liegt, sondern expliziert es in bezug auf die Existenz des Einzelnen vor Gott. Homiletik wird dabei SOKRATISCH verstanden: als die Kunst, von der konkreten Existenz her aus ihrem konkreten Wissen von sich im Blick auf ihr Selbstverständnis Einsicht zu entwickeln und zu vermitteln. Recht verstandene Predigt *spricht an* und erreicht so Verbindlichkeit in ihrer Aussage. Sie *entdeckt* die Wirklichkeit des anderen, offenbart sie *ihm* (nicht: der Welt) und vermag so - und nur so! - recht *von* und nicht bloß abstrakt *über* Sünde zu reden.
Damit ist der Ort *positiv* bestimmt. Warum aber scheiden andere Bereiche für die Thematisierung der Sünde aus? Die *Ethik* erweist sich als ungeeignet, weil sie Normen bestimmt, deren Verwirklichung an der Sünde scheitert ("strandet").[727] Insofern kann die in sich vernünftige und berechtigte Sollensethik die Sünde nicht bedenken, sondern nur als Grenzbegriff ansetzen: Sünde ist, was nicht sein soll (und deshalb auch nicht sein darf, geschweige denn sein muß). Ihr Wesen ist es, unberechtigt, mithin nichtig zu sein. SOKRATISCH gesehen ist die positive Aneignung des Bösen in die Willensbestimmung *Irrtum* und Selbstmißverständnis. Das (für mich) Böse kann ich nicht wollen, denn der Wille zielt auf das Gute. Zumindest der sich selbst durchsichtige Wille kann das Böse nicht wirklich wollen. Daher "ignoriert" die SOKRATISCHE Ethik die Sünde (BA 21,23 = GW 11,21), und zwar - so VIGILIUS - nicht aus Dummheit, sondern aus (echt griechischer) Naivität (vgl. BA 13,26f = GW 11,14).
Demgegenüber thematisiert die *Ethik II*, d.h. die christliche Ethik, die Sünde implizit: als das zu überwindende und faktisch durch Christus schon überwundene.[728] Demnach hat die Sünde

---

"Kierkegaard did not regard the concepts 'state' and 'responsible act' as incompatible." (BARRETT, in: PERKINS 1985, S.39).

[727]) Vgl. THEUNISSEN (1958) S.122-126 ("Das Scheitern der Ethik")

[728]) Vgl. dazu bereits JOH. DE SILENTIO in FZ (GW 4,112): "Eine Ethik, welche die Sünde ignoriert, ist eine ganz und gar müßige Wissenschaft"(!), "aber macht sie die Sünde geltend, so ist sie eo ipso über sich selbst hinaus." Darin besteht das Dilemma der reinen Sollensethik (Ethik I): Sie muß *unbedingt* fordern, um dem Anspruch des Sollens zu genügen; schaut sie jedoch auf den "real existierenden Menschen", muß sie dessen Sündhaftigkeit berücksichtigen, mithin die Unbedingtheit der Forderung in diese Wirklichkeit zurücknehmen und damit sich selbst aufgeben. Aber erst diese, vom Begriff "Sünde" in ihrer Unbedingtheit und Abstraktheit gesprengte Ethik (II), ist nicht müßig, vielmehr *brauchbar*, d.h. der konkreten Situation des Menschen angemessen. Dagegen setzt die Ethik I ein abstraktes, unbedingtes Sollen, ohne nach der konkreten Realisierbarkeit zu fragen. Für sie impliziert das Sollen bereits das Können (KANT); und sofern dieses Können faktisch behindert ist, ist es als solches nicht aufgehoben, sondern besteht als *Zumutung* fort (und in dieser Zumutung besteht zugleich die *Unbedingtheit* der Forderung fort).
KIERKEGAARD entwirft allerdings später selber eine christliche Ethik, die von der *Unbedingtheit* des Liebesgebots ausgeht (LT, 1847; insbesondere von ADORNO [1951] kritisiert; zur Gegenkritik vgl. FRIEMOND [1965] S.135-138). KIERKEGAARD konnte hier die Unbedingtheit des Ethischen festhalten, da ihm der Vergebungsgedanke (als ein Vergessen der Schuld) durch Gott immer deutlicher und wichtiger wurde. Durch die Unbedingtheit des Sollens wird der Mensch schuldig (unausweichlich und total), da er in einen prinzipiell uneinholbaren Rechtfertigungsrückstand ihr gegenüber gerät. (Vgl. H.E. WEBER 1917 S.92: "Gegenüber der unendlichen Forderung ist der Mensch immer im Rückstand, immer unendlich in der Schuld." Mit Verweis auf GOTTSCHED [Jena 1910] 7,210ff = GW 16/II,235ff.) Im Sinn der von KIERKEGAARD im Grundsatz rezipierten Rechtfertigungslehre LUTHERS ist dieser Rückstand jedoch von Gott her immer schon eingeholt, vermittelt durch einen Glauben, der die künftige Vergebung antizipiert, d.h. *"iustus in spe"* ist.

zwar Wirklichkeit, aber nicht als etwas Absolutes, sondern nur negativ als Voraussetzung. Diese Voraussetzung ist jedoch an sich keine ethische, sondern eine dogmatische.
Die christliche *Dogmatik* ist dagegen eine Wissenschaft, die die (Erb-)Sünde *explizit* einbezieht. Sie thematisiert das Faktum der Sünde, und zwar so, daß sie es *voraussetzt*; und sie erklärt[729] es nur als das schon Vorausgesetzte (BA 17,17f = GW 11,17). Daß heißt, sie "erklärt" die Sünde von der Erbsünde her und diese wiederum durch eine (allerdings als menschheitsgeschichtlich bestimmend und prägend vorgestellte) Sünde, nämlich die Adams. In diesem Sinn (einer Zurückführung von Sünde auf Erbsünde und weiter auf die "eine" (erste) Sünde verfährt die Dogmatik also zirkulär und *erklärt* im strengen Sinne eigentlich nichts. Aber sie wird von VIGILIUS positiv gewertet, weil sie das Problem der Sünde nicht "umschifft" oder verdrängt, sondern explizit thematisiert. Die Pointe der Kritik des zirkulären[730] Verfahrens der Sündenthematisierung ist (wie sich später zeigen wird), daß die Dogmatik gerade so das Wesen der Sünde selbst erschließt: als etwas, das ist, indem es vorausgesetzt ist, d.h. als etwas, was nur als Voraussetzung seiner selbst gedacht werden kann. So erschließt Dogmatik die Sünde paradoxerweise gerade dadurch, daß sie sie nicht zu "erklären", d.h. auf etwas Drittes (anderes) zurückzuführen versucht: Sünde ist Setzung ihrer selbst im Horizont ihres (universalen, jedoch konkreten und nicht allgemeinen!) Vorausgesetztseins. Gerade darin nun besteht nach VIGILIUS der tiefere Sinn von *Erbsünde*.[731]

Rekurs auf den "Mythos"

Dieses *Sichvoraussetzen* der Sünde bleibt dogmatisch unfaßbar. Auch die (als Mythos begriffene) Erzählung von *Gen 3* gibt keine *Erklärung*, sondern dient nur der Reflexion auf ein "Unvordenkliches", d.h. auf ein Urphänomen, das logisch nicht faßbar und historisch nicht immanent fixierbar ist, sondern nur als ein Urdatum, das sich als spezifisch für das Menschsein schlechthin erweist.[732] So gesehen erklärt Gen 3 nichts, sondern reflektiert nur auf das

[729]) Der Begriff des "Erklärens" (dän. *forklarer*) meint hier also *Explizieren* im Sinne von Aufzeigen immanenter Struktur, nicht das Aufzeigen eines bestimmmenden Grundes, der das Wesen verständlich macht.
[730]) Wobei es sich freilich nicht um einen *logischen* Zirkel handeln kann, zumal ja das Phänomen der Sünde kein logisches Problem darstellt, d.h. nicht innerhalb der Kategorien des reinen Denkens zu fassen ist. Erst die Thematisierung der Sünde aufgrund eines im Begriff Angst konkretisierten Konzeptes von *Freiheit* verdeutlicht, inwiefern hier von einem *Zirkel* gesprochen werden könnte, nämlich im Sinn einer Dialektik von Möglichkeit und Wirklichkeit. - Durch den Begriff des *Sprungs* wird der die Unterstellung eines Zirkels bewußt abgewehrt.
[731]) Hier sei noch einmal hervorgehoben, daß es VIGILIUS um eine Rehabilitierung, nicht um eine Destruktion des Erbsündentheorems geht. Daß die Weise des Wieder-zur-Geltung-Bringens in den Augen mancher Interpreten zur Liquidation des Erbsündendogmas geführt hat, ändert nichts an jener evidenten Intention (die allein schon daraus ersichtlich ist, daß KIERKEGAARD zwei seiner Hauptschriften der Sündenthematik widmet: BA und KzT). Diese Intention wird klar verkannt bei H. FISCHER (1963 S.97, 2.Hälfte). Wenn FISCHER bemängelt, der Erbsündenbegriff sei bei VIGILIUS zum untergeordneten Hilfsbegriff verkommen und seines luth.-orth. Gehaltes "total entkleidet", dann verkennt er sowohl die einleitungsweise verdeutlichte Thematik (Angst) als auch die Reflexionsbestimmung (Psychologie)(vgl. dazu G. SCHULTZKY [1977] S.85: "Nicht die Sünde, wohl aber die Angst ist ein 'psychologischer' Terminus"), d.h. FISCHER verkennt den gesamten Charakter der Schrift BA, die sich ja als *Hinführung* zum (näherhin in einer anderen Schrift dogmatisch zu behandelnden) Problem der Erbsünde verstehen läßt - vgl. den Schlußsatz von BA. Daß die ganze Schrift BA sich als Hinführung zur (Erb-) Sündenthematik versteht, macht deutlich, welch enorme Bedeutung für KIERKEGAARD/VIGILIUS letzten Endes der Begriff Erbsünde hat.
[732]) Die These der Unvordenklichkeit wehrt der HEGELSCHEN Intention des grundlegenden Erfassens der

Unerklärliche, das im Phänomen der Sünde liegt.

Exkurs: SCHLEIERMACHER zu Gen 3

Bereits SCHLEIERMACHER hatte sich in GlL^2 § 72 kritisch mit der Sündenfallerzählung (Gen 3) auseinandergesetzt. Er kam zu dem Schluß, daß die beiden traditionellen Erklärungen des Falls Adams aporetisch seien: Sowohl die Theorie einer Verführung als auch die eines Mißbrauchs des freien Willens setzen eine *inclinatio* (Tendenz, Hinneigung) in Richtung auf Sünde schon voraus, die die Sündigkeit in den Freiheitsbegriff hineinträgt. Der Begriff der Sündhaftigkeit darf also nicht in den Anfang zurück projiziert werden, da sonst die Gottebenbildlichkeit des Menschen infrage gestellt würde. Wird der Mensch aber als Gottebenbild rein ohne jede Hinneigung zur Sünde vorgestellt, so kann er auch nicht (weder von innen durch sich selbst noch von außen durch Eva, die Schlange oder Satan) verführt werden, denn *Verführung setzt Verführbarkeit voraus*. Und eben diese ist schon Signatur der Sünde (vgl. GlL^2 S.383-385, § 72).
VIGILIUS setzt an dieser Aporie an und versucht im Sinne der Kritik SCHLEIERMACHERS, "den Anfang der Sünde in den ersten Menschen *ohne schon vorhandene Sündhaftigkeit* zu erklären" (383; Hervorh.W.D.). Inwieweit ihm dieser Versuch gelungen ist, hängt an der Bewertung des Begriffs Angst als der konkreten Gestalt endlich-unendlicher Freiheit: Ist dieser bloß Voraussetzung oder schon Folge (Manifestation) des *Falls*? Im letzteren Fall wäre der Erklärungsversuch von VIGILIUS als solcher gescheitert, da er die Schwierigkeit nur auf den Übergang *Freiheit - Angst* verlagerte. (Der "eigentliche" Sündenfall müßte dann "zwischen" unbefangener und in sich befangener Freiheit [Angst] eruiert werden.) VIGILIUS könnte nun auf diesen Einwand antworten, daß er Angst vom Freiheitsbegriff her nicht schon als Sünde verstanden habe. Andererseits beschreibt VIGILIUS selber die Angst dann auch als *Folge* der Sünde. Dies scheint den Vorwurf zu bestätigen und des VIGILIUS Versuch in Frage zu stellen, Angst zugleich als Voraussetzung und als Folge der Sünde verstehen zu wollen. - Jedoch ist bei dieser Kritik die *Intention* von VIGILIUS zu beachten: *keine ontologische Erklärung, sondern eine psychologische Phänomenologie von Sünde* geben zu wollen. Daß zu dieser im Kern der Begriff Angst hinzugehört, wird man VIGILIUS nicht gut bestreiten können.
Wenngleich die psychologische Erörterung des Umfelds von Sünde im Angstbegriff über SCHLEIERMACHER hinausgeht, so stimmt des VIGILIUS Grundtheorem eines Sich-selbst-Voraussetzens der Sünde mit der Erkenntnis SCHLEIERMACHERS in § 72 GlL^2 überein, daß die Sünde die reale Möglichkeit zu ihr (qua Verführbarkeit) schon voraussetzt. VIGILIUS kommt mit SCHLEIERMACHER also darin überein, daß er wie dieser nach einer (Prä-) Disposition der Sünde fragt und sie nicht *ex nihilo* bzw. aus einer rein als gut definierten Natur oder Freiheit des Geschöpfes entstanden wissen will. An

---

Sache selbst im Begriff. Zum Zusammenhang Schelling-Kierkegaard im Blick auf eine Abwehr jenes spekulativen Begreifens vgl. G. WENZ, S.311ff *(Die Unbegreiflichkeit der Sünde)* in KuD 30 (1984), insbes. S.314 (Anm. 32). Im "refusal to provide an *explanation* of sin" sieht R.M. GREEN (in: PERKINS 1985, S.75) "one of the most striking parallels" zwischen KANTS Religionsschrift von 1793 und BA.
Zur Eigenart des Mythos: Die Ätiologie fragt nach dem Ursprung eines Sachverhalts in der Geschichte. Im Mythos tut sie dies derart, daß dieses geschichtliche Ereignis nicht mehr als immanent vorgestellt werden kann (als ein Geschehnis unter anderen), sondern als ein *Ur*geschehen. Die Aporie, daß dieses Urgeschehen zugleich als innergeschichtlich und Geschichte transzendierend (d.h. das Wesen des Menschen vorgängig bestimmend) gedacht werden muß, expliziert VIGILIUS im folgenden an der Gestalt Adams.

dieser Stelle zeigen sich die Früchte seines intensiven SCHLEIERMACHER-Studiums zusammen mit H.L. MARTENSEN (1808-84). - Auch H. FISCHER (1963) betont die grundlegende Übereinstimmung von KIERKEGAARD und SCHLEIERMACHER, sofern beide dogmatische Gehalte aufgrund einer Darstellung des religiösen Selbstbewußtseins explizieren (S.83f). Nicht zustimmen möchte ich allerdings seiner Einordnung beider in die Romantik: "Beide folgen mit der Um- und Weiterbildung der Ichphilosophie Fichtes zur Individualitätsphilosophie dem romantischen Fichteverständnis und erweisen sich darin selbst als Romantiker." (S.35) Dabei wird übersehen, daß KIERKEGAARD bereits 1841 mit seiner Magisterdissertation zum Ironiebegriff eine klare und für ihn irreversible Abkehr von der Romantik vollzogen hat (vgl. hier Kap.4). Überdies unterschätzt FISCHER den Einfluß HEGELS und SCHELLINGS, indem er ihn nur peripher berücksichtigt.

Festzuhalten ist, daß nach KIERKEGAARDS wie schon nach SCHLEIERMACHERS Auffassung Gen 3 keine Erklärungsfunktion zukommt. Vielmehr reflektiert jene Erzählung nur eine Daseinsverfassung, die das Menschsein von Grund auf prägt, obwohl sie nicht notwendig zum geschöpflichen (nach P: gottebenbildlichen) Konzept des Menschen hinzugedacht werden müßte. Insofern rekapituliert der Mythos von *Gen 3* in einem *kontingenten* Urgeschehen *das, was Menschsein immer schon bestimmt - ohne in Wahrheit dessen Bestimmung zu sein*. Die Geschichte vom Sündenfall thematisiert Freiheit als *verlorene*: Freiheit wird als dasjenige vorgestellt, was definitiv verloren gehen kann. Darin liegt das "Nota bene" von jenem Mythos. Er drückt in der Darstellung vom kontingenten Urgeschehen das aus, was für die Menschheit (zumindest für künftige Generationen) das sie (Mit-) Bestimmende und Prägende ist. Die Vergangenheit wird als wirkmächtig in bezug auf gegenwärtige Aktualisierung von Freiheit vorgestellt - zwar sicher nicht im Sinne von Determination, aber doch in einer Art von Schicksals- und Tätergemeinschaft. Mit dem Fall Adams ging Freiheit demnach nicht in einer *einmaligen*, sondern in einer richtungweisenden und *grundlegenden* Weise verloren.
Diesen Gedanken versucht VIGILIUS im Begriff Angst einzuholen, jedoch kritisch: Er kritisiert die Vorstellung, als ob Freiheit durch die Tat jenes Einen[733] wirklich so schicksalsträchtig

[733]) Gemeint ist Adam. *Eva* ist als Derivat seiner implizit mitgemeint. Die *Vorrangstellung* Adams bedeutet nicht, daß nach VIGILIUS die Frau weniger anfällig für die Sünde wäre als der Mann. VIGILIUS' Analyse der Psyche der Frau erbringt vielmehr ein Plus an Phantasie und Angst. Diese graduelle Differenz wird relativiert, indem die Sünde sich als eine geschlechtsübergreifende Kategorie erweist (vgl. auch PAULUS Rö 1-8). Das heute mit umgekehrten Vorzeichen (aufgrund einer kleinlichen und engstirnigen Sicht von Geschlechtlichkeit) modisch gewordene Ausspielen der Geschlechter gegeneinander - um den Preis der Ablenkung von übergreifenden und tieferliegenden Problemstellungen - lag VIGILIUS völlig fern.
Das Phänomen der *Geschlechtlichkeit* des Menschen wird in BA am Rande thematisiert. (Vgl. dazu die treffende Notiz von H. VETTER (1979) S.120: "Es ist erstaunlich, daß KIERKEGAARDS Versuch, den Zusammenhang von Geschlecht (sexus) und Geist zu begreifen, verhältnismäßig wenig Beachtung gefunden hat, sieht man von der Neugierde an der Person des Autors ab.") Bezeichnend für sein Konzept der Sexualität ist, daß er sie als ein Merkmal des Geist-Seins des Menschen ansieht. Gehört zur Geist-Bestimmtheit des Individuums auch dessen Geschlecht, so gewinnt dieses seine Bedeutung nicht nur vom Körperlichen, sondern vom Geist her. Mannsein und Frausein sind demnach komplementäre Varianten unterschiedlicher Ausprägung des Geistes. Die Sexualität betrifft nicht bloß das Leibliche, Körperliche. Abstrahiert der Mensch von der psychischen Dimension seiner Geschlechtlichkeit, dann wird diese zum Tierischen (während das Tier selbst seine Sexualität als bloß leibliche Bestimmung auffassen kann und muß). In dieser tierischen Auffassung von Sexualität verfehlt der Mensch sein Menschsein, indem er es aus seiner geistigen Bestimmung herausnimmt und somit abstrakt auffaßt, dabei unter das Tierische fallend. Die Desintegration der Sexualität bedingt die Selbstverfehlung seines Menschseins. Ihre unmittelbare, rein objektverhaftete

verlustig gehen könnte. Denn wie labil oder fragil müßte Freiheit gedacht werden, wenn ein derartig kontinuierlicher Selbstverlust künftiger Generationen aus ihr resultierte? Würde Freiheit so ernstgenommen, wenn sie als in einem Menschen derart definitiv verlierbar vorgestellt würde? Und inwiefern könnte jene Untat das Geschick aller (folgenden) Menschen erklären?

3. Adam: Anfänger, Extra-Typ oder Typ aller Menschen?

An diese zweite Frage schließt sich nun die an, in der das *Verhältnis von Adam zur Menschheit* reflektiert wird: Ist Adam bloß *der erste* Mensch (Nr.1 von x) oder der Mensch *vor* der Menschheit (Nr.0 - gewissermaßen *außerhalb* des Geschlechts), oder ist er einfach "der Mensch" (schlechthin): Typus der Menschheit? Diese Frage ist für die Deutung von *Gen 3* von hohem Interesse.

VIGILIUS geht in Kapitel **1** zunächst auf die dogmengeschichtliche Rezeption jenes Schlüsseltextes ein und kritisiert dabei inbesondere die von daher abgeleitete *traditionelle Urstandslehre*. Diese lehnt er ab, da sie mit der "phantastischen", d.h. fiktiven "Voraussetzung" (BA 23,14f = GW 11,22) eines realen *status integritatis* verbunden mit der Unschuld einer *iustitia originis* operiert. Damit bekommt die Menschheitsgeschichte ein "erbauliches Vorspiel" (BA 23,25 = GW 11, 22), wodurch Adam zu einer suprahistorischen, fast märchenhaften Gestalt wird. Durch diese Extraposition Adams wird nicht nur seine Geschichtlichkeit preisgegeben, sondern auch seine Bedeutung für die Menschheit: Seine Erklärungsfunktion verschwindet vollständig. Mit anderen Worten: Je akzentuierter der *Sonder*status ist, dem man ihm verleiht, um so irrelevanter wird Adam für die auf ihn folgende Geschichte (im Extremfall hat er mit der Menschheitsgeschichte gar nichts mehr zu schaffen, sondern nur noch *für sich selbst* Bedeutung)! In diesem Sinn kritisiert VIGILIUS die traditionelle Urstandslehre, wobei er an die ihm gut bekannte Kritik SCHLEIERMACHERS derselben in der *Glaubenslehre* anknüpft.[734] SCHLEIERMACHER kritisierte die luth.-orthodoxe

---

Realisierung im ästhetischen Stadium (vgl. Don Juan in E/O; vgl. Kap.5) bedeutet Verzweiflung, indiziert durch Zwang zur Luststeigerung und zum Objektwechsel aus Angst vor Langeweile. Als *Verzweiflung an der eigenen Geschlechtlichkeit* erweist sich dabei ihr inadäquater Gebrauch, aber auch die Überbetonung der Geschlechtlichkeit als Kriterium höherer Geistbestimmtheit (so z.B. im modernen Feminismus: hier wird das Geschlecht als das Menschsein schlechthin bestimmende absolut gesetzt; statt es ins Menschsein zu integrieren, wird es verabsolutiert und kritisch - oft abwertend - gegen das andere Geschlecht ausgespielt).
Demgegenüber zeigt VIGILIUS Sexualität als Phänomen der Geistbestimmtheit zugleich in einer das Männliche und Weibliche übergreifenden Weise; dies gilt ebenso - mit nuancenhafter Differenzierung - für den Begriff Angst und den der Sünde: sowohl die männliche als auch die weibliche Freiheit ist "in sich verstrickt" (vgl. BA 50,32 = GW 11,48), mithin befreiungsbedürftig.
Dies stimmt im wesentlichen mit der Grundansicht der Psychologie von ROSENKRANZ' (1837) überein: Beide, Mann und Frau, sind als Geist bestimmt, "und die Vernunft ... [ist] in beiden Geschlechtern dieselbe" (S.64). Diese Erkenntnis kann als eine die Unterschiede übergreifende gelten, wenngleich auch ROSENKRANZ letztere (eher zu) stark markiert: Die Frau ist sensibler und in ihrem Weltverhältnis synthetischer ("zur *Einheit mit sich und der Welt* bestimmt"), der Mann gefühlvoller, spekulativer denkend und produktiver (S.65f).

[734]) Ganz zurecht betont auch HIRSCH (1930/33, S.711), daß KIERKEGAARD in bezug auf den Themenkomplex Sünde-Sündhaftigkeit-Erbsünde (Sünde Adams) "die Schulung durch *Schleiermacher* (Der christliche Glaube, 2.Aufl., § 71 u. 72) verrät", wenngleich er "mit seinem Denken tatsächlich weit über SCHLEIERMACHER hinausgekommen" und "radikaler" als dieser sei. - Der Einfluß der GlL^2, insbes. § 72, ist in der Tat signifikant und kann als Ausgangspunkt der Denkbewegung in BA angesehen werden.

Lehre einer ursprünglichen Gerechtigkeit als nicht schriftgemäß (vgl. GlL^2 § 72, insbes. S.332ff), hielt aber - trotz des drohenden Pelagianismus[735] - den Gedanken einer ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen fest. Durch die Sünde werde jene "nicht aufgehoben", da Sünde nur "als eine Störung der Natur" [gen. obj.] aufzufassen sei. Dabei sei die Urstandsvollkommenheit nicht als historisch "erster Zustand" zu denken, weil "ein schlechthin erster Zustand sich gar nicht denken läßt" (GlL^2 S.329).[736] "Daher ist es wohl zweckdienlicher, über die ersten Zustände der ersten Menschen nichts Genaueres zu bestimmen, und nur die sich immer gleiche *ursprüngliche Vollkommenheit der Natur* aus dem höheren Selbstbewußtsein in seiner Allgemeinheit betrachtet zu entwickeln." (GlL^2 S.336f)[737]

Status integritatis

Diese ursprüngliche Vollkommenheit hält VIGILIUS mit der Tradition fest, allerdings nicht als wesentlich unverlierbaren Zustand, noch weniger im naturhaften Sinne der Aufklärung - insbesondere ROUSSEAUS - oder der Romantik, sondern im Sinn eines ursprünglichen "Ins-Lot-gesetzt-Seins" der menschlichen Freiheit. Dieses ist aber bei VIGILIUS - übrigens bei ANTICLIMACUS später[738] ebenso - nicht naturhaft oder substantiell gedacht, sondern

---

Des VIGILIUS Kritik an der Urstandslehre darf nicht konfessionalistisch als kontroverstheologischer Beitrag mißverstanden werden (was ja schon dadurch ausgeschlossen ist, daß sie sich ebenso gegen die reformierte Föderaltheologie und die lutherisch-orthodoxe Erbsündentheorie richtet), wenngleich deutlich ist, daß sie auch die im Tridentinum reformulierte, römisch-katholische Erbsündenlehre kritisch im Blick hat (vgl. DS 1510-16, insbes. 1511-13, dt. in NEUNER-ROOS, Der Glaube der Kirche ... 1986^{12} S.227), und zwar in zwei Punkten: Erstens im Blick auf die - womöglich fiktive - Voraussetzung eines *donum divinibus datum supranaturale datum supranaturale et admirabile*, das durch die - mit der Erbsünde gleichgesetzte - Sünde Adams verlorengegangen sei; und zweitens im Blick auf die (supra)historische Position Adams, durch die er "auf phantastische Weise aus der Gattung Mensch" herausfalle und somit sein Sünden(un)geschick ein "Einzelschicksal" bleibe, "dem es an konstitutiver [transindividuell-menschheitsgeschichtlicher] Bedeutung vollkommen mangelt" (P. FONK 1990 S.136 vgl.132-156; zur kath. Gegenkritik insbesondere S.132f,138; zur Nähe P. SCHOONENBERGS zu KIERKEGAARD S.140ff). Zur Radikalität des Sündenverständnisses bei KIERKEGAARD vgl. die Ausführungen in Pap VIII A 673 (Tgb. hg. GERDES 1980, S.278f). Die Sünde(nvergebung) bezieht sich demnach auf "das ganze Selbst des Menschen, welches sündig ist und alles verdirbt, sobald es das geringste vollbringt". Vgl. dazu LUTHERS These 13 der Heidelberger Disputation (1518).

[735]) H. FISCHER (1963) betrachtet die Destruktion der traditionellen Urstandsgerechtigkeitslehre durch SCHLEIERMACHER als Vorarbeit für KIERKEGAARD, betont aber, daß beide - trotz prinzipiell gleicher Ausgangslage - zu sehr verschiedenen Ergebnissen kommen, wobei sich das Festhalten der unverlierbaren Vollkommenheit bei SCHLEIERMACHER dahingehend *(pelagianisch)* auswirke, daß es "eine volle Entfaltung des Sündenbegriffs" nicht mehr zulasse (S.69).

[736]) Die Undenkbarkeit eines ersten Zustands impliziert, daß es ihn auch nie gegeben hat (sondern von Anfang an ein Neben- bzw. Gegeneinander von Vollkommenheit und Sündhaftigkeit). Wenn hiermit der Gedanke des Falls fällt, so gründet dies in einem problematischen Zustandsbegriff SCHLEIERMACHERS und führt in gewisse Aporien (dies betrifft auch die Zeitlichkeit der Urgeschichte, insbesondere den mißverständlichen Gedanken vom "Zeitraum vor dem Fall", GlL^2 Bd.1 [1960] S.328). Während SCHLEIERMACHER das Nebeneinander von Zuständen zu denken versucht, denkt VIGILIUS ganz vom Wesen der Freiheit her und versucht, durch den Begriff des Sprunges den Gedanken des Falls festzuhalten. Beide verbindet jedoch, daß sie einen (prähistorischen) paradiesischen Urzustand ablehnen.

[737]) Zum Verhältnis KIERKEGAARD-SCHLEIERMACHER vgl. insbes. den Aufsatz von W. ANZ (1985) und die informative Notiz bei DISSE 1991, S.141 Anm.81.

[738]) 1848 schreibt ANTICLIMACUS-KIERKEGAARD in der KzT, daß die Synthese (sc. des Geistes) "ursprünglich, so wie sie aus Gottes Hand kommt, im rechten Verhältnis" (GW 24,11) gesetzt sei. - Dabei ist die Verzweiflung Ausdruck und Hinweis für jenes ursprüngliche Rechtsein des Menschen (denn sie könnte gar

relational: die ursprüngliche Integrität besteht darin, daß der Geist bei sich selber ist (sei es noch träumend-unreflektiert in der Unmittelbarkeit oder durch die harmonische Synthese seines Gegensatzes, in dem er sich befindet), d.h. nicht entzweit und von sich entfremdet, sondern eins mit sich.

Damit ist allerdings der Gedanke einer *Natur*vollkommenheit im engeren Sinn aufgegeben - in Konsequenz einer Weiterführung jener Kritik SCHLEIERMACHERS an der Urstandslehre: Hatte SCHLEIERMACHER von dem Paradieseszustand einer *iustitia orginis* immerhin noch eine in ihrer Substanz unverlierbare Urvollkommenheit als Naturvollkommenheit beibehalten können, so entfällt dieser Gedanke bei VIGILIUS ganz. Allerdings scheint VIGILIUS hier auf der anderen Seite die Gefahr des Flacianismus zu drohen, wenn er eine Naturvollkommenheit ganz ablehnt. Jedoch wird im Flacianismus die menschliche Substanz an sich selber als sündhaft vorgestellt, was VIGILIUS auch nicht treffen kann, weil er nicht nur die Sünde, sondern den Menschen überhaupt nicht mehr im griechischen Wortsinn substanzhaft[739] denkt - gerade die Thematisierung der konkreten Freiheit als Angst ist Indiz für jene radikale Entsubstantialisierung der Anthropologie. Von daher wird die substanzhafte Fixierung der Sünde im Sinne des MATTHIAS FLACIUS ILLYRICUS abgewehrt. Insofern schließt sich VIGILIUS der Konkordienformel an, aber nicht, ohne ihr selber tendenziellen Flacianismus vorzuwerfen (BA 25,36ff = GW 11,24).[740] Würde man die weitgehenden Aussagen der Solida

---

nicht als Verzweiflung wahrgenommen werden, gäbe es nicht ein - wenn auch nur implizites - Wissen um jene ursprüngliche Harmonie).

[739]) Zur Überwindung des Substanzhaften vgl. die Ausführungen zu KzT A,a in Kap. 2. Dort wird deutlich, daß im Gedanken des Verhältnisses diese Überwindung noch nicht gegeben ist; erst darin, daß der Mensch nicht das Verhältnis (die Synthese), sondern das Zu-sich-Verhalten als Vollzug seiner selbst ist, wird das Substantielle in die Struktur der Zeitlichkeit hinein aufgelöst (vgl. GUARDINI, THEUNISSEN, FAHRENBACH, BLASS, TUGENDHAT). Im Verhältnis selber ist das Substantielle jedoch vorausgesetzt, da sonst die Synthesismomente nur als Prädikate (aber *woran*?), statt als das Sein des Menschen selbst bestimmende Sphären oder Momente denkbar wären. M.a.W.: In KIERKEGAARDS Aufhebung des Substantiellen in der Struktur des Sich-zu-sich-Verhaltens ist jenes nicht aus-, sondern eingeschlossen. Die Relation ist nur im Miteinander zwischen/von *etwas*. Die Synthese *ist* somit nur, indem die polaren Momente sind, auf deren Gegensatz sie beruht. Aber sie ist sie selbst nur im Vollzug des Verhältnisses zu sich, d.h. im *Werden* ihrer selbst. - Freilich ist auch in diesem fundamentalanthropologischen Projekt KIERKEGAARDS das Substantielle nicht ausgeschlossen, was ja schon das Möglichsein von Angst zeigt: Sie beruht darauf, daß der Mensch als reiner Selbstvollzug (Geist) gebunden bleibt an die Materialität (Leibhaftigkeit), die ihrerseits als solche nur substantiell gedacht werden kann. Die Angst als Signatur der Leibgebundenheit des Geistes (W. SCHULZ) ist zugleich Kennzeichen seiner immanent unaufhebbaren Substanzanhaftung. Dennoch ist der Mensch nicht einfach die Relation entgegengesetzter *Substanzen*, sondern er ist der reflexive Vollzug ihres Miteinanders, geprägt durch den geschichtlichen Horizont seiner Verwirklichung auf Zukunft hin, oder - im Sinne KIERKEGAARDS treffender - von Zukunft her.

[740]) Offensichtlich hat KIERKEGAARD diese sehr kritische Wertung der Konkordienformel nachträglich als zu hart empfunden und sie deshalb in einer Anmerkung (BA 26,32ff = GW 11,24*) relativiert: Daß sie nicht (die häretische Konsequenz) weiterdenke, wird hierin nicht als Unvollkommenheit und Kurzsichtigkeit gewertet, sondern als Stärke und Beweis der Leidenschaft, gegen Grenzen anzudenken und nicht locker im Laufschritt über sie hinwegzugehen. {Die Übersetzung von HIRSCH a.a.O. ".. modernen Denken, welches nur allzu sehr *leisetritt*" (Hervorh.W.D.) ist falsch. Nicht *Leisetreterei* ist gemeint, sondern - ganz im Gegenteil - *Großspurigkeit* und Leichtfertigkeit. Im dän. Text steht: "moderne Tänkning, der kun altformeget er lös paa Traaden" (SV^3 6,124). Demnach wirft VIGILIUS der neueren Philosophie Leichtfertigkeit und Unbedachtsamkeit vor. Die Wendung "allzusehr auf lockerem Fuß sein" (RICHTER übersetzt "sich gehen lassen"[28], ROCHOL [26,36f] wie DIEM [469A] "einen lockeren Wandel führen") läßt allerdings auch die Assoziation eines lockeren, leichtfertigen, d.h. "leichten" Mädchens zu, das kein sehr ordentliches Leben führt, sondern unbedacht dahinlebt und sich mit jedermann einläßt (des schnellen Glücks wegen). Hierin verbirgt sich also die allerschärfste Kritik KIERKEGAARDS an der Denkart seiner Zeit, die s.E. durch

Declaratio zuende denken, so wäre - nach VIGILIUS - der Flacianismus die unausweichliche Konsequenz.

4. Lust-Metaphorik der Sünde

Polemisch wendet sich VIGILIUS dabei auch gegen die "Beredsamkeit der zerknirschten Seele" (BA 25,23 = GW 11,24), die mit dem merkwürdigen Beigeschmack eines sich lustvoll Hineinsteigerns die Sünde Adams in dunkelsten Metaphern ausmalt. Hier wird die *Denkbarkeit* der Sünde zugunsten ihrer drastischen und überschwenglichen Darstellung preisgegeben. Bedenklich ist dieses Schwelgen in der Sünden- und Zerknirschungsmetaphorik (*vitium, peccatum, reatus, culpa*) deshalb, weil so die Sünde Adams ein abstraktes Ungeheuer wird, das sich dem Denken ganz entzieht und somit unbedacht bleiben darf.
Demgegenüber ist es das Anliegen von VIGILIUS, Adams Sünde mit der der Menschheit *zusammenzudenken*[741], und zwar in der doppelten Weise, Adams Freiheit mit der unseren und Adams Sünde mit der unseren zu korrelieren. Adam partizipiert am Menschheitsgeschlecht, ist Repräsentant des Ganzen und seiner Geschichte und ist als er selbst zugleich Individuum. Dieser als Einheit gesetzte "Widerspruch" ist seine wie jedes Menschen Bestimmung ("Aufgabe", vgl. BA 27,13 = GW 11,26). Adam wird so ins Menschengeschlecht integriert, wenngleich als "der *erste Mensch*" (BA 27,30 = GW 11,26), so daß er keine Sonderstellung als *caput generis humani* (BA 28,8 = GW 11,26) genießt[742] - jedenfalls nicht im Sinne einer qualitativen Differenz (BA 28,13f = GW 11,26). Die Einheit des Menschen als "er selbst und das Geschlecht" ist bezogen auf Adam auch das positive Interpretament des Begriffs der *Sündhaftigkeit*. Dieser leitet sich von *Gen 3* ab und wurde bald schon (TERTULLIAN) im quasi-biologischen Sinn mißverstanden, verbunden mit einer problematischen, von VIGILIUS dann sehr differenziert neu interpretierten Verknüpfung von Sündhaftigkeit und Sexualität: als ob sich Sünde "wie die Kuhpocken", d.h. wie eine Seuche oder eine ansteckende Krankheit fortpflanzen würde (BA 38,15f = GW 11,36). *Positiv* bedeutet *Sündhaftigkeit* die Sünde inaugurierende Bedingung der Möglichkeit von Sünde. Der Begriff Sündhaftigkeit hat aber für VIGILIUS etwas Schillerndes: zum einen bringt er positiv zum Ausdruck, daß Sünde (als Wirklichkeit) sich selbst (als Möglichkeit) immer schon voraussetzt - die philosophische Quintessenz von *Gen 3* (BA 31,28f = GW 11,30 vgl. SCHLEIERMACHER GlL^2 § 72). Er bringt aber *andererseits negativ* den Begriff der Sünde durcheinander, indem er ihn faktisch aufhebt

---

ungezügeltes Weitergehen statt durch Festhalten der Grenzen des Denkbaren gekennzeichnet ist. Gemeint (wenngleich nicht gerecht getroffen) ist mit "modernem Denken" der Hegelianismus, aber auch der Liberalismus englischer und französischer Prägung (dieser zurecht).}

[741]) H. FISCHER (1963 S.68f) hat wohl Recht, wenn er auch diesen Gedanken bei SCHLEIERMACHER vorbereitet sieht, nämlich im Theorem einer qualitativen Identität der Wesensverfassung menschlichen Bewußtseins von Adam und folgenden Generationen: "Hinsichtlich des frommen Selbstbewußtseins besteht zwischen den ersten Menschen und ihren Nachkommen *kein wesentlicher Unterschied*." (GlL^2 § 61, zit. bei FISCHER S.69; Hervorh.W.D.).

[742]) Es ist also das Spezifikum Adams nach VIGILIUS, daß er zugunsten wirklicher Geschichtlichkeit keine Sonderstellung hat. Seine Täterschaft ist somit nicht *exklusiv*, sondern *inklusiv* begründet: Das - für ihn ganz ohne Stolz zu beanspruchende - "Ich war dabei" (allerdings als erster!) eröffnet die Möglichkeit einer *typologischen* Interpretation, allerdings unter explizitem Ausschluß einer Adam und Christus analogsetzenden Interpretation.

(BA 31,31 = GW 11,30), wenn er ihn in einen *Zustand*[743] - ein Medium, das die Tat erst bedingt - transformiert. Wenn VIGILIUS gegen diesen Begriff der Sündhaftigkeit protestiert und schließlich ganz auf ihn verzichtet, dann tut er dies im Interesse von *Freiheit*, denn Sündhaftigkeit liquidiert Freiheit im Abstraktum eines Sich-selbst-vorweg-durch-Anderes-bestimmt-Seins. Dieses bedeutet Unfreiheit und ist in seiner Konsequenz *flacianisch*. Soll Freiheit *von sich her* gedacht werden, dann darf sie eben nicht durch jenes abstrakt Sich-selbst-vorweg-durch-Anderes-bestimmt-Sein im Grunde als Selbst*entfremdung* bestimmt werden. VIGILIUS opponiert gegen eine solche Preisgabe von Freiheit in einem *zuständlichen* Begriff von *Sündhaftigkeit* oder *Entfremdung.*

Exkurs: Sünde als Entfremdung (P. TILLICH)

Darin liegt aus der Sicht von VIGILIUS auch die Aporie der sich an SCHELLING orientierenden Neubestimmung von (Erb-)Sünde als Entfremdung bei P. TILLICH. Im 2. Band seiner Systematischen Theologie (USA 1957, dt.1958) versucht er - ganz im Sinne von VIGILIUS - das "Symbol" des Falls existentiell und nicht im Sinne einer historischen Legende aufzufassen (Syst.Theol.II [1958] S.35ff), denkt dann aber Existenz *per se* als entfremdet: "Der Zustand"(!) "der Existenz ist"(!) "der Zustand der Entfremdung."(52) Dieser wiederum ist "universal" (58f,64f,66). Damit ist die freiheitliche Dimension der Verantwortung aufgehoben - trotz des nachträglichen Versuchs (S.54), "die persönliche Freiheit und Schuld" festzuhalten, denn die tragisch-universale (im Sprachgebrauch KIERKEGAARDS: ästhetisch-unmittelbare) Komponente der Sünde als Entfremdung dominiert über ihren Freiheitscharakter und saugt ihn gleichsam auf - bedingt durch die Identifizierung von Existenz und Entfremdung. Ähnlich problematisch ist von VIGILIUS her gesehen TILLICHS Ineinssetzung von Endlichkeit und Angst[744], denn nach BA kann ein bloß endliches Wesen (eine Pflanze, ein Tier) sich nicht ängstigen; vielmehr setzt Angst die Erfahrung der (eigenen!) *Unendlichkeit* voraus, d.h. die Selbsterfahrung des Geistes als ewig, aber doch in der Verfassung von (Gebundenheit an) Endlichkeit. Die trivialisierende KIERKEGAARD-Referenz TILLICHS wird jenem nicht gerecht, wenn sie die Dialektik einer endlich-unendlichen Freiheit auf bloße Endlichkeitserfahrung reduziert (denn die Erfahrung von Endlichkeit an sich ängstigt nach VIGILIUS nicht, sondern erst wenn ihr Subjekt sich *wesenhaft unendlich* weiß - oder zumindest ahnt). Auch daß VIGILIUS "in seinem Fragment"(?) "über die Angst" diese als Triebkraft in Richtung auf Existenz aufzeige (41), entspricht nicht ihrer Dialektik, sowohl Triebkraft hin auf Verwirklichung als auch Hemmung und Restriktion von

[743]) Ein wesentlicher Aspekt der *Kritik* von VIGILIUS an SCHLEIERMACHER - dem um seines "unsterblichen Verdienstes" an der Dogmatik hochgelobten Manne (BA 17,32 = GW 11,17)! - gründet darin, daß jener die Sünde wesentlich - "ästhetisch" - als *Zustand* (nämlich eines gehemmten Gottesbewußtseins) begriffen habe statt als (Freiheits-) *Tat*. Vgl. dazu auch H. FISCHER, Subjektivität und Sünde (1963).
Der bei SCHLEIERMACHER so beliebte Begriff des *Zustandes* ist deshalb so problematisch, weil er sich leicht mit dem der Vor- bzw. Befindlichkeit verbindet. Somit entsteht - zumindest für schlichtere Gemüter - die Gefahr, Sünde als etwas *ohnehin Gegebenes* aufzufassen. Ist die Sünde ein Zustand, eine Befindlichkeit, so kann ich mich leicht von ihr dispensieren: Die Ich-kann-nichts-dafür und Ich-kann-ohnehin-nichts-ändern (am wenigsten mich selber! Man tut, was man kann) -Mentalität wird dadurch auf Kosten des Verantwortungsbewußtseins und der Zukunftsoffenheit des Menschen geschwächt.

[744]) Vgl. S.41: "Endlichkeit und Angst sind das gleiche". - Mit dem Grundfaktum der menschlichen Endlichkeit verbindet in neuerer Zeit auch ULRICH HOMMES das Wesen der Angst.

Verwirklichung sein zu können (z.B. durch Flucht ins Phantastische). TILLICHS Bezugnahmen auf KIERKEGAARDS Angst- (41) und HEGELS Entfremdungsbegriff[745] (53) sind also eher irre- als weiterführend. Tatsächlich scheint mir - schon in der Grundunterscheidung von Essenz und Existenz, aber auch im Entfremdungsbegriff - SCHELLINGS Einfluß bestimmend, verbunden mit der als *Entfremdung* dargestellten Phänomenologie der Sünde als Verzweiflung von ANTICLIMACUS-KIERKEGAARD. Der *tragische* Charakter der Schuld, die Schuldverstricktheit alles *Daseins* (nicht in HEIDEGGERS verengendem Sinne des Wortes!) hat jedenfalls im Denken KIERKEGAARDS - sei es bei VIGILIUS oder ANTICLIMACUS - keinen Anhalt; eher schon beim späten SCHELLING, der überhaupt von der Notwendigkeit des Bösen für Gott ausging - als "Bedingung seiner Existenz" (Freiheitsschrift 1809, SW VII, S.403) -, und "die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens" (S.399) - als gleichsam naturhafte Tragik - beklagte. Dies berührt sich mit TILLICH. Für KIERKEGAARD ist hingegen der "Schleier der Schwermut" (399) kein Merkmal der Tragik der Natur, sondern des Geistes und seiner Freiheit. Beide treffen sich allerdings in dem Gedanken, daß die Melancholie als "Tragik" Existenz kennzeichnet und herausfordert.
So wichtig es also ist, eine bloß moralische Sündenbegrifflichkeit im Gedanken transsubjektiv und sozial dimensionierter Schuld (als Entfremdung) zu überwinden, so problematisch ist es, von VIGILIUS her betrachtet, Sünde als Zustand der Entfremdung mit dem Zustand der Existenz schlechthin gleichzusetzen. Zwar wird damit ein bloß moralisches Sündenverständnis vermieden und zugleich ein universales gewonnen, aber dies doch nur um den hohen Preis einer Übergewichtung der *tragischen* gegenüber der freiheitlichen Natur von Schuld und Sünde. - Die Identifizierung von Existenzwirklichkeit und Sünde ist nicht nur von VIGILIUS her nicht haltbar, sondern auch nicht von J her, der in Gen 3 Sünde als ungehorsame Freiheitstat denkt.

VIGILIUS begründet seine Ablehnung der Vorstellung einer *naturhaften Sündhaftigkeit* nicht vom Konzept einer Urstandsgerechtigkeit her - die er als "projektierte Unschuld" (BA 31,20 = GW 11,30[746]) und "phantastische Voraussetzung" (BA 23,14f = GW 11,22) ablehnt -, sondern vom *Freiheitsgedanken* her. Die Konzeption naturhafter Sündigkeit trivialisiert und entschärft den Charakter von Sünde als Tat eigener Freiheit: Sünde setzt sich selbst voraus (BA 31,7f = GW 11,29)[747], d.h. eine sie ermöglichende Verfassung von Freiheit.

---

[745]) Vgl. J. HASS (1980)

[746]) "Projektierte Unschuld", so auch L. RICHTER S.32 und R. LÖGSTRUP S.476; dänisch "projekterede Uskyldighed" (SV^3 6,128). Die Übersetzung von HIRSCH (S.30, 1.Zeile) ist auch hier fehlerhaft, indem sie "projekterede" einfach wegläßt.

[747]) Dieser Gedanke ist keineswegs *ironisch* gemeint (gegen HÜGLI 1973 S.47, bei Anm.64). Vielmehr wäre es umgekehrt ironisch, die Selbstursprünglichkeit der Sünde im Verweis auf äußere Bedingungen zu negieren. - Diesen Selbstsetzungszusammenhang der Sünde reflektiert auch H. STEFFENS in seiner Religionsphilosophie (II S.59f): "Um böse zu *werden*, müssen wir zugleich böse gewesen sein, und dennoch müssen wir uns zugleich, und zwar in unserer persönlichen Eigenthümlichkeit, als vor der Sünde *ohne* Sünde seiend betrachten, denn diese kann niemals als ein abstrakt Unendliches, als ein böser Wille in der leeren Allgemeinheit aufgefaßt werden. Sie *ist* nur, insofern sie von der Person erzeugt wird, und obgleich wir ihren Anfang nicht finden können, müssen wir sie dennoch als ein *Sekundäres* betrachten. Das Böse setzt *nicht nur sich selbst*, es setzt *auch das Gute* voraus." (Hervorh.W.D.)
Die Struktur absoluter Selbstvoraussetzung konnte KIERKEGAARD auch von der *Freiheit* behaupten (CLIMACUS), aber ebenso vom *Bewußtsein* selbst: "Das Bewußtsein setzt sich selbst voraus ..." (Pap IV B 10,14; vgl. STEFFENS Rel.-phil. II S.2: "Das Bewußtsein hat daher eben so wenig, wie das leibliche Dasein,

Sündhaftigkeit *ist* demnach nur, sofern Sünde ist: Sie kann die Sünde nicht erklären und hat keine von ihr abgelöste, selbständige Wirklichkeit.
VIGILIUS' Anliegen ist es, Adam nicht als Inaugurator einer geheimnisvoll, quasi-biologisch sich propagierenden Sündhaftigkeit anzusehen. Diese Sonder-(Schuld-)Stellung will er liquidieren, indem er Adam in die Geschichte "hineinbekommt", ganz "wie jedes andere Individuum" (BA 32,29f = GW 11, 31A). Die Schwierigkeit ist nun für VIGILIUS, Adam derart geschichtlich zu denken, daß er nicht die gesamte Geschichte durch seine (kontingente, einmalige) Tat bedingt, sondern zugleich der Typus des Menschen schlechthin ist, der am Anfang steht.

Adam in Rö 5,12

Exegetisch sind hier einige Probleme angezeigt: Zum einen die Verhältnisbestimmung von *Rö 5* zu *Gen 3* (bei letzterer insbesondere die *Gattungsbestimmung* - Urgeschichtsbericht, Legende, weisheitliche Sage oder Mythos? - und *Ortsbestimmung* innerhalb von J und der redaktionellen Komposition Gen 1-11), zum anderen die PAULINISCHE Aussageintention in Rö 5. Umstritten ist dabei, wie PAULUS die Funktion Adams in Rö 5,12ff sieht. Dies hängt wesentlich ab von der Übersetzung des *eph ho* in Rö 5,12: begründend im Sinne von "weil alle gesündigt haben", wie heute - vgl. z.Zt. KIERKEGAARDS aber z.B. schon K. HASE, Hutterus reviv. 1848[7] S.200 Anm.3: "propterea quod", nicht "in quo" (AUGUSTIN; so auch DS 1512) - fast durchgängig vertreten (vgl. schon ERASMUS und die Reformatoren), oder konsekutiv: "woraufhin ...", oder konsekutiv auf *thanatos* bezogen[748], oder personal-konsekutiv: "auf den hin ...", oder typologisch-inklusiv: "in dem ..."; keine dieser Varianten ist *grammatikalisch* abwegig, zumal weder das *epi* noch das Genus von *ho* eindeutig ist. Der Minimalkonsens geht dahin, die AUGUSTINISCHE Deutung des "in quo" als problematisch anzusehen und somit festzustellen, daß PAULUS sicher keine *Erbsündenlehre* im AUGUSTINISCHEN oder TERTULLIANISCHEN Sinn im Blick hatte. - Die Bedingung der Möglichkeit der Aneignung des Bösen durch Adam interessierte PAULUS offenbar nicht - im Gegensatz zur wirkungsgeschichtlichen Verhältnisbestimmung von Adam und Christus, welche er heilsgeschichtlich typologisiert und auf die Antithetik des Tod- bzw. Lebenbringens hin zuspitzt.

VIGILIUS behauptet durchaus in Übereinstimmung mit der heilsgeschichtlichen Adam-Christus-(Anti-)Typologie des PAULUS, daß Christus "ein Individuum" ist, "das mehr als Individuum ist" (BA 32,34f = GW 11,31), aber mit dem Zusatz, daß dies für Adam als bloßes Individuum (des Anfangs) *nicht* gelte. Dies wird heilsgeschichtlich begründet: die transindividuelle Relevanz Christi - im Blick auf stellvertretenden Heilstod - gründe darin, daß Christus "in der Fülle der Zeit" kam (BA 32,36); seine Sonderrelevanz sei also *geschichtlich* bedingt. Die menschheitsgeschichtliche Bedeutung des Individuums hänge somit von ihrem

---

einen Anfang in der Zeit. Es setzt sich selber voraus ..."). - Bemerkenswerte Reflexionen zum *Anfangen* und zur Freiheit als "Mysterium des Anfangs und des Anfangenkönnens" entwickelt RÜDIGER SAFRANSKI, Himmel und Erde aus dem Nichts. Über das Anfangen, in: FAZ 21.12.1991.

[748]) Demnach wäre das Thema in Rö 5,12ff primär die Universalität des Todes (vgl. K. HASE, op.cit. S.200 u. 202, Anm.5 [Punkt 6]). - Vgl. zu den diversen Übersetzungsvarianten W.G. KÜMMEL, Das Bild des Menschen im NT (1929), S.36f bzw. 1974 S.194f Anm.72

historischen Ort ab, weshalb Adam nicht mit Christus typologisch gleichzusetzen sei.

Von PAULUS her stellt sich aber - je nach Interpretation des *eph ho* - die Frage, ob VIGILIUS die Adam-Christus-Typologie so ganz zurecht als verwirrend und "begrifflich unvollkommen" ablehnt, wenn Adam nach PAULINISCHER Auffassung vielleicht nicht bloß "ein Individuum wie jedes andere" war, sondern doch *mehr* als ein Individuum - nämlich eine ([un-] heils-) geschichtsprägende Gestalt. Es ist die Frage, ob VIGILIUS diese geschichtliche Dimension der Parallelisierung von Adam und Christus bei PAULUS voll durchschaut hat. Seine Auffassung Adams relativiert - trotz ihres Anliegens, Adam geschichtlich zu denken - dessen geschichtliche Bedeutung, indem sie ihn als *Typos der Menschheit* begreift, als Menschen schlechthin, der als Nr.1 zwar Nr.2...n repräsentiert, aber an sich nichts Besonderes ist, also auch keine heilsgeschichtliche Epoche im paulinischen Sinn eröffnet. Adam ist der individuelle Typus, der die Menschheit darstellt und insofern nur im gleichen Sinn mehr ist als er selbst wie jeder andere der ihm folgenden Menschheit. Bei ihm kommt die Sünde auf die gleiche Weise in die Welt wie bei jedem andern Menschen auch (BA 29,18-21 = GW 11,28). Adam ist für KIERKEGAARD Menschheits-Typus im strengen Sinn - weshalb er paradoxerweise die Adam-Christus-Typologie ablehnen muß, da Christus mehr und etwas anderes sein soll als bloß wieder ein Typ des Geschlechts.

Bewertet man also zusammenfassend das Verhältnis von VIGILIUS zu *Gen 3* und *Rö 5*, so kann man feststellen, daß er - entgegen seiner Selbsteinschätzung - weniger Rö 5 als vielmehr der jahwistischen Intention von *Gen 3*, mit Adam das Menschheitsgeschick universal-typisch zu charakterisieren, nahegekommen ist. Adam ist so der Prototyp des Sünders, der die Sünde *zugleich für sich und das Geschlecht* setzt (vgl. BA 27,31f = GW 11,26 und BA 31,36 = GW 11,30). Für die folgenden Generationen ist die Sünde somit stets zugleich das *Voraus*gesetzte, der irreversible und universale Horizont ihres Tuns. In diesem Voraus-Gesetztsein liegt ein Moment der Vorgängigkeit, das sich nur im Begriff der Erb- oder Ursünde adäquat erfassen läßt.

5. Iustitia originis supra lapsum: Nur ein fiktiver Zustand?

In § 3 die Urstandslehre kritisierend, betont VIGILIUS, daß die *iustitia originis* nicht als Realzustand gedacht werden dürfe. Je phantastischer Adam in seiner supralapsarischen Unschuld dabei "ausstaffiert" wird (BA 35,22 = GW 11,33), umso unfaßlicher und absurder wird sein "Fall". VIGILIUS hingegen möchte Adam so auffassen, daß er auch als Sünder denkbar bleibt bzw. wird. Seine Freiheit muß so gedacht werden, daß der *lapsus* als Möglichkeit ihrer selbst - und nicht als "unmögliche Möglichkeit" - nachvollziehbar ist; d.h. Adams Freiheit muß so gedacht werden, daß sie in Richtung auf die Möglichkeit ihrer Selbstverfehlung bestimmbar ist. Eben dazu dient VIGILIUS der Begriff *Angst* als Konkretion der geschöpflichen Freiheit Adams, des Menschen.
Dabei kann nach VIGILIUS die *Unschuld* sehr wohl als etwas Bestehendes und Beständiges

gedacht werden (BA 36,35-37[749] = GW 11,35). Sie ist keine Unmittelbarkeit, die es zu überwinden gälte oder die sich selbst aufheben würde (BA 37,5f = GW 11,35). Sie ist auch nichts Unwirkliches, das keine Daseinsmöglichkeit oder -berechtigung hätte.

Unschuld als Unmittelbarkeit?

Damit ist allerdings noch nicht geklärt, *wie* nun die Unschuld "durch den qualitativen Sprung des Individuums verloren" gehe (BA 37,22 = GW 11,35). Zwar leuchtet ein, daß und warum VIGILIUS die HEGELSCHE Ineinssetzung der logischen Kategorie *Unmittelbarkeit* mit der ethischen *Unschuld* abwehrt.[750] Jedoch bleibt bei ihm unklar, wie die Unschuld der Unwissenheit als Vollkommenheit gedacht werden kann (BA 37,5f.13ff = GW 11,35). Nur eine sich selbst wissende Unschuld ist wirklich vollkommen. Solches Wissen setzt aber das Wissen von Schuld im Schuldigwerden voraus, sonst bleibt die Unschuld in unreflektierter Unwissenheit befangen. Derart könnte sie aber nur in einem sehr *ideellen* und *abstrakten* Sinne als Vollkommenheit gelten (zumal ja - nach HEGELS *und des* VIGILIUS Auffassung - zur Vollkommenheit ein Wissen von sich gehört!). - Neben dieser ersten Schwierigkeit, wie nach VIGILIUS die Unschuld als unwissende vollkommen sein kann, zeigt sich noch eine zweite, die nicht sein Verhältnis zu HEGEL, sondern zu sich selbst betrifft: Hatte VIGILIUS zuvor den Gedanken eines Urstandes als Projektion und Fiktion kritisiert, so versucht er nun scheinbar doch, ihn objektiv als etwas Wirkliches, in sich Bestehendes und Vollkommenes festzuhalten (vgl. BA 36,36f u. 37,5f = GW 11,35).
Nun ist es ja in der Tat kaum möglich, den Gedanken eines Sündenfalls aufrecht zu erhalten, ohne einen verlorengehenden *Urstand* irgendwie mitzudenken. Auf die Metapher des *Fall*s bezogen: Ein Fall ohne Fallhöhe ist ein Gleiten, Rutschen oder Schlendern - jedenfalls kein Fall.[751] Geht es VIGILIUS um eine Rehabilitierung des *Sündenfalls*, so versteht sich ganz gut,

---

[749]) "Die Unschuld ist eine Qualität, sie ist ein *Zustand*, der sehr gut bestehen kann". Hierin grenzt sich VIGILIUS ausdrücklich von der logischen Unmittelbarkeit ab, die nichts Wirkliches darstellt.
HEGELS Gleichsetzung von Unschuld und Unmittelbarkeit hält VIGILIUS schon deshalb für abwegig, weil sie eine Vermischung von ethischer und logischer Kategorie darstellt.

[750]) Dies resultiert schon aus der Sphärendifferenz von Logischem und Ethischem. Die Vieldeutigkeit des Begriffs des 'Unmittelbaren' (die KIERKEGAARD zurecht kritisiert, ohne sie aber selber ganz zu überwinden) ermöglicht es, damit die Unschuld zu charakterisieren - aber eben sub specie peccati / peccatoris! Mit Recht charakterisiert J. HENNIGFELD die spekulative Gleichsetzung von Unschuld und Unmittelbarkeit als eines der Vorurteile, gegen die VIGILIUS in BA ankämpft (1987 S.269: KIERKEGAARD wende sich in BA zunächst gegen die Abstraktion Adams - stilisiert zum mythischen Urvater - aus der Geschichte, zweitens gegen die Einmaligkeit der "ersten Sünde" Adams und drittens gegen die Reduzierung der Unschuld auf eine in sich instabile und inkonsistente Unmittelbarkeit [s.o.]. Damit hat HENNIGFELD in der Tat drei ganz wesentliche Zielpunkte der Argumentation von BA herausgestellt.).

[751]) Die Lehre vom (Sünden-)Fall manifestiert die Einsicht, daß der Mensch von Gott nicht schon als Sünder erschaffen wurde. Die Sünde wird dabei deutlich nicht nur als das Nicht-sein-Sollende, sondern zugleich als das Nicht-Notwendige. Sie ist weder eine Substanz- noch eine Naturkategorie (gleichsam *ästhetisch* faßbar), noch unmittelbar mit der Endlichkeit des Geschöpfes gegeben. Vielmehr wird sie konstituiert durch die menschliche Freiheit in ihrer Selbstbezogenheit und Besonderung. Darin liegt der Kern des hamartiologischen Dogmas der christlichen Religion.
Selbst wenn man nun - wie VIGILIUS (s.u.) - die Theorie eines urzeitlichen Paradieseszustandes ablehnt, bleibt die einer ursprünglichen Unschuld der Freiheit, deren Integrität durch die Sünde (und schon durch Angst?!) verlorengeht. Der Sündenfall markiert demnach zwar nicht den Verlust der Gottebenbildlichkeit (welche nur als Zielbestimmung und christologisch adäquat zu erfassen ist - vgl. 2 Kor 4,4), jedoch einer Unschuld, die

daß er den Gedanken einer Urstandsunschuld in irgendeiner Form festhalten will. Die entscheidende Frage ist nur, in welchem Sinn - als wirkliche historische oder individuelle Epoche? - und mit welcher Bewertung er dies tut (zumindest von HEGEL her erscheint es fraglich, solcher ursprünglichen Unschuld das Prädikat der Vollkommenheit beizumessen; dies ist auch von der Christologie her problematisch: war Adam in seiner Unschuld wirklich vollkommen, so bräuchte Christi Werk nur darin bestehen, diesen ursprünglichen Vollkommenheits- und Unschuldszustand wiederherzustellen, d.h. schuldhafte Geschichte zu revidieren und auszulöschen - statt den Menschen mit ihr und darin mit sich selber zu versöhnen).

Von dieser Betrachtung des unschuldigen und unwissenden Urstandes ausgehend, untersucht VIGILIUS den "Begriff Sündenfall" (BA 37,30ff = GW 11,36). Dabei werden *zwei Betrachtungsweisen* der Unmittelbarkeit abgewehrt: zum einen die *ästhetische*, die über Sünde als schicksalhafte Tragik des Lebens trauert (BA 38,22 = GW 11,36), zum andern die *biologistische*, die Sünde epidemisch mißversteht als etwas, wohinein man eben geboren wird und was sich gleichsam "wie die Kuhpocken" überträgt (BA 38,16 = GW 11,36; s.o.).[752] Beide Male wird die Täterschaft liquidiert in einem vorgängigen Sichbefinden, einem schuldhaften Horizont des Daseins[753], worein man sich fügt mit bitterem Achselzucken: So ist der Mensch nun einmal. Diese *behagliche Resignation in der Vorfindlichkeit von Schuld*, wie ich es hier nennen möchte, wird von VIGILIUS als ästhetisches Mißverständnis zurecht abgewehrt. Demgegenüber vertritt VIGILIUS den *Freiheitscharakter* von Schuld und Sünde auch im theologischen Begriff der Ursünde: Der "qualitative Sprung" ist Ausdruck dieser

---

bei VIGILIUS nicht als bloß fiktiver, sondern als möglicher und wirklicher Zustand begriffen wird.

[752]) Diese Darstellung überzeichnet kritisch und nicht frei von dem spitzen Humor KIERKEGAARDS das Erbsündenverständnis der lutherischen Orthodoxie (zu LUTHER selbst, der die Erbsünde mitunter als *venenum, putredo, ulcus* und *sanies* charakterisieren kann, vgl. G. EBELING, Lutherstudien III, 1985, S.75 Anm.7-10). So bezeichnet z.B. L. HUTTER (1610) das peccatum originis als "*morbus naturalis* et omnibus hominibus *innatum contagium* atque vitium" (Hervorh.W.D.); Compendium Locorum Theologicorum (Wittenberg 1610), hg. W. TRILLHAAS, Berlin 1961, S.29.

Einen Versuch der positiven Aufnahme der Krankheitsmetapher unternimmt G. FREUND, Sünde im Erbe. Erfahrungsinhalt und Sinn der Erbsündenlehre (1979), insbes. S.52-56, wobei er sich implizit an KIERKEGAARD orientiert (vgl. S.11) und den epidemischen (Ansteckungs-) Charakter ausschließt: Erbsünde sei eine Krankheit ohne akuten Schmerz (deshalb umso gefährlicher), in die ich "hineingeboren" bin, die "nirgendwo zu packen ist und sich doch überall lähmend dazwischen schiebt, zwischen mich selbst nämlich" (53) - daher eine "Geistes-Krankheit" der Selbst-Zerrissenheit (54f). In diesem Sinn hat KIERKEGAARD die Krankheitsmetapher - vor allem durch ANTICLIMACUS in der KzT - positiv aufgegriffen {trotz einschränkender Bemerkungen zu dieser Analogie: keine Krankheit, die im Tod *endet* (GW 24,13) und: Verzweiflung kann sich mit *Wohl*befinden und *positivem* Selbstwertgefühl verbinden, was auf die mögliche Verborgenheit und Verdecktheit (HIRSCH 23: "Versteckheit") dieser Krankheit hinweist (24,19ff)}.

Die Tauglichkeit der Krankheitsmetapher für das Phänomen Erbsünde scheint mir jedoch begrenzt, weil Krankheiten dispositionsbedingt sein oder von außen (durch Infektion) hervorgerufen werden können. Erbsünde läßt sich mit solchen organisch bedingten und nach eigenen Gesetzen verlaufenden Krankheitsprozessen nicht gleichsetzen. Dadurch wird sie veräußerlicht und ihre innere Dialektik aufgehoben, nämlich die "Dialektik von Bestimmtheit durch Sünde und Selbstbestimmung zur Sünde" (FREUND 1979, S.10).

[753]) Im Sinne von VIGILIUS stellt auch HEIDEGGERS Schuldauffassung in *Sein und Zeit* (1927) ein ästhetisches Mißverständnis von Schuld dar. Dies kommt insbesondere in dem Spitzensatz "Das Dasein ist als solches schuldig" (S.285) zum Ausdruck. Im Gedanken eines "ursprünglichen Schuldigseins" (284) wird die christliche Erbsündenlehre existenzial-ontologisch rezipiert, aber zugleich depraviert. Im Sinne von KIERKEGAARD verstehen sich alle Existenzialien als ästhetische Mißverständnisse von existenzdialektischen Begriffen, die ihres Freiheitscharakters beraubt sind.

Freiheitsstruktur. Wird dieser psychologisch vom Reiz des Verbotes her erklärt (BA 39,15ff = GW 11,37, mit Bezug auf LEONHARD USTERI[754]), "so läßt man durch das Verbot die *concupiscentia*" bedingt sein (BA 40,23 = GW 11,38) - und erklärt diese somit psychologisch. Hierin sieht VIGILIUS eine problematische Kompetenzüberschreitung der Psychologie (BA 40,24f = GW 11,38), bei der übersehen wird, daß die Konkupiszenz eine Bestimmung der *Voraussetzung* von Schuld und Sünde ist (BA 40,26 = GW 11,38). Die psychologische Erklärung überschreitet ihre Kompetenz darin, daß sie den Sprung depotenziert "zu etwas Sukzessivem", statt die Konkupiszenz in ihrer Vorgängigkeit (vor möglichen Objekten ihres Begehrens) als Zwischenbestimmung festzuhalten - so auch CA 2, wo die Konkupiszenz an das *nasci* geknüpft ist (vgl. BA 41,12 = GW 11,39).

Die träumende Unschuld

Bemerkenswert ist, daß VIGILIUS im Übergang zu § 5 "Der Begriff Angst" nun von der augustinisch-reformatorischen Schlüsselbestimmung Konkupiszenz weithin absieht - und gerade so seine *eigene* Hamartiologie entwickelt. Dies bedingt einen Neuansatz: Der Mensch ist in seiner Unschuld unmittelbar und unreflektiert bei sich, sein Geist ist "*träumend*" (BA 41,26-29 = GW 11,39). In diesem Zustand oberflächlicher Harmonie zeigt sich das *Nichts*, das die Angst gebiert (BA 42,1f = GW 11,39). Unschuld erweist sich in ihrer Tiefe als Angst. Bemerkenswert ist nun, daß die "aus dem Nichts" entspringende Angst von der Freiheit her, nämlich als *Konkretion der Freiheit* definiert wird: Angst ist "die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit" (BA 42,18f = GW 11,40)[755]. Sie macht also das Wesen der Freiheit aus, die ihre eigene Wirklichkeit im Blick hat: Freiheit ängstigt sich als Offenheit für die Möglichkeit angesichts der Notwendigkeit, (um ihrer selbst willen) wirklich zu werden. "Gegenstand" der Angst ist das Nichts. Während Furcht auf Konkretes, Definierbares, irgendwie Einzuordnendes bezogen ist, ängstigt sie sich vor nichts (BA 42,16-18 = GW 11,40). Die "psychologische Zweideutigkeit" der Angst - ihre Dialektik - zeigt sich darin, daß sie beides ist: "sympathetische Antipathie und antipathetische Sympathie" (BA 42, 23-25 = GW 11,40).[756] Während *concupiscentia* also die Willensausrichtung auf etwas ist (das

---

[754]) Auf die Verhältnisbestimmung VIGILIUS-USTERI geht insbesondere P. FONK (1990, S.164ff, 178ff) ausführlich ein (im Blick auf die sollizierende Wirkung des Verbots).

[755]) W. JANKE (1982) S.24: "Angst macht Freiheit präsent und wirklich gegenwärtig ... als unbestimmtes, unendliches Können". Dies bedeutet auch, daß die Angst keine der Freiheit fremde Macht, sondern Signatur ihrer eigenen Wirklichkeit ist - kein "Überfall" von außen (so jedoch irrtümlich H. FISCHER [1963] S.87, dieselbe Stelle interpretierend: "Angst ist eine Macht, die den unschuldigen Menschen überfällt ...").

[756]) Diese innere Dialektik der Angst, zugleich anti- und sympathetisch zu sein, hat bereits H. STEFFENS in seinem Spätwerk (Religionsphilosophie 1839) hervorgehoben; hier (Teil II, S.76) findet sich eben die gleiche triadische Verknüpfung von Angst, Verlockung und Sinnlichkeit, die auch für VIGILIUS so wichtig ist: "die Natur trägt in ihrer Geschichte, das Thier in seiner willkürlichen Handlungsweise das Gepräge des Bösen, weil wir es sind; wir haben sie verpestet, unsere Sünde spricht sich aus unserem Dasein in allen seinen Elementen aus. Das ist die Angst, mit welcher die Sinnlichkeit uns ergreift, das ist die Gewalt der Lockung, die sie in sich schließt."
In diesem Ineins von Anziehung und Abstoßung zeigt sich die innere Dialektik und Ambivalenz der Angst. Sie ist von dem, was sie ängstigt, zugleich auf eine für sie schwer durchschaubare Weise angezogen und fasziniert. So verbirgt sich hinter der Angst eine unbestimmte Sehnsucht auf Erfüllung der Freiheit (die letztlich auf Gott verweist). Wichtig ist allerdings, daß die Angst mit VIGILIUS in dieser Dialektik und

allerdings auch nicht immer definierbar erscheint), was man haben will, so ist die Angst - als Bestimmung des Gerade-noch-unschuldig-Seins - positiv ausgerichtet auf die Verwirklichung der Freiheit, jedoch verbunden mit dem Gedanken, sich selbst darin womöglich zu verlieren.

Angst als Antizipation von Freiheit

So ist in der Angst beides: Sehnsucht nach definitiver Verwirklichung und Ahnung möglichen Scheiterns, d.h. Angst vor Selbstverlust. Sie hat ihr Wesen darin, daß sie zukünftige Wirklichkeit von Freiheit *antizipiert*, d.h. sich selbst darin voraus ist, was aus ihrer Möglichkeit wird. Während das Ich in der Konkupiszenz seiner gewiß ist (ohne daß es sich über den Akt des Genusses hinaus definieren müßte; es steht schon fest als Bezugspunkt des Haben-Wollens) und sich nur im Genuß bereichern will, so steht es dagegen in der Angst selbst auf dem Spiel. Angst bedeutet, daß das Ich *sich* - d.h. die definitive Realisierung seiner Freiheit - will, aber gerade dabei die Gefahr definitiven Selbstverlustes gewärtigt.[757]

6. Angst contra Konkupiszenz

Die Angst ist darin der Konkupiszenz voraus, daß sie definitiv auf Selbstwerden hin bestimmt ist; zum andern liegt sie aber gleichsam *unterhalb* der Konkupiszenz, indem sie sich angesichts des Nichts selber als gefährdet wahrnimmt. Während Konkupiszenz ein unmittelbar dem Akt des Begehrens vorgegebenenes Selbst voraussetzt, erfährt die Angst dieses als fragil und radikal gefährdet; auch durch den Akt des Begehrens kann es sich nicht stabilisieren, wohl aber die Angst verdrängen.[758]

Ein weiterer, von VIGILIUS nicht ausgeführter Unterschied zur Konkupiszenz ist, daß sich diese in gewissen Formen auch beim Tier und beim Kleinkind findet (das völlig unreflektierte Habenwollen). Dagegen ist die Angst nach VIGILIUS ein spezifisch menschliches Phänomen, das an die Entwicklung des *Geistes* geknüpft ist.[759] Die kindliche Vorform der Angst ist die

---

Offenheit erkannt und keinesfalls simpel auf "Sündenangst" reduziert wird (so leider P. FONK 1990 S.168).

[757]) Diese strikte Gegenüberstellung Angst/Konkupiszenz bei VIGILIUS ist von KIERKEGAARD her zu kritisieren. So kann in Pap X^2 A 426 (T 4,103) von einem Freiheitsverlust aufgrund "selbstischer Begierde" (ganz im Sinne AUGUSTINS) die Rede sein, ohne daß der Begriff Angst überhaupt erwähnt würde. (Daher ist es nebenbei gesagt zweifellos unzutreffend, wie P. FONK 1990 S.181 von einer "Ablehnung" des Konkupiszenzbegriffs bei KIERKEGAARD zu sprechen - auch nicht im Blick auf VIGILIUS!) Von VIGILIUS her wäre die Einbeziehung des Angstbegriffs notwendig, da in Pap X^2 A 426 von Versuchung die Rede ist. Ist also 'Angst' nur ein mögliches Interpretament der Konkupiszenz (statt - wie von BA her naheliegend - Konkupiszenz nur eine Folgeerscheinung der Angst)? Bemerkenswert ist jedenfalls, daß KIERKEGAARD in dieser Tgb.-Notiz aus dem Frühjahr 1850 den Zusammenhang Selbstbezogenheit-Versuchung-Verlust (der Freiheit) ganz ohne den Angstbegriff explizieren kann, was für VIGILIUS in BA unmöglich wäre.

[758]) Von daher erscheint die Bemerkung von VIGILIUS, Angst sei "in einem ganz anderen Sinne eine psychologische Bestimmung als jene concupiscentia" (BA 42,26f = GW 11,40), durchaus gerechtfertigt. Für die folgende Untersuchung des Begriffs Angst ergibt sich somit die interessante Frage, inwiefern dieser eine Verschiebung gegenüber dem augustinisch-reformatorischen Sündenbegriff intendiert oder faktisch bewirkt, und inwiefern er den Konkupiszenzbegriff wirklich ablösen oder doch nur ergänzen will. Bisher läßt sich jedenfalls eine durch den Angstbegriff inaugurierte Akzentverschiebung in Richtung auf die Selbstwerde-Thematik feststellen.

[759]) Demnach können Tier und Engel keine Angst haben (BA 42,19-21.38f = GW 11,40 vgl. BA 171,14f = BA 11,161). Angst wird geradezu proportional zur Geistanlage gesehen (42,39), weshalb das Tier natürlich

Neugierde und die Lust am Geheimnisvollen (BA 42,34-39 = GW 11,40). Angst ist damit eine Art Indiz des Geistes, so daß gilt: "je weniger Geist, desto weniger Angst" (BA 42,39), ebenso auch umgekehrt: je mehr Geist, desto mehr Angst - und: je mehr (bzw. weniger) Angst, desto mehr (bzw. weniger) Geist. Diese *Proportionalität* kann für die Konkupiszenz nicht behauptet werden: Begierde findet sich quer durch alle Entwicklungsstufen des Geistes.[760]

Angst als psychologische Zwischenbestimmung ist nach VIGILIUS eine Bestimmung des unschuldigen (vor-schuldigen)[761] Daseins und impliziert auch kein Leiden an Schuld (BA 42,32). Daß es aber auch ein Leiden ohne Schuld gibt, wird sich zeigen - und zwar als ein Leiden an der Existenzbedingung menschlicher Freiheit selbst. Aber Leiden ist dennoch nur eine Seite des von VIGILIUS bewußt ambivalent[762] gefaßten Angstbegriffes. Es bleibt in jeder Angst das sympathetische Moment, das Angezogenwerden von etwas bzw. Hingezogenwerden zu etwas noch Unerschlossenem, das Fasziniertsein[763] von der Möglichkeit zu können. Nur in dieser vollen, dialektischen Ambivalenz kann der Angstbegriff

---

keine Angst hat. (Zur Deutung des *Tieres* bei VIGILIUS im Vergleich mit HEGEL und CHALYBDÄUS s. A. CHRISTENSEN [1955, S.40ff]). Im Gegensatz zu VIGILIUS geht der Naturphilosoph H. STEFFENS (Rel.-philos. II, S.75f) von einer tiefgründigen Angst auch beim Tier aus, verbunden mit einem Hang zum grausamen Spiel mit der Angst des Mitgeschöpfes; List und bestialische Grausamkeit mancher Tiere werden also hier im Zusammenhang mit ihrer Angstwahrnehmung gesehen, m.E. durchaus treffend.

Ist die Angst also wirklich exklusiv an explizite Geisthaftigkeit gebunden, wie VIGILIUS meint? Wie verhält sich die kosmische Erlösungsbedürftigkeit im Sinne von Rö 8,19ff (d.h. VIGILIUS' "objektive Angst") zur Beschränkung der Angst auf den (erwachsenen) Menschen? Kann nicht ein Kind auch Angst haben? Und kann nicht auch ein Tier Angst vor dem Tod empfinden? - Vgl. dazu auch W. V. KLOEDEN in Kgdiana X 1977 S.261 Anm.48, der jene These KIERKEGAARDS mit Verweis auf K. LORENZ als durch die Verhaltensforschung "widerlegt" ansieht. (Freilich bestreitet KIERKEGAARD umgekehrt implizit schon die Grundthese der Verhaltensforschung, sofern er festhält, "daß keine Analogie zwischen Tier und Mensch besteht"; Pap VII^1 A 182.) Von der modernen Angstforschung her stimmt dies unbedingt, in bezug auf KIERKEGAARDS eigenen Angstbegriff muß sich die Kritik zu der Frage hin konkretisieren, ob seine enge Verknüpfung von Angst und Geist sinnvoll bzw. psychologisch überhaupt zulässig ist. Hier kann man m.E. mit guten Gründen Bedenken anmelden. E. DREWERMANN moniert ganz zurecht: "Man macht sich für gewöhnlich eine zu geringe Vorstellung von dem Ausmaß, in dem das tierische Leben von Angst durchsetzt ist". (Strukturen des Bösen III 1986^5 S.XV) Die Verknüpfung des Angstbegriffs mit dem idealistischen Geistbegriff ist letztlich unhaltbar.

[760]) SCHOPENHAUER und indischer Religion folgend müßte sogar eine *umgekehrte* Proportionalität festgestellt werden: Je mehr Geist, desto weniger Konkupiszenz. Andererseits kann völliger Mangel an Konkupiszenz auch auf "Geistesschwäche" im Sinn von *Apathie* zurückgeführt werden. Christlich zeigt sich die Stärke des Geistes nicht in der Negation allen Wollens, sondern - paulinisch - im Befreitsein zu einem Wollen, das Gott entspricht und sich nicht an die Welt verliert, sondern in - eschatologisch begründeter - innerer Distanz die Dinge der Welt *(hos-me-ontisch)* gebraucht und offen für die Vollzüge eines Lebens in Gemeinschaft ist (vgl. 1 Kor 7,29-31).

[761]) Angst und Konkupiszenz lassen sich als Vorformen und Strukturdispositionen der Sünde beschreiben (dabei selber noch "unschuldig"). Festzuhalten ist aber auch, daß Angst und Konkupiszenz im Kontext der Selbstbehauptungsstrategie des endlichen Ich, das mehr oder etwas anderes sein will als es selbst (vgl. KzT!), angemessen nur als Sünde zu bestimmen sind. Nimmt man eine prälapsarische Konstitution des Menschseins an, die jener Strategie noch nicht unterliegt, so ist weder Angst noch Konkupiszenz notwendig schon als Manifestation von Sünde zu charakterisieren. Diese Konstitution entspricht aber nicht der des faktisch vorgegebenen Menschseins, so daß die vorschuldige Angst/Konkupiszenz nur als Gedankenprojekt begriffen werden kann, wenngleich als ein *denknotwendiges*.

[762]) Vgl. CHR. GESTRICH (1989) S.65: "Die Rolle der Angst ist hierbei" (d.h. bei der Identitätsbildung) "ambivalent".

[763]) Vgl. auch GESTRICHS These (in bezug auf Gen 3) von einem "Gefesseltwerden der Menschen durch das Böse" (1989, S.117).

im Sinn von VIGILIUS richtig erfaßt werden.

7. Geist als Einheitsmedium von Leib und Seele

Dazu ist es nötig, den *Geist*begriff zu erläutern. Anders als fünf Jahre später ANTICLIMACUS begreift VIGILIUS den Geist als das die Leib-Seele-Synthese *vereinigende Medium*, das die Einheit herstellende und verbürgende *Dritte* (BA 44,7f = GW 11,41).[764]
In der Unschuld ist der Geist auch schon da, allerdings nur indirekt und verborgen. Diese latente Form der Präsenz nennt VIGILIUS im Anschluß an HEGEL das "Träumen" des Geistes; d.h. dieser ist zwar da, aber noch nicht zum Bewußtsein seiner selbst gekommen. Das Träumen bedeutet ein nicht authentisches und noch nicht aktualisiertes Wissen um sich selbst. In der Unschuld ist die "Unwissenheit" bereits definitiv "geistbestimmt" (BA 44,24 = GW 11,42), d.h. aber auch: sie ist keine *totale* Unwissenheit, "denn Adam muß ... ein Wissen von der Freiheit gehabt haben, da die Lust sich darauf richtete, von ihr Gebrauch zu machen" (BA 45,6-8 = GW 11,42).
Dabei ist das *Verbot* (vom Baum der Erkenntnis zu essen) zugleich das Angst Auslösende und Freiheit Sollizierende - und zwar qualifizierte Freiheit im Sinn der SCHELLINGSCHEN Definition (1809) eines "realen" Begriffs von ihr, "ein Vermögen des Guten und des Bösen" zu sein.[765] Das Verbot *begründet* zwar die Freiheit nicht, *weckt* (solliziert) sie aber als "die ängstigende Möglichkeit *zu können*" (BA 45,13f = GW 11,43). Dieses Wissen um die eigene Möglichkeit impliziert das Bewußtsein, seiner selbst mächtig zu sein, sich zu beherrschen (im transmoralischen Sinn des Ausdrucks), über sich zu verfügen. In diesem Sinn entspringt die Angst nicht einer unentschiedenen Wahlfreiheit zwischen vorgegebenen Möglichkeiten (*liberum arbitrium*), sondern einer Freiheit, die sich selbst - und zwar total - im Visier hat. Jenes Wissen ist freilich nach VIGILIUS noch nicht als Schuld oder Sünde einzuordnen, qualifiziert allerdings die Freiheit in ihrer Ambivalenz als Selbstmächtigkeit vor Gott.[766]

---

[764]) In der ausgereiften Fundamentalanthropologie der KzT (A,a) faßt ANTICLIMACUS den Geist nicht als etwas gegenüber den Synthesismomenten Drittes, sondern als Relation der beiden. Der Geist ist demnach nichts Eigenes, das die Einheit herstellen oder verbürgen könnte. Daß es dieses vielmehr gar nicht gibt, erklärt die Möglichkeit der Verzweiflung: der Mensch ist seinem Wesen nach *zwiespältig* und kann diesen Zwiespalt immanent nicht überwinden, sondern nur, indem er durchsichtig im Anderen gründet, d.h. in Gott. - Demgegenüber argumentiert VIGILIUS *trichotomisch*, wobei sich - aufgrund der Angst - ihm bereits das Problem auftut, daß der Geist nicht gut als ein Drittes *neben* den Synthesisgliedern (Leib-Seele) gedacht werden kann. Diese Aporie hat dann bei ANTICLIMACUS dazu geführt, den Geist rein relational als die sich realisierende Verhältnisbestimmung der Synthesisglieder zu fassen und von daher die diversen Typen von Verzweiflung als deren Fehlform zu verdeutlichen.
[765]) SCHELLING, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Landshut 1809; SW VII (1860) S.352 (vgl. J. HENNIGFELD 1987, S.277)
[766]) Der Gedanke einer wirklichen (nicht nur marionettenhaften) Freiheit des Menschen *coram deo* bereitet KIERKEGAARD keine Schwierigkeiten, da er Gott radikal als *potentia absoluta* (allerdings nicht: unbestimmte Omnipotenz!) denkt. Die Pointe seines Gedankens von Allmächtigkeit ist es, daß allein sie Freiheit neben sich zu- und gelten lassen kann. Während menschliche Macht andere in Abhängigkeit versetzt (eben weil sie endlich, begrenzt und um sich besorgt ist), ist es das Spezifikum der Allmacht, Freiheit im vollen Sinne zu ermöglichen und zu begründen (vgl. Kap.1).
Ein von KIERKEGAARD nicht mehr durchgeführter, spekulativ anmutender Gedanke ist die Verbindung seiner *Allmachts*konzeption als Grund wirklicher Freiheit mit seiner Angstkonzeption als Wirklichkeit vor sich selbst gestellter Freiheit: *Demnach gründet die Angst letztlich in der Allmacht Gottes (und nicht in der Endlichkeit der Freiheit).* Oder anders betrachtet: Weil Gottes Gottsein nicht auf dem Spiel steht (er sich

Angst als Konkretion von Freiheit

Spätestens hier wird deutlich, daß *Angst* nicht *nur* eine "psychologische Zwischenbestimmung" ist, sondern vielmehr eine Konkretion der Konzeption von Freiheit. Die durch das "von außen"[767] kommende Verbot vor sich selbst gebrachte Freiheit muß sich - wie auch immer - selbst ergreifen. Es gibt kein Zurück zum rein Vegetativen, in die "tierische Unschuld" oder die kindliche Unmittelbarkeit (modern-psychologisch gesprochen: "infantile Regression") (BA 44,23ff = GW 11,42). Dabei ist der Gedanke von VIGILIUS nicht, daß der Mensch seine Geistbestimmung nicht regressiv aufheben *soll*, sondern daß er dies auch gar nicht kann.[768]

In § 6 (Titel) wird die Angst "als Voraussetzung der Sünde" und das sie "rückwirkend im Blick auf ihren Ursprung erklärende"[769] expliziert: Angst "erklärt" Erbsünde von ihrem

---

nicht verlieren kann), deshalb kann er eine Freiheit aus sich entlassen, deren Sein auf dem Spiel steht (d.h. die sich verlieren kann).

[767]) VIGILIUS sieht in dem "von außen" (BA 46,8 = GW 11,43) die *Extrapolation* einer inneren Stimme: Adam hat "mit sich selbst gesprochen" (BA 46,13 = GW 11,44; vgl. auch BA 47,20f = GW 11,45, wo der *Mythos* als veräußerlichende Darstellung eines Inneren verstanden wird). VIGILIUS distanziert sich zugleich von einer *biblizistischen* Deutung, die das Von-außen-Kommen der Versuchung festhält, um Gott und Mensch zu entlasten. (So etwa der aus der Schule SCHLEIERMACHERS und NEANDERS kommende Hamburger Philologe O. KRABBE, Die Lehre von der Sünde und vom Tode in ihrer Beziehung zu einander und zu der Auferstehung Christi, Hamburg 1836. KRABBE will in Annäherung an ein wörtliches Verständnis von *Gen 3* die "äußere Veranlassung der Sünde" (S.61) festhalten. Er kritisiert dabei den von ihm verehrten SCHLEIERMACHER (vgl.S.Xf), weil dieser eine Sündhaftigkeit bereits vor der ersten Sünde ansetze und so in zwei Aporieren verfalle: die Aufhebung der Unsündlichkeit der ersten Menschen einerseits und die Schwierigkeit, Gott selber als Urheber der Sünde zu verdächtigen (S.56). Allerdings läßt der Biblizismus KRABBES die Frage offen, wie er selber jene Aporie zu lösen gedenkt, "wie bei völliger Unsündlichkeit der Mißbrauch der verliehenen Freiheit möglich ward" (S.56f Anm.2; Zitat:57). Gegenüber solch einem Biblizismus bleibt die Position SCHLEIERMACHERS evidenter, weil sie den "Fall" als Möglichkeit der Freiheit selber denkt; dem schließt sich VIGILIUS an, wobei er den aporetischen Gedanken einer praelapsarischen Sündhaftigkeit durch den Begriff Angst ersetzt, welchen er als Bestimmung der Freiheit und - noch - nicht der Sünde denkt. Die kritische Frage an VIGILIUS kann dann wie bereits erwähnt nur sein, ob sich Angst wirklich so ("vor-schuldig") denken läßt, oder ihrerseits nur als Signatur einer bereits gefallenen, sich von Gott entfernenden Schöpfung. In letzterem Fall wäre VIGILIUS vor der gleichen Aporie wie SCHLEIERMACHER, eine Sündhaftigkeit vor dem Sündenfall denken zu müssen (die Aporie löst sich freilich, wenn einer der beiden Begriffe - Sündhaftigkeit oder Sündenfall - fallengelassen wird; SCHLEIERMACHER hat die Aporie gelöst, indem er den Sündenfall zugunsten ursprünglicher - die Naturvollkommenheit nicht zerstörender - Sündhaftigkeit tilgte; eben diese Lösung ist aber aus der Sicht des VIGILIUS wiederum aporetisch, da sie den *Freiheitsbegriff* letztlich liquidiert). Der Begriff Angst wäre dann (wenn Angst bereits durch Sünde geprägt wäre) kein erkenntnistheoretischer Gewinn im Blick auf eine philosophische Deutung von *Gen 3*, sondern bestenfalls eine - mehr oder weniger originelle - psychologische Deutung des *Umfelds* der Sünde. Letzteres entspricht allerdings nicht der *Intention* von VIGILIUS.

[768]) Die bekannte These J.-P. SARTRES eines Verdammt- oder Verurteiltseins zur Freiheit hat ihre Analogie bei VIGILIUS (und KIERKEGAARD überhaupt) im Gedanken einer *unaufhebbaren Geistbestimmtheit* (die der "geistlose" Mensch, z.B. der Ästhetiker in E/O, durchaus als *Verdammtsein* erfahren mag). Der Unterschied zu SARTRE ist allerdings der, daß KIERKEGAARD die Unaufhebbarkeit der Geistbestimmtheit radikaler denkt: Nicht einmal der Suizid kann die Geistbestimmung wirklich negieren, da diese ewig ist und durch ein eigenmächtiges Beenden der Existenz nicht revidiert werden kann. Geistbestimmte Freiheit ist "unaufhebbar", d.h. sie kann letztlich nicht vor sich selber fliehen, auch nicht durch die von SARTRE ins Auge gefaßte und später von CLAUDE GUILLON und YVES LE BONNIEC (Suicide. Mode d'emploi, Paris 1982) gepriesene Methode des Selbstmords.

[769]) BA 46,24ff = GW 11,44; in der Übersetzung von HIRSCH ist das sinnentstellende "zu" in "zu Erklärende" zu streichen (vgl. dän. Text SV^3 6,139: "Angest ... som forklarende Arvesynden ...").

Ursprung her, wobei sich dieses *Erklären* nur in einem ganz bestimmten Sinn vollzieht. "Rückwirkend" (dän. *retrogradt*) heißt dabei, daß die Angst von sich aus die Erbsünde nicht plausibel begründen kann, sondern sie nur - *wenn* sie gesetzt ist! - von der Angst her zu deuten sucht.
"Rückwirkend" meint demnach: den postlapsarischen Status notwendig zugrundelegend. Dabei ist vorauszusetzen, daß es neben einer *rückwärtigen* auch eine *vorwärtige* Erklärung geben könne: nämlich die, welche die Erbsünde von der Möglichkeit ihrer Überwindung her thematisiert: als das - zumindest potentiell - aufgehobene. Solch eine christologisch-heilsgeschichtliche Deutung ist möglich, hat aber nach VIGILIUS ihre Gefahr darin, daß sie Sünde leicht nur als negatives Moment auffaßt: Erbsünde als das zu Überwindende und *eo ipso* Überwundenes. Diese Sichtweise hält die Negativität der (Erb-) Sünde nicht fest, sondern verflüchtigt sie im Moment ihrer Aufhebung. VIGILIUS hat HEGEL bzw. dem Hegelianismus solch eine Sünde verflüchtigende Auffassung derselben unterstellt. Es leuchtet daher ein, daß er die "rückwärtige", ursprungsbezogene Perspektive bevorzugt, nachdem er die Sünde eben nicht nur als negatives Moment verstehen und verstanden wissen will.

8. Zur Verhältnisbestimmung von Angst und Sünde sowie zur Selbstursprünglichkeit der Sünde

Eine derartige, "rückwärtige" Erklärung der Sünde aus der Angst wirft die Frage auf, inwieweit sie überhaupt eine *Erklärung* geben kann oder will. Ist es das Interesse von VIGILIUS, die Angst an eine an sich unergründliche Freiheitsthematik anzubinden, so scheidet eine deduktive Erklärungsabsicht ohnehin aus. In diesem Sinn soll hier die These vertreten werden, daß es VIGILIUS nicht um eine Erklärung im Sinne einer Ableitung geht und auch gar nicht gehen kann: Sünde ist nicht deduzierbar, ist nicht vermittels Deduktion plausibel und einsichtig zu machen. Plausibel und von sich aus evident ist nicht die Sünde, sondern die Unschuld. Plausibel und von sich aus evident ist auch das Sich-Fortsetzen und Sich-Steigern der Sünde. Auch das immanente Beharren auf der eigenen Bos- und Fehlerhaftigkeit im Trotz hat KIERKEGAARD qua ANTICLIMACUS sehr schön dargestellt (bis hin zur Parabel vom Schreibfehler, der auf sich beharrt und sich "in wahnwitzigem Trotz" behauptet - gegen seinen eigenen Autor, vgl. KzT GW 24,74[770]). Solcher immanenten Plausibilität von Unschuld oder

[770]) Solches Beharren des Bösen auf sich trotz der Einsicht in die eigne Irrigkeit und Abwegigkeit führt bis zum trotzigen Selbstbekenntnis zur bösen Tat. Im Kontext einer weit verbreiteten Lust zur Nichtanerkenntnis eigenen schuldhaften Versagens und zur Delegation der Schuld an andere oder an anonyme Mächte und Strukturen scheint solches Verhalten (z.B. *terroristische Bekennerbriefe*) unerklärlich. Legt man aber KIERKEGAARDS Theorie einer stolzen Selbstbehauptung in sich bis hin zur weltlichen Normen sich gänzlich versagenden "dämonischen Verschlossenheit" zugrunde, so läßt sich dieses Phänomen durchaus erklären. In sich hat das stolze Schuldbekenntnis zur durchweg feigen, heimtückischen und widerwärtigen Tat - etwa zu den Morden der RAF an Buback, Ponto (1977), Zimmermann (1985) und Herrhausen (1989) - nichts Logisches. Insbesondere nachdem der ideologische Hintergrund an Plausibilität verloren hat, bleiben solche Taten dem "gesunden Menschenverstand" ebenso unzugänglich wie dem Normenbewußtsein der zivilisierten

Schuld ist der Übergang von Unschuld zu Schuld (Sünde) nicht analog - sofern man überhaupt von einem *Übergang* sprechen kann.[771] Vielmehr ist der Übergang nicht deduzierbar. Somit versteht sich Gen 3 auch nicht als Deduktion, sondern als Reflexion der Nicht-Deduzierbarkeit von Sünde.

Dies bedeutet auch, daß der Angstbegriff Sünde nicht deduktiv erklären soll oder kann. So erschließt sich der Zusammenhang von Angst und Sünde bei VIGILIUS als ein dialektischer. D.h. zunächst einmal: Er kann nicht linear oder kausal erklärt werden, aber auch nicht als eine unmittelbare oder vermittelte Identität: Angst ist (noch) nicht Sünde, und Sünde ist nicht (bloß) Angst. Die Dialektik dieser beiden für BA so zentralen Begriffe spiegelt sich im Kontext ihrer Behandlung durch VIGILIUS: Angst zunächst als Voraus- und Vorfeldbestimmung von Sünde, dann aber explizit auch: Angst als Begleitphänomen und Folge von Sünde. Damit scheint der kausale, zeitliche und thematische Nexus der beiden Phänomene vage zu werden. Und in der Tat liegt hierin eine Schwierigkeit in des VIGILIUS Konzept der Angst: Diese droht in ihrer Zuordenbarkeit zur Sünde zu verschwimmen, also eben in der Hinsicht, deren Thematisierung ja im Vordergrund stehen sollte. Die Angst behält bzw. bekommt so bei VIGILIUS eine gewisse Doppelgesichtigkeit und Verschwommenheit: als Vorfeldphänomen einerseits und als Folgephänomen des Sündenfalls andererseits.

Zur Kritik: Angst als praelapsarisches Phänomen?

Ob des VIGILIUS Konzept einer (auch) prälapsarischen Angst zu verteidigen ist, hängt am Interpretationsschlüssel. Von mir wurde der der "in sich verstrickten Freiheit" ins Zentrum gerückt (und nicht z.B. der "Schwindel der Freiheit", die "Ahnung" oder die zugleich "antipathetische Sympathie" und "sympathetische Antipathie"), weshalb der Zusammenhang mit dem *servum arbitrium* und damit mit der Sünde auf der Hand liegt[772]. Die als *incurvatio in seipsum* betrachtete Angst ist allerdings Signatur einer gefallenen, von Gott losgelösten und entfremdeten Welt, d.h. Manifestation eines bereits nicht mehr harmonischen, ungestörten Selbst- und Gottesverhältnisses. Auch wenn die Angst in diesem Sinn nicht als Sünde (Schuld vor Gott) anzusehen

---

Menschheit. Dennoch lassen sich solche irrationalen Verbrechen von KIERKEGAARD her deuten: Als die Selbstbehauptung des Irrtums gegen das von ihm verabscheute Normale, als "Pfahl im Fleisch" (GW 24,71 vgl. 2 Kor 12,7) der Gesellschaft, als Protest gegen das Dasein überhaupt und - nicht zuletzt - als Zeugnis gegen die Güte jenes Gottes, der das Dasein (gleichsam urheberrechtlich) auf dem Gewissen hat. Somit will der sich im Bösen selbstbehauptende Trotz nicht nur alles Bestehende aufgrund von dessen Negativität in Frage stellen (vermittels sinnloser Aggressionsakte), sondern vielmehr *Zeugnis* geben gegen die Mittelmäßigkeit jenes Autors (GW 24,74 unten).

[771]) Der später noch zu eruierende Terminus des *Sprunges* bedeutet gerade eine gezielte Abkehr vom Übergangsbegriff. Er bezeichnet einen "Übergang", der gerade nicht mehr als solcher zu erklären ist, d.h. durch ein immanentes Hinübergehen von einem zum andern. Vielmehr verweist die Sprung-Metapher auf die immanente Unerklärlichkeit der Veränderung (des Werdens eines *Neuen*), die das Werden aus Freiheit in sich schließt.

[772]) Die drei anderen genannten Interpretationsschlüssel würden es hingegen ermöglichen, VIGILIUS' Konzept einer vor-schuldigen Angst festzuhalten - jedoch sind sie nicht gleichermaßen zentral für das Gesamtverständnis von BA. - Übrigens könnte auch, wer mit W. SCHULZ (Philos. in d. veränd. Welt 1972 S.388) die "Leibgebundenheit des Geistes als Quelle der Angst" ansieht, deren prinzipiell prälapsarischen Status behaupten. In diesem Sinn ist Angst eine bestimmte Signatur der Kreatur, d.h. der spezifische Ausdruck der Geschöpflichkeit in ihrer endlichen Daseinsverfassung.

ist, so doch als Signatur einer von Gott entfremdeten Welt. Dem widerspricht allerdings eine nicht-theologische Deutung der Angst: Angst zu haben bedeutet noch nicht, ein Versager oder ein Sünder zu sein. Angst indiziert nur das Gefährdetsein der eigenen Existenz im Blick auf ihre Verletzbarkeit und Hinfälligkeit. Auch Jesu Angst in Getsemane, die in der gesamten christlichen Tradition unproblematisch mit seinem uns hinsichtlich der Sünde nicht gleich Sein zusammengedacht werden konnte, spricht gegen eine sphärische Identifikation von Angst und Sünde. Selbst die Angst der Gottverlassenheit am Kreuz indiziert im Falle Jesu nicht den Sünder. Die schließliche Überwindung der Angst durch den Auferstandenen setzt die Angst voraus als Signatur des In-der-Welt-Seins: Denn nur wer die Welt überwindet, besiegt mit ihr auch die Angst (Joh 16,33). Aber die Lösung der Angst als Erlösung[773] sieht in der Angst ein universales, kosmisches Phänomen. Allerdings ist dieser Kosmos nur was er ist durch die Sünde des Menschen. Damit ist nun doch wieder der Punkt erreicht, an dem die Angst von der Sünde her evident wird - statt umgekehrt. In der Dialektik von Angst und Sünde spiegelt sich also die Ambivalenz der Angst selber: Sie ist nicht eindeutig, d.h. sie ängstigt gerade deshalb, weil sie nicht eindeutig ist.

Von AUGUSTIN her stellt sich die Angst allerdings eindeutiger und einseitiger (d.h. weniger dialektisch) dar. In seinem Sinn sind Phänomene wie Angst und Sorge ihrerseits schon als Manifestationen und Signaturen von Sünde anzusehen, da sie Ausdruck einer ganz bestimmten (selbstbezogenen) Struktur des Selbst sind. Wird die Angst somit als Indiz *vorweg* bestehender Sündhaftigkeit gesehen, so fällt allerdings ihre epistemologische Funktion bezüglich der Genese von Sünde oder Sündhaftigkeit weg. Von diesem AUGUSTINISCHEN Deuterahmen des Angstphänomens her ist auch W. PANNENBERGS Kritik (s.u.) an KIERKEGAARDS Begriff Angst zu verstehen.[774] Dabei ist der strittige Punkt nicht, daß Angst aus Sünde hervorgehen kann (was im Sinn von beiden - AUGUSTIN wie KIERKEGAARD - festzuhalten ist), sondern ob es auch eine noch nicht durch Sünde geprägte, gewissermaßen "vor-schuldige" Angst geben kann. Vom alltäglichen Verständnis der Angst her ist dies wie gesagt eindeutig zu bejahen: Ich

---

[773]) Erlösung beinhaltet demnach ein Doppeltes, denn der in/durch Christus Erlöste ist nicht nur frei von der Angst des Sünders, sondern zugleich von der prälapsarischen Angst Adams und der ihr eigenen träumerischen Unbestimmtheit (im Blick auf die Offenheit und Unentschiedenheit der eigenen Verwirklichung). Die Versöhnung in und durch Christus bedeutet also nicht einfach die Wiederherstellung des vermeintlich paradiesischen Anfangszustandes, sofern die versöhnte Existenz weder durch Unbestimmtheit der eigenen Zukunft noch durch Angst charakterisiert ist. Dies ist jedenfalls ein Gedanke, der sich von VIGILIUS her nahelegt, wenngleich er ihn in BA nicht ausgeführt hat.

[774]) Vgl. Anthropologie in theol. Persp. (1983) S.127f; ferner Syst.Theol. Bd.2 (1991) S.284-289, insbes. 286. Ohne es in eine Kritik an KIERKEGAARD münden zu lassen, meint auch G. EBELING, daß Angst *Manifestation* und *Konsequenz* der Sünde sei. Angst gehöre "in den Bereich der Sündenfolgen und ist wohl die entscheidende Sündenfolge", dabei auch die folgenschwerste Konkretion der Sünde (Dogmatik d. christl. Glaubens II, 1979, S.546). Demgegenüber meint G. SCHNEIDER-FLUME - allerdings ohne dies in eine Verteidigung KIERKEGAARDS münden zu lassen -, daß Angst "an sich selber nicht Sünde ist" (ZThK 66, 1991, S.481 Anm.12). Wie bei VIGILIUS entscheidet über ihre Bewertung nach SCHNEIDER-FLUME erst das, was aus ihr wird. Angst als solche ist demnach weder "böse" noch "schuldig". Die Schwierigkeit liegt nur darin, daß sie uns immer schon im Kontext von Sünde begegnet. Daher kann die Behauptung ihrer hamartiologischen Neutralität *theologisch* bestritten werden, insofern Angst anthropologisch auf Selbstzentriertheit und Gottesferne zurückzuführen ist.

kann durchaus Angst haben, ohne deshalb schon schuldig oder Sünder zu sein. Angst bezeugt keineswegs immer ein schlechtes Gewissen und ist etwas anderes als Sünde. Wer Angst hat, indiziert zwar damit die Ungesichertheit und das Gefährdetsein seiner Freiheit, zugleich aber ein unbestimmtes, sehnsüchtiges Aus-Sein auf Verwirklichung. Angst ist in diesem Sinn noch nichts Sündhaftes. Dem ist die Deutung des Angstphänomens bei AUGUSTIN gegenüberzustellen. Nach seinem Verständnis ist jene These der Vor-/Unschuldigkeit der Angst problematisch, weil er Angst und Selbstsorge schon als Manifestationen einer gefallenen Welt begreift. Von VIGILIUS' Definition des Angstbegriffs durch den Freiheitsbegriff her ist die Möglichkeit vor-/unschuldiger Angst jedoch einzuräumen: Der Grund des Sich-Ängstigens ist gerade das Gewahrwerden des möglichen Freiheitsverlustes, dessen Noch-nicht die Voraussetzung dieser Angst ist: Angst ist nach VIGILIUS ihrem Wesen nach gar nicht zu verstehen, wenn sie *immer schon* als Ausdruck und Folge der Sünde begriffen wird. Sie setzt ein ursprüngliches Wissen um die eigene, noch nicht schuldhaft verwirkte Freiheit voraus. Erst wo sie in Verzweiflung umschlägt, ist sie theologisch als Sünde zu beschreiben (KzT, 2.Teil). Von daher sind die verschiedenen Ebenen des Angst- und des Verzweiflungsbegriffs (d.h. Freiheit bzw. Sünde) bei KIERKEGAARD ebenso festzuhalten wie die verschiedenen Konzeptionen der Angst bei AUGUSTIN einerseits und bei KIERKEGAARD qua VIGILIUS andererseits.

Zur Kritik von W. PANNENBERG und CHR. GESTRICH

In Anlehnung an das AUGUSTINISCHE Verständnis hat W. PANNENBERG die Konzeption einer vor-/unschuldigen Angst in Frage gestellt (s.o.). *Für* diese Kritik spricht nun, daß VIGILIUS Angst als *incurvatio in se*, als "in sich verstrickte" bzw. "verfangene" Freiheit auffaßt. Müßte zwar die bloße Endlichkeit der Freiheit noch nicht als Sünde aufgefaßt werden, so legt es hingegen jener Begriff von Angst als *incurvatio libertatis in se* schon nahe. Mit diesem Interpretament der AUGUSTINISCH-LUTHERISCHEN Angstkonzeption bekommt VIGILIUS' Angstbegriff etwas Problematisches (was man *mit* VIGILIUS auf die Struktur der Angst selber zurückführen mag - oder *gegen* ihn auf die mangelnde Stringenz und Konsistenz seines Begreifens der Angst). Der Begriff Angst gewinnt zwar so an Prägnanz im Kontext christlicher Tradition, verliert aber eben durch diese Prägnanz seine potentielle Vor-/Unschuldigkeit und gibt jener Kritik ihr Recht, die PANNENBERG geäußert hat. Dahinter steht die berechtigte Anfrage, wie denn eine derart "in sich verstrickte" Freiheit, die dieser Struktur immanent nicht entrinnen und sie nicht lösen kann, überhaupt noch im Ernst als prae-/supralapsarisch begriffen werden kann. Denn - und das scheint mir das entscheidende Argument zu sein - jene Verstrickung in sich setzt die Selbstbezogenheit der Freiheit *aufgrund ihrer Loslösung von der Geborgenheit in Gott und im Vertrauen zu ihm* schon voraus. (Eine Angst, die in der Fixierung des Selbst auf sich besteht und das Vertrauen auf Gott sowie die Geborgenheit in ihm verloren hat, ist nur im Kontext der Sünde angemessen zu erfassen, ganz gleich, ob diese Situation als ursprüngliche gedacht oder auf einen - historischen, praehistorischen oder transzendentalen - Fall zurückgeführt

wird. Nur eine nicht im Gegensatz zum Vertrauen auf Gott stehende Angst könnte theologisch einwandfrei als vor-/unschuldig begriffen werden.) Diese Loslösung und das gleichsam Auf-sich-zurück-geworfen-Sein der Freiheit ist als *Manifestation und Folge* der Sünde leicht einsichtig zu machen. Problematisch ist es, die (im Grunde) *selbe* Angst supra- und infralapsarisch geltend zu machen (wie es bei VIGILIUS geschieht). Die *Angst danach* ist evidentermaßen auch in ihren Konkretionen auf Schuld (als Reue) und Sexualität (als Scham) bezogen. Die Schwierigkeit, vor der VIGILIUS steht, ist die Erklärung der Angst aus einer Freiheit, die nur *ahnen*, aber nicht wissen kann, was es heißt, sich verwirkt und seine Freiheit verspielt zu haben, somit vernichtet zu sein. Die Ahnung des Nichts in der Angst setzt aber die - zumindest hypothetische (das "Sollte ...?" der Schlange) - Loslösung von Gott schon voraus: Sünde als Sonderung von - mit KIERKEGAARD gesprochen - der Macht, die das Selbst gesetzt hat und in der es gründet. Die in der Angst manifeste Undurchsichtigkeit des Selbst in bezug auf seinen wahren Grund (Gott) ist aus einer praelapsarisch *intakten* Freiheit schwerlich zu erklären.

Ähnlich wie bei PANNENBERG stellt sich die Kritik CHR. GESTRICHS dar (1989, S.107 vgl. 188). GESTRICH sieht in der Angst - analog zu Konkupiszenz und Hybris - "allenfalls *Folgen* des unerklärlicherweise geschehenen Falls" (107). Ungeachtet dieser PANNENBERG folgenden Kritik schließt sich GESTRICH jedoch in vielem der Argumentation des Dänen an (z.B. in der These der Grundlosigkeit des Bösen S.189, und in dessen Definition als Freiheitsverlust S.169, ferner in der philosophischen Auslegung von Gen 3 mit KIERKEGAARD - gegen FR. SCHILLER - S.117f; weniger allerdings in Kap. III).

Nicht geteilt wird diese Kritik von P. FONK (1990), der allerdings eine "Erklärungskompetenz" des Angstbegriffs zurückweist (178): "Die Angst bleibt eine letztendlich unschuldige psychologische Vorbestimmung zur Sünde." (204) - Es ist zu beachten, daß KIERKEGAARD qua VIGILIUS überhaupt nicht versucht, die Sünde deduktiv aus der Angst zu *erklären*. Vielmehr schließt der Gedanke des Sprunges die kontinuierliche Deduktion der Sünde aus. Die Sünde ist somit nicht ableitbar aus der Freiheit. Wird zwar von VIGILIUS im Angstbegriff eine psychologische Um- und Vorfeldbestimmung der Sünde gegeben, so doch bewußt keine Erklärung. Wäre das seine Intention gewesen, dann wäre er gescheitert. Denn die offene Frage, wie Freiheit sich in Sünde verfehlen kann, würde nur vorverlegt zu jener, wie Freiheit darauf verfällt, sich zu ängstigen (und aufgrund dieser Angst sich zu verlieren). Die Rekonstruktion der Dynamik der Angst will keine Erklärung der Sünde sein. Dem steht nicht nur die Kategorie des Sprungs entgegen, sondern auch das Festhalten des Begriffs Angst als einer bloßen Zwischenbestimmung. Im Feld der priorischen Bestimmung Unschuld und der posteriorischen Bestimmung Schuld (vor Gott: Sünde) ist das Zwischenglied Angst gerade nicht die Basis der Vermittlung eines *Kausal*nexus. Mithin ist eine epistemologische Funktion des Angstbegriffs für die wirkliche Genese von Sünde ausgeschlossen. Vielmehr lautet die epistemologische "Erklärung" von Sünde - einigermaßen paradox und nichtssagend: Die Sünde setzt sich selbst voraus (BA 31,7f = GW 11,29; BA 65,18.20 = GW 11,62; BA 122,6f = GW 11,115). Das klingt, wie schon erörtert, exakt wie eine Quintessenz von

SCHLEIERMACHERS § 72.2 der GlL^2, wo Gen 3 als Erklärung von Sünde abgelehnt wird: Gen 3 reflektiert auf *vorausgehende*, sich selbst voraussetzende Sündhaftigkeit. Die Verführung zur Sünde (qua *epithymia/concupiscentia*) setzt Verführbarkeit voraus, d.h. eine schon vorhandene (nicht erst durch das Vebot sollizierte) Disposition zur Sünde. Damit wurde die vom späten KANT formulierte Vorstellung eines "Hanges" *(propensio)* zum Bösen und eines "radikalen" Bösen in theologischer Deutung auf Gen 3 an- bzw. zurückgewendet. VIGILIUS greift diesen Gedanken auf, indem er - scheinbar trivial - formuliert, daß die Sünde sich selbst voraussetzt, d.h. *in sich* gründet. Denn daß sie nicht auf anderes zurückführbar und von daher schlicht erklärbar ist, macht gerade ihre *Radikalität* aus. Diese Radikalität - Sünde wurzelt in sich selbst - verhindert, daß Sünde einfach auf Angst zurückzuführen und aus dieser *erklärbar* sein soll: Sünde setzt sich selbst voraus. Die scheinbare Plattitüde dieser Aussage verliert sich, wenn sie im Kontext von BA konkretisiert wird. Demnach setzt die Sünde *als Wirklichkeit* die Sünde *als Möglichkeit* voraus. Dieser Gedanke vermittelt allerdings keine über SCHLEIERMACHER hinausführende Erkenntnis, sondern konkretisiert die problematische Rede von "Sündhaftigkeit"[775] (wobei dieser Begriff auch impliziert, daß die Wirklichkeit der Sünde die *Wirklichkeit* der Sünde voraussetzt): Sünde konkretisiert sich als Voraus-Gesetzte und sich im Setzen Voraus-Setzende. Diese gleichsam transzendental-philosophische Implikation des Erbsündendogmas - Sünde ist stets nur wirklich als das seiner Wirklichkeit effektiv immer schon Vorausgehende, und zwar als Voraus-setzung, Vorweggesetztsein und Disposition[776] zur Sünde - ist der Versuch, Sünde nicht deduktiv als Teil eines Systems oder als notwendiges Moment eines sich durch Negativität hindurch realisierenden Geistes zu erfassen. Vielmehr wird durch den Gedanken notwendiger Selbstvoraussetzung die Originalität von Sünde nicht nur als systemtranszendierend, sondern *systemsprengend* festgehalten: Jedes System als Versuch einer konsistenten Darstellung des Gesamtzusammenhangs von Weltwirklichkeit "strandet", d.h. scheitert an der unaufhebbaren *Nichtintegrierbarkeit* der Sünde.

---

[775]) VIGILIUS und KIERKEGAARD überhaupt lehnt diesen Begriff einer "*Sündhaftigkeit*" ab, da dieser den Akzent zu sehr auf die Sünde als Zustands-Dimension und als meiner Tat vorausgehende Befindlichkeit, d.h. als *Vorfindlichkeit* legt. Dies ist der Intention KIERKEGAARDS zuwider, den Menschen als Opfer eines ihm passiv anhaftenden *fluidums* zu sehen, anstatt als selbst verantwortliches Wesen, als *auctor peccati*. Zwar gibt es nach VIGILIUS durchaus auch einen durch Sünde charakterisierten Zustand, aber er vermeidet dafür den Begriff *Sündhaftigkeit* und spricht stattdessen von einem *"Zustand in Sünde"* oder *"Sündigkeit"*.
Somit vermeidet es VIGILIUS einerseits, Sünde ganz auf *Tat*sünde zu reduzieren (was ja schon durch seine Einbindung des Individuums in den "historischen Nexus" ausgeschlossen ist), und andererseits, Sünde vom logisch schwierigen Begriff der Sündhaftigkeit her zu definieren. "Sündhaftigkeit" spiegelt eine Konkretion des Redens von Sünde vor, die sich aber faktisch im ortslos und material unbestimmten Anonymen verliert und letztlich auf die beliebig anmutende Rede "Wir sind halt/ja alle Sünder" hinausläuft. Solch eine Rede hat den Beigeschmack eines misanthropischen Vorurteils und scheint den Menschen in seiner Selbstverantwortlichkeit und seiner eignen Täterschaft unterbelichtet zu lassen. Die Sündhaftigkeit wird so leicht zu einer unbestimmten Größe, der man eben ausgesetzt ist und die einem einigermaßen hartnäckig an*haftet* (der man *ver*haftet ist), ohne daß dabei auf die Haftbarkeit und Verantwortlichkeit des Subjekts hinreichend reflektiert würde. - Von daher ist die weitgehende Vermeidung jenes Begriffs durch VIGILIUS zu verstehen und zu begrüßen.

[776]) Wobei *Disposition* in diesem Sinn niemals als abstrakte Möglichkeit verstanden werden kann, sondern als eine Wirklichkeit, die "sollizierend" wirkt in Richtung auf eine ganz bestimmte Realisierungsweise von Möglichkeit (Freiheit).

Mit dieser Akzentsetzung - gegen das Unternehmen einer totalen Selbstvergewisserung des Selbstbewußtseins im System - geht VIGILIUS über SCHLEIERMACHER hinaus, wenn er - wie dieser - die autogenetische Struktur von Sünde festhält, allerdings ohne SCHLEIERMACHERS Nomenklatur ("Sündhaftigkeit") zu übernehmen. Historischer Hintergrund jener Akzentuierung ist somit KIERKEGAARDS Affront gegen das System als Versuch einer in sich stringenten und geschlossenen Darstellung des Gesamtzusammenhangs von Wirklichkeit, welchen KIERKEGAARD bei HEGEL gesehen hatte.[777]

9. Die Versuchungsthese

VIGILIUS wendet sich in § 6 der Versuchungsproblematik anhand von *Gen 3* zu: Das Problematische an der Schlange bestehe darin, daß man durch sie "die Versuchung von außen kommen läßt" (BA 48,29f = GW 11,46), während Gott nach Jak 1,13 niemanden versucht. Diese anachronistische Argumentation mit Jak gegen J (Gen 3) spiegelt thematisch treffend die Aporie eines Versuchtwerdens von außen, wie sie vor KIERKEGAARD bereits durch SCHLEIERMACHER (GlL^2 § 72) eingehend kritisiert worden ist. Das Originelle an VIGILIUS' Argumentation liegt also nicht in jener Verinnerlichung der Versuchung, sondern im Begriff Angst als Konkretion einer Freiheit, die sich - durch sich selbst (vgl. Jak 1,14) - verführen läßt zur Lust (Konkupiszenz).

Mit dem Thema Lust (Sinnlichkeit) verbindet sich das der *Sexualität*. Diese ist ein Zwischenbegriff zwischen Sinnlichkeit und Geschichte, wird aber von Sünde deutlich unterschieden. VIGILIUS setzt dann aber doch eine Beziehung, so daß Sexualität durch die Sünde (postlapsarisch) eine Umwertung erfährt.[778] Diese gründet darin, daß das Sexuelle "mit der Sündhaftigkeit hereinkommt" (BA 49,26f = GW 11,47). In diesem Sinn setzt die Sexualität Sünde voraus - "ohne die Sünde keine Sexualität" (BA 50,10 = GW 11,47, vgl. J. BÖHME und FR. V. BAADER!). Demnach vollzieht sich Sünde - auch! - im Feld von Sexualität. Dabei wird das Tierische am Sexuellen erst im Menschen als Geistwesen problematisch[779],

---

[777]) Inwieweit zurecht, d.h. inwieweit HEGELS Konzeption des Systems bzw. der *Logik* tatsächlich Abgeschlossenheit voraussetzt bzw. impliziert, ist in der HEGEL-Forschung allerdings umstritten (s. Einleitung).

[778]) Zu KIERKEGAARDS ambivalenter Einstellung zur Sexualität (die insofern allerdings nicht sofort verworfen werden sollte, da sie die innere Ambivalenz des Sexuellen treffend spiegelt) vgl. die von A. KÜNZLI inspirierte, tiefenpsychologisch angelegte Studie von W. WALTHER, Die Angst im menschlichen Dasein (1967), S.53 (zum Verhältnis von Angst und Geist insbes. S.45-59).

[779]) Daß das Sexuelle als *problematisch* empfunden wird, muß im Sinne KIERKEGAARDS freilich nicht bedeuten, daß es der Vollkommenheit des Geistwesens Mensch Abbruch tut (anders P. FONK 1990 S.191).
Eine regelrechte Abwertung des Sexuellen, insbesondere auch der Fortpflanzung, findet sich erst beim *späten* KIERKEGAARD - aber auch dort dann nicht in misanthropischer Form, sondern orientiert an dem Gedanken, daß die Bestimmung des Menschen im Reich Gottes (Mt 6,33) und nicht in der phylogenetischen Reproduktion seiner selbst liegt. Dabei wird zwar der Gedanke festgehalten, daß das Sexuelle nichts Sünd- oder Makelbehaftetes darstellt, jedoch der intentionale Kontext des Vollzugs der Sexualität kritischer gewürdigt: "Das Sexuelle ist der Gipfelpunkt menschlicher Selbstsucht." (Pap XI^2 A 154; T 5,335)
KODALLE (1988, S.107) macht zurecht darauf aufmerksam, daß hier nicht die Sexualität als solche im Zielfeuer der Kritik steht, sondern der im Sexuellen gesetzte *Selbstbehauptungswille*. - Da die biologische Reproduktion nicht die Bestimmung des Menschen darstelle, sei es - so KIERKEGAARD - für eine Frau im Christentum (anders als im Judentum) keine Schande, wenn sie keine Kinder bekommen könne (ebd.). - Von

indem er "*zugleich* Tier ist" (BA 50,7f = GW 11,47 Hervorh.W.D.). Durch das Sexuelle wird der Gegensatz der leiblich-seelischen Einheit "als Widerspruch gesetzt" (BA 50,18 = GW 11,47), zugleich "als Aufgabe" und als "Geschichte" (dieser Aufgabe) (BA 50,19f). Der Geschichte als individuelle wie kollektive Konkretion der Zeitlichkeit des durch Sexualität als Widerspruch in sich existierenden Geistes geht "die Möglichkeit der Freiheit voraus" (BA 50,20f).

Ablehnung indifferenter Willensfreiheit

An dieser Stelle kommt VIGILIUS zu einer für unser Thema besonders wichtigen Bestimmung des Wesens der *Freiheit*. Zunächst wird negativ ein *liberum arbitrium indifferentiae* abgelehnt, ebenso ein bloßes Wählenkönnen zwischen einer (vorweg) als gut oder böse qualifizierten Möglichkeit: "die Möglichkeit der Freiheit besteht nicht darin, daß das Gute oder das Böse gewählt werden kann" (BA 50,22f = GW 11,47).[780] Vielmehr besteht sie im *Können*. Darin wird Freiheit als - negatives wie positives - Ausgerichtetsein auf Verwirklichung deutlich, das sich in der Angst manifestiert.
Während der *Übergang logisch* leicht zu vollziehen ist - die Möglichkeit wird einfach als wirklich *gedacht* -, ist er in der Wirklichkeit schwer. Hier bedarf es einer *Zwischenbestimmung* (BA 50,27f = GW 11,48), die das Wirklichwerden der Möglichkeit von dieser[781] her reflektiert. Diese Zwischenbestimmung ist die *Angst*.

10. Angst als in sich unfreie Freiheit

Angst ist nicht zu verstehen als eine Kategorie der Notwendigkeit, "aber auch nicht der Freiheit" (BA 50,30f = GW 11,48). Nun ließe sich vermuten, daß VIGILIUS die Angst gleichsam in der Mitte zwischen Freiheit und Notwendigkeit ansiedelt. Bemerkenswerterweise geht er jedoch anders vor und nimmt den letzten Gedanken (Angst sei auch keine Bestimmung der Freiheit) *korrektiv* auf, indem er sagt: Angst ist eine "in sich" "verstrickte Freiheit" (BA 50,32-35).[782] Angst ist in diesem Sinn also doch eine Bestimmung

---

diesem Votum her erweist sich KIERKEGAARD freilich als völlig unbrauchbar im Blick auf die ungeheuer reichhaltigen Möglichkeiten der Bio- und Gentechnologie, dem unbedingten Fortpflanzungswunsch des einzelnen abzuhelfen.

[780]) Dieser Satz wendet sich wohl nicht gegen SCHELLINGS Definition eines "realen und lebendigen Begriffs" der Freiheit (1809, SW VII,362), sondern dagegen, *Können* (BA 50,25 = GW 11,48) als freies Sich-zu-sich-selbst-Bestimmen nicht ernst zu nehmen. Reale Möglichkeit begründet *Können* als Ausrichtung auf Wirklichkeit (Wirklichkeit des Selbst).

[781]) Vom *Wirklichen* her ist die Möglichkeit einfach "erklärt": als das, was eben wirklich wurde - als das Verwirklichte.

[782]) Diese m.E. zentrale Definition des Angstbegriffs wurde im Vorangehenden bereits eingebracht. An dieser zentralen Stelle ist der Rekurs auf das dän. Original sinnvoll. Hier ist die Rede von *Frihed hildet i sig selv*, wobei *hilde* = Schlinge, also wörtlich: eine in sich *verschlungene / gefangene / befangene / gebundene (*SCHREMPF*) / gefesselte* (HIRSCH, RICHTER) */ verstrickte* (LÖGSTRUP, ROCHOL) Freiheit. Vgl. auch G. ROHRMOSER 1966, in SCHREY WdF 1971 S.416: "Die Freiheit fesselt sich selbst." Etwas zu schwach ist dagegen die engl. Übersetzung HONGS (Schriften Bd.8, 1980, S.49) von *hildet* mit *entangled* (verwickelt). - Wichtig ist, daß *"hildet"* so übersetzt wird, daß der Freiheitscharakter nicht aufgehoben wird. Gemeint ist

der Freiheit. Bemerkenswert ist die Entwicklung dieser Begriffsbestimmung: Angst ist eine Freiheit, die *in sich* unfrei ist, d.h. verstrickt nicht in etwas anderes - im Sinne von Notwendigkeit qua Entfremdung und Verdinglichung - sondern *in sich*.[783] Damit wird Angst als konkrete Bestimmung selbstbezogener Freiheit deutlich, wobei das Verstrickt(*hildet*)-Sein die *Unfreiheit in der Freiheit* zum Ausdruck bringt. Festzuhalten ist, daß Angst somit *von der Dialektik der Freiheit her* definiert wird, also nicht von Notwendigkeit her und auch nicht (wie es der Terminus *Zwischenbestimmung* BA 50,28 nahelegt) als das *zwischen* Freiheit und Notwendigkeit Liegende.[784] Statt nur als eine Zwischenbestimmung erweist sich der Begriff Angst somit als Konkretion der Freiheit, sofern sie als endlich-unendliche (d.h. als Geist) vor sich selbst gestellt ist.

Dieser konkrete Freiheitsbegriff versteht sich aber nicht polemisch gegen den idealistischen gerichtet, sondern als dessen Fortführung auf der Basis einer dialektischen Selbst-Bestimmung. Polemisch richtet er sich vielmehr - *mit* der Philosophie des Dt. Idealismus[785] - gegen das "*Gedanken-Unding*" eines abstrakt gefaßten *liberum arbitrium* (BA 50,39 = GW 11,48). Damit befindet sich VIGILIUS auf der theologischen Argumentationsebene, die eine abstrakte, indifferente Freiheitskonzeption als anthropologisch unzureichend oder nichtssagend ablehnt.

Angst als *incurvatio libertatis in se*

---

jedenfalls eine Freiheit, die in ihrer Selbstbezüglichkeit *auf sich fixiert* ist; sie unterliegt jedoch keiner Notwendigkeit, die "von außen" ihr Wesen bestimmen würde. Dennoch ist damit Angst deutlich in Richtung auf Sünde bestimmt, da deren Definition als *Frihed hildet i sig selv* eine Neuformulierung der Sünde als *incurvatio in se* darstellt (so insbesondere LUTHER in seiner Römerbriefvorlesung von 1515/16, vgl. P. ALTHAUS, Die Theologie M. Luthers, Gütersloh 1962, S.132). Auffallend ist, daß VIGILIUS diesen Bezug nicht expliziert (obwohl er LUTHER andernorts [BA 171,24 = GW 11,161] in anderem Zusammenhang durchaus zitiert; allerdings ist das Ausmaß der Lutherkenntnis KIERKEGAARDS begrenzt gewesen; so hat er zwar sicher die Katechismen und später die Hauspostille gut gekannt; ob er jedoch eingehendere Kenntnis von *De servo arbitrio* (1525) oder jener zitierten Römerbriefvorlesung gehabt hat, kann mit Recht bezweifelt werden. Umso auffallender ist die gedankliche Analogie.)

[783]) Zutreffend auch D. SÖLLE Kgdiana XIII (1984) S.9: "Für KIERKEGAARD gehört die Angst auf die Seite der Freiheit, nicht der Notwendigkeit."

[784]) Zur Angst als in sich gefesselter Freiheit vgl. DEUSER (1985) S.28,81,158. - Die S.158f gegebene Interpretation der "Fesseln" als "Sachzwänge" halte ich nicht für zutreffend. Der Angstbegriff reflektiert Freiheit ja nur *immanent* in bezug auf ihr Verfangensein *in sich (i sig)*, also nicht in Notwendigkeit, Äußerlichkeit, Nöte, gesellschaftliche Bedingungen oder dergleichen. Die Unfreiheit sollte daher nicht durch den Gedanken eines *Zwanges* interpretiert werden. Diese Kritik muß auch gegenüber THEUNISSEN geltend gemacht werden, der die Unfreiwilligkeit der Versklavung unter die Sünde als "Zwang" interpretiert (Negative Theologie der Zeit, Ffm 1990, S.365). Dahinter steht die verbreitete Tendenz, das Negative in anonyme Strukturen zu verlegen und mit ADORNO "das Bestehende als universalen Zwangszusammenhang" zu - verklagen (ebd.). Freilich vermag solch eine Theorie weder der Botschaft Jesu noch der paulinischen Hamartiologie in Rö 7,14-25 noch der Konzeption der Angst bei VIGILIUS gerecht zu werden.

Der Gedanke einer "in sich verschlungenen" oder "gefesselten" Freiheit thematisiert die Selbstbezüglichkeit, aber eben nicht abstrakt, sondern im Horizont von Möglichkeit und Zeitlichkeit. (*Abstrakt* betrachtet ist die Freiheit einfach nur frei, d.h. unmittelbares Können; vor sich selbst gestellt ergibt sich ihre innere Ambivalenz, sich in sich verfangen, sich selbst verstellen und damit in irreversibler Zeitlichkeit sich definitiv gewinnen oder verfehlen zu können.) Vgl. dazu auch die auch bei DEUSER (S.164) zitierte Bemerkung von VIGILIUS, "daß die Unfreiheit ein Phänomen der Freiheit" ist (GW 140 Anm.; in dem Zusatz: "und mit Naturkategorien nicht zu erklären" liegt vermutlich ein positiver Bezug auf KANT).

[785]) Vgl. SCHELLING (1809) SW VII 382f zur Kritik des formellen Freiheitsbegriffs als eines "völlig unbestimmten Vermögens".

Bemerkenswert ist jedoch, daß VIGILIUS - anders als LUTHER in *De servo arbitrio* - das *servum arbitrium* nicht als Fremdbestimmung, sondern als in sich verstrickte Selbstbestimmung, d.h. vom Gedanken einer *incurvatio in se* her versteht. Gegenüber der Freiheitskonzeption der Transzendentalphilosophie und des Idealismus wird durch den Begriff Angst zugleich eine Revision vorgenommen, die Freiheit als Möglichkeit ihrer definitiven Selbstverfehlung deutlich werden läßt. Die darin liegende Weichenstellung ist tatsächlich von der Art, daß sie den Boden idealistischer Freiheitskonzeption - durch SCHELLING vorbereitet - verläßt und den Grund legt für die moderne Existenzphilosophie. Die Definition der Angst als selbstbezüglicher Freiheit ist dabei jedoch insofern problematisch, als sie den Menschen als ganz auf sich gestellt und isoliert betrachtet, wobei Angst durch den Glauben erlösend, d.h. positiv wirken kann (vgl. dazu das eher kurze als bündige Kp. 5), weshalb der Mensch ohne Gott nach VIGILIUS ins Bodenlose, Grundlose und Haltlose zu fallen droht. - Dieser Einwand könnte allerdings dadurch relativiert werden, daß der Freiheitsbegriff bei KIERKEGAARD andernorts noch eine Konkretion erfährt, die über den Begriff Angst als "in sich verstrickter Freiheit" hinausgeht (vgl. KzT; hier Kap. 2).

Die folgenden vier Kapitel (II-V) sollen im folgenden primär im Hinblick auf das Freiheitsverständnis des VIGILIUS hin befragt werden, d.h. unter Ausklammerung ihres darüber hinausgehenden Aussagereichtums. **Kapitel 2** behandelt *die Angst als Erbsünde progressiv verstanden*. Für die auf Adam folgenden Generationen wird der Aspekt einer *auf Sünde folgenden* Angst vertieft. "Das spätere Individuum ist so wie Adam eine Synthese, die von Geist getragen sein soll; es handelt sich aber um eine derivierte Synthese." (BA 54,27ff = GW 11, 51)[786]. Dabei ist "die Angst im späteren Individuum reflektierter" (BA 55,3 cf. 64,37[787] = GW 11,52 bzw.61). Die

[786]) Bemerkenswert ist hier, daß VIGILIUS die Synthese nicht in ihrer reflexiven Selbstbezüglichkeit mit "Geist" *gleichsetzt* - so ANTICLIMACUS fünf Jahre später in KzT -, auch nicht den Geist als Medium der Vermittlung der polar einander entgegengesetzten Synthesis-Glieder, sondern als Träger bzw. Basis. Hier ist der Geist also noch - echt trichotomisch - als ein Drittes gedacht. Auffällig ist auch die Formulierung, daß die Synthese von/vom Geist getragen "sein soll" (dän. *skal baeres*), daß es also ein Miteinander bzw. Nebeneinander von Seele und Leib gibt, das nicht *eo ipso* Geisthaftigkeit impliziert. Daher kann das Phänomen der Geistlosigkeit in BA "tierischer" begriffen werden als in KzT.

Auffallend ist auch, daß das spätere Individuum in bezug auf *Adam* als *deriviert* bezeichnet werden kann, nicht in bezug auf das Andere, das die Synthese gesetzt hat und in der es gründet (KzT, A,a). Mithin ergibt sich ein etwas unspezifischer Gebrauch des Wortes *deriviert* bei KIERKEGAARD. Die drei wichtigsten Verwendungsweisen sind:

1.) Der Mensch ist Derivat Gottes (vgl. Gen 1,27f), d.h. sein Selbstsein gründet in Gott und verweist auf ihn.

2.) Der spätere Mensch ist Derivat Adams, d.h. Adam ist der Urtyp seines Menschseins und konstituiert sein Selbstverständnis mit.

3.) Die Frau (Eva) ist Derivat des Mannes (Adam), d.h. sie ist "Fleisch von seinem Fleisch" (vgl. Gen 2; J).

Mit dem Deriviertsein ist also ein Rückbezug auf Vorgängiges auch im chronologischen Sinn gemeint, bei 2.) und 3.) aber keinesfalls im Sinn einer Minderwertigkeit. Im strengen Sinn sagt der Begriff des Deriviertseins überhaupt nichts über Wertigkeit aus. Leider ist dieser Aspekt bei der KIERKEGAARD-Deutung fast immer unberücksichtigt geblieben und Ausgangspunkt unnötiger Mißverständnisse geworden.

[787]) An dieser zweiten Stelle wird der höhere Reflexionsgrad dadurch erläutert, "daß das Nichts ... immer mehr zu *Etwas* wird" (BA 64,37f). M.a.W.: Die Angst bauscht das Nichts als ihren Gegenstand auf, schafft sich gleichsam *ex nihilo* ein *Nihilum* (ein bestimmtes Nichts).

Der höhere Grad von Reflektiertheit im späteren Individuum bedeutet dabei ein "Prädisponieren" (BA 65,13f), das sich *ex post* als Bedingung der Möglichkeit von Sünde erweist, ohne selbst schon als Sünde

Tendenz d.h. Inklination in Richtung auf Sünde nimmt damit zu, in gewisser Weise wirkt die Vorprägung durch eine durch Sünde geprägte Geschichte fördernd auf deren progressive Verwirklichung. Dies ändert allerdings nichts an dem socinianisch/neuzeitlichen[788] Grundsatz, "daß jedes Individuum dessenungeachtet *nur durch sich selber* schuldig wird" (BA 56,2f = GW 11,53).[789]

Unvertretbarkeit individueller Freiheit

Das heißt im Blick auf menschliche Freiheit, daß sie nicht relativiert oder gar außer Kraft gesetzt wird durch den geschichtlichen (durch Angst und Sünde geprägten) Horizont ihrer Aktualisierung. Es heißt aber nicht: Jede menschliche Freiheit fängt wieder bei Null an und ist solipsistisch nur auf sich selbst zu beziehen. Es gibt also nach VIGILIUS eine geschichtliche (Vor-) Prägung der Freiheit, die sie als Freiheit nicht aufhebt, auch nicht im Blick auf ihre Verantwortlichkeit und Zurechenbarkeit.

11. Objektive Angst

Bemerkenswert ist nun in § 1 der Gedanke einer "*objektiven Angst*" als Konkretion der progressiven Sünde. Dieser Terminus "objektive Angst" bereitet von VIGILIUS - und von KIERKEGAARD überhaupt - her Schwierigkeiten:[790] Angst als Phänomen einer endlich-unendlichen, in sich verfangenen Freiheit ist kein Natur-, sondern ein Freiheitsphänomen!

---

gelten zu können; denn im strengen Sinn setzt die Sünde (als Wirklichkeit) nur sich selbst (als Möglichkeit) voraus (vgl. BA 65,18).

[788]) Besonders nachdrücklich ist dieser Grundsatz auch von REIMARUS in seiner Polemik gegen die Erbsündenlehre stark gemacht worden.

[789]) Ähnlich hatte sich SCHELLING bereits 1809 geäußert: "das Böse kann immer nur entstehen im innersten Willen des eignen Herzens, und wird nie ohne eigne Tat vollbracht." (SW VII, 399) Überhaupt wird das "Wesen des Menschen" auf "seine eigne Tat" zurückgeführt (VII, 385), allerdings nicht im unmittelbaren Sinn aktueller Selbstentscheidung, sondern im transzendentalen Sinn außerzeitlicher Selbstsetzung (VII, 385f: "ewige Tat", mit Rekurs auf KANT und FICHTE). Der sich darin ausdrückende Leitgedanke, daß Schuld nicht als propagativ (vgl. DS 1513: *propagatione*), infektiös oder traduktiv "von Adam her" übertragen vorgestellt wird - "jede Kreatur fällt durch ihre *eigne* Schuld" (VII, 382)! - war entscheidend und programmatisch auch für KIERKEGAARD, dem es ähnlich wie SCHELLING (und BAADER) um eine Rehabilitierung der Denkbarkeit des Bösen vom Wesen der Freiheit her ging. Damit verbunden war das Anliegen, das altkirchliche Erbsündendogma weder aufzulösen noch im alten Glanz (?) zu rehabilitieren, sondern es bezogen auf die moderne Erschließung der Freiheitsthematik wieder denkbar und vermittelbar zu machen. In diesem programmatischen Anliegen waren sich KIERKEGAARD und SCHELLING voll einig, ebenso in ihrem Ansatz, die Eigenverantwortlichkeit des Menschen gedanklich durchzuhalten, ohne damit die dogmatischen Intentionen von Erbsünden- und Satisfaktionsdogma preiszugeben.

[790]) MCCARTHY schreibt ganz zurecht (in: PERKINS 1985, S.106 Anm.31): "Objective anxiety is considered all too briefly. Kierkegaard really does not accord this important category its due ..." (anders ST. DUNNING im gleichen Band S.18, vgl. Anm.17). H. FISCHER (1963 S.89) spricht von einer "merkwürdigen romantischen Naturspekulation", verkennt aber dabei den wesentlich anti-romantischen Charakter jenes Theorems, das auf Rö 8 zurückgeht. Zurecht bezeichnet er es aber als *merkwürdig* und innerhalb von BA *fremdartig* und stellt fest, daß KIERKEGAARD "nicht allzu großes Gewicht" darauf legt (S.136 Anm.138, mit Verweis auf SV IV,300 = GW 11,25).

Weit weniger fremdartig ist die Vorstellung einer "objektiven Angst" im Kontext der Religionsphilosophie STEFFENS' (1839). Er geht davon aus, daß postlapsarisch die "Autarkie" der gesamten Natur aufgehoben ist (Teil I, S.275). Durch die Angst im Menschen ist demnach nicht nur das unbefangen-harmonische Verhältnis des Menschen zu sich und zur Natur, sondern auch das der Natur zu sich selbst zerstört.

M.a.W.: Sie ist stets und ausschließlich ein Phänomen subjektiver Freiheit. Angst ist "das Subjektive" (BA 59,8 = GW 11,56). Die Natur ist - bei KIERKEGAARD im Sinne KANTS, nicht SCHELLINGS gedacht! - völlig freiheits- und geist-los, hat also gar keinen Grund zur Angst. Wie nun aber läßt sich so etwas wie "objektive Angst" denken? VIGILIUS führt den Terminus so ein, daß er die Subjekt-Objekt-Spaltung auf Adams Fall bezieht, wobei die subjektive Angst "die in der Unschuld des Einzelnen vorhandene Angst bezeichnet", während objektive Angst "den Reflex jener Sündhaftigkeit der Generation in der ganzen Welt" zum Ausdruck bringt (BA 59,12f.17f = GW 11,56). "Der Reflex" (dän. *Reflexen*) bezeichnet also eine objektive Manifestation[791] dessen, was menschliche (nicht "naturhafte") Sünde in der Welt anrichtet.

Universale Angst? (SCHELLING)

Steckt hinter diesem eigenwilligen Gedanken nur eine Reminiszenz an Rö 8,19 - eine Gefälligkeitskonzession an den Apostel? Oder hat er eine eigene Bedeutung - und zwar rückwirkend nicht nur für *Angst* im allgemeinen, sondern auch für die Freiheitsthematik?
Dafür, daß es sich nur um einen Exkurs aus Konzessionsgründen handelt, spricht der bemerkenswerte Tatbestand, daß der Gedanke im folgenden von VIGILIUS weder weitergeführt noch später einmal aufgegriffen wird.[792] Die - von KIERKEGAARD her evidente - systematische Nicht-Notwendigkeit des Gedankens einer objektiven Angst macht ihn freilich nur noch interessanter.
Ist er von SCHELLING her zu verstehen? Dagegen spricht, wie negativ SCHELLINGS Gedanken aus der Freiheitsschrift von 1809 in BA abgefertigt werden (BA 62,12ff = GW 11,58A f), allerdings nur darin, daß sie jene Stimmungen (Angst, Qual, Leiden) aus der Schöpfung in Gott selbst hinein verlegen.[793] Bei SCHELLING würde - so VIGILIUS - Gottes Schöpfungshandeln "anthropo-pathisch" als mit Angst verbunden gedacht. Allerdings sei nicht SCHELLINGS "vollblütiger Anthropomorphismus" zu kritisieren, sondern die Weise, wie er metaphysische (spekulative) und dogmatische (christologische) Kategorien vermische.
Diese sehr kritische Randnotiz darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß damit freilich nicht SCHELLINGS Gedanke einer "tiefen, über alle Creatur (aus)gebreiteten Melancholie" abgelehnt ist. Im Gegenteil: Dieser Gedanke ist in VIGILIUS' "objektiver Angst" gerade aufgegriffen, allerdings im PAULINISCHEN Sinn von Röm 8 deutlicher auf die Sünde des Menschen bezogen: als Reflex geschichtlich sich *(in der ganzen Welt)* fortsetzender und

---

[791]) Daher ist die Übersetzung von HIRSCH ("Widerschein") unzureichend, weil sie den manifesten, objektiven Charakter jener Angst nicht zum Ausdruck bringt.

[792]) Diese bloß exkursartige Behandlung der "objektiven Angst" war KIERKEGAARD durchaus bewußt. Am Ende sagt er auch selber "Ich breche hier jedoch ab" (BA 63,1 = GW 11,59), mit der - nicht ganz einsichtigen - Begründung, daß dieser Begriff außerhalb des Rahmens seiner Arbeit liege. Vom Titel bzw. Thema her kann dieses "außerhalb" kaum begründet werden; eher noch mit der methodischen Vorgabe einer *psychologischen* Betrachtung des Themas (die in bezug auf die objektive Angst an ihre Grenze kommt).

[793]) Die *Differenz* zu SCHELLING (1809) betont vor allem DEUSER (1985, S.139). Zum Vergleich beider vgl. 27. Exkurs I sowie die in Anm.4 genannte Literatur.
MCCARTHY (in: PERKINS 1985) übersieht in seiner interessanten Studie, daß SCHELLING (SW VII, 381) selber den Angst-Begriff gebraucht (S.105: "he never used the term *anxiety*"), was VIGILIUS ja auch ausdrücklich zitiert (in der Anm. GW 11,58 = SV 4,329; engl. Ausg. v. HONG KW 7,59).

ausbreitender Sündhaftigkeit. Die aus in ihrer Selbstbezogenheit sich ängstigender Freiheit hervorbrechende Sünde zieht eben nicht nur den Menschen in Mitleidenschaft. Vielmehr behauptet VIGILIUS in einer SCHELLING von Rö 8 her aufgreifenden und korrigierenden Weise: Es gibt eine in Angst mit dem Menschen leidende Kreatur, eine *Mitleidenschaft* der ganzen Welt.[794] Von dem - von SCHELLING inspirierten - Gedanken solcher Mitleidenschaft her wird der Begriff Angst *entindividualisiert*, d.h. in seiner Gebundenheit an individuelle Daseinsverfassung entgrenzt. Darin liegt die Bedeutung der Theorie einer "objektiven Angst", auch wenn diese im weiteren Gang von BA nicht mehr zum Zug kommt, u.z. mit der Begründung, daß die hieraus folgenden Überlegungen ihren Ort in der Dogmatik und nicht in dieser psychologisierenden Schrift hätten (BA 61,7f = GW 11,57f).

12. Angst als Schwindel der Freiheit

Nach diesem kurzen Intermezzo zur objektiven Angst behandelt § 2 "subjektive Angst" durch die Metapher vom *"Schwindel"* (dän. *Svimmelhed*; BA 64,10ff = GW 11,60f). Diese psychologische Metaphorik bringt zweierlei zum Ausdruck: 1.) Das Unvermögen menschlicher Freiheit, sich selbst festzuhalten und aus sich heraus Stabilität zu erlangen. Und 2.) die innere Ambivalenz der Angst zwischen *Sympathie* und *Antipathie*, d.h. zwischen fasziniertem Angezogensein und distanziertem Abgeschrecktsein in bezug auf den Grund ihrer Verwirklichung, der als Nichts ein Abgrund ist. Mit dem Gedanken einer "süßen Angst" beschreibt VIGILIUS das eigenartige psychologische Phänomen, durch "die selbstische Unendlichkeit der Möglichkeit" fasziniert zu werden (BA 64,33 = GW 11,61). In der Ambivalenz der Angst fällt dabei Subjekt und Objekt der Faszination zusammen: Wenn Freiheit fasziniert ist von ihrer Möglichkeit, dann bedeutet das Selbstfaszination. Freiheit als *fascinans fascinosum* beinhaltet zwar ein Gebundensein, eine Befangenheit in sich, ein Nicht-von-sich-loskommen-Können, eine gewissermaßen narzistische Beziehung der Freiheit auf sich, aber im Sinne von VIGILIUS[795] *noch keine Sünde*. Vielmehr ist solche Freiheit bestimmt durch ihren *Gegenstand*, einen "Complexus von Ahnungen, die sich in sich selbst reflektieren"

---

[794]) Dieser schwierige, aber tiefe Gedanke ist für uns heute - inmitten der alltäglich gewordenen ökologischen Krise - evidenter als zu KIERKEGAARDS Zeiten. Menschliche Genußsucht und Wachstumsstreben treiben zu einem die Natur veräußerlichenden Umgang mit ihr, der an ihr selbst Sünde konkret werden läßt. Das sich ängstigende Harren der Schöpfung (Rö 8,19ff) wird dem Menschen aber nur deutlich, wo sog. Naturkatastrophen als Auswirkungen menschlich hybriden Umgangs mit der Natur deutlich werden. Die vom Menschen ausgebeutete, entstellte und vergewaltigte Natur erweist sich dann nicht als bloßes Objekt solchen Tuns. Vielmehr zeigt sie sich hier als die Welt, die "von Adam her" in die Angst als Folge der Sünde mit einbezogen ist - und von daher *harrt*, und zwar auf Wiederherstellung im universalen Sinn einer *Neu*schöpfung (vgl. Apk 21 und Rö 8).

[795]) Wie bereits angedeutet, ist solch ein narzistisches Von-sich-fasziniert-Sein von AUGUSTIN her durchaus als Sünde im Sinne des *amor sui* zu bewerten, ebenso von LUTHER her im Sinn der *incurvatio in seipsum*. - Daß VIGILIUS den praelapsarischen Charakter dieser in ihrer Selbstbezogenheit von sich faszinierten Freiheit festhält, hat damit zu tun, daß er den qualitativen Sprung zwischen Angst und Schuld/Sünde gewahrt wissen will. Erst wenn die Freiheit dieser Faszination *erlegen* ist, kann sie als schuldig gelten. Die Faszination selber kommt einem Durch-sich-versucht-Werden gleich, das an sich noch nicht als Schuld oder Sünde zu betrachten ist, solange es offen bleibt für eine positive Selbstverwirklichung vor Gott.
Gegen die Schuldzuweisung an die Angst spricht auch die Tatsache, daß Angst als *Schwindel* einen *überkommt* oder *überfällt*: "anxiety is not chosen by the individual; it comes over him." (L. BARRETT, in: PERKINS 1985, S.55)

(BA 56,7 = GW 11,61), und zwar progressiv im Lauf der Geschichte [vgl. a) die Folge des Generationsverhältnisses].

Versucht man nun Sünde phänomenologisch zu betrachten, so ist es nach VIGILIUS entscheidend, dies in der richtigen "Stimmung" (dän. *Stemningen*; BA 65,35 = GW 11,62) zu tun. Eine falsche Stimmung (*Reflexionsbestimmung*) wäre z.B. durch die Betrachtung der Sünde als "merkwürdiges Naturphänomen" (BA 66,21 = GW 11,63) gegeben: Sünde würde so als eine Spielart der Natur *(quae facit saltus!)* betrachtet, als ein exotisches Kuriosum, das sich quantitativ erheben und beschreiben ließe.[796] Der Grund dieser Abwehr gegen die Naturkategorien ist deutlich: Mit der naturhaften, deskriptiven oder statistischen Behandlung des Phänomens Sünde würde ihr Freiheitscharakter geleugnet, den VIGILIUS stets hervorzuheben bemüht ist.

13. Angst/Scham[797] im Feld von Sexualität und Geschichte

Mit dem folgenden Abschnitt ("Durch die Sünde wurde die Sinnlichkeit zu Sündhaftigkeit ..." BA 66,34 = GW 11,63) wird dieser Gedankengang jedoch ziemlich abrupt abgebrochen, um das Themenfeld *Generation (Geschichte) - Sinnlichkeit (Sexualität) - Sünde* im Anschluß an BA 50,20 = GW 11,47 (unten) wieder aufzugreifen. Innerhalb der - durchaus diskutierbaren - Erläuterung der Akzentverschiebungen in der Wesensstruktur von Mann und Frau gilt für VIGILIUS der nicht zu überlesende Grundsatz, "daß Mann und Frau trotz ihrer Verschiedenheit wesentlich gleich sind" (BA 67,17f = GW 11,64). Diese Rahmenbestimmung ist in unserem Kontext wichtiger als die Nuancen, d.h. die Differenzbestimmungen innerhalb ihrer: Jede Unterschiedenheit (z.B. in bezug auf Angst, Phantasie, Sinnlichkeit, ect.) findet statt *innerhalb* einer *wesentlichen Gleichheit*. Ab BA 70,36ff (GW 11,67) wird die Problematik Sexualität-Sünde wieder aufgegriffen: "Das Sexuelle wurde gesetzt" (70,38), aber nicht als Sünde, sondern erst durch die Sünde als Sünde. M.a.W.: Erst *infralapsarisch*, d.h. im Horizont von Sündhaftigkeit, bekommt die Sexualität für Adam "die Bedeutung der Sündhaftigkeit" (70,37f). Durch den Fall wird die Naivität und Unbefangenheit des Menschen gegenüber seiner Sexualität zerstört.[798] Dies expliziert der Begriff *Scham* bzw.

---

[796]) Indem VIGILIUS hier verdeutlicht, daß Sünde kein naturwissenschaftlich zu erschließendes Phänomen ist, wird noch einmal ein bestimmter Aspekt der Grundthese expliziert, "daß die Sünde kein wissenschaftliches Problem ist" (BA 52,25f = GW 11,49), was ja insofern auch für die Psychologie gilt, als auch sie nur Approximatives leisten kann.

[797]) *Scham* ist zu verstehen als Signatur einer Freiheit, die in sich verstrickt *(hildet i sig selv)* ist: in *sich*, d.h. in ihr Gesetztsein als Leib und Seele in konkreter Geschlechtlichkeit. Scham verhält sich dabei proportional zur Geisthaftigkeit des Menschen. Die Unbefangenheit des Menschen im Umgang mit der eigenen Sexualität erscheint somit - entgegen neueren Interpretationsmodellen - als Unreife, nicht als Reife. An sich ist Unbefangenheit ja nichts Negatives. Doch die unbefangene Selbstdarstellung einer *in Wirklichkeit befangenen* Freiheit ist bloßer Schein, Selbsttäuschung. Die Freiheit wird zur Attrappe, wenn sie die spannungsvolle Einheit von Geisthaftigkeit und Geschlechtlichkeit vertuschen will. Sie scheitert an sich selbst, sowohl wenn sie das Sexuelle zu verdrängen sucht, als auch, wenn sie sich gleichsam in das Sexuelle stürzt und den Geist Geist sein läßt. Somit charakterisiert die Scham nichts Negatives oder zu Überwindendes. Vielmehr fällt umgekehrt von ihr her ein anderes Licht auf das Wesen der *Unbefangenheit*, die nicht nur als Rücksichtslosigkeit, sondern auch als Schamlosigkeit zu den Eigenheiten gehört, auf die man nach VIGILIUS nicht gerade stolz zu sein braucht.

[798]) Wenn VIGILIUS beklagt, daß die "gesamte Frage nach der Bedeutung des Sexuellen" bislang nur "recht

Schamhaftigkeit (vgl. BA 72,23ff = GW 11,68 [Anm.105]). Diese resultiert aus einer noch orientierungslosen Triebhaftigkeit im Menschen, die als fremd und komisch empfunden wird (BA 73,5ff = GW 11,69). In der Scham wird Sexualität erfahren als "der Ausdruck jenes ungeheuren Widerspruches, daß der unsterbliche Geist als *genus* [Geschlecht] bestimmt ist." (BA 73,25ff = GW 11,69)[799]

Kritik der griechischen Unbefangenheit

Während nun die heidnische SOKRATISCHE Philosophie im Sinne der ihr von VIGILIUS zugeordneten "griechischen Naivität" die leib-seelische Einheit unmittelbar, d.h. *ungeistig* auffaßte und das Erotische von daher "in Indifferenz" setzen und ironisch auffassen konnte, gelangte das Christentum zu einer anderen Einstellung: "Im Christentum hat das Religiöse das Erotische suspendiert, nicht nur auf Grund eines ethischen Mißverständnisses, als das Sündhafte, sondern als das Indifferente, weil im Geist zwischen Mann und Frau kein Unterschied besteht. [cf. Gal 3,28] Hier ist das Erotische nicht ironisch neutralisiert, sondern suspendiert ..." (BA 74,15ff = GW 11,71).[800] Allerdings kann auch die christliche

---

dürftig" beantwortet wurde (BA 71,11ff = GW 11,67), so kann dies als Vorverweis auf S. FREUD gelesen werden. FREUD hat in der Tat in einer bislang einzigartigen Weise versucht, das Sexuelle wissenschaftlich zu thematisieren und damit das von VIGILIUS angezeigte Defizit zu kompensieren unternommen. Ob FREUD dieser Versuch so ganz gelungen ist, mag sowohl von den inneren Schwierigkeiten seiner Lehre, als auch von der Problematik psychoanalytischer Therapie, als auch von VIGILIUS' Menschenbild her kritisch betrachtet werden (vom Atheismus-Problem ganz zu schweigen). Von VIGILIUS her wäre zu fragen, ob FREUD in bezug auf das Sexuelle die richtige "*Stimmung*" (71,14) getroffen hat, d.h. ob das Phänomen von Sexualität und Erotik derart auf das Libidinöse reduziert und im Kontext eines mechanistischen Triebmodells gedacht werden kann, wie FREUD dies tut. - Dennoch bleibt positiv zu erwähnen, daß beide, FREUD wie VIGILIUS, gegen die Verdrängung des Sexuellen angehen (beide thematisieren hier das Phänomen des Witzes, vgl. BA 71,14) und es zum vollen Bewußtsein innerhalb einer Gesamtsicht des menschlichen Selbstverständnisses bringen wollen.

[799]) Zur Scham in bezug auf die Geschlechtsunterschiede vgl. die treffenden Ausführungen von W. SCHULZ (1972, S.394): "Die Scham als solche ist noch keine reflektierte Form der Angst. Sie kommt daher der Frau mehr zu als dem Mann, denn, so sagt KIERKEGAARD, die Frau ist im ganzen ... sinnlicher als der Mann". Sie ist "'tiefer' von Angst bewegt. Diese Tiefe schließt aber nicht aus, daß die Angst der Frau in Verbindung mit der Sexualität reflektiertere ..., genauer: raffiniertere Formen annehmen kann." - Zur These, daß der Frau mehr Angst zueigen sei als dem Mann, vgl. bereits Pap III A 234; T 1,284.

[800]) Der zitierte Text geht weiter: "... weil es die Tendenz des Christentums ist, den Geist weiterzuführen" (BA 75,3f = GW 11,71: "weiter zu entfalten" [aufgrund einer Konzeptvariante], dän. im Original: at före Aanden videre). Bemerkenswert ist diese Begründung insofern, als sie - wie sonst fast nie bei KIERKEGAARD - explizit den Gedanken eines *geistesgeschichtlichen Fortschritts* durch das Christentums beinhaltet. (Ein eher HEGEL als KIERKEGAARD zuzuordnender Grundgedanke!) Die inhaltliche Füllung dieser Fortschrittsidee ist spezifisch für VIGILIUS: Der christliche Geist führt die griechische, unreflektierte Indifferenz gegenüber dem Sexuellen von der ironischen Haltung zur Suspension, die letztlich darauf zielt, das Sexuelle *in suspenso* zu aktualisieren, d.h. es so wahrzunehmen, daß es die Integration des Geistes befördert, ohne sich in Triebhaftigkeit zu verselbständigen.

Dieser faszinierende Gedanke findet seinen Ausdruck besonders schön BA 85,36ff = GW 11,81: Die Realisierung des Sexuellen "ist der Sieg der Liebe im Menschen, einer Liebe, in der der Geist so gesiegt hat, daß das Sexuelle vergessen ist und der Mensch sich des Sexuellen nur im Vergessen erinnert."

Zur Kritik vgl. DEUSER (85) S.158: "die Tendenz ... geht zugunsten des geistigen Verhältnisses. ... Der immer festgehaltene Vorrang des Geistigen läßt zwar Freiheit [159] konkret und utopisch {?} wirksam erscheinen, ihre Fesseln aber, die Sachzwänge {?} ... werden nicht selbständig als zu ändernde thematisch, sondern immer nur indirekt im Spiegel der Angst." - Zwar bleibt DEUSER den Nachweis schuldig, inwiefern der Begriff des *Utopischen* und der der *Sachzwänge* hier trifft - die immanente Verfangenheit der Freiheit in sich kommt ja gerade keinem *Sach*zwang gleich, mobilisiert Freiheit höchstens dahingehend, solche zu

Segenshandlung (Trauung) die "in der Scham gesetzt(e)" Angst nicht beheben (BA 75,12ff = GW 11,71).

Sexualität und Geist

Vielmehr liegt hier das Problem tiefer: Sexualität wird als etwas erfahren, was den Geist *angeht*, ihn auch zutiefst fraglich macht, ihn aber zugleich der Erfahrung der *Fremdheit* aussetzt: Im sexuellen Akt ist er im entscheidenden Punkt ausgeschlossen[801]: "Weil der Geist an der Kulmination des Erotischen nicht teilnehmen kann", wird ihm angst, so daß er sich zurückzieht und sich verbirgt. "Das aber ist eben die Angst, und das ist eben zugleich die Scham" (BA 76,16-23 = GW 11,73). Hier wird deutlich, wie eng VIGILIUS Scham und (sexuelle) Angst zusammendenkt.

In bezug auf die Freiheitsthematik bedeutet das: Angst als "in sich verstrickte" Freiheit realisiert sich auch als in ihre *Sexualität* verstrickte. Freilich besagt dieses "auch", daß hier die Sexualität nicht so bestimmend für das Selbstverhältnis der Freiheit gedacht wird wie später bei S. FREUD. Dennoch wird auch hier Sexualität grundlegend für die (Un-) Freiheitserfahrung des Menschen. Gerade "im Augenblick der Empfängnis ist der Geist am weitesten fort und darum die Angst am größten." (BA 7676,36f = GW 11,72) Der sich daran anschließende Gedanke, daß somit jedes Individuum "in Angst" - nicht nur geboren, sondern auch - gezeugt wird, ist von großer Tragweite: Jeder Mensch wird in Angst gezeugt und geboren! Entstehung von Individualität ist somit unabdingbar an Angst geknüpft. Die Schwere der Geburt bezeugt die Geistigkeit des Menschen: Nicht die Wehen an sich bereiten den Schmerz, sondern das Verurteiltsein des Geistes zur Untätigkeit, sein *Suspendiertsein*. Bei der Geburt "zittert der Geist", d.h. er ist in machtloser Bewegung vor sich selbst gestellt (vgl. BA 77,6f = GW 11,72). Wirklich dabei sein kann er nicht.

---

konstruieren! -, aber er behauptet ganz zurecht den "Vorrang des Geistigen" und der "Freiheit als Existenzkategorie", wobei DEUSER - im Gegensatz zu ADORNO - die in der Linie des frühen KIERKEGAARD bereits angelegte Gesellschaftskritik ganz zutreffend als Implikation jenes Freiheitsverständnisses beschreibt (S.159; vgl. auch KODALLE 1983).

Inwiefern es KIERKEGAARD für seine Person gelungen ist, Sexualität derart in seine (durchaus vergeistigte!) Existenz zu integrieren, mag hier offen bleiben. Als Problem sei hier nur angedeutet, daß die Tendenz zur asketischen Vergeistigung bereits hier grundgelegt ist; eine Tendenz, die beim späten KIERKEGAARD dann bekanntlich zu einem gestörten Verhältnis zu Sexualität und Fortpflanzung überhaupt geführt hat - in Zusammenhang mit seiner späten Vorliebe für SCHOPENHAUER.

[801]) Hier wird nun die frappierende Ähnlichkeit zwischen Sexualitäts- und Todeserfahrung sichtbar: Beidemale kann der Geist nicht in das Ereignis mit eingehen, muß "draußen" bleiben, und erfährt sich dabei nicht nur als ausgeschlossen, sondern als fremd. Im Vergleich von Sexualität und Tod ergeben sich also für den Geist analoge Bestimmungen: Ausgeschlossensein - sich bloß zusehend Verhalten - Fremdheitserfahrung - Vor-sich-selbst-Gestelltsein - Angst. Dies ist umso erstaunlicher, als diese Analogie angsterfüllter Grenzerfahrung zwei an sich ganz verschiedene Ereignisse umfaßt: einmal das lustvolle der Zeugung, zum andern (und letzten) das einmalige, im allgemeinen unerfreuliche und schmerzhafte des Sterbenmüssens und der Unausweichlichkeit des Todes.

Daß VIGILIUS die Analogie (wenngleich nicht explizit) herstellen kann, hat seinen Grund darin, daß er nicht nur den Akt des Gebärens (ähnlich später FREUD), sondern auch den des Zeugens als angsterfüllt betrachtet (allerdings unter Vernachlässigung der Analyse des Lustmomentes).

14. Historischer Nexus der Freiheit

Damit fällt auf die *Geschichtlichkeit*[802] des Menschen ein besonderes Licht. Der wichtige Satz "Jedes Individuum nimmt in einem historischen Nexus[803] seinen Anfang" (BA 77,32ff = GW 11,73) betont nicht nur die Geschichtlichkeit der Entstehung des Individuums, sondern auch die Verwobenheit dieser Entstehung in einen *Nexus von Angst*: Denn Zeugung und Geburt sind von Angst begleitet - und begleiten fortan die ganze menschliche Existenz. Womit das Individuum zur Welt kommt, ist nach VIGILIUS also Angst und nicht Konkupiszenz[804] (durch

---

[802]) H. DEUSER (1974, S.255) bezieht "Kierkegaards Einwand der Geschichtlichkeit" als Kritik am abstrakten *liberum arbitrium* (analog zu ADORNOS Kritik an KANTS Freiheitsbegriff) auf KIERKEGAARDS Anknüpfung an LUTHERS Lehre vom unfreien Willen. Ähnlich wie LUTHER erkenne der Däne "die immer schon vorgängige Verflechtung eines aktiven und sich verstellten Willens" (255f). Die Selbstverstellung und Gebundenheit der Freiheit *(hildet i sig selv)* wird damit als zugleich geschichtlich vermittelte erfaßt. Die Selbstbezogenheit der Freiheit ist somit keine abstrakte. Zwar kommt nach des VIGILIUS Meinung die Sünde immer wieder neu in die Welt; aber der Gedanke, daß sie sich selbst voraussetzt, bezieht sich nicht nur auf ihre konkrete *Möglichkeit* (in der Angst des Einzelnen als in sich verstrickter Freiheit), sondern zugleich auf ihre universale, *geschichtlich vermittelte Wirklichkeit*. DEUSER sieht auch richtig, daß KIERKEGAARD "deutlicher als Luther ... die Alternative von bodenloser Intellektualität und der Verankerung des Christentums im Willen" erkennt und dabei die Willensdialektik nicht mehr "dualistisch an der Alternative Gott und Satan" expliziert (S.256, mit Verweis auf LUTHERS *iumentum*-Gleichnis cf. BoA 3,126,23). KIERKEGAARDS Versuch einer Neuthematisierung des traditionellen Sündenbegriffs trifft die Intention LUTHERS (so DEUSER S.262 mit P. LÖNNING), geht aber kritisch über diesen hinaus (S.257ff). KIERKEGAARD betont, daß "die Sünde ..., obgleich als Angst und Verzweiflung eine strukturelle Gegebenheit, doch nicht schicksalhaft notwendig" ist. Damit wird bei ihm (wie bei LUTHER) die Sünde nicht an Bestimmungen der Unmittelbarkeit (Schicksal, Natur etc.) festgemacht, sondern an der geschichtlich vermittelten Freiheit des Menschen vor Gott.

[803]) Dän. "historisk nexus" (Synonym-Erläuterung zu 'Nexus' in SV^3 Bd.6 S.356: *forbindelse, sammenhaeng*); bei RICHTER: "Geschichtszusammenhang"; CHR. SCHREMPF, R. LÖGSTRUP, ROCHOL: "hist. Nexus"; HIRSCH: "geschichtliche(n) Verkettung (Nexus)". Gemeint ist der dem Individuum vorausgehende und zugrundeliegende Geschichtszusammenhang, der Existenz-Kontext in seiner auch materialiter prägenden Macht. Diese Stelle verdeutlicht, wie eminent VIGILIUS/KIERKEGAARD den Einzelnen *geschichtlich* denkt, d.h. weder abstrakt solipsistisch noch individualistisch noch einseitig *nur* vom Selbst- oder Geistbegriff, oder "vertikal" isoliert vom Gottesbezug her. Fast alle älteren und neueren KIERKEGAARD-Interpretationen und Rezeptionen haben diesen grundlegenden Aspekt der Geschichtlichkeit des Einzelnen bei KIERKEGAARD außer acht gelassen und sind daher zu Fehlinterpretationen gelangt. Als Beispiel sei T. BOHLIN genannt, der - nicht nur an diesem Punkt ihn gründlich mißverstehend - KIERKEGAARD eine "individualistische Betrachtungsweise" vorwirft (1927 S.168 vgl. 155). Dies gilt in gewisser Weise auch für J. HOLL (1972, S.163f u.ö.), der KIERKEGAARD Geschichtslosigkeit vorwirft und das Konzept der Gleichzeitigkeit (vgl. Kap. 9 sowie H. GERDES 1982, S.74-78) irrtümlich als "ahistorisch" brandmarkt (S.164). Ähnlich hatte schon G. ROHRMOSER (1966, wieder in: SCHREY WdF 1971, S.424) von der "Entgeschichtlichung christlichen Glaubens" und einer "Eliminierung" des geschichtlichen Zusammenhangs (Christi) gesprochen, obwohl er die Bedeutung des Zukünftigen für den (angeblich bloß "punktuellen") Geschichtsbegriff KIERKEGAARDS durchaus gesehen hat (op.cit. 425, mit Verweis auf GOGARTEN). - Die "unhaltbare Kritik" ROHRMOSERS bemängelt auch KODALLE (1988) S.250f. - Vgl. ferner die zutreffende Darstellung L. BARRETTS (in: PERKINS 1985, S.57ff).

[804]) Hier zeigt sich, daß der Begriff Angst in der Tat als ein Äquivalent oder Surrogat bzw. Substitut für den aus KIERKEGAARDS Sicht problematischen Konkupiszenzbegriff gedacht sein könnte.

So wie der Konkupiszenzbegriff der Frage ausgesetzt war und ist, inwiefern er an sich bzw. auch noch postlapsarisch etwas Un-/Vorschuldiges kennzeichne, so muß sich der Angstbegriff freilich die gleiche Frage stellen lassen: Adams Angst, im Unentschiedensein das Rechte zu tun, ohne entschieden seine Freiheit zu verlieren, mag noch als "vor-sündig" gelten (weil sie in ihrer Unentschiedenheit noch offen ist für Gott); postlapsarisch steht die Angst jedoch von vornherein im Schatten der Sünde. Daher kann die Angst nicht naiv den verlorenen Glanz der Unschuld für sich beanspruchen und sich blind stellen für jene Geschichte, die als Mischmasch aus Irrtum und Gewalt (GOETHE) eben zugleich Konglomerat von Angst und Sünde, d.h. *ihre* Geschichte ist. M.a.W.: Es ist ebenso schwierig, für den "gefallenen" Menschen eine "unschuldige" Angst anzunehmen wie eine "unschuldige" Konkupiszenz. Denn in beiden Phänomenen liegt ein *Begehren* seiner

eine naturhaft angelegte Konkupiszenz würde die Zweideutigkeit der Triebhaftigkeit auf undialektische Weise geleugnet; vgl. BA 78,2ff = GW 11,73).

Unter b) *Die Folge des historischen Verhältnisses* verhandelt VIGILIUS die prägende Macht des Beispiels (BA 80,21 = GW 11,76): Eine vom Beispiel ausgehende Beeinflussung kann nicht unmittelbar gedacht werden. VIGILIUS betont wie schon SCHLEIERMACHER die notwendige *Prädisposition*, d.h. die Unmöglichkeit der Verführung ohne vorausgehende Verführbarkeit. In bezug auf die Verführung kleiner Kinder zum Bösen sagt VIGILIUS voller Ironie: "Man läßt das Kind einen regelrechten kleinen Engel sein; aber die verdorbene Umgebung stürzte es ins Verderben .... und auf einmal ist das Kind dann verdorben." (BA 80,39f = GW 11,76) Solche Verwandlung hin zum Bösen hat etwas Magisches - Sünde wird äußerlich gedacht, ansteckend wie "Kuhpocken" (s.o.). Durch den Mangel an "Zwischenbestimmungen" wird hier die "schlechte Gesellschaft" unmittelbar als bestimmend gedacht.[805] Was VIGILIUS gedanklich ausschließen will, ist nicht die Möglichkeit einer Beeinflussung durch Sozialisation, sehr wohl aber die Annahme, sie wirke unmittelbar und unvorbereitet; ebenso die Annahme, als sei solche Prägung irreversibel (vgl. BA 81,3f). Worum es positiv geht, ist eine an der Freiheitsthematik orientierte Zwischenbestimmung, die das Kind weder einen kleinen Engel noch einen kleinen Teufel sein läßt, sondern "weder gut noch böse" (BA 81,16). Nur so - unter Abkehr von quantitativen und undialektischen Denkbestimmungen - lasse sich verhindern, daß "die Begriffe Erbsünde, Sünde, Geschlecht, Individuum" verlorengehen "und das Kind mit ihnen" (BA 81,24f = GW 11,77).

15. Wissenschaftliche Unfaßbarkeit der Sünde

Diese erst noch von VIGILIUS *psychologisch* (81,31) zu eruierende Zwischenbestimmung wird dabei als *prädisponierend* (81,33) begriffen, d.h. im Sinn einer "letzten Approximation", nämlich als "das Sich-vor-sich-selbst-Zeigen der Freiheit in der Angst der Möglichkeit, oder im Nichts der Möglichkeit, oder im Nichts der Angst" (BA 82,2 = GW 11,77).[806] Da das

---

selbst, ein Fasziniertsein von sich, das Gott ausblendet und das eigene Selbst "total" wahrnimmt. Aber eben darin liegt nicht nur der Ursprung, sondern zugleich das Wesen von Sünde begründet.

[805]) Von daher ist für VIGILIUS/KIERKEGAARD jede Gesellschaftstheorie oder Anthropologie abzulehnen, die explizit den Gesellschaftsbedingungen eine entscheidende Bedeutung für die Schuld des Menschen beimißt (wie etwa bei J.-J. ROUSSEAU). Dies gilt insbesondere für die MARXISTISCHE Theorie einer prägenden Macht der ökonomischen Verhältnisse. Die katechismusartig referierte Weisheit von MOSES HESS, daß nicht der Mensch als solcher böse sei, sondern die Gesellschaft, in der er lebt (vgl. I. FETSCHER, Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten, München 1967, S.61: "Sind wir böse von Geburt an? - Nein, *wir werden böse durch die schlechte Gesellschaft, in welcher wir leben.*"), ist aus der Sicht KIERKEGAARDS äußerst kritisch zu bewerten, da HESS sowohl das Zentrum als auch die Genealogie der Strukturen von Sünde verkennt.

Vgl. dazu auch die Fragestellung bei CHR. GESTRICH (1989, S.35): "Ist der Mensch von Haus aus 'gut' - verderben ihn erst 'falsche' (gesellschaftliche) Strukturen?" - In der Tat ist es wichtig, den "Graben zwischen theologischer und außertheologischer Erhellung" der Anthropologie zu überwinden (ebd.). Auch ist es wichtig, die strukturelle Manifestation von Sünde nachhaltig wahrzunehmen. Allerdings sollte nicht - wie dies HESS zufolge der Fall ist - diejenige Sicht der Sünde als wissenschaftlich betrachtet werden, die primär *Strukturen* für "sündig" erklärt - im Gegensatz zur vermeintlich "unwissenschaftlichen" Sicht, welche die Sünde am eigenen, inneren Wesen oder biblisch am Herzen des Menschen festmacht (vgl. Gen 6,5; 8,21; Prov 20,9; Rö 3,10-18 u.a.). Dann wäre nämlich der eklatante Schluß unvermeidbar, daß gerade die *unwissenschaftliche* Sicht den Kern der Wahrheit repräsentiert.

[806]) Vgl. dazu die ähnliche Bestimmung BA 79,14f = GW 11,74f: "Die Möglichkeit der Freiheit verkündet

Gegenüber der Angst kein Reales, kein bestimmtes Anderes ist - sondern das Nichts, genauer: "ein Nichts" (82,10) -, ist die Freiheit in der Angst auf nichts anderes bezogen als auf sich. Deshalb findet nun der Gedanke der Selbstbezogenheit positive Aufnahme bei VIGILIUS (82,26ff = GW 11,78), sofern er nicht als Erklärungskategorie für Sünde fungieren soll, sondern nur als Strukturbeschreibung der "in sich verstrickten" Freiheit. Vom ARISTOTELISCHEN Gedanken her, daß Wissenschaft nicht das Einzelne, sondern das Allgemeine thematisiert, und von der Identifizierung des Selbstischen mit dem Einzelnen her (83,1f)[807], behauptet VIGILIUS die wissenschaftliche Unerklärlichkeit des Phänomens Sünde (82,36ff): Nur der Einzelne als solcher weiß (von sich aus), was Sünde ist (83,2f). Sünde geht in keiner Allgemeinbestimmung auf. Und sofern es sich um eine *Allgemein*bestimmung handelt, wird Sünde nur abstrakt und inhaltslos thematisiert.

16. Die Sünde als das Selbstische?

Die Pointe der Argumentation in bezug auf das Selbstische liegt also darin, diesen Begriff zwar *positiv* aufzugreifen, aber als epistemologisch bedeutungslos abzuqualifizieren, weil er eine Verhältnisbestimmung von Sünde und Erbsünde nicht ein-, sondern ausschließe (BA 83,5-12 = GW 11,78). Wird das Selbstische wissenschaftlich begriffen, so "löst sich alles in Tautologie auf; oder man wird geistreich, womit man alles durcheinanderbringt". Mit letzterem verbindet VIGILIUS einen (nicht *namentlich* erteilten) Seitenhieb gegen SCHELLING und seine Naturphilosophie: Hier wird Sünde mit physikalischen Metaphern (Gravitation/Zentrifugale) zu begreifen versucht: d.h. zum einen nicht vom Einzelnen her, sondern als kosmisches Phänomen, zum andern als Naturphänomen, d.h. in einer quantitativ bestimmbaren Weise[808]. Die eigentliche Kritik am - zunächst positiv aufgegriffenen - Konzept des Selbstischen folgt nun in dem Gedanken, daß hierin ein *ungeklärter* Begriff vorausgesetzt werde (BA 83,33ff = GW 11,79): nämlich der des *Selbst*, der wissenschaftlich nicht zu

---

sich [tut sich kund] in der Angst." - Zur Deutung des Nichts als *mé on* (nicht als *ouk on*) und von SCHELLINGS dunklem Un-/Urgrund in Gott her (SW VII,406ff) vgl. MCCARTHY (in: PERKINS 1985), S.95,99 bzw. 105,108f.

[807]) Diese Identifizierung scheint mir nicht ganz einleuchtend zu sein. Das Selbstische als allgemeine *Strukturbestimmung* ist keineswegs bloß das Einzelne, wenngleich es die Selbstverfassung des Einzelnen bestimmt. VIGILIUS kommt aber zu der Identifikation von seinem Verdikt wissenschaftlicher Thematisierung von Sünde her. Auch die Schlußfolgerung, daß "nur der Einzelne als der Einzelne wissen" könne, "was das bedeutet" (83,2f), hat eine problematische Tendenz in Richtung auf Subjektivismus. Dann wäre Sünde - wenn überhaupt - *nur indirekt* mitteilbar (was ja in der Tat auch des VIGILIUS Ausgangs- und Endposition ist, weshalb die Sünde für ihn eigentlich nur in der Homiletik recht am Ort ist). Ist jedoch Sünde strukturell als Selbstbezogenheit nicht allgemein ("intersubjektiv") thematisierbar, so steht es im Ermessen des Einzelnen, seine Selbstbezogenheit so zu deuten oder auch nicht. Die Bedeutung dessen, was Selbstbezogenheit als Strukturmerkmal ausmacht, wäre dann gar nicht mehr (allgemein) gültig aussagbar. -
Hier zeigt sich eine Grenze des an sich verständlichen Anliegens, Sünde auf das Sich-selbst-Verstehen des Einzelnen zurückzubeziehen: Allgemeines, intersubjektiv zwingend nachvollziehbares Reden von Sünde wird dann unmöglich, d.h. die Thematisierung von Sünde als Phänomen menschlicher Existenz ist dann nicht nur strittig (d.h. argumentativ bestreitbar), sondern vage ins Selbstverständnis des Einzelnen verlegt. Die problematische Weichenstellung findet da statt, wo nicht nur gesagt wird, daß Sünde den Einzelnen "unbedingt angeht" (zum Terminus *"ultimate concern"* - dort bezogen auf Gott - vgl. P. TILLICH), sondern darüber hinaus, daß immer nur der Einzelne ermessen kann, was es mit der Sünde auf sich hat.

[808]) Vgl. dazu das Verdikt BA 66,21 = GW 11,63

erheben sei (84,3 trotz 83,35f)[809]. Was das Selbst ist, ist - im Sinne des delphischen Leitsatzes *gnothi seauton* (84,5) - nur vom Selbst her zu begreifen, nicht in Abstraktion von ihm. Damit ist eine Grenze der allgemeinen, universalen Erhebbarkeit des Selbst angezeigt, die sich in einer Rehabilitierung des *griechischen* (nicht des philisterhaft deutsch-idealistischen!) Verständnisses des *gnothi seauton* konkretisiert (BA 84,8ff = GW 11,80).

Sündenfall als Selbstwerdung?

Hier nun schließt sich der - offenbar auf I. KANT[810] zurückgehende - Gedanke an, daß das "eigentliche Selbst" erst als *Produkt* des Falls sich in seiner Freiheit konkretisiere, d.h. "erst im qualitativen Sprung gesetzt" werde (84,12). Damit eröffnet sich für VIGILIUS nun die Möglichkeit, einen *Zirkelschluß* zu monieren: Im Begriff des Selbstischen wird ein *Selbst* zugrundegelegt, das sich erst postlapsarisch als das herausstellt, als was es vorausgesetzt wird. Von daher nun erweist sich der Begriff des Selbstischen nach VIGILIUS als unbrauchbare *Erklärungs*kategorie, denn er setzt ein Selbst voraus, das seinerseits erst durch den *Fall* in seinem Sosein evident wird. Diese Spitze der Kritik verdeutlicht, warum VIGILIUS die Erklärungsfunktion des "Selbstischen" für die Sünde bestreitet: Das Selbstische als dezidiertes Selbstsein (des Einzelnen vor Gott) impliziert noch keine Sünde; und das Selbstische als Selbstbezogenheit im negativen Sinn setzt einen entsprechend negativen Begriff des *Selbst* voraus, der seinerseits nur infralapsarisch, also durch Sünde zu erklären ist. Der Begriff des *Selbstischen* ist also insofern nichtssagend (83,8), als er *nicht mehr* sagt (und sagen kann) als der ihm zugrundegelegte Begriff des *Selbst*.[811]

---

[809]) Kritisch ist hier zunächst zu erwähnen, daß VIGILIUS - trotz seines Vorbehalts (vgl. auch Anm.1 BA 84,17ff = GW 11,79*: "Die Pointe beim Einzelnen ist gerade sein negatives Sich-Verhalten zum Allgemeinen" 84,25f) - selber eine allgemeine, wissenschaftliche Definition des Selbst gibt (nämlich das als Einzelnes gesetzte Allgemeine [83,36] bzw. das Einzelne, das zugleich es selbst und das Allgemeine ist).
Darüber hinaus ist anzumerken, daß, selbst wenn der Begriff des Selbst wissenschaftlich nicht faßbar wäre, dies nicht notwendig auch für den des "*Selbstischen*" (als allgemeine Strukturbestimmung des Selbst) gelten müßte.
Drittens gilt auch hier, daß die Rede vom Selbst einen (Allgemein-)Begriff von ihm voraussetzt, der - wo auf seine wissenschaftliche Thematisierung verzichtet wird - sich ins Vage und Beliebige verflüchtigt. Das kann aber nicht die Intention des VIGILIUS sein, weshalb er sinnvollerweise den Begriff "Selbst" nicht dem Horizont wissenschaftlicher Thematisierung entziehen sollte (zumal er diese dann ja doch voraussetzt), um es - vermeintlich - sicherzustellen vor wissenschaftlicher Vereinnahmung.
Ein vierter möglicher Kritikpunkt läge darin, die notwendige Abhängigkeit der Begriffe *Selbstisches* und *Selbst* zu bestreiten: Das Selbstische beschreibt im Sinn dieser Kritik nicht die allgemeine Struktur des Selbstseins, sondern eine solche, die das Selbst von sich entfremdet. In diesem Sinn wäre dann sogar die naturanaloge Beschreibung des Selbstischen im Sinne J. BÖHMES, FR. V. BAADERS und SCHELLINGS zu verteidigen: Das Selbstische ist ein das menschliche Selbst transzendierendes Phänomen, dem das Selbst dadurch ausgesetzt ist, daß es in einer Welt lebt, in der solch eine Dynamik (der "Verselbstung") herrscht. Hier nun tun sich allerdings viele Probleme auf, weil zugunsten einer Betonung der *objektiven* Gegebenheit des Bösen - quasi biologisch als *Erb*sünde - der Gedanke einer eigenverantwortlichen Freiheit des Menschen einer strukturell begriffenen Sünde geopfert würde. Ob man nun sagt, die böse *Gesellschaft* sei schuld an der Schuld des Menschen oder der böse *Kosmos*: beide Male wird der Begriff des Selbst und der der Freiheit in problematischer Weise aufgehoben.

[810]) Vgl. I. KANT, Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (1786), in Ak.-Ausg. Bd. 8, S.109-123, besonders 115-117

[811]) Darin ist VIGILIUS recht zu geben. Jedoch ist fraglich, inwiefern sich der Selbstbegriff jeglicher wissenschaftlichen Konkretion entzieht und damit der des Selbstischen notwendig *nichtssagend* bleiben muß.

Das Selbstische in der Triebhaftigkeit

Mithin erklärt das Selbstische die Sünde nicht, weil es seinerseits nur als Konsequenz einer (hierin übergangenen) Zwischenbestimmung zu fassen ist und zudem das Sexuelle unberücksichtigt läßt (BA 85,1-7 = GW 11,80). Postlapsarisch ist das Sexuelle "als Trieb gesetzt" (85,28 cf.11), während es ursprünglich nur die Differenzierung der Zweigeschlechtlichkeit implizierte.[812] Freilich ist deshalb das Triebhafte nicht als solches die Sünde, vielmehr *wird* erst durch die Sünde das Sexuelle als Trieb gesetzt (vgl. auch 78,24ff; 81,36 und 85,8f). Damit ist für VIGILIUS das Sexuelle weder aus der Bestimmung der (Erb-)Sünde ausgeschlossen noch mit ihr identifiziert. Dies hat eine doppelte, m.E. positiv[813] zu wertende Konsequenz: zum einen, daß die problematische, schon in der Patristik anhebende Ächtung des Sexuellen vermieden wird (mit ihren problematischen Folgen für das Christentumsverständnis überhaupt, vgl. FR. NIETZSCHE, S. FREUD, T. MOSER); zum anderen, daß Sexualität nicht naiv verherrlicht und *jenseits von gut und böse* angesiedelt wird. Beide Extreme schließt VIGILIUS aus.[814]

Statt ihn als *nichtssagend* abzuwerten, wäre von dieser Kritik her (vgl. Anm.111) präziser zu formulieren: Der Begriff ist abhängig vom jeweiligen Selbst-Begriff. Aber nur dann, wenn dieser sich als nicht konkretisierbar erweist, ist er nichtssagend. Stellt er sich aber als *ambivalent* dar (in einer noch zu klärenden Weise), so erweist sich der Begriff des Selbstischen in analoger Weise ebenso als ambivalent.

[812]) *Adam* ist auch vor dem "Fall" schon Mann, wenngleich ihm erst *post lapsum* in der Scham die Konnotation dieses Mannseins aufgeht. Analog bei *Eva*. - *Engel* stehen als "vollkommene Geister" jenseits des Geschlechtlichen (85,12f). Anders *Christus*: er ist geschlechtlich als Mann bestimmt, aber gemäß der von KIERKEGAARD rezipierten, orthodox-lutherischen Lehre jungfräulich - und d.h. hier: unter Ausschluß von Angst und Triebhaftigkeit! - gezeugt (vgl. HIRSCH Anm.123 GW 11,256). Daher ist bei Adam Sexualität *phänomenologisch* zwar evident, aber *nicht als Trieb* gesetzt; deshalb berichten die Evangelien auch von keiner *sexuellen* Versuchung Jesu (85,20) - im Gegensatz zur modernen, romanhaften oder kommerziellen Darstellung Jesu in unserer Zeit (vgl. M. SCORSESE, The Last Temptation of Christ) -, wobei es eben charakteristisch für ihn war, "daß er in allen Versuchungen bestand" (85,21).

[813]) Diese positive Wertung ist *dann* freilich nicht möglich, wenn die Bestimmung des Menschen von seiner Unmittelbarkeit her gewonnen, d.h. das Triebhafte (Sexualität, Machtstreben) im Prinzip positiv gewertet wird, wie z.B. bei NIETZSCHE. Daß diese Bestimmung des Menschlichen unzutreffend und in ihren Folgen problematisch ist, versteht sich von KIERKEGAARD her von selbst. *Umgekehrt* muß von NIETZSCHE her KIERKEGAARDS Festhalten an einer "ewigen Bestimmung des Geistes" als Festhalten an einer Fiktion erscheinen, mittels derer das Sexuelle auf dem (Um-)Weg einer Verteufelung des Triebhaften nun doch wieder neurotisch abqualifiziert wird. Darin kommt zuletzt auch wieder die "Gottesvergiftung" (T. MOSER) zum Vorschein.

[814]) Freilich ist dabei immer wieder zu betonen, daß nicht die Sexualität an sich, sondern nur die *zum Prinzip erhobene* (vgl. PIEPER 1968 S.98) unter dem Verdikt der Sündhaftigkeit steht (vergleichbar mit PAULUS, der die *sarx* als solche nicht als Sünde, sondern nur als deren materiale Basis ansieht; vgl. zur Parallele von Sinnlichkeit und *sarx*: DISSE 1991, S.99). Daher soll im Glauben "nicht die Sinnlichkeit als solche, sondern allein die Abhängigkeit von der Sinnlichkeit als ein durch die Sünde gesetztes und sich dem Geist entgegenstellendes *Prinzip* überwunden werden." So DISSE 1991, S.99, mit berechtigter Kritik an W. SCHULZ und J. HOLL, die KIERKEGAARD ein Ideal reiner Geistigkeit unterstellten, wonach im "Gottesverhältnis der Leib ... nur stören" könne (HOLL 1972, S.122). Die Vergänglichkeit des Leibes mag zwar als schmerzhaft und seine Triebansprüche als mitunter störend angesehen werden; daraus folgt jedoch nicht, daß der Leib nicht integraler Bestandteil des Geistes wäre. Da der Mensch nicht als Seele, sondern als Geist (d.h. Leib und Seele) ins Gottesverhältnis gesetzt ist, ist der Leib darin nicht das Störende, sondern das Notwendige und notwendig Konkretisierende. J. HOLL interpretiert KANT, unterstellt aber indirekt auch dem Dänen folgende

17. Integration der Sexualität in die Bestimmung des Geistes

Dabei geht sein eigenes Ideal der Realisierung von Sexualität (wie gezeigt) dahin, sie "in die Bestimmung des Geistes" derart zu *integrieren* (BA 85,34f = GW 11,81), "daß das Sexuelle vergessen ist und der Mensch sich des Sexuellen nur im Vergessen erinnert" (85,36ff).[815] In der so realisierten Liebe "ist die Sinnlichkeit im Geist verklärt und die Angst verjagt" (86,1f). Der Preis dieser Lösung liegt im - bewußt in Kauf genommenen - Verlust griechischer, "wehmütiger erotischer Heiterkeit" (86,6), d.h. einer naiv-unmittelbaren Einstellung zur Sexualität. Ihr Gewinn liegt in einer tieferen bzw. höheren, nämlich *ewigen* "Bestimmung des Geistes" (86,7f cf.14 = GW 11,81).

Ansicht: "Leib und Geschlechtlichkeit sind zwar notwendige Formen der Äußerung, aber keine wesentlichen Bestimmungen des eigentlichen Ich" (1972 S.150 Anm.178). Wenn nun auch für KIERKEGAARD der Leib so abstrakt bloß Äußerungsform des "eigentlichen" Ich wäre, bräuchte (und könnte) der Mensch keine Angst mehr haben angesichts der unaufhebbaren "Leibgebundenheit des Geistes" (W. SCHULZ). Die Abstraktion des Leibes vom Geist widerstrebt dem Grundanliegen des Dänen ebenso wie die Abstraktion des Sexuellen vom "eigentlichen Ich". VIGILIUS gibt sich alle Mühe, dieser Abstraktion der Sexualität entgegenzuwirken. HOLL verkennt, daß der Leib bei KIERKEGAARD als für den Geist konstitutiv gedacht wird. Weil er von einer abstrakten Vorstellung eines "reinen" Geistes herkommt, verfehlt er die Bedeutung des Leibes und der Leibhaftigkeit des Menschen bei KIERKEGAARD von Grund auf. Nur so kann HOLL den Leib als etwas *Störendes* im Gottesverhältnis hinstellen (s.o.). KIERKEGAARD ist damit sicher nicht getroffen. (Wesentlich treffender ist dagegen HOLLS Darstellung von KIERKEGAARDS Bild der Frau, S.153ff). - Ebenso unzutreffend ist die Feststellung von W. ANZ (1956, 76), KIERKEGAARD hätte der Leiblichkeit keine Eigenwahrheit zugestanden, "der wir uns als begrenzte Wesen fügen". Auch hier ist der Geistbegriff des Dänen erheblich zu (CARTESISCH) flach aufgefaßt.

[815]) Für den, der die Sexualität als Triebhaftigkeit unmittelbar bestimmt als das, was eben unmittelbar zu seinem Recht kommen muß, liest sich des VIGILIUS These als mehr oder weniger verkappte Verdrängung von Sexualität, mithin sein ganzes Konzept als Konstruktion verquerer Triebhaftigkeit, die unmittelbar nicht zu ihrem Ziel kommt (so ADORNO 1929 im Anschluß an FREUD). Diese Interpretation geht jedoch fehl, da sie die Geistbestimmung des Menschen verkennt, d.h. den Menschen aus Instanzen zusammengesetzt denkt, die ihn gleichsam mechanisch-triebhaft bedrängen. ADORNOS Kritik ist die einer Froschperspektive. Auch der "Kuß" linkshegelscher Dialektik verhilft ihr nicht zur Prinzengestalt. Denn mit FREUD ist die Pointe verkannt, daß das *Es* seine reine "Eshaftigkeit" verliert, sobald es im Geist als sich zum Selbst insgesamt verhaltend gedacht wird. Die Instanzen sind bei FREUD einander äußerlich und mechanisch entgegengesetzt, ohne ihre Dialektik und den Bezug auf das Selbst zu reflektieren. Daher vertrete ich - wie übrigens auch J. DISSE in seiner Dissertation zur Freiheitserfahrung bei KIERKEGAARD (1991, S.50 und S.100, Anm.45) - die These, daß KIERKEGAARDS Anthropologie und seine Theorie der Sexualität erheblich ausgereifter und tiefergehend sind als die FREUDS. Geistesgeschichtlicher Hintergrund dieser Überlegenheit ist das Instrumentarium der HEGELSCHEN Dialektik und Phänomenologie, das bei KIERKEGAARD zum Zuge kommt und jeder bloß mechanischen oder materialistischen Auffassung überlegen ist. Die These einer Triebverdrängung liegt zwar gerade bei KIERKEGAARD zugegebenermaßen nahe (und scheint auch biographisch lukrativ), sie geht jedoch von einem unmittelbaren Verständnis des Triebes aus und reflektiert nicht die Erfüllungsdimension im Kontext eines eben nicht bloß triebhaft bestimmten Geistwesens. Sie verkennt, daß die unmittelbare Realisierung des Triebes seine Verfehlung darstellt, sofern er eingebunden ist in den "Komplex" des Geistes. Sie verkennt auch, daß die von KIERKEGAARD geforderte Integration der Sexualität in die Geistbestimmung des Menschen keineswegs auf Triebverzicht hinauslaufen muß. Allerdings realisiert sie sich nach der Auffassung des Gerichtsrates Wilhelm ethisch adäquat nur innerhalb der Ehe, d.h. im Blick auf die Vergeschichtlichung des Miteinanders und die Verdichtung (Konsolidierung) der Liebe zur Treue, die sich mehr und mehr unabhängig macht vom momentanen erotischen Impetus des Verliebtseins. Gerade so wird geschichtlich das Sexuelle im Vergessen erinnert und somit integriert in das Geistige. Dabei ist es nicht nur nach VIGILIUS, sondern auch nach dem Gerichtsrat wichtig, das Sexuelle nicht zu verdrängen, sondern "die Bestimmungen zu bewahren, die im Erotischen liegen, so daß nicht etwa das Geistige diese verbrennt und verzehrt, sondern in ihnen brennt, ohne sie zu verzehren" (GW 15,104).

Damit ist die Thematisierung *Freiheit - Angst - Sexualität* zu einem vorläufigen Höhepunkt und Abschluß gekommen: Freiheit hat sich als nicht nur in *sich*, sondern auch als in *Sexualität* verstrickte erwiesen. Im Sexuellen zeigt sich nun Angst als Scham, und durch die Sünde erweist sich Angst als Triebhaftigkeit. Ziel des Umgangs mit Sexualität muß es deshalb sein, ihre Triebhaftigkeit in den menschlichen Sinn von Sexualität - nämlich die *Liebe* (BA 85,37 = GW 11,81) - zurückzubinden und sie damit zu vergeistigen, zu verklären (BA 86,1 = GW 11,81).

Exkurs: Liebe

Liebe ist ein Zentralbegriff von KIERKEGAARDS Denken.[816] Kritisch versucht TH. W. ADORNO den Liebesgedanken bei KIERKEGAARD zu entschlüsseln, vgl. seine kurze Abhandlung *Kierkegaards Lehre von der Liebe* (1951; hier S. nach stw-reprint 1974). Liebe wird bei ADORNO ganz vom Schema der reinen, objektlosen Innerlichkeit her interpretiert. KIERKEGAARD habe die Liebe in menschenverachtender Weise (272,279,281) unbestimmt und undurchführbar gemacht, entgegenständlicht und rücksichtslos spiritualisiert (insbes. S.272). Das wird in HEGELSCHER Manier kritisiert: "Je grausamer KIERKEGAARD die Natur mit der Forke auszutreiben sich anschickt, um so vollständiger verfällt er ihr." (S.272f) Dies führt zurück zu ADORNOS Grundkritik des (3.) religiösen Stadiums als neuer Form von Unmittelbarkeit - infantiler Regreß (Stadium 1). KIERKEGAARD habe sich blind gestellt für die "Einsicht in Verdinglichung"; wegen dieses Ausfalls sei bei ihm Gesellschaftskritik unterblieben.

Gegenüber dieser Kritik - bemerkenswerterweise bereits weit vor den "68er-Jahren" verfaßt! - haben KIERKEGAARD-Kenner erhebliche Einwände geltend gemacht; so z.B. H. DEUSER, der die eminent (zumindest potentiell) gesellschaftskritische Komponente im Spätwerk KIERKEGAARDS aufgezeigt hat, und J. RINGLEBEN, der (1983) die Subjekt-Objekt-Vermittlung in der Aneignung als Grundintention KIERKEGAARDS herausgearbeitet hat - gegen die scheinbar so plausible Metapher von KIERKEGAARDS "objektloser Innerlichkeit" (allerdings merkwürdigerweise ohne explizite Auseinandersetzung mit ADORNO); von daher ist ADORNOS Position heute nur noch von forschungsgeschichtlichem Interesse, darüber hinaus freilich auch aufschlußreich für ADORNO selbst.

Ebenso ließe sich auch kritisch bewerten, wenn ADORNO FREUD gegen KIERKEGAARD zur Geltung bringt, Liebe dürfe nicht jedem Nächsten gelten, sondern müsse selektiv vorgehen, auf der Basis der Erkenntnis, daß eben nicht alle Menschen liebenswert seien.[817] ADORNO bejaht FREUDS Kritik der christlichen Liebesethik. Er kann aber nicht deutlich machen, inwiefern die Einsicht, daß "nicht alle Menschen liebenswert" sind, wirklich eine tiefere Sicht des Menschen verbürgt. Vielmehr legitimiert ADORNO von FREUD her eine kleinkarierte Sicht der Liebe und damit eine an der eigenen Libidostruktur orientierte, mithin sehr begrenzte Offenheit für den Mitmenschen (ähnl. bei H. MARCUSE).

Der unter die Räuber Gefallene (Lk 10) ist freilich *an sich* nicht liebenswert oder gar von seinem Erscheinungsbild her liebenswürdig, und dennoch fordert er im eminenten Sinn meine Liebe heraus. Wenn KIERKEGAARD sagt, daß der Nächste "jeder Mensch" ist, weil er "vor Gott dir gleich

[816]) Vgl. HANS FRIEMOND, Existenz in Liebe nach S. Kierkegaard (1965)
[817]) S. FREUD, WW XII, S.69; vgl. ADORNO stw S.274

ist"[818], dann scheint hier eben ein viel tieferer Sinn von Liebe auf als bei FREUD und ADORNO: Der Nächste gewinnt Wert und Würdigkeit nicht als Triebobjekt von sich her, auch nicht als Pflichtobjekt im KANTISCHEN Sinne vom Sollen her, sondern weil er durch und vor Gott liebenswert und liebens-würdig (christologisch: *geworden*) ist. Das Problem ist also, daß dieser Begriff von Liebe ohne den christlichen Gottesgedanken kaum nachzuvollziehen ist und ohne ihn die *Vergeistigung* der Sexualität in Liebe als asketische Weltentsagung, Entfremdung, verfehlte Sublimation etc. mißverstanden werden muß.
In der Auseinandersetzung um den christlichen Liebesgedanken, der *eros* und *agape* zu verbinden beansprucht, geht es also in der Tiefe um nichts anderes als um - den in seiner Liebe trinitarisch zu begreifenden - *Gott selbst:* "Gott ist die Liebe" (1 Joh 4,16).[819]

Die Sexualtheorie des VIGILIUS versteht sich dabei nicht als eigenständiger Komplex. Sie versucht, Sexualität als Zweigeschlechtlichkeit von der Identifikation mit Sünde freizuhalten, sie aber dennoch im Kontext von Angst (als Scham) und Triebhaftigkeit (als Sünde) zu interpretieren. Dieser Versuch gelingt zwar, jedoch ohne daß VIGILIUS in einer an S. FREUD heranreichenden Weise die Beziehung des Sexuellen zum Unterbewußten ausgeleuchtet hätte. Allerdings ist VIGILIUS darin der Vorzug zu geben, daß er Sexualität in ein ausgereiftes Menschenbild integriert, ohne dieses umgekehrt einseitig vom Sexuellen bestimmt sein zu lassen; auch darin gebührt ihm der Vorzug, daß er Triebhaftigkeit nicht mechanistisch denkt wie FREUD, sondern aufgrund der Interpretationskategorien des Selbstischen und der Konkupiszenz; drittens auch darin, daß er kein bloß sozialisationsbedingtes Über-Ich annimmt, das dem "Es" der Triebhaftigkeit steuernd gegenüberstünde, sondern ein - modern gesprochen - *ganzheitliches* Menschenbild, bei dem das Ich vom "Selbst" her (keiner dritten Instanz!) die Integration des Sexuellen vollzieht.

18. Sprung (Diskontinuität) statt Übergang (Kontinuität)

Das **3. Kapitel** beschreibt "*die Angst als Folge derjenigen Sünde, die im Ausbleiben des Sündenbewußtseins besteht*" (BA 87ff = GW 11,82ff). Hier problematisiert VIGILIUS zunächst die Kategorie des *Übergang*s (BA 87,13 = GW 11,82), wobei er gegen die bei HEGEL vollzogene Verknüpfung der Logik mit der Zeitlichkeit des Werdens polemisiert und dem PLATOS Kategorie des Plötzlichen (des Augenblicks) positiv gegenüberstellt (insbes. 88,2-8; zu PLATO 13ff mit Anm.2). Diese am Studium von W. G. TENNEMANNS Philosophiegeschichte und an A. TRENDELENBURG[820] orientierte Rehabilitierung griechischen

[818]) Zit. bei ADORNO (1974, stw) S.275
[819]) Vgl. FRIEMOND S. 145f
[820]) KIERKEGAARD hatte TRENDELENBURG vom Namen her gekannt seit Ende 1842, aber erst nach BI und dem CLIMACUS-Fragment, nach E/O, FZ und Wdh studiert, dann aber wirklich hoch geschätzt: "Es gibt keinen modernen Philosophen, von dem ich so profitiert habe wie von TRENDELENBURG. Als ich seinerzeit die 'Wiederholung' schrieb, hatte ich noch nichts von ihm gelesen - und jetzt, da ich ihn gelesen habe, wieviel klarer und deutlicher wird mir doch alles ... Und jetzt [1846] hat TRENDELENBURG zwei Abhandlungen über die Kategorienlehre geschrieben, die ich mit äußerster Anteilnahme lese. Und als ich das erste Mal nach Berlin kam, war TRENDELENBURG gerade der einzige, um dessen Vorlesungen ich mich gar nicht kümmerte - er war ja, wie es dort hieß, Kantianer." (Pap VIII A 18 - T 2,81; 1846/47) Man beachte die

Denkens gegen die moderne Spekulation - letztere als frommer Selbstbetrug des Denkens (88,18) - zielt auf den Gedanken, daß - inmitten aller geschichtlichen Kontinuität *"das Neue durch den Sprung kommt"* (BA 91,11 = GW 11,86; Hervorh.W.D.), und zwar immer wieder als unableitbare Setzung menschlicher Freiheit. Diese Setzung vollzieht sich in der *Zeit* und konstituiert somit *Zeitlichkeit*.[821]

19. Ewigkeit als Maßstab der Zeit

In diesem Sinn verwirklicht sich Freiheit zeitlich. Was aber ist *Zeit*? Ihre Bestimmung als "unendliche Sukzession" (92,20 = GW 11,86) ist korrekt, liegt aber nicht "in der Zeit selbst" (92,23f). D.h. Zeit ist so nicht als Maßstab ihrer selbst vorgestellt: sie kann weder am Voranschreiten noch am Vorübergehen noch an äußerlicher periodischer Bewegung *gemessen* werden. *Maßstab* wird auch[822] hier nicht äußerlich von KIERKEGAARD gedacht als das, woran etwas quantitativ gemessen werden kann, sondern als das, was Kriterium seines Seins ist, d.h. worauf es auch bestimmungsmäßig bezogen ist. In diesem Sinn ist die Ewigkeit als Maßstab der Zeit zu verstehen.

Exkurs: Zeit

Indem die Ewigkeit als Maßstab der Zeit gesetzt ist, ist implizit

---

Schlußbemerkung: Von einem (vermeintlichen) Kantianer erwartete man - auch KIERKEGAARD! - nichts Originelles. Vgl. zur Verhältnisbestimmung TRENDELENBURG-KIERKEGAARD A. COME (1991) und W. DIETZ (1992).

Auf einem Zettel (Pap VI A 145 - T 2,236; undat.) hatte sich KIERKEGAARD zur "Dialektik des Anfangs" eine Unterwelt-Szene mit SOKRATES und HEGEL ausgedacht. SOKRATES sitzt am lauschigen Bächlein, HEGEL am Studiertisch und liest ein Buch (daran, daß er *liest* und nicht selber schreibt oder doziert, ist kenntlich, daß es sich nur um satirische Fiktion handeln kann), nämlich TRENDELENBURG, Logische Untersuchungen, Berlin 1840, Teil II, S.198. Er geht zu SOKRATES; dieser fragt ihn nach dem *Anfang* seiner Philosophie. Antwort: Das abstrakte Sein=Nichts. Ist das nichts oder etwas? SOKRATES akzeptiert nicht, daß erst durch die komplette Darstellung des Systems (in 'zig Bänden) dieser Anfang in seiner Notwendigkeit klar werde. (Die Szene endet im offenen Affront, nachdem SOKRATES HEGEL gemaßregelt hat.) - TRENDELENBURG hatte moniert, daß HEGEL in seiner Dialektik die Bewegung immer schon voraussetze und dem Begriff des Unmittelbaren Konnotationen unterschiebe, die ihm nicht eigneten (vgl. Pap V A 75; T 1,338). In jener Unterweltszene tritt SOKRATES als Anwalt TRENDELENBURGS auf, was ja nur gerecht ist, nachdem sich der Berliner Philosoph für SOKRATES und vor allem ARISTOTELES so stark gemacht hatte. Wenn KIERKEGAARD in jener Unterweltszene HEGEL gerade TRENDELENBURG lesen läßt (und nicht PLATO, DESCARTES oder KANT), dann impliziert das, daß er TRENDELENBURG wirklich für die kräftigste Widerlegung des HEGELSCHEN Systems hielt. (Denn spätestens im Jenseits sollte jeder mit der kräftigsten Widerlegung seiner Gedanken konfroniert werden.)

[821]) Vgl. dazu den informativen Aufsatz von P. LÜBCKE (1980). Ihm zufolge ist die Zeit "die temporale Diskontinuität, die Ewigkeit die Kontinuität" (90); diese Kontinuität ermöglicht die Einheit der Zeit (gegenüber der "Spatiierung" in indifferente, einander äußerliche Zeit-Punkte, die sich in ihrer Präsenz ablösen). Die sukzessive Zeitvorstellung wird auf ARISTOTELES zurückgeführt (104). Der PLOTINISCHE Hintergrund des Ewigkeitsverständnisses von VIGILIUS bleibt bei LÜBCKE unentdeckt. Zurecht wird aber die "entscheidende Bedeutung" der Zukunft für VIGILIUS gesehen (97;108). Ebenfalls für richtig halte ich LÜBCKES These, daß mit dem Begriff der *Zeitlichkeit* der entscheidende Unterschied zu HEGEL gesetzt ist (105f). - Zu den folgenden Ausführungen über Zeit und Ewigkeit vgl. auch den sehr informativen Aufsatz von L. DUPRÉ "Of Time and Eternity" (in: PERKINS 1985), der sich nicht nur auf BA bezieht und zudem interessante Vergleiche mit HEGEL (S.117,120), SCHELLING (S.112ff,119,122) und TILLICH (S.121) enthält, wobei er auch das Phänomen der Dauer reflektiert (S.124ff).

[822]) Vgl. dazu die analogen Ausführungen KIERKEGAARDS zu Gott bzw. Christus als *Maßstab* des Menschen. Auch hier bedeutet *Maßstab* ein inneres Kriterium, kein von außen angelegtes Maß.

ausgeschlossen, daß regelmäßige (periodische) Bewegung zu deren Kriterium werden kann: Etwa die Schwingung eines Pendels, eines Quarzkristalls oder die kreisende Wiederkehr der Gestirne. Was hier vor sich geht, ist nicht wesenhafte Veränderung. Die periodische Schwingung dient als äußerer Maßstab der Zeit wegen der Regelmäßigkeit dieses "Vorgangs". Eine derart periodische Bewegung ist ein Maßstab für das, was in der Zeit geschieht. Die Bewegung des Pendels oder des schwingenden Quarzkristalls in der Uhr ist jedoch kein Geschehen, kein wirklicher Vorgang: Im Vorgang tritt eine Veränderung ein, durch die etwas Neues gesetzt wird. In der Schwingung eines Pendels oder Quarzkristalls wird jedoch nichts Neues gesetzt: Es "passiert" hier nichts, da die bloße Iteration nur die Gleichheit mit sich zum Ausdruck bringt: Die Wiederholung ist in ihrer vollkommensten Abstraktheit als Identität mit sich gesetzt. Das zyklische oder periodische kann nur mittels der Zahl zum Maßstab des in der Zeit sich Vollziehenden werden, ohne selber wirkliches Geschehen zu sein. Zwar *dauert* eine Schwingung eine gewisse Zeit. Ist diese Zeit vollendet, hat sich jedoch keine Veränderung vollzogen: Die Ausgangslage ist wieder hergestellt. Damit ist das, was aufgrund seiner Regelmäßigkeit zum Maßstab der Zeit werden kann, an sich selber *zeitlos* in dem Sinne, daß nichts wirklich geschieht. Die bloße Dauer ist dann auch nicht Kriterium dessen, *was* geschieht, sondern nur dessen äußerer Maßstab. Der zeitlose "Vorgang" der Schwingung (bei dem eigentlich nichts vor sich geht, sondern sich nur iterativer Rekurs vollzieht, die abstrakte Rückkehr in sich) ist wesentlich etwas anderes als das Faktum des Geschehens, des Sich-Ereignens oder gar des Fortschritts. Das, woran wir Zeit messen, ist an sich zeitlos. Wie aber kann das Zeitlose zum *Maßstab* der Zeit werden? Oder anders: Wie kann die Zeit ihren Maßstab *außer* sich haben? Dieses Paradox führt zur Notwendigkeit, den Maßstabsbegriff zu differenzieren: Maßstab als Woran des Gemessenwerdens einerseits, Maßstab als Kriterium des Vollzugs andererseits. Im ersteren Sinn ist die Zeitlosigkeit, im zweiten die Ewigkeit (PLOTIN[823]) der Maßstab der Zeit. Ebenso wie für PLOTIN fällt für KIERKEGAARD beides nicht zusammen: Ewigkeit ist nicht Zeitlosigkeit (abstrakte Unendlichkeit), sondern Grund der Zeit und zugleich das die

[823]) Vgl. zu PLOTINS Auffassung über Ewigkeit und Zeit (in Enneade III,7) die kommentierte Übersetzung von W. BEIERWALTES (1967, 1981[3]); ferner W. PANNENBERG, Syst.Theol. Bd.2, Göttingen 1991, S.114ff (mit Vergleich zum modern-naturwissenschaftlichen Zeitverständnis); vgl. dazu vom selben Vf.: Metaphysik und Gottesgedanke (1988) S.52-65 (= 4. Sein und Zeit); ferner zum "Primat der Zukunft" bei PLOTIN: Schöpfungstheologie und mod. Naturwissenschaft, in: H. DEUSER u.a. (Hg.), Gottes Zukunft - Zukunft der Welt (FS MOLTMANN 60.), München 1986, S.287. - Zur Zeitproblematik vgl. die philosophische Analyse von W. SCHULZ (1992, S.41-121): Subjektivität und Zeit; ferner die theologische Darstellung von KARL HINRICH MANZKE, Ewigkeit und Zeitlichkeit. Aspekte für eine theol. Deutung der Zeit, Göttingen 1992 [Diss. München 1990], mit Analysen u.a. zu AUGUSTIN, KANT, HEIDEGGER und K. BARTH.
Nach PLOTIN ist Zeit "*nur künftig ganz*". "Ihr eigentliches Sein ist die Zukunft" (BEIERWALTES, Denken des Einen, Ffm 1985, S.163). Im Gegensatz zu ARISTOTELES ist für PLOTIN das Maß der Zeit "weder 'messend' noch 'gemessen' für das *Wesen* von Zeit konstitutiv" (ebd. S.171). Zu dem Paradox, daß der Maßstab der Zeit zugleich in der Zeit liegen muß wie außerhalb ihrer (bzw. zugleich in ihr liegen muß und doch nicht in ihr liegen darf), vgl. insbes. AUGUSTIN, Conf IX-XI. "Nicht legen die Körperbewegungen mit ihrer je spezifischen Dauer zeitliche Maßeinheiten fest, sondern die Zeit selbst ist der Grund für die quantitative Bestimmung des Dauerns." (K. FLASCH, Augustin, [1980] S.273). Nach AUGUSTIN gründet die Zeit weder ihrem Wesen noch ihrer Meßbarkeit (Feststellbarkeit und Erfahrbarkeit) nach im periodischen Vorgang der Außenwelt (z.B. der Gestirnrotation, Kristallschwingung). Vielmehr gibt es Zeit nur aufgrund der *Veränderung* (mutabilitas, vgl. De civ. Dei XI,6), die innerhalb der bestehenden Welt stattfindet. Die Zeitlichkeit der Welt gründet im periodischen Schaffen Gottes (Gen 1: Sechs-Tage-Werk), so daß die Schöpfung sich zeitlich realisiert, jedoch ohne daß jene periodischen Vorgänge an sich selber schon Zeit wären. Die *mutatio* vollzieht sich also *in* der Zeit (und Zeit erst mit ihr), nicht *aufgrund* der Zeit.

Zeit Umfassende. Hinzu kommt für VIGILIUS der wichtige Gedanke, daß die Ewigkeit Zeit als *Zeitlichkeit* für das Subjekt in einer bestimmten Qualität begründet, und zwar nicht als Verzeitlichung der Zeit, sondern als Ausgerichtetsein auf das Ewige. In diesem Sinn kann VIGILIUS sagen: Der Mensch ist eine "Synthese des Zeitlichen und des Ewigen" (BA 92,2f = GW 11,86).
Der Vergleich mit VIGILIUS zeigt, daß dessen Konzept des Augenblicks als "Atom" der Ewigkeit ohne PLOTIN nicht denkbar wäre. Allerdings sind im Konzept der "Zeitlichkeit" des Existierens und der christologischen Konzeption einer "Fülle der Zeit" zugleich die Unterschiede gesetzt. An diesem Konzept der "Zeitlichkeit" lassen sich sowohl die Unterschiede zu PLOTIN, als auch die gegenüber HEGEL explizieren.[824]
Entscheidend ist, daß VIGILIUS mit PLOTIN den Primat der Ewigkeit und der Zukunft gegenüber vergangenem und gegenwärtigen Geschehen setzt. Die Originalität von VIGILIUS gegenüber PLOTIN besteht insbesondere in der Beziehung des Ewigkeitsbegriffs auf den Möglichkeitsbegriff einerseits und auf den Vollzug der Zeitlichkeit andererseits. - Durch die Vorrangstellung des Ewigen bei PLOTIN und KIERKEGAARD ist allerdings die Schwierigkeit gegeben, daß ihr Zeitbegriff vom allgemeinen, vulgären Zeitbegriff abgehoben und von ihm her schwer einholbar ist.[825]

Das Ewige wird nun bei VIGILIUS bestimmt als "das *Gegenwärtige*"[826], und zwar nicht als unendliche, sondern als "aufgehobene Sukzession" (BA 93,19f = GW 11,87). Gilt es nun für die *Freiheit*, die *Synthese* von Ewigkeit und Zeit zu realisieren, so bedeutet dies, unendliche und aufgehobene Sukzession "*zeitlich*" - und d.h. auch: innerhalb der Endlichkeit mir gegebener Zeit - zu vermitteln (freilich nicht nur gedanklich, sondern auch wirklich).[827]

---

[824]) Vgl. LÜBCKE 1980. Zur *Zeitlichkeit der Seele* (aufgrund ihrer Teilhabe an Zeit), von PLOTIN anders verstanden als bei VIGILIUS, vgl. BEIERWALTES, Denken des Einen (1985), S.164f.

[825]) Bemerkenswert ist die völlige Fehleinschätzung dieses Sachverhalts bei HEIDEGGER, Sein und Zeit (1927; Tü. 1976[13] S.338 Anm.1): Obwohl KIERKEGAARD das "*existenzielle* Phänomen des Augenblicks" erfasse (wenngleich nicht existenzial interpretiere), bleibe er doch "am vulgären Zeitbegriff haften". - Tatsächlich verhält es sich jedoch umgekehrt: Dem sog. vulgären Zeitbegriff steht der ARISTOTELISCHE viel näher als der PLOTINISCH-KIERKEGAARDSCHE. Letzterer findet seine Parallele auch in AUGUSTINS berühmten Konfessionen: Conf XI,11,13. Mit PLATO und PLOTIN definiert dieser das Ewige zwar als *zeitlos* im Sinn des dem Werden und Vergehen Entzogenseins *(semper stans aeternitas)*, zugleich aber auch als *totum esse praesens* - im Sinne einer Einholung des Vergangenen und Zukünftigen im Ewigen. Gerade darin erweist sich das Ewige als das Ewige, daß es Inbegriff des Seins selbst ist (*ipsum esse* IX,10,24), das allem Seienden vorweg- und zugrundeliegt (vgl. auch R. BERLINGER, Augustins dialogische Metaphysik, Ffm 1962, S.58ff). Des VIGILIUS gedankliche Analogie zum Zeitbegriff im PLOTINISCH-AUGUSTINISCHEN Verständnis läßt sich allerdings auf keine Abhängigkeit zurückführen, die über Lehrbuchinformationen hinausginge.

[826]) Genauer BA 93,23f: "das unendlich inhaltvolle Gegenwärtige". Damit steht das *Ewige* nicht nur im Gegensatz zur *Zeit* als bloßer Sukzession (in der das Gegenwärtige im Vergangenen schwindet), sondern auch zum *Raum*, den VIGILIUS als "unendlich inhaltsloses Gegenwärtiges" und als "Parodie des Ewigen" versteht (BA 93,1f.34ff): In dem Sinne, wie die Zeit das bloße *Nach*einander ist, so ist der Raum das bloße *Neben*einander. Daher sind Zeit und Raum "für das abstrakte Denken völlig identisch", d.h. sofern von ihrer qualitativen Füllung und dem Sinn ihres Gerichtetseins-auf-etwas abstrahiert wird; beide sind dann *Extensionalität* im Sinne des formellen Außer-sich-gesetzt-Seins. Bemerkenswert ist die kleine, unausgeführte Notiz derselben Anmerkung, daß unter der Bestimmung der *Omnipräsenz Gottes* Raum und Zeit tatsächlich identisch sind. Ihre Identität ergibt sich also für das abstrakte extensionale Denken ebenso wie für ihre Bestimmung erst *sub specie aeternitatis*. - Die hier von VIGILIUS nicht explizierte Pointe ist jedoch, *daß beide Gesichtspunkte* - der von abstrakter Spekulation und der von theologischer Spekulation - trotz ihrer immanenten Wahrheit *die Zeitlichkeit der Existenz verfehlen*, d.h. beide nicht unmittelbar in die Existenz einholbar sind.

[827]) Insofern scheint mir der Ewigkeitsbegriff KIERKEGAARDS durchaus nicht abstrakt und unchristlich zu

Der Augenblick als Atom der Ewigkeit

Wie das Ewige so ist der Augenblick durch *reine Gegenwart* gekennzeichnet: er verschwindet nicht in der Vergangenheit und wird nicht verändert durch Zukunft, d.h. aber auch: er kann innerhalb der Zeitlichkeit der Existenz nicht festgehalten werden. In diesem Sinn tritt er als das Sporadische in Erscheinung, während beim Ewigen die Zeitlosigkeit als Kontinuum in sich gesetzt ist. Deshalb bedeutet die zeitlose Gegenwartsfülle des Ewigen im Augenblick *Unvollkommenheit*, in sich (d.h. im Ewigen) jedoch *Vollkommenheit* (BA 94,6-11 = GW 11,88).

Bestimmt man den *Augenblick* zeitlich, so ist er das *Zwischen* von Zukunft und Vergangenheit; im Sinn dieser abstrakten Verstandesbestimmung ist er ein Nichts. Dies zeigt, "daß der Augenblick keine bloße Bestimmung der Zeit ist", denn Zeit ist ja das bloß Vorübergehende, in sich Schwindende (BA 94,18ff).- Hier nun ergibt sich die Schwierigkeit, inwiefern der Augenblick überhaupt Element (Moment) der Zeit sein kann, wenn diese eigentlich keinen festen "Ort" für ihn gewähren kann. Ist die Zeit bloß das kontinuierliche Verschwinden des Zukünftigen im Vergangenen, d.h. bloßes *Vergehen*, dann droht das Ewige zur reinen "Utopie" (im grch. Wortsinn von Ortslosigkeit) zu werden. VIGILIUS hat diese Schwierigkeit wohl gesehen: Definiert man Zeit als das in sich Schwindende, dann liegt das Ewige rein außerhalb von ihr. Definiert man das Ewige als "irgendwie" in der Zeit liegend (was schwierig ist, wenn man das Ewige als die - ganze - Zeit umgreifend denkt!) oder diese zumindest tangierend, dann muß man den Begriff einer bloß *sukzessiven* Zeit aufgeben und darüber hinaus Zeit als Moment von Ewigkeit und Ewigkeit als Moment von Zeit denken, allerdings als aufgehobenes, d.h. in der Gegenwart des Ewigen "gleichzeitig" gesetztes. VIGILIUS ist den zweiten Weg gegangen: Er gibt den Gedanken einer definitiven Trennung zwischen ewig in sich ruhender (kreisender?) Ewigkeit einerseits und einer rein sukzessiv als Vergänglichkeit bestimmten Zeit andererseits auf und bestimmt den Augenblick als Berührung von Zeit und Ewigkeit "*in der Zeit*"[828] (BA 94,24). Hinzuzufügen ist, daß Berührung in der

---

sein, wie K.E. LÖGSTRUP meint (1968, in: SCHREY WdF 1971 S.455). Durchweg an der GRUNDTVIGS orientiert ist seine Kritik, daß wahrhaftes Christentum nicht derart ewigkeitsorientiert sein darf, um nicht unmenschlich zu werden, und daß es auch "Natur, Universum und das Dasein mit anderen Menschen" einschließen muß. In der Tat ist KIERKEGAARDS Ewigkeitsverständnis nicht welthaft fixiert, wenngleich auch nicht derart weltabgewandt, daß es sich nur im Kloster realisieren ließe. - Zur (vergleichsweise [XIV!] behutsamen) Kritik an LÖGSTRUP vgl. auch KODALLE (1988) S.281-290.

Zum folgenden Gedanken der Gegenwärtigkeit des Ewigen vgl. AUGUSTINS hodie (hodieternum) in Conf I,6,10; nunc stans in Conf IXff (dazu: R. BERLINGER, Augustins dialogische Metaphysik, Ffm 1962, S.51f, 55 u.ö.).

[828]) Darin liegt die Hauptdifferenz zur platonischen Bestimmung des Augenblicks als *exaiphnes*, vgl. Parmenides 156 d7: Vom Augenblick als dem plötzlichen Übergang von Ruhe zu Bewegung und umgekehrt gilt, daß er außerhalb aller Zeit liegt (*en chrono oudeni ousa*). Diesem Plötzlichen entspricht im Denken KIERKEGAARDS der Sprung, der den unableitbaren Übergang zu einer neuen Qualität bezeichnet. Das *exaiphnes* bei PLATO ist charakterisiert als ortloses *(atopou)* "Zwischen" *(metaxy)*. Im Augenblick vollzieht sich der Umschlag *(metabolé)* von Ruhe in Bewegung. In der neuplatonischen Philosophie wird der Augenblick als die "erfüllte Gegenwart" begriffen und darin als Negation der Zeit als bloßes Vorübergehen (BEIERWALTES, Denken des Einen, Ffm 1985, S.429).

Zur Theorie des Augenblicks bei KIERKEGAARD vgl. die interessanten Ausführungen von THEUNISSEN, Negative Theologie der Zeit (1991), S.293ff,312-315,345ff,350ff,354f,360ff; ferner W. BEIERWALTES,

Tat eine Doppelzugehörigkeit in elementarem Sinn impliziert oder zeitlich gesprochen eine Gleichzeitigkeit. M.a.W.: Der Gedanke des Augenblicks beinhaltet, daß in ihm nicht nur das Ewige in der Zeit, sondern auch umgekehrt die Zeit in der Ewigkeit ist.
Die folgende Interpretation der Metaphorik des auch im Dän. analog zum Dt. gebildeten Wortes *Augenblick (Öieblikket)* läßt Vergänglichkeit assoziieren,[829] weshalb es VIGILIUS für aufschlußreich hält, wenn Gott in der christlichen Symbolik als *Auge* dargestellt wird (d.h. als *unvergänglicher Augenblick*; BA 94,26 - 95,4 = GW 11,88f). Der Augenblick wird so als "Atom der Ewigkeit" verstanden, das nicht eigentlich Atom der Zeit ist (BA 96,2 = GW 11,90). Das In-der-Zeit-Sein des Augenblicks bedeutet eben nicht, daß er zum Verschwinden bestimmt ist (wie alles Vergängliche), auch nicht, daß er *von der Zeit her* ist; dennoch ist der Augenblick *in* der Zeit, d.h. nicht abstrakt jenseits von ihr.[830]

Die Qualifizierung der Zeit durch den Augenblick

Wird der Mensch in dieser Hinsicht definiert, so stellt er sich dar als "Synthese des Zeitlichen und des Ewigen", die vom Ewigen getragen ist (BA 96,11). Durch den Augenblick ist nun ein Dreifaches gesetzt: Geschichtlichkeit (96,25), Zeitlichkeit (96,31f) und qualitative Unterschiedenheit der Zeit in sich (96, 33ff). Letzteres bedeutet, daß Zeit erst durch den Augenblick *zeitlich* qualifiziert wird, d.h. in ihrer Unterschiedenheit von Künftigem und Vergangenem. M.a.W.: Erst durch die inhaltlich (ewig) gefüllte Gegenwart erhält die Zeit als solche und in ihrer Unterschiedenheit von Zukunft und Vergangenheit ihren Sinn. War die

---

Exaiphnes oder: Die Paradoxie des Augenblicks, in: PhJ 74 (1967), S.271-283, insbes. 272 und 280-283. - Gegenüber der problematischen Überschrift (I.1.) bei W. SCHULZ (1992, S.100) ist festzuhalten, daß die Koinzidenz von Ewigkeit und Zeit in der Zeit freilich nicht als eine "Relativierung der Ewigkeit" zu interpretieren ist, auch nicht auf Zeitlichkeit; eher könnte man umgekehrt von einer Relativierung *des Zeitlichen* (als des Vergänglichen) im Blick auf die Ewigkeit sprechen. Das Ewige wird nicht relativiert oder existenzialisiert (was W. SCHULZ allerdings auch nicht behaupten will: 1992 S.101); paradoxerweise wird zugleich das Zeitliche *aufgewertet* vom Ewigen her (eben weil es in seiner reinen Vergänglichkeit - dem Charakter äußerlicher Sukzession - relativiert wird). In KIERKEGAARDS Theorie des Augenblicks geht es also nicht darum, das Zeitliche auf Kosten des Ewigen stark zu machen oder umgekehrt, sondern beide stark zu machen durch einander. Der Gegensatz hierzu wäre ein jenseitiger Ewigkeitsbezug oder die Etablierung immanenter Zeitlichkeit (rein auf sich gestellt). Durch die Theorie des Augenblicks 'gehört' das Ewige gleichsam zur Zeit und die Zeit zur Ewigkeit: Zeitlichkeit wird *qualifiziert* durch den Augenblick. Die existentielle Form des Mißverständnisses dieses vom Ewigen her qualifizierten Zeitbegriffs wäre die Gleichgültigkeit (Indifferenz) gegenüber dem Zeitlichen auf der Basis eines fiktiven Absoluten (das 'rein ewige' Ewige, die rein immanente Zeit).

[829]) Ebenso die Etymologie des lat. *momentum*, die "das bloße Verschwinden zum Ausdruck bringt" (BA 95,12f).
Interessant ist hierzu auch die Anm. (BA 95,21ff) zu PAULUS, der 1 Kor 15,52 sagt, das mit der Verwandlung und Auferstehung aller verbundene Eschaton werde "*en atomo kai en ripe ophtalmu*" (d.h. im Nu und im Augenblick) eintreten. Der apokalyptische Horizont dieses in sich gerafften Ereignisses wird von VIGILIUS allerdings auf das Ende der Welt und nicht die Auferstehung der Toten am Jüngsten Tage hin interpretiert. Durch diese den Kontext bei PAULUS vernachlässigende Interpretation hat sich VIGILIUS eine schöne Pointe entgehen lassen: Zeit verändert sich "im Augenblick" der Auferstehung als Einbeziehung in Gottes Ewigkeit; d.h. der Augenblick findet nicht einfach "in der Zeit" (BA 94,24) statt, sondern als die Zeit "im Nu" verwandelnd, verdichtend und aufhebend.

[830]) Hier zeigt sich die gedankliche Schwierigkeit, den Augenblick zugleich als zeitlich und ewig zu fassen, d.h. als wirkliche (und nicht bloß imaginäre) Koinzidenz von Ewigem und Zeitlichem.

äußerliche Dreiteilung eine der Zeit selber äußerliche, die in der Grundbestimmung des Vergehens selber verschwand, so ist jetzt von VIGILIUS durch den "Augenblick" ein - wie ich es nennen möchte - qualitativer Fixpunkt in der Zeit gesetzt, der Zeit als sinnvolle Kategorie überhaupt erst möglich macht, indem er gewissermaßen Extensionalität als *"Intensionalität*" expliziert.

Die Zukunft als "das Ganze"

Die Einteilung der Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wird durch diese Qualifizierung zugleich *asymmetrisch verschoben* (womit der eigentlich originelle, die bisherige Zeitdiskussion von PLATO, ARISTOTELES, PLOTIN bis zu HEGEL überbietende[831] Gedanke ins Spiel kommt): Die Zukunft bedeutet "in einem gewissen Sinne mehr" als Vergangenheit und Gegenwart, nämlich "das Ganze, von dem das Vergangene ein Teil ist" (BA 96,36ff = GW 11,91).[832] Diese Asymmetrie und Inadäquanz von Vergangenheit und Zukunft beruhe darauf, daß das Ewige im Zukünftigen präsent sei und sich nur hierin der Zeit öffne (97,2-8). Die Prävalenz des Zukünftigen hat nach VIGILIUS ihren Grund also darin, daß Zukunft Ganzheit im Sinne der Ewigkeit repräsentiert. Von daher ist christliche Existenz auf Zukunft hin ausgerichtet, d.h. *prospektiv*, und Zukunft im Glauben antizipierend, während griechisches Denken seinen Fixpunkt in einem schon bestehenden Ideellen hat, in das man gerade nicht *proleptisch*, sondern nur *anamnetisch* - oder, wie HIRSCH so markant übersetzt: - "rücklings" hineinkommen kann, d.h. durch Erinnerung (BA 96,4-10 / 97,8-16.23-25 = GW 11,90/ 91).

Die Zeitlichkeit der Freiheit

---

[831]) Die Überbietung gegenüber PLOTIN liegt darin, daß die Zukünftigkeit zum dominanten Gedanken einer Existenz eröffnenden und erfüllenden Totalität wird; ferner darin, daß der Augenblick bei VIGILIUS vom christlichen Gedanken einer "Fülle der Zeit" her konkretisiert wird - im Blick auf die Differenz der Zeit in sich und auf die Ausrichtung der Geschichte auf ein *eschaton*.

[832]) Daß die Zukunft "das Ganze" der Zeit darstellt, klingt zunächst paradox. Wie verhält sich die Gegenwart zu diesem Ganzen, inwiefern partizipiert sie an ihm? Und das Gewordene, sofern es nicht mehr (d.h. vergangen) ist, wie verhält es sich zum Zukünftigen? Als bloß Vergangenes ist es verschwundene, vernichtete Zukunft und in diesem Sinn somit kein Teil mehr von ihr. VIGILIUS behauptet jedoch, daß die Vergangenheit im Künftigen in gewisser Weise enthalten ist (als "ein Teil"). Sie kann darin jedoch nur insofern enthalten sein, als sie mehr ist als bloße Vergangenheit, d.h. vorübergegangene Zeit. Die Lösung dieses Paradoxes scheint mir darin zu liegen, daß das Vergangene mehr ist als bloße Vergangenheit, sofern es am Ewigen partizipiert. Daher kann es Teil sein des Zukünftigen, das vom Ewigen her in der Zeit das Ganze darstellt und in dieser Ganzheit nicht als begrenzt vorgestellt werden kann. Das Vergangene schließt das Zukünftige nicht aus, sondern ein, sofern es am Ewigen partizipiert. Dieser "Einschluß" impliziert die Totalität des Zukünftigen.

Für das Freiheitsverständnis ist jene Totalität von besonderer Bedeutung, weil sie einen Primat der Zukunft impliziert (darin liegt die Bedeutung der *Hoffnung*), so daß Freiheit in ihrer Zeitlichkeit nicht einfach von der Definitivität ihrer Verwirklichung und ihrem einstigen Zuendegehen im Tode (vgl. Kap.8) her zu verstehen ist, sondern zugleich von ihrem Ausgerichtetsein auf das zukünftige Ganze, welches auch den individuellen Tod transzendiert.

Vgl. ergänzend zur Relation von Ewigkeit und Zukunft GW 19,275 (LT): "Wenn also das Ewige im Zeitlichen ist, so ist es im Zukünftigen ... oder in der Möglichkeit." In diesem Sinn gilt: Das Ewige "ist" das Zukünftige (ebd.). - Vgl. auch DEUSER (1992), S.150f.

Der Gedanke, daß Freiheit in ihrer Synthesisstruktur *zeitlich* konstituiert ist, läßt sich also folgendermaßen rekapitulieren und präzisieren: Zeitlichkeit bedeutet, in der Zeit auf Ewigkeit bezogen zu sein. - Aber *wie*? So, daß Ewigkeit schon mir vorweg *mit Zeit zu tun* hat. Diese schwer erträgliche Ungenauigkeit des Ausdrucks kann zumindest etwas kompensiert werden, indem man formuliert: Zeitlich existierende Freiheit ist auf die sie konstituierende Ewigkeit derart bezogen, daß es ihr möglich ist, diese in ihre Existenz *einzuholen*. In einem weiteren Schritt ist diese Möglichkeit als Aufgabe und Bestimmung des Menschen zu definieren. (So weit reicht in etwa der Grundkonsens abendländischer Tradition.)

20. Rückwärtige oder vorwärtige Einholung des Ewigen? (Erinnerung oder Wiederholung)

Nun aber folgt nach VIGILIUS die zu entscheidender Differenzierung anregende Frage, *wie* denn das Ewige in die (jeweils eigene) zeitliche Existenz einzuholen sei. Darauf gibt es - so VIGILIUS - eine gut griechische Antwort: Durch Erinnerung, d.h. durch die Rückbesinnung des Geistes auf das ihm (vorweg) ideell Zugrundeliegende. Diese Methode rückwärtiger Einholung des Ewigen heißt *Erinnerung (anamnesis)*. Dieser gegenüber postuliert VIGILIUS als genuin christliche Form der Einholung des Ewigen in die Existenz die - bewußt paradox gesprochen - *vorwärtige Erinnerung*, d.h. eine Erinnerung, die sich *nach vorn* ausrichtet auf Zukunft hin. Damit ist die Kategorie der *Wiederholung* thematisiert (97,36), die - ihrer Semantik zum Trotz - die Zukünftigkeit des Ewigen voraussetzt. Soweit VIGILIUS' Kerngedanke der für sein Freiheitsverständnis durchaus wesentlichen Zeittheorie.
Ihre christliche Konkretion erfährt diese Zeitheorie im Gedanken einer "Fülle der Zeit" (BA 98,10 = GW 11,92). Bemerkenswerterweise wird dieser Gedanke als Zentralbegriff des Christentums eingeführt, aber (hier) nicht *christologisch* konkretisiert.[833] Allerdings steht diese Konkretion im Hintergrund, wenn VIGILIUS nun (korrektiv zur vorigen Identifizierung des Ewigen mit dem Zukünftigen) sagt, daß von jener "Fülle" her das Ewige "zugleich als das Zukünftige *und das Vergangene*" (98,12f) zu bestimmen sei. Damit wird zunächst zweierlei betont: Zum einen die Bedeutung der Geschichte für das Ewige, zum andern die Bedeutung des Ewigen für die Geschichte. Ferner drittens die Kontinuität des Zukünftigen mit dem Ewigen. D.h. es gibt keine *reine*, von aller Geschichte abgehobene Ewigkeit, sondern eine Ewigkeit, die in der Zeit anhebt.[834] Zukunft und Vergangenheit definieren sich nicht *per se*, sondern nur in ihrer wechselseitigen Bezogenheit auf sich (98,15-23), d.h. als Kontinuität (vgl. Gericht, Auferstehung) in Diskontinuität (Bekehrung, Erlösung).

---

[833]) Vgl. dazu jedoch die fast gleichzeitig (vier Tage vor BA im Juni 1844) unter dem Pseudonym JOHANNES CLIMACUS erschienenen *Philosophischen Brocken*.

[834]) Dieser Gedanke entspricht der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, wonach die *basileia tou theou* keine rein zukünftige Größe ist, sondern eine *in der Gegenwart definitiv anbrechende* Zukünftigkeit bezeichnet.

Die Zukunftsbezogenheit der Freiheit

Nach diesem langen Exkurs über das Wesen der Zeit kehrt VIGILIUS zu *Adam* zurück (BA 98,26ff = GW 11,92). Wie alle nach ihm steht Adam vor der Aufgabe, die "Synthese des Seelischen und des Leiblichen" vom Geist her zu setzen (98,29ff), d.h. vom Ewigen her (98,31). "Dabei zeigt sich das Ewige ... als das Zukünftige" (98,36f; d.h. als des Ewigen Inkognito 98,39) - allerdings in einer noch geschichtlich offenen, unbestimmten Weise, während für spätere Generationen die Zukunft immer mehr von der Vergangenheit eingeholt und durch sie determiniert zu werden droht, so "daß das Zukünftige vom Vergangenen antizipiert zu sein scheint" oder sogar so, daß zukünftige Möglichkeit in vergangener Fehlentwicklung erstickt zu werden droht: *no future* (BA 99,19-21 = GW 11,93).
Aufgrund der Korrelation von Möglichem und Zukünftigem ist Freiheit auf beides bezogen: für sie ist das Mögliche (immer nur) zukünftig, und die Zukunft ist der Horizont aller ihrer Möglichkeit(en).[835] Von daher zeigt sich Angst (in sich verstrickte Freiheit) auf *Zukunft* bezogen (99,25).[836] Die Fähigkeit, zukünftige Möglichkeit mittels der Phantasie zu antizipieren, wird damit bei VIGILIUS in ihrer *negativen* Komponente dominierend gesehen.[837]

21. Die latente Geistlosigkeit des "Heidentums" und die "Vermummung" der Angst

In § 1 wird *die Angst der Geistlosigkeit* behandelt (BA 101,7ff = GW 11,95ff). Da es jedoch "in der Geistlosigkeit ... keine Angst" gibt (103,38), fragt sich, inwiefern es so etwas wie "Angst der Geistlosigkeit" überhaupt geben kann (außer als totales Paradox). Die Lösung des VIGILIUS: Auch Geistlosigkeit hat "zum Geist ein Verhältnis", allerdings ein solches, "das keines ist" (BA 103,8f = GW 11,96), d.h. ein Verhältnis, das nicht explizit vorhanden ist, sondern nur implizit als Bestimmung "in Richtung auf den Geist" (BA 104,2 = GW 11,97). Das für VIGILIUS feststehende Faktum der Geistlosigkeit des Heidentums (103,38) betrifft also die phänomenologische Evidenz der Selbstdarstellung des Heidentums und beinhaltet kein defizientes Selbstbewußtsein, zumal die Bestimmung *auf Geist hin* eben nur implizit gegeben und nicht als Bewußtseinsinhalt vorhanden ist. Aber immerhin: sie ist gegeben. Dies bedeutet, daß die Angstlosigkeit des Heidentums nur verständlich ist als Produkt einer unbewußten Verdrängung der Angst im Status einer ästhetisch begründeten Glücklichkeit und Zufriedenheit (vgl. 103,39).[838] Das Heidentum kann aufgrund seiner latenten Geisthaftigkeit

---

[835]) Die gleiche Analogie stellt ANTICLIMACUS fünf Jahre später in KzT her (Korrelation von Verzweiflung der Möglichkeit und Verzweiflung der Zukünftigkeit).

[836]) Freilich kann dabei beides ängstigen: die Unbestimmtheit von Möglichkeit wie auch die Bestimmtheit von Unmöglichkeit.
Vergangenheit kann hingegen als solche nicht ängstigen, allerdings in extrapolativer Zukunftserschließung Angst verstärken (99,27ff), insbesondere sofern Angst die Möglichkeit der Wiederholung (eines Unglücks, einer Verfehlung ect.) antizipiert (99,35ff).

[837]) Darin ist VIGILIUS/KIERKEGAARD ein durchaus moderner Autor, der das Lebensgefühl des modernen Menschen - nach dem Zusammenbruch einer kulturoptimistischen Grundstimmung im Ersten Weltkrieg - treffend antizipiert hat.

[838]) Jenes unbefangene Glück, das nur im *Vorfeld* einer begrifflichen Fassung des Geistbegriffs noch möglich war, ist in sich zweideutig: An sich stellt es höchste ästhetische Harmonie dar (vgl. das grch. Kunstwerk,

und impliziten Geistbestimmung nun nicht mehr einfach als "geistlos" bestimmt werden, sondern es ist seinerseits unterschieden von Geistlosigkeit als *Geistesabwesenheit* (BA 104,1-6 = GW 11,97). Hier nun ist der Geist latent "vorhanden"[839], weshalb auch die Angst schon "vorhanden, aber [noch] verhüllt und vermummt" ist (104,33). Darin liegt zugleich das Entsetzliche der Angst, daß sie sich "verkleiden" (BA 104,38 cf. 105,4 = GW 11,98) und "vermummen" kann, d.h. ihre Gestalt wandeln kann.[840] Hinter dem Antlitz des Schönen, Harmonischen, Glücklichen und Zufriedenen kann sich somit das *Entsetzliche* verbergen, daß die Angst da ist und zuvor schon - unerkannt - da war.

Angst vor dem Schicksal

§ 2 behandelt *die Angst, dialektisch in Richtung auf das Schicksal bestimmt* (BA 105,9ff = GW 11,98). Wurde der Gegenstand der Angst bislang allgemein als "*Nichts*" bestimmt, so "konkretisiert" sich dieses Nichts im Heidentum als *Schicksal* (BA 105,23 = GW 11,99). Das Schicksal (lat. *fatum* 105,30) ist unberechenbar und blind (106,4): im griechisch-römischen Denken ist es nicht reine Notwendigkeit (orientalischer Fatalismus), sondern *als Notwendigkeit gesetzte Kontingenz* und in diesem Sinn "Einheit von Notwendigkeit und Zufälligkeit" (105,28f cf.106,2f). Im *Orakel* zeigt sich jene Angst vor dem Schicksal in einem *tragischen* Verhältnis zur Notwendigkeit. Gegenüber dem Tragischen tritt im Griechentum der Schuldbegriff zurück,[841] vermag ihn aber nicht auszulöschen; "aus diesem Widerspruch bricht das Christentum hervor" (BA 107,1f = GW 11,100) und kommt mit seinem

---

insbes. die Plastik), in Anbetracht des Auf-Geist-hin-Bestimmtseins wirkt es jedoch komisch bzw. erscheint es unter christlichem Aspekt als Selbstverfehlung (Sünde).

[839]) Der Begriff des *Vorhandenseins* (ROCHOL) oder (etwas besser) *Zugegenseins* (HIRSCH, LÖGSTRUP, RICHTER; vgl. 104,33; dän. SV^3 6,183: "tilstede") ist mißverständlich, zumal das Latente *per definitionem* eben nicht [unmittelbar] *vorhanden*, sondern verborgen, d.h. im unmittelbaren Sinn gar nicht *da* ist.

[840]) In gewisser Weise findet sich hier bereits der Gedanke einer *Sublimation*, wie er für die neuere Tiefenpsychologie von S. FREUD her bedeutsam geworden ist: Das Unbewußte äußert sich, aber in verschlüsselter Gestalt.

[841]) Inwieweit KIERKEGAARD mit Recht einen *Widerspruch* darin sieht, "daß jemand durch das Schicksal schuldig würde" (106,38f), scheint mir durchaus fraglich. Die spezifisch grch. Idee einer *tragischen Schuld* wird hier von VIGILIUS nicht erfaßt: Der Mensch kann gerade durch das Schicksal schuldig werden. Aber das "tragische" Gar-nicht-anders-Können hebt seine Schuld nicht auf. Im Tragischen verbindet sich das Ästhetische mit dem Ethischen auf besondere Weise, so daß dadurch der Schuldbegriff anders gefaßt, aber nicht aufgehoben wird. M.a.W.: Es gibt für grch. Denken keinen Widerspruch zwischen Schicksal und Schuld, sondern nur den Widerspruch des Tragischen selbst.

Von diesem Begriff des Tragischen kann man im Christentum sagen, daß er im Begriff der (Heils-) Geschichte aufgehoben ist durch die Vorstellung göttlicher Notwendigkeit (grch. *dei*) und Intention *(providentia Dei)*. Dessen ungeachtet bleibt die *Theodizeefrage* von der unleugbaren Realität des Unheils *menschlich* berechtigt; solange sie persönliches Leid von Christi Leiden her begreift und nicht als tragisch, ist sie auch *christlich* berechtigt; und solange sie von der Inkongruenz von Unheil und Schuld her fragt und nicht Gott angesichts des Leides vom Menschen her zu rechtfertigen sucht, bleibt sie auch *theologisch* legitim; problematisch wird sie, wenn sie das Tragische aus der Geschichte in Gott hinein verlegt, also dem Mißverständnis unterliegt, Leiden sei *eo ipso* tragisch.

VIGILIUS' Geschichtskonzeption eines Hervorgehens des Christentums aus dem Widerspruch von Schuld und Schicksal im Tragischen (vgl. BA 107,1f = GW 11,100) ist also dahingehend zu präzisieren, daß der Begriff des Tragischen zwar Schuld in bestimmter Weise denken läßt, nicht aber von Gott her bestimmte und gewirkte (Heils-) Geschichte, und daher - christlich gesehen - an seiner theologischen Unzulänglichkeit zerbrechen mußte.

Schuldbegriff zu einem eminenten Begriff des *Einzelnen* (107,5).[842] Durch die im Geist gesetzte Unmittelbarkeit zu Gott ist der Begriff schicksalhafter Verstrickung überwunden. Rückwirkend hat die heidnische Geschichtstheorie einen "mißverstandenen Begriff von Erbsünde" (107,14) produziert, nämlich die Vorstellung eines unabwendbaren, gleichsam naturhaft bedingten *Verhängnisses*. Dem Begriff der (Erb-) Sünde entspricht weder die Konzeption der Notwendigkeit noch die des Zufalls. Hier würde Geschichtlichkeit vom Menschsein abstrahiert, d.h. die konstitutive Bedeutung menschlicher Freiheit für den Verlauf von Geschichte einerseits und das Selbstsein des Einzelnen andererseits "übersehen". Geschichte ist aber auch nicht einfach menschliches Machwerk (Produkt der Selbsttätigkeit menschlicher Freiheit), sondern Geschehen, das sich nach Gottes Plan, d.h. niemals und nirgendwo von Gott losgelöst vollzieht. In diesem Gedanken der *providentia Dei* (107,25) ist der griechische des Tragischen nun definitiv überwunden.

Für die Freiheitsthematik bedeutet dies, daß sich Freiheit nicht vollzieht im Horizont des Tragischen, aber auch nicht in einem unbedingten Auf-sich-Zurückgeworfensein; d.h. weder in bloßer Aneignung von Notwendigkeit bzw. vorgegebener Kontingenz noch in bloßer Aktualisierung und eigenständiger Produktion von Geschichte. M.a.W.: Weder der spinozistische noch der muslimische noch der solipsistische noch der SARTRE'SCHE Ansatz versteht Freiheit ihrem Wesen nach korrekt. Dies ist im christlichen Sinn nur möglich, wenn die Kategorien des *Einzelnen* (107,5f.16) und die der Vorsehung (107,25) zur Anwendung kommen: Nur so läßt sich eine tragische Freiheitskonzeption vermeiden, die sich von SOPHOKLES' Antigone her durchzieht bis hin - mit erheblichen, von KIERKEGAARD beeinflußten Verwandlungen - zu CAMUS' Sisyphos, jenem Helden des Absurden. Hier wird stets das Tragische geltend gemacht als ein Freiheit vorweg Belastendes und Bestimmendes. Durchbrochen wird diese im Tragischen sich durchhaltende Ausweglosigkeit (sei es mit oder ohne Theo-/ Anthropo-/ Pathodizee) nur durch den Gedanken der Konstitution menschlicher Freiheit im Horizont einer Geschichte, die ihren Gehalt und ihre Bestimmung in Gott hat.

Die *geniale* Antizipation der Vorsehung

Daß das *Genie* nun fähig ist, Vorsehung zu antizipieren (BA 108,20f = GW 11,101), beweist zugleich seine Größe und seine Grenze (108, 5-7). Das Genie macht das von ihm durchschaute ("entdeckte" 108,7) Schicksal zu seinem Bündnispartner, d.h. zum Medium seiner Wirksamkeit (BA 109,35ff = GW 11,103); darin - und nur darin! - ist es groß und

[842]) "Der Begriff [der] Sünde und [der] Schuld setzt eben den Einzelnen als den Einzelnen." (GW 11,100) Der Einzelne ist dem Begriff der Menge (des Kollektivs) entgegengesetzt. Daß der Einzelne durch die Schuld (vor Gott: Sünde) als Einzelner gesetzt wird, bedeutet, daß er sich gerade, sofern er schuldig wird, nicht als Teil eines unbestimmten Ganzen (einer Gruppe, eines Volks, der Menschheit, des Kosmos) verstehen kann. Es bedeutet nicht, daß seine Individualität von seinem Sündersein abhinge. Dies wäre in der Tat eine problematische Verknüpfung (vgl. die Kritik bei G. WENZ, KuD 30 [1984] S.318, Anm.37). Allerdings halte ich diese Verbindung bei VIGILIUS nicht für gegeben. Vielmehr tritt bei ihm eine Verschärfung der socinianischen Un(stell)vertretbarkeitsthese ein, die sich polemisch gegen die Tendenz des Menschen wendet, mit seiner Schuld im Kollektiv unterzutauchen (sofern er sie nicht ohnehin nur beim andern oder in den sozial-ökonomisch-historischen Außenbedingungen begründet sieht). In seinem Schuldigwerden gewinnt der Mensch nicht erst seine Individualität, wird jedoch gerade in ihm in ganz spezifischer Weise zum Einzelnen.

bedeutsam. Selbst indem es Geschichte als Schicksal durchschaut, dringt es weder zum Begriff der *Vorsehung* durch[843] noch zum Begriff der *Sünde* (indem es seine Tat heroisch durch den günstigen Augenblick rechtfertigt) (BA 110,31 = GW 11, 103). Zwar hat es keine Angst vor dem Schuldigwerden, aber dennoch eine Angst vor dem Scheitern. Begrenzt ist das Genie ferner dadurch, daß es "für sich selber gar keine Bedeutung" hat (BA 111,2 = GW 11,104), immer nur für andere, die es anerkennen (111, 12f). Christlich betrachtet ist nun "eine solche geniale Existenz trotz ihres Glanzes, ihrer Herrlichkeit und Bedeutung *Sünde*" (111, 24f). Die Begründung dieser These bleibt VIGILIUS hier schuldig; sie läßt sich jedoch rekonstruieren: In seinem Selbstverständnis reflektiert das Genie nur auf seine Wirksamkeit innerhalb eines rein immanent begriffenen Gefüges von Geschichte ("*Geschick*"), ohne sich dem Göttlichen zu öffnen, demütig seinen begrenzten Ort innerhalb der Vorsehung anzunehmen und dabei mehr auf seine Schuld als auf sein Können zu reflektieren.

22. Angst vor der Schuld

In § 3 wird *die Angst* als *dialektisch auf die Schuld* bezogen (BA 112,23ff = GW 11,105) dargestellt. Hier nun thematisiert VIGILIUS nicht mehr das Heidentum, sondern das *Judentum*, das - in Gegensatz zu jenem - einen qualifizierten *Schuldbegriff* involviert. In ihm sind die "leichtsinnigeren Ausdrücke des Griechentums, Schicksal, Glück und Unglück" (BA 113,23ff = GW 11,106) überwunden. Der Preis jener Überwindung griechischer Naivität und Unbefangenheit liegt in einer neuen Form der *Angst*: nun nicht mehr vor dem Schicksal, sondern *vor der Schuld* (113,26f). Verbunden damit wird das Kompensationsinstrument abgelöst: Opfer statt Orakel (113,32f)[844]. Da im Judentum der Vorsehungsbegriff (BA 114,5

[843]) D.h. selbst das durchschaute Schicksal bleibt an sich blind!

[844]) Es handelt sich hier freilich um eine grobe religionsgeschichtliche *Schematisierung*: Bekanntlich gibt es in der grch. Religion auch das Opfer und in der jüdischen auch das Orakel (z.B. als Losorakel). Ferner verkennt die Schematisierung von Religionsepochen die parallele Existenz (Überschneidung), wobei - in Folge Alexanders des Großen - Elemente griechischer Religion in Nordägypten und Palästina das Judentum beeinflußt haben und nicht umgekehrt. Religionsgeschichtliche Schematisierungen haben ihre Probleme - eine Kritik, die freilich schon HEGEL und nicht erst VIGILIUS trifft. Ihre Stärke liegt jedoch darin, daß sie wesentliche Aspekte herausstellen und zugleich als innere Momente einer geschichtlichen Bewegung aufzeigen, die von ihnen her ihre innere Logik und ihren Sinn bekommt. Deshalb sollten derartige Schematisierungen nicht vorschnell abgetan werden, so sehr sie im Detail kritikbedürftig sind, manchmal auch im Kern ihrer Thesen. {Das gilt z.B. für KIERKEGAARDS These von der *griechischen Naivität* und *Leichtfertigkeit*. Hier ist zunächst einmal festzustellen, daß dieses Urteil unter christlichem Aspekt erfolgt, also in keinem Fall als immanente Kritik tauglich ist (was VIGILIUS allerdings auch gar nicht beansprucht). Ferner scheint mir fragwürdig, ob es - die Angemessenheit und Stimmigkeit der christlichen Betrachtungsweise vorausgesetzt - richtig ist. Zwar läßt sich im Griechentum eine Deutung z.B. des Todes (als Bruder des Schlafes) und der Schuld (als Konsequenz eines Fatums) herausschälen, die uns als diesen Phänomenen unangemessen erscheint; ob darin nun wirklich *Naivität* zum Ausdruck kommt, wird gerade vom griechischen Begriff des *Tragischen* her fraglich.}
Daß es eine "innere Logik" der Religionsgeschichte gibt, die sich zu einem expliziteren Gottesverhältnis hin entwickelt, ergibt sich aus der Grundaussage des VIGILIUS BA 114,32f = GW 11,107: "*Jedes Menschenleben ist religiös angelegt.*" (Dem korrespondiert auch der Gedanke BA 125,13f = GW 11,118, daß "*jeder Mensch* [gleich] *wesentlich am Absoluten" partizipiert* - in Abwehr einer hierin ausgezeichneten religiösen Genialität.) Dies begründet für KIERKEGAARD die Kategorien von Individuum und Geschlecht - auch in ihrem Zusammenhang - (114,35), aber keine religiöse Fortschrittsidee. Vielmehr ist immer wieder *religiöse Genialität* (BA 114,17ff = GW 11,107ff vgl. insbes. BA 117,19ff = GW 11,110f) erforderlich, damit man lernt, "das Ewige zu ergreifen", statt das Leben aus dem Menschen "hinauszujagen" (115,12ff). Der

= GW 11,107) fehlt, wird die *Einmaligkeit des Opfers*[845] nicht erfaßt: es muß wiederholt werden (114,12), so aufgrund eines Mißverständnisses der Einmaligkeit auch im Katholizismus (114,12f).

Das religiöse Genie

Im religiösen Genie vollzieht sich nun *die komprimierte Rekapitulation* der Religionsgeschichte angefangen von Adam (114,23) bis hin zu einem tiefen Schuldbewußtsein, an der sich gerade die Größe des Genies zeigt.[846] In seiner Wendung "nach innen" entdeckt es die Schuld und die Freiheit in einem eminenteren Sinn (118,2.11f). Durch diese Entdeckung der Freiheit als Wesenskern seines Selbst (118,17), nicht einfach als Attribut des In-der-Welt- und Für-die-Welt-Seins, wird das Genie erhaben über das Schicksal. Aber es fürchtet die Schuld als Selbstsetzung seiner Freiheit (BA 119,2 = GW 11,111). So entsteht Angst in ihm vor dem Schuldigwerden, d.h. vor Schuld als unabweisbarer Realität seiner Freiheit.
Am Beispiel des religiösen Genies verdeutlicht VIGILIUS hier den Kontext von Freiheits- und Angstthematik: Gerade im genialen Freiheitsbewußtsein wird das Auf-sich-selbst-zurückgeworfen-Sein der Freiheit deutlich. In der Angst kommt die "Eminenz" (118,2.38) der Freiheit zum Bewußtsein, "daß sie stets nur mit sich selbst zu tun hat" (118,39), d.h. eine Kausalität eigener Art (I. KANT) darstellt als Glanz und Herrlichkeit der in sich absoluten Selbstmächtigkeit, aber auch - und das ist die Kehrseite jenes Glanzes - in ihrer Schuld unabweisbar auf sich selbst zurückgeworfen. In diesem Sinn kommt die Freiheit nicht von sich selbst los, gerade weil sie sich positiv als Selbstmächtigkeit zu ergreifen sucht (118,39-119,3). Das ist ihr inneres - vom Genie durchschautes - Dilemma, Grund ihrer Angst.[847]

Grundthese einer religiösen Anlage im Menschen korrespondiert also korrektiv der wenig optimistische Gedanke einer faktischen religiösen Blindheit des "Weltbürgertums", das in einer Fülle oberflächlich angesammelten Wissens zu ersticken droht. Wenn nun die meisten "heutzutage weltklüger geboren werden" als früher, so bedeutet dies, daß "ihre große Masse im Verhältnis zum Religiösen blindgeboren auf die Welt" kommt (BA 116,23-26 = GW 11,109). Die Diskrepanz zwischen unaufhebbarer religiöser Anlage und faktischer religiöser Blindheit ist über VIGILIUS hinaus freilich zeit- und kulturkritisch zu interpretieren, wie dies vor allem im Spätwerk KIERKEGAARDS massiv geschieht.

[845]) Inwiefern ist der Opferterminus nur jüdisch relevant? Offenbar spielt er auch christlich eine wichtige Rolle als eine zentrale Vorstellung zur Deutung des Leidens und Sterbens Jesu. Für KIERKEGAARD gewinnt dieser Gedanke erst später erhebliche Bedeutung. Oder negativ mit H. DEUSER ausgedrückt: Im Kontext seiner ideologie- und gesellschaftskritischen Bekämpfung der Christenheit versteigt sich der Däne in eine "Opfertheologie" mit "grausamsten Zügen" (143; zum *Selbstopfer* des Dänen vgl. 140, 142f, 144f).

[846]) "Je größer das Genie, desto tiefer entdeckt es die Schuld." (BA 117,31f = GW 11,110)

[847]) Auffallend ist die Notiz BA 118,29/119,5, daß jene sich selbst entdeckende Freiheit *Angst* impliziere, jedoch nicht *Trotz*. Im Trotzbegriff würde Freiheit geistreich mit *Kraft* verwechselt, d.h. mit der Dynamik der Selbstdurchsetzung. So könne Sünde jedoch nicht erklärt werden, da dieses Selbst ja noch nicht errungen sei und in der Angst sich die Freiheit nur auf sich beziehe, nicht auf ein (widerständiges) Gegenüber der Selbstdurchsetzung.
Diese Notiz ist aus zwei Gründen interessant: Erstens liest sie sich wie ein Seitenhieb auf die Theorie des ANTICLIMACUS in KzT, daß die Sünde (einerseits) als auf eine Tendenz unbedingter Selbstdurchsetzung zurückzuführen sei, nämlich die Verzweiflung des unbedingten Selbst-sein-Wollens. (Lösen läßt sich der hier evident werdende Gegensatz auf dreierlei Weise: 1. könnte man auf die verschiedenen *Pseudonyme* verweisen, 2. auf eine *Entwicklung* im Denken KIERKEGAARDS 1844-48 (der sich durch die Ablösung des Angstbegriffs im Verzweiflungstheorem zu einer dynamischeren Sicht der Freiheit durchgerungen habe), oder 3. auf die verschiedenen Perspektiven der beiden Schriften - trotz ihres gemeinsamen hamartiologischen Interesses -: BA beinhaltet demnach eine Genealogie, KzT eine Phänomenologie der Sünde. Die dritte These ist von KIERKEGAARD her die naheliegendste, die erste allein genügt nicht, für die zweite spricht immerhin

In der Angst wird eigenes Schuldigwerden antizipiert. "Das Verhältnis der Freiheit zur Schuld ist Angst ..." (BA 119,20 = GW 11,112), wobei die Schuld scheinbar übermächtig das Subjekt umzingeln kann, um es gefangenzunehmen (119,32-34). Darin liegt zugleich die Spitze der Analogie vom *unmittelbaren* (vgl. Griechentum) und *religiösen* Genie (vgl. Judentum): Letzteres wird von der Schuld eingeholt wie ersteres vom Schicksal. Oder anders: Die Erhabenheit über das Schicksal bewahrt das religiöse Genie nicht davor, "an der Schuld der ganzen Welt schuldig" zu werden (119,35f), so daß es am Ende "durch sich selbst" "in der Tiefe des Sündenbewußtseins versinkt" (BA 120,27f = GW 11,113); und die "Zurückdrängung" (119,38), d.h. Verdrängung der Schuld bewahrt das unmittelbare Genie nicht davor, an der Übermächtigkeit des Schicksals zu zerbrechen.
Das hier nun mit Hilfe der Kategorie religiöser Genialität von VIGILIUS entfaltete Freiheitsverständnis ist insofern weiterführend, als es die Beziehung der Freiheit zur Schuld in der Angst beleuchtet. VIGILIUS zeigt, wie wenig die Erhabenheit über das Schicksal der Freiheit nützt, wenn sie sich schließlich "an der Schuld der ganzen Welt" (119,35) schuldig sieht.[848] - Aber ist dieses "Sehen" wirkliche Erkenntnis oder nur neurotische Fiktion? Diese Frage ist gerade von der modernen Denktradition her - geprägt durch NIETZSCHE und FREUD - durchaus legitim. Aber sie läßt sich nur dann positiv beantworten, wenn sich zeigen läßt, daß eine höhere Genialität möglich ist, die sowohl Schicksal als auch Schuld nachhaltig *überwindet* (und nicht nur verdrängt). Das jedoch ist eine Frage, die erst vom weiteren Gedankengang her definitiv entschieden werden kann.

Angst vor und nach der Sünde

Dazu ist nun vor allem **Kapitel 4** heranzuziehen, das vielleicht interessanteste und originellste Kapitel, das VIGILIUS verfaßt hat: "Die Angst der Sünde oder die Angst als Folge der Sünde

---

das interessante Faktum, daß KIERKEGAARD die Metapher des Schwindels von der Angst auf die Verzweiflung übertragen konnte. *Dagegen* spricht allerdings die Tatsache, daß KIERKEGAARD den Angstbegriff als einer "in sich verstrickten" Freiheit noch "vorschuldig", Verzweiflung hingegen als schuldig [vor Gott, d.h. sündig / potenziert verzweifelt] begriffen hat.)
Zweitens ist jene Notiz, die Freiheit als Angst einerseits und Trieb andererseits sondiert, interessant von der triebtheoretischen Auffassung her. Daraus folgt, daß der Angstbegriff seinen Ort nicht einfach im Kontext einer Triebtheorie finden kann. Das leuchtet auch deshalb ein, weil Freiheit im Gegensatz zum Trieb durch ihr Bezogensein auf sich nichts bloß Unmittelbares darstellt. Noch weitreichender ist dann die Konsequenz, daß eine im Kontext von Angst sich realisierende Sexualität auch nicht triebtheoretisch verhandelt werden dürfte. Die rein triebtheoretische Sicht des Menschen ist daher nach VIGILIUS zwar "geistreich" (119,4), aber falsch. Das wirft nun freilich wiederum ein bezeichnendes Licht auf die (hypothetische) Beurteilung FREUDS durch VIGILIUS.

[848]) Dieser Gedanke wird dadurch ins rechte Licht gerückt, daß KIERKEGAARD andererseits die strenge *Unvertretbarkeit* und Nichtdelegierbarkeit von Schuld im socinianischen und aufgeklärten Sinn vertritt: "Die Schuld hat nämlich die dialektische Beschaffenheit, daß sie sich nicht übertragen läßt" (BA 120,1f = GW 11,112). Dies bedeutet, daß Schuld für VIGILIUS nicht nur nichts *Äußerliches*, sondern auch nichts *Veräußerlichbares* ist, sondern je die meine. Diese *Jemeinigkeit* der Schuld wird nur faßbar im Blick auf ihren Grund, der jedoch nicht rein individualistisch zu fassen ist. Daher "übernimmt" das Individuum die Schuld der ganzen Welt, indem und obwohl es in Sonderheit schuldig wird.
(Darin liegt nun eigentlich die "*dialektische* Beschaffenheit" der Schuld, daß sie zum einen bezogen ist auf einen ihr vorweg seienden Grund des Schuldigwerdens (der Versuchung), der von der Welt "ausgeht", und zum andern die ganze Schuld der Welt in ihrem Schuldigwerden repräsentiert und widerspiegelt. Gegen VIGILIUS ist also festzuhalten, daß die Dialektik der Schuld nicht in ihrer Unvertretbarkeit und Unveräußerlichkeit liegt, sondern - im Gegenteil - in der Bezogenheit auf einen universalen Horizont des Schuldigwerdens.)

im Einzelnen" (BA 121ff = GW 11,114ff). Hier wird nun zunächst rekapitulierend eingesetzt: Angst als das sich "vor sich selbst Zeigen der Freiheit in der Möglichkeit" (121,4f). Diese an das Bestehen der Möglichkeit gebundene Angst müßte aber mit der Beseitigung der Möglichkeit (sei es durch Vernichtung oder Verwirklichung) behoben sein (121,10). Dies schließt an Überlegungen im Übergang vom 1. zum 2. Kapitel an: Zu Beginn des 2. Kapitels wurde gesagt, daß Angst und Angst zweierlei bedeuten könne: "Die Angst, in der das Individuum die Sünde im Wege des qualitativen Sprunges setzt [cf.121,4], und die Angst, die mit der Sünde hereingekommen ist und hereinkommt ..." (BA 56,26ff = GW 11,53) Der zweite Aspekt - Angst als Folge der Sünde - wird nur evident, wenn die Möglichkeit durch die Verwirklichung nicht einfach vernichtet wird im Sinne einer definitiven Auslöschung.[849] Dazu VIGILIUS schon im 1.Kapitel: Im Moment der Verwirklichung ist die Möglichkeit nicht einfach verschwunden (aktualiter annulliert), sondern "geht ... als ein Nichts nebenher" (BA 51,8f)[850].

In Kp. 4 wird nun gezeigt, wie (aufgrund jener nebenhergehenden Möglichkeit) die Wirklichkeit von der Freiheit her in Frage gestellt und schließlich als "unberechtigte Wirklichkeit" erkannt wird (BA 121,13 = GW 11,114). Damit konkretisiert sich das *Nichts* als Gegenstand der Angst (121,15f), und zwar nicht nur als bestimmte defiziente Freiheitsverwirklichung, sondern konkret als das Gute oder das Böse (121,17).[851] Hier nun ist der doppelte Horizont der Thematik abgesteckt: Angst vor dem Bösen (§ 1) - Angst vor dem Guten (§ 2). Zugleich wird ein ungenügender Freiheitsbegriff abgewehrt: "Die Freiheit als *liberum arbitrium*" (BA 122,9 = GW 11,115). Dies entspricht dem Gedanken der vorigen Anmerkung von VIGILIUS (BA 121f = GW 11,114f), daß sich Freiheit nicht diesseits oder jenseits, sondern immer schon *im* Feld von Gut und Böse befindet, während das "Gedanken-Unding" (BA 50,39 = GW 11,48) des *liberum arbitrium* eine abstrakte, völlig unentschiedene Freiheit voraussetzt und damit das Wesen der wirklichen Freiheit verkennt, denn "die Freiheit ist nie in abstracto" (122,17). Nur von Gott selber ließe sich sagen, daß er derart jenseits von gut und böse steht, daß er das Böse nicht kennt (122,28), während menschliche Freiheit sich immer schon[852] im Kontext von gut und böse befindet und sich zu dieser Befindlichkeit im

---

[849]) Vgl. zu diesem Thema (Möglichkeit - Verwirklichung / Vernichtung - Wirklichkeit) die interessanten sich mit ARISTOTELES und HEGEL auseinandersetzenden Erörterungen des CLIMACUS in PhB, Zwischenspiel § 1 (GW 10,69-72), hier Kap.9.

[850]) Anders übersetzt bei HIRSCH GW 11,48: "geht die Möglichkeit beiseite als ein Nichts", oder gar bei RICHTER (S.47: "weicht [!] die Möglichkeit beiseite"); SCHREMPF (S.44): "geht ... zur Seite", besser LÖGSTRUP (dtv S.498): "geht die Möglichkeit nebenher"; *dän.* SV^3 6,143: "*gaaer Muligheden ved Siden som et Intet*", also wörtlich: "geht die Möglichkeit an / auf die / zur Seite wie ein Nichts". Problematisch erscheint mir die Übersetzung des "Auf-die Seite-Gehens" mit "Beiseitegehen" (HIRSCH) oder gar "Weichen" (RICHTER), weil damit die Pointe des Gedankens verfehlt wird: daß die Möglichkeit mit dem "Sprung" (Setzung von Wirklichkeit) eben nicht verschwindet, sondern die Realisierung begleitet und in Frage stellt. Dies kommt nur in den Übersetzungen R. LÖGSTRUPS und H. ROCHOLS treffend zum Ausdruck.

[851]) In der Anm. 121,21ff betont VIGILIUS, daß gut und böse erst im Horizont der Freiheit (nicht nur: verschärft werden, sondern:) entstehen und virulent werden. Gut und böse *gibt* es nur für Freiheit(swesen), nicht *in abstracto* (121,30), d.h. im objektiven Sinn eines vermeintlichen Vorhandenseins.
Die hier gegebene Definition der Freiheit als "das Gute" (121,28) wird allerdings später dahingehend präzisiert bzw. korrigiert, daß nicht die Freiheit (an sich) das Gute ist, sondern erst die in sich wiederhergestellte Freiheit: "Das Gute bedeutet ... die Redintegration der Freiheit ..." (BA 130,32f = GW 11,123)

[852]) Der scheinbare Widerspruch zu der VIGILIUS-Notiz BA 121,21ff löst sich dadurch, daß menschliche

Sinne einer *Vorentschiedenheit* verhält (122,19f), wobei dieses Vorentschiedensein von ihrem Sein nicht wegzudenken ist.[853] Solchermaßen präzisiert ist der abstrakte Freiheitsbegriff, dem gut und böse als objektive Wahlmöglichkeiten *gegenüber*stünden, endgültig verabschiedet (122,13ff). Dem korrespondiert ein weiterer, für VIGILIUS/KIERKEGAARD (und den modernen Existentialismus) folgenschwerer Gedanke: "Die Freiheit ist unendlich und entsteht aus Nichts." (123,1f) Damit ist die innere Spannung und Dialektik von Freiheit wiedergegeben: Unendlichkeit und Bezogensein auf unendliche Fülle von Möglichkeit einerseits, Abgründigkeit und Unfähigkeit zu letzter Selbstbegründung andererseits. Diese Spannung von potentieller Unendlichkeit und ohnmächtiger Abgründigkeit konkretisiert sich im Spiegel der *Angst*: das Vor-sich-selbst-gestellt-Sein als reale Tiefenstruktur von Freiheit entlarvt das *liberum arbitrium* als Fiktion und Illusion. Damit gewinnt die Freiheitsthematik bei VIGILIUS einiges an Tiefe.[854]

23. Die Angst vor dem Bösen

§ 1 behandelt *die Angst vor dem Bösen*. VIGILIUS greift den Gedanken der Sünde als einer "unberechtigten Wirklichkeit" auf (123,30.32 cf.121,13), deren Bestimmung es sei, "wieder

---

Freiheit nicht mit sich allein ist und absolut von vorne beginnt, sondern sich in einem durch vorgängige Freiheitsverwirklichung (anderer) geprägten Raum vorfindet. So versteht es sich, daß VIGILIUS die Vorfindlichkeit des Kontextes von gut und böse festhalten kann - Freiheit realisiert sich nicht in einem ethischen "Vakuum", einem ethisch indifferenten Feld -, gleichzeitig aber für das einzelne Subjekt betonen kann, daß gut und böse (nicht objektiv vorfindlich sind, sondern) erst durch Freiheit (für es) gesetzt werden und somit Realität gewinnen.

[853]) Bereits LUTHER lehnt das von ERASMUS humanistisch rehabilitierte Konzept eines *liberum arbitrium* dezidiert ab, wobei er den Freiheitsbegriff auf die Selbstkonstitution vor Gott bezieht und in diesem tieferen Sinn dem Menschen abspricht, da das *liberum arbitrium* ein *nomen divinum*, d.h. ein exklusives Gottesprädikat darstelle {vgl. dazu LUTHER in *De servo arbitrio* (1525; vgl. BoA 3,127,30.38 cf. 151,18f), aber auch schon jene frühe Disputation von Heidelberg (1518), wo er in Th.13 - bezeichnenderweise von Rom indiziert! - die soteriologische Nichtsnutzigkeit des - nur vermeintlich - freien Willens herausstellt}.
VIGILIUS bezieht sich jedoch auf LEIBNIZ, der in seiner *Theodicee* den spinozistischen *causa-sui*-Begriff mit Freiheit als Selbstmächtigkeit zusammenbringt und dabei auch mit dem Theorem einer *creatio ex nihilo* verbindet (Nr.320): *liberum arbitrium* bedeutet nicht nur *creatio ex nihilo* (materiale Voraussetzungslosigkeit), sondern auch kraft seiner selbst zu existieren (Selbstmächtigkeit). Von daher wird klar, daß das *liberum arbitrium* im Sinne absoluter Selbstkonstitution eben nicht das beschreibt, was *menschliche* Möglichkeit und Freiheit ausmacht. Hierin trifft sich LEIBNIZ mit LUTHER, obwohl dessen Ausgangspunkt die Rechtfertigungslehre ist und nicht (wie bei LEIBNIZ) die spinozistische Konstruktion eines *ens a se* als *causa sui*.
Bemerkenswert bleibt jedoch, daß der Lutheraner KIERKEGAARD (qua VIGILIUS) LEIBNIZ referiert und nicht LUTHER; übrigens auch nicht SCHELLING, der sich (1809) ebenso polemisch gegen den fiktiven und leeren Begriff eines *liberum arbitrium* wendet, indem er den formellen Freiheitsbegriff als trivial ablehnt (SW VII,382f).

[854]) Die sich BA 123,2-12 = GW 11,116 anschließende Argumentation fügt sich hier nicht stringent ein; denn die Frage einer *Notwendigkeit der Sünde* (123,3) stellt sich vom Gedanken einer immanent unendlichen und in nichts gründenden Freiheit nicht notwendig. Das "Deshalb" (123,2) kann sich nur auf die Ursprünglichkeit der Freiheit im Nichts beziehen, und zwar im Sinne einer notwendigen Realisierung des "Nichtigen" (der Sünde) aufgrund der sie "prägenden Herkunft" der Freiheit, dem Nichts. Das würde jedoch eine Wirkmächtigkeit des Ursprungs über das Wesen der Freiheit in fast deterministischem Sinne bedeuten, was VIGILIUS aufgrund seines *Sprung*-Theorems (123,16.20f) ablehnt.

negiert zu werden" (123,32). Dieser HEGELSCHE Gedanke einer notwendigen Negation der Negation - 123,33 durchaus im Sinne HEGELS als *Arbeit* charakterisiert - wird nun an den Angstbegriff gebunden: Die Angst soll nicht auf die unberechtigte Wirklichkeit starren und zu destruktiver Selbstzerknirschung führen, sondern zur Arbeit der Überwindung von Negativität. Die unberechtigte Wirklichkeit der Sünde ist zwar "*in sich*" konsequent (BA 124,3f = GW 11,117) - d.h. es gibt eine *immanente Logik* des Bösen! -, aber von der Freiheit her *inkonsequent*, d.h. "fremde Konsequenz"[855]. Oder m.a.W.: Ist die Freiheit definitionsgemäß (121,28) das Gute[856], so ist die Sünde das Nicht-sein-Sollende als Entfremdung[857] der Freiheit von sich selbst.

Die Einhausung der Sünde

Die positive Funktion der Angst, Negativität abzuarbeiten, wird vor allem deutlich, wenn sie nicht stattfindet. Dann nämlich geht die *Logik* der Sünde dem Individuum "in Fleisch und Blut" über (124,12), da der angstvermittelte Abstoßungsprozeß ausbleibt. Das Prinzip der Sünde wird mehr und mehr angeeignet, so daß sie schließlich "Heimatrecht" genießt im Individuum (124,13f).[858] Mit diesem psychologisch sensibel dargestellten Phänomen umschreibt VIGILIUS einen fortschreitenden Identifikationsvorgang, den man metaphorisch auch als *Einhausungsprozeß* bezeichnen könnte: Sünde wird mehr und mehr im Selbst *heimisch*. An diesem Bild wird die *positive* Funktion der Angst deutlich: sie hält die Differenz zum Prinzip der Sünde aufrecht und verhindert jene Einhausung. Angstabbau ist von daher (außer *sub specie peccati*!) nicht unbedingt wünschenswert. Dabei liegt das Problem bereits in der Dynamik der Angst: sie "will die [unberechtigte] Wirklichkeit der Sünde [zwar] forthaben", aber eben nur "bis zu einem gewissen Grade" (124,22f); d.h. sie verurteilt die Sünde an sich selber nur *partiell*, so daß sie sich selber noch als *im Kern* unschuldig festhalten

---

[855]) Zur Deutung des Begriffs *Konsequenz* (als Zentralterminus KIERKEGAARDS) vgl. GR. MALANTSCHUK 1968, passim.

[856]) Diese Definition erweist sich als notwendig, um Sünde als "eine der Freiheit *fremde* Konsequenz" zu beschreiben (124,4). Würde die Freiheit nicht als das *an sich Gute* definiert, sondern z.B. als an sich ambivalent, so würde die Sünde (die individuelle Realisierung des Bösen) durchaus als *angemessene* Manifestation der Freiheit erscheinen können, d.h. als *eigene* Konsequenz der Freiheit, womöglich als natürliche *Eigenheit* der Freiheit.
Hier ergibt sich eine moderne Variante zum gnesiolutherischen Flacianismus, die jedoch die neuzeitliche Auflösung des Substanzbegriffs (insbesondere durch KANT) voraussetzt: Sünde wäre demnach zwar keine Eigenheit der menschlichen Substanz mehr, jedoch eine Eigenheit der Freiheit. Beide Theorien - alter und neuer Flacianismus - lassen sich dahingehend zusammenfassen, daß der Mensch schon als solcher, d.h. aufgrund seines bloßen Menschseins schuldig sei. Die Schuld (vor Gott: Sünde) ist hier als das *Unmittelbare, Unausweichliche* und in diesem Sinn *Notwendige* gesetzt.

[857]) Vor allem P. TILLICH hat - von SCHELLING, KIERKEGAARD und dem jungen MARX her - den Begriff der *Entfremdung* als Ersatz für den abgegriffenen, spröden und mißverständlichen Begriff der Erbsünde eingebracht (vgl. insbes. Syst.Theol. II). Angst kann jedoch nicht einfach mit Entfremdung gleichgesetzt werden - trotz ihrer dialektischen Verstrickung in die Welt; treffend dagegen ST. DUNNING (1985, S.150): "Anxiety is the root and result of alienation, understood as a distorted relationship to oneself *and* to others."

[858]) Bei HIRSCH GW 11,117 (vgl. auch RICHTER S.104 und identisch mit ihr schon SCHREMPF S.112): "daß die Sünde Heimatrecht in der Individualität erhalten hat"; LÖGSTRUP weniger glücklich: "Eingeborenenrecht" (S.578); *dän.* SV^3 6,198: *Indfödsret* = Bürgerrecht, Heimatrecht; gemeint ist eine *Zugehörigkeit*, die nicht stets von neuem erworben werden muß, sondern einen (habituellen oder rechtlich verbrieften) Anspruch darstellt.

kann (125,3). So kommt das Sündenbewußtsein nicht bis zur wirklichen *Reue* (125,5), weil es die Totalität der Schuld in quantitative Bestimmungen (124,30) zurücknehmen will.[859]

Reue als "Angst danach"

In der Reue wird die Wirklichkeit der Sünde als solche (sündige), d.h. als unberechtigt gesetzt (BA 126,2f = GW 11,118). Die Reue führt aber nicht zu einer Redintegration der Freiheit, denn "die Reue kann die Sünde nicht beheben" (126,6)[860], d.h. sie kann den Menschen nicht wirklich frei machen (BA 127,21 = GW 11,120). Ihr Wesen und Schicksal ist es, "immer einen Augenblick [oder auch mehrere] zu spät" zu kommen (126,8f), während die Sünde - in sich konsequent - hurtig voran schreitet und "das Individuum [gleichsam "an den Haaren"] mit sich" schleift (126,16f). Welche Funktion kommt in diesem Wechselspiel von ohnmächtiger Reue und voranschreitender Sünde nun der *Angst* zu? Einerseits potenziert sie sich zur Reue (126,15), d.h. macht in ihr den Freiheitsanspruch gegen die Sünde geltend, und andererseits antizipiert sie die Konsequenz der Sünde (126,18f).

Angst als Antizipation der Reue

Jene *antizipative Macht der Angst*, die Konsequenz vorauszuahnen und ihr zu steuern, geht nun darin verloren, daß sich die Angst "verzweifelt in die Arme der Reue" wirft (126,23f). Dieser Vorgang läßt sich so verstehen, daß die Angst ihre Zukunftsorientierung in der Reue preisgibt, um der von ihr angebahnten Sünde Sinn zu geben durch die Deutung, daß sie Strafe für vorausgehende Sünde sei. M.a.W.: Die Angst flüchtet sich in eine *Opferrolle*, die ihr die Sünde als passives Erleidenmüssen (126,25), als "höhere Gewalt"[861] deutbar macht. Daher beginnt die Reue nun zu *rotieren*, d.h. sie wird wahnsinnig (126,14.31), weil sie gerade in ihrer Potenzierung durch das Strafparadigma *arbeitslos* und ohnmächtig geworden ist: Sie kann nur noch die Strafe als natürliche, immanente Konsequenz der Sünde abwarten (126,27f).

Die derart wahnsinnig gewordene Reue wird sich selbst derart unerträglich, daß sie sich entweder in Hybris versteigt[862] oder sich in Drogen flüchtet (Alkohol, Opium, Sex) und so Zerstreuung sucht (BA 127,15-19 = GW 11,120). Fazit: Die Angst bewerkstelligt also nicht nur die Reue[863], sondern auch deren gezielte Destruktion (vgl. 127,23f). Damit läßt sich gut

---

[859]) Leider wird dieser Gedanke 125,6ff abgebrochen bzw. unterbrochen durch die Bestreitung der Konzeption (SCHELLINGS) einer besonderen religiösen Genialität: Reue ist keine besondere Begabung, sondern eine Aktualisierungsweise der Willensstruktur (BA 125,18 = GW 11,118).

[860]) Zur *dialektischen Zweideutigkeit* (Ambivalenz) der Reue vgl. auch BA 128,29 - 129,6 = GW 11,121

[861]) Nicht zu verwechseln mit der "höheren Gewalt" des *fatums*; hier ist nur daran gedacht, daß Sünde notwendig Strafe nach sich ziehen muß - im Sinne einer *inneren Konsequenz*, gegenüber der die Reue machtlos scheint (vgl. den paulinischen Gedanken Rö 6,23, daß der Tod nicht ein äußeres Gericht über die Sünde sei, sondern deren innere Konsequenz: Sünde "*lohnt sich*": zahlt *sich* aus im Tod).

[862]) Vgl. in KzT die *Verzweiflung des Trotzes*, die nach ANTICLIMACUS aus einem kompensatorischen Umschlag der Verzweiflung der Schwäche (hier der Ohnmacht der Reue) heraus entstehen kann.

[863]) Eine übrigens auch im Vergleich mit FREUD interessante These. Auch bei FREUD wird ja die Beziehung von Angst und Schuldgefühl herausgearbeitet (wenngleich weit weniger dialektisch), z.B. derart, daß die Angst vor Liebesverlust Schuldgefühle hervorbringen kann, wobei aber auch umgekehrt (übersteigerte)

leben, wenn man sich in die Geistlosigkeit von "Klugheitsregeln"[864] flüchtet (127,34) und so den "Anfechtungen des Geistes (128,1) aus dem Wege geht. Dies entspricht der modernen Tendenz zur *Bequemlichkeit*, die Gefährdungen meidet, den Weg des geringsten Widerstandes geht und Irrwege abzukürzen sucht. Während man früher[865] Anfechtungen sehr ernst genommen hat, geht man ihnen heute geschickt aus dem Wege. In der schönen Metaphorik von VIGILIUS: "jetzt reist man mit der Eisenbahn und in guter Gesellschaft zur Vollkommenheit; und ehe man sich's versieht, ist man da."[866] (BA 128,11-13 = GW 11,120). Was hier zum Ausdruck kommt, ist nicht nur bissige und auch bittere Ironie, sondern der Aufweis einer verkehrten Angstdynamik: der Tendenz nämlich, Anfechtung und Gefährdung als Momente der Freiheit ausschließen zu wollen und dabei - paradoxerweise - Freiheit selbst preiszugeben.

Überwindung der Angst im Glauben

Demgegenüber eröffnet sich als positive Möglichkeit der *Glaube*: In ihm wird (ständig neu)

Schuldgefühle zu neurotischen Ängsten und Zwangsvorstellungen führen können. Demgegenüber zeigt sich aber bei VIGILIUS die Angst tiefer angelegt (nämlich in der Struktur der Freiheit selbst) und deshalb auch nicht psychotherapeutisch abbaubar. Ferner wird bei ihm im Unterschied zu FREUD die Realität der Schuld und die Berechtigung der Reue festgehalten, so daß Schuldgefühle nicht einfach als Konsequenz einer fiktiven *Schuld* anzusehen sind (vgl. dazu auch M. BUBERS Aufsatz *Schuld und Schuldgefühle*, Heidelberg 1958, wieder in: Werke I [1962] S.475-502).
Dessenungeachtet besteht Übereinstimmung darin, daß es so etwas wie *übersteigerte Schuldgefühle* und *krankhafte Selbstzerknirschung* wirklich gibt, und zwar - auch darin sind sich beide einig - als *fehlgeleitete* Dynamik der im Menschen angelegten Angst.

[864]) Solche *Klugheitsregeln* werden auch von ANTICLIMACUS in KzT gebrandmarkt, nämlich als irdische Verzweiflung: Hinter all der Lebensklugheit verberge sich nur "vollkommene Ahnungslosigkeit" hinsichtlich der eigentlichen Gefährdung des Lebens (GW 24,55f). Während ein junger Mensch aufgrund illusionärer Hoffnung sich noch "das Außerordentliche vom Leben" erhofft, flüchtet sich der ältere in die "Illusion der Erinnerung" (S.57) und verdichtet diese zu einer Art Lebensklugheit (S.58), mit der er das Leben begriffen zu haben meint. Diesen vermeintlichen Vorsprung des Alten, dessen Erinnerung sich verhärtet in schematisierender Lebensklugheit, als Verzweiflung (nämlich am Ewigen, d.h. an der Offenheit von Zukunft) dargestellt zu haben, ist das Besondere an KIERKEGAARDS Betrachtung der Altersweisheit und Lebensklugheit (GW 24,57-59).

[865]) Als Paradigma der angefochtenen Existenz gilt KIERKEGAARD die frühe Kirche (bis exklusive KONSTANTIN), aber auch eine "moderne" (so die - durchaus streitbare - Deutung KIERKEGAARDS) Gestalt wie M. LUTHER.

[866]) Die von R. LÖGSTRUP (dtv S.583) übernommene Übersetzung "ehe man sich's versieht" für dän. *inden man veed et Ord af det* (SV^3 6,201) ist der wörtlichen von HIRSCH und RICHTER (S.107) (ehe man [nur] ein Wort davon weiß) vorzuziehen.
Dahinter steckt freilich nicht nur die Kritik an der menschlichen Neigung, nach Möglichkeit den Weg des geringsten Widerstandes zu wählen, sondern auch Kulturkritik an modernen technischen Errungenschaften. So kritisiert VIGILIUS die *Eisenbahn* (in einer für uns ziemlich obskur anmutenden Weise, da wir - scheinbar - andere Probleme haben - z.B. ökologische; vgl. dazu auch H. HEINES etwa gleichzeitige Kritik) aufgrund der *Gefahrlosigkeit* des Reisens (die sie ja auch heute noch in Anbetracht der hohen Unfallquoten im Straßenverkehr behaupten kann), andererseits aufgrund der *Schnelligkeit*: diese bringt es mit sich, daß man schneller reist, als man den Vorgang der Ortsveränderung geistig verarbeiten kann. Während gemächliches Reisen die sehnsuchtsvolle, freudige oder auch angsterfüllte Antizipation des Reisezieles und ein bewußtes Gehen des Weges ermöglicht, stellt nun das schnelle Reisen den menschlichen Geist vor das Problem, so schnell da zu sein, daß er "hinterher hinkt" und dabei den *Weg* selber verfehlt. Die Pointe dieser Kritik führt nun zu dem dritten (von VIGILIUS hier nicht mehr explizierten) Aspekt, daß das Sich-voraus-Sein negativ als *Flucht* vor dem gegenwärtigen Ort gedeutet werden kann. (Wie KIERKEGAARD überhaupt die moderne *Geschäftigkeit* als Verdrängung und Flucht des Menschen vor sich selbst interpretiert hat.)

sowohl die Angst als auch die Sophistik der Reue entlarvt und überwunden[867] (BA 128,14-22 = GW 11,120f). Wie immer bei VIGILIUS so findet sich auch hier *Glaube* nur *andeutungsweise* expliziert, um sogleich zum *psychologischen* Diskurs der Schrift zurückzukehren (128,23).

24. Dämonische Angst vor dem Guten (Befreienden)

Hatte § 1 die Angst vor dem *Bösen* reflektiert - vor allem im Begriff der Reue -, so bringt nun § 2 *die Angst vor dem Guten (das Dämonische)* eine paradoxe Aufschlüsselung des Angstbegriffs mit sich (BA 129,13ff = GW 11,122ff). Es erstaunt weniger, daß VIGILIUS den neutestamentlich vorgeprägten (und deshalb allerdings auch belasteten!) *Dämonenbegriff* bemüht, als vielmehr, *daß es so etwas wie Angst vor dem Guten überhaupt geben soll*. Das *Böse* mag seine Macht, seine Faszination und seine lähmende Kraft für den Menschen haben,

---

[867]) Tatsächlich geht es beim Glauben um wirkliche *Überwindung* der Angst, was logisch darin gründet, daß Angst und Glaube antagonistisch einander ausschließende Optionen der (prospektiven) Freiheit darstellen. Die Schwierigkeit besteht darin, die Angst so als wesentlich mit Freiheit zusammenhängend zu verstehen, daß dabei Angst als Struktur einer vor sich selbst gestellten und auf sich selbst bezogenen Freiheit (statt auf Gottes Allmacht, vgl. Kap. 1), nämlich einer endlich-unendlichen Freiheit, gedacht wird, zugleich aber Freiheit ihrem wahren Wesen nach (d.h. als gründend in Gott und bestimmungsmäßig bezogen auf ihn) als von Angst befreibar, d.h. erlösbar gedacht wird. Ist Freiheit im christlichen Sinn positive Zielbestimmung der menschlichen Existenz (vgl. insbesondere Gal 5 oder Joh 8,31-36), so muß die wirkliche, in Schuld, Angst und Sorge verstrickte Freiheit so begriffen werden, daß sie zu jener durch Christus vermittelten Freiheit irgendwie (wenn auch nur passiv) fähig ist. Diese *libertas Christiana* beinhaltet tatsächlich Überwindung der Angst (denn im Sinne von Joh 16,33 impliziert Glaube die Partizipation an der Überwindung [niké] der Welt samt der ihr eigenen Angst).
In diesem Sinn spricht E. DREWERMANN zutreffend von Angst-*Überwindung* (Psychologie und Moraltheologie Bd.1: Angst und Schuld, Mainz 1988^{7} [82] S.111). Anders THOMAS PRÖPPER, Das Faktum der Sünde und die Konstitution menschlicher Identität, in: ThQ 170 (1990) S.267-289: Wenn die Freiheit im Sich-Verlassen auf den Andern (hin) "die Angst nicht einfach auslöscht, sondern *überwindet und auszuhalten lernt*: gehört dann Angst nicht *wesentlich* zur Freiheit, die sich als endliche weiß?" (279 [erste Hervorh.W.D.]; ähnlich G. SCHNEIDER-FLUME in ZThK 88 (1991) S.478-495, insbes. 480f und 494: "Glaube ermutigt zu Angstfähigkeit") Ist Freiheit derart notwendig in ihrer Endlichkeit mit Angst verbunden, daß Erlösung nur heißen kann, Angst auszuhalten und besser mit ihr umzugehen? Zwar hat PRÖPPER recht, daß Angst zum *Wesen* der *wirklichen* Freiheit hinzugehört (die sich im Sinne von VIGILIUS als endliche aufgrund potentieller Unendlichkeit ängstigt; reine Endlichkeit, die wesentlich und bestimmungsmäßig nichts anderes ist als endlich, ist naturgemäß frei von Angst - so z.B. bei Tier und Pflanze). Allerdings stellt sich die Frage, inwiefern die Angst wirklich das *Wesen* der Freiheit *bestimmen* muß (so, wie die Synthesismomente Endlichkeit oder Unendlichkeit). Angst resultiert im Sinne von VIGILIUS aus einer immanenten Dynamik der als Einzelwesen gesetzten Spannung von Endlichkeit und Unendlichkeit. Sie ist insofern eine strukturelle Eigenart der Freiheit, die als rein auf sich gestellt vorgestellt wird. Verläßt sie sich (*extra se*, die *incurvatio* durchbrechend) auf Christus als Grund und Bestimmung ihres eigenen Selbstseins, so verliert sie die Struktur der reinen Selbstbezüglichkeit, welche den Freiheitsverlust inaugurierte. Aber das heißt zugleich: Sie verliert (überwindet) ihre Angst. - Angst und Vertrauen können nicht *zugleich* bestehen, sofern sie eben nicht Einzelmomente sind, sondern die Totalität der Bewußtseinsbestimmung des Selbst markieren. Das permanente Aushaltenmüssen der Angst charakterisiert die Situation des Sünders, nicht die des Glaubenden. Auch vom NT her sind Glaube, Vertrauen und Zuversicht als Mächte vorgestellt, die Angst und Verzweiflung wirklich überwinden (vgl. Joh 16,33; Rö 8,15; 2 Tim 1,7), nicht bloß Kraft und Mut geben, sie besser auszuhalten (so Mt 11,28?). - Dem ist von VIGILIUS her hinzuzufügen, daß es ein *Aushalten* der Angst (im Unterschied zu dem der Furcht) gar nicht geben kann: Sie wird entweder verdrängt (Zerstreuung) oder überwunden (Glaube) oder "aufgehoben" im verzweifelten Ergreifen der Möglichkeit (Schuld). Angst kann von der Freiheit nicht *ausgehalten* werden, weil diese sich ihr nicht souverän entgegenstellen kann, da Angst in der Wirklichkeit immer schon deren eigenes Wesen bestimmt.

wie aber das *Gute*? Hinzukommt, daß eine Angst vor dem Guten paradox erscheint, wenn doch das Gute selber die Freiheit ist. Die Schwierigkeiten scheinen immens, zumal das Wovor der Angst eindeutig als das Nichts definiert wurde. Zwar ist es offensichtlich legitim, von einer Angst vor dem Bösen zu sprechen, nicht jedoch, eine Angst vor dem Guten zu postulieren[868], zumal dann das Gute mit dem Nichts zusammengedacht werden müßte. Dies ist aber nur über den interpretatorischen Umweg möglich, das Gute als die Freiheit selber zu definieren und so etwas wie eine Angst der Freiheit *vor sich selber* vorauszusetzen.

Das Dämonische als Unfreiheit gegenüber dem Guten

VIGILIUS führt das Dämonische von seiner neutestamentlichen Erwähnung her ein (129,17f) und expliziert es in seiner Unterscheidung von der "Knechtschaft der Sünde" (130,1f.9f): Während die Knechtschaft der Sünde ein unfreies Verhältnis zum *Bösen* darstelle[869], beruhe das Dämonische auf einem unfreien Verhältnis zum *Guten* (130,20-22 = GW 11,123). Dies bedeutet zunächst, daß das Beziehungsgefüge von Unfreiheit durchaus verschieden sein kann: im Gegenüber zum Bösen (anziehend) und im Gegenüber zum Guten (abstoßend). Die Erklärung, inwiefern jenes Abwehrverhältnis nun in der Tat *Angst* darstellt, bleibt VIGILIUS in seiner These zunächst noch schuldig: "Das Individuum ist im Bösen und ängstigt sich vor dem Guten" (130,20).
Der Rekurs auf das NT vermittelt eine Veranschaulichung jenes Phänomens: Erst die unmittelbare Konfrontation mit dem Guten (im Entdecken oder Ansprechen des Dämonischen) bringt das Dämonische ans Licht: Erst, "wenn es vom Guten berührt wird", wird es so "richtig deutlich" (130,23f); an sich ist es verborgen.

Die drei Dimensionen des Dämonischen

Unter *drei* verschiedenen *Aspekten* kann das Dämonische analysiert werden: 1.) ästhetisch-metaphysisch (BA 131,5ff = GW 11,123f), 2.) ethisch (BA 132,13ff = GW 11,124f) und 3.) medizinisch (BA 133,10ff = GW 11,125f). Alle drei Aspekte zeigen wahre Momente des

---

[868]) Eine interpretatorische Schwierigkeit ergäbe sich auch im Blick auf das *Gute* selber: Kann es überhaupt zum Gegenstand von Angst werden? Wenn ja, was sagt das über die Angst aus (ist sie also doch schon strukturell Sünde?), und was über das Gute (warum erschließt sich das Gute nicht derart der Freiheit, daß es gar nicht erst zu dieser Angst kommt? Oder, vorgreifend formuliert: Wie kann es dämonische Verschlossenheit geben angesichts der öffnenden und befreienden Macht des Guten?)?

[869]) Hier zeigt sich noch einmal sehr deutlich die Verwandtschaft mit LUTHERS Konzeption in *De servo arbitrio* (1525): Das *servum arbitrium* stellt ein unfreies Verhältnis zum Bösen dar. Das Unfreisein gegenüber dem Bösen wie gegenüber dem Guten thematisiert LUTHER am schärfsten im *iumentum*-Gleichnis (BoA 3, 126,23ff), wodurch das abstrakte Konzept einer Autonomie des Menschen widerlegt wird (allerdings bei LUTHER um den Preis einer Veräußerlichung des Bösen in der Satansvorstellung, die VIGILIUS durch seine subjektivitätsphilosophische Konzeption zu überwinden sucht). Hierin zeigt sich die Relevanz der These, daß KIERKEGAARDS Begriff Angst eine Neuformulierung des *servum arbitrium* unter den geistigen Voraussetzungen der seinerzeitigen Moderne (Dt. Idealismus) darstellt. Vereinfacht gesagt: Was LUTHER programmatisch in *De servo arbitrio* gegen den ethisch-pädagogischen Autonomiegedanken des ERASMUS vorbringt, versucht KIERKEGAARD qua VIGILIUS in BA gegen KANT und FICHTE geltend zu machen. Dies ist gerade in Anbetracht der Tatsache interessant, daß KIERKEGAARD *De servo arbitrio* im einzelnen nicht gekannt hat.

Dämonischen auf (sind also nur in Verabsolutierung falsch), erweisen somit "die Zweideutigkeit des Phänomens, daß es nämlich in gewissem Sinne in alle drei Sphären gehört, in das Somatische, Psychische, Pneumatische" (BA 133,30-33 = GW 11,126). Somit offenbart sich das Dämonische als ein übergreifendes Phänomen (133,34), als eine *fundamentale Desorganisation*, die Leib, Seele und Geist in Mitleidenschaft zieht. In dieser komplexen, schwer eingrenzbaren Struktur findet es sich - zumindest ansatzweise - "bei jedem Menschen" - analog zu der Tatsache, daß auch keiner (ganz) frei ist von Sünde (134,3f).

Zu den *einzelnen Betrachtungsweisen* ist zunächst zu sagen, daß ihre Dreizahl keine Vollständigkeit impliziert, daß aber VIGILIUS doch drei wesentliche Aspekte darzustellen beansprucht, die jedoch - bloß für sich genommen - zugleich *defiziente* Betrachtungsweisen sind. *Ästhetisch-metaphysisch* betrachtet stellt sich das Dämonische als Unglück dar, das einen trifft (131,7); man begegnet ihm mit Achselzucken (131,29), tröstendem Zuspruch (131,28f) oder Mitleid. Die Mitleidsethik wird von VIGILIUS besonders scharf kritisiert, da sie nur ein Alibi für den eigenen Egoismus (131,15f) darstellen und von tieferem Nachdenken befreien soll (131,16f). Wahres, nicht billiges und selbstgefälliges Mitleid beruht hingehen auf der Aneignung der Problematik im wirklichen Identifikationsprozeß (131,18-24). Erst wenn sich einer "mit dem Leidenden so zu identifizieren weiß", daß die Rückhalt gewährende Distanz der Beschaulichkeit überwunden ist, "erst dann erhält das Mitleid Bedeutung" (131,24), und zwar derart, daß es radikal von *der* Form von Mitleid unterschieden ist, die das Leiden in Wahrheit von sich wegschiebt und sich im Bedauern des Schicksals des andern ganz gut gefällt. Diese feinsinnige Kritik am Mitleidsgehabe, das sich zur bürgerlichen Virtuosität entwickelt (131,13), endet mit der bissigen Bemerkung des VIGILIUS, daß man sich in seiner Zeit vor der Anfechtung des Dämonischen in allerlei "verspielte Konflikte zwischen Mann und Mann und Frau" flüchte (132,1f).[870]

Ethisch betrachtet wird das Dämonische nicht mehr als Schicksal, sondern als *Schuld* begriffen und als solche verurteilt (132,13ff). Im Zuspruch des Verschuldens wird die ethische Individualität ernst genommen und somit hier die höhere Form des Mitleids erreicht, zugleich auch eine echte Eröffnung der Befreiungsmöglichkeit: das *Schicksal* ist auferlegt und kaum abwendbar, während *Verschuldetes* überwunden oder zumindest positiv in das eigne Selbstverständnis integriert werden kann. Das "ästhetische Gedudel", das dem Individuum die Freiheit "ablisten" möchte (131,38f), ist hier nun überwunden. Angesichts der "entsetzlichen Strenge", mit der man das Dämonische früher "verfolgt, aufgespürt und bestraft hat" (132,14f), brüstet man sich nun in "unserer aufgeklärten Zeit" (132,18) damit, darüber erhaben zu sein. Darin sieht VIGILIUS einen falschen Stolz, weil hier eine faktisch nicht erzielte Souveränität über das Dämonische nur *vorgespiegelt* wird; tatsächlich ist das Problem noch

[870]) Dieses Kokettieren mit der Geschlechtlichkeit als *Flucht*bewegung entlarvt zu haben, gehört zu den großen geistigen Leistungen von VIGILIUS/KIERKEGAARD. Der damals erhobene Vorwurf, im Hochspielen des Geschlechtlichen liege ein Alibi für echte Problembewältigung, erscheint angesichts der heute modernen Überbetonung der Geschlechtlichkeit in der Sexismus-Debatte im Vergleich mit der damaligen Situation eher ungerecht und anachronistisch. Aber schon damals gab es offenbar Ansätze für die beliebte Tendenz, wesentliche, die Geschlechterdifferenz übergreifende Problemfelder zugunsten der Geschlechterdebatte zu verdrängen und zu überspielen.

genauso da, nur unter anderem Etikett und mit aufgeklärteren Behandlungsmethoden.

Dies leitet zum dritten Aspekt über, dem *medizinischen*. Hier versteht man das Dämonische als Krankheit, der man "mit Pulver und mit Pillen" begegnen kann (133,11f). Der Glaube an das medizinisch Machbare verbindet sich mit der Unfähigkeit, dem Patienten die Wahrheit zu sagen über den Ernst seiner Lage; ferner damit, daß man sich nicht traut, "den Pfarrer zu rufen, aus Furcht, er [der Patient] werde vor Schreck sterben" (133,16f). Die fehlgeleitete fürsorgliche Milde führt zu einem stabilen System wechselseitiger Unaufrichtigkeit, in dem Medizin und Theologie einander die Hand reichen. Die Medizin betrachtet den Patienten dabei als statistisch zu erfassenden *Fall*, der als solcher zu *behandeln* ist, nicht als menschliches Gegenüber in seiner individuellen Not (133,21-24). Die Ohnmacht der Medizin kompensiert sich in Mitleid und souveränem wissenschaftlichem Bedauern: "Das ist eine bedenkliche Sache" (133,28f) - sprach's und verschwand. Daß es nicht gelingt, Dämonen mit dem "weißen Kittel" auszutreiben, ist kein als Vorwurf gegen den Stand der Medizin auszusprechendes Faktum; vielmehr ist dies *prinzipiell* begründet in der (für sich genommen) unzureichenden Betrachtungsweise: man diagnostiziert und therapiert das Phänomen so, als sei es "*rein physisch und somatisch*" (133,26).[871]

Alle drei Betrachtungsweisen sind nun insofern je für sich problematisch, als sie das "übergreifende" (cf. 133,34), komplexe Phänomen des Dämonischen auf bestimmte Strukturen begrenzen, d.h. abgrenzen und eingrenzen wollen. Es handelt sich um Deutungsmuster, die das Phänomen deshalb nicht erfassen, weil sie es in reduzierter Form auf jene Schemen von Begrifflichkeit beziehen.

Das Dämonische als konsequente *incurvatio in se* und Kommunikationsverweigerung (Verschlossenheit)

Interessant ist nun des VIGILIUS' eigene Darstellung (BA 134,30ff = GW 11,127ff): Im

---

[871]) Als weitere Betrachtungsweise wäre heute die *tiefenpsychologische* bzw. *psychoanalytische* anzuführen: Dort erscheint das Dämonische als Moment einer *Psychose*, die derart zu behandeln ist, daß auf frühkindliche Fehlentwicklungen und verdrängte Ängste und Triebe rekurriert wird. - Freilich greift hier auch die Kritik, daß das Dämonische genetisch erklärt und als eingrenzbar behandelt wird, wenngleich diese Methode sicher noch angemessener und differenzierter ist als die "Pulver- und Pastillen"-Methode (cf.133,12), da sie das Dämonische als "psychologisches Problem" (cf.134,23) erkennt und die veräußerlichenden Kategorien (Schicksal, persönliches Versagen bzw. körperlicher Defekt) transzendiert.
Innerhalb der Darstellung von VIGILIUS fällt auf, daß er den ästhetisch-metaphysischen und den medizinischen Ansatz sehr scharf kritisiert, während er dem ethischen doch einiges Gute abgewinnen kann (insofern nur hier die *Freiheitsdimension* des Menschen noch ernst genommen wird, vgl. 132,37-39). Zur Darstellung jener drei Dimensionen des Dämonischen vgl. auch ST. DUNNING (1985), S.158. Ganz bemerkenswert ist DUNNINGS Auslegung des Dämonischen als 'pervertierte Innerlichkeit' (vgl. 161). Er betrachtet BA insgesamt als "a systematic development of inwardness" (164), wobei die wahre Erfüllung des Inneren nur durch Gott gewährt werden kann, also weder in objektfixierter Äußerlichkeit (Dinge, Natur) noch in reiner Mitmenschlichkeit noch in reiner Innerlichkeit liegt; "the eternal that it seeks is neither external nor simply the inner self - it is a divine *other* who can be known only inwardly" (249). Im Licht dieser sehr erhellenden Interpretation DUNNINGS zeigt sich wiederum KIERKEGAARDS Verwandtschaft mit AUGUSTIN. Angst resultiert demnach daraus, daß der Mensch das Wahre und ihn Erfüllende dort zu fixieren sucht, wo er es nicht finden kann. Dabei ist die bloße *Veräußerlichung* der Ewigkeit die 'harmlose' Form im Gegensatz zum Dämonischen, das als in sich verkehrte *Innerlichkeit* sich in sich selbst versteigt.

Dämonischen - der "*Angst vor dem Guten*" (134,30 vgl. 138,32f) - ist "die Freiheit als Unfreiheit gesetzt", und zwar als verlorene (134,33f). "Das Dämonische ist die Unfreiheit, die sich verschließen möchte." (135,1f)[872] Diese Tendenz zur *Selbstverschließung* gründet in der *Berührungsangst* gegenüber dem Guten und dem Wunsch, für sich zu sein. Sie stellt jedoch eine "Unmöglichkeit" dar, da das Individuum nicht alle Relationen und Verbindungen nach "außen" abbrechen, d.h. nicht beziehungslos werden kann (135,2-5). In dieser Tendenz zur kommunikationslosen Isolation schließt sich das Dämonische "nicht *mit etwas*" ein, sondern "sich selber" (mit sich selber) (135,33f). In dieser Tendenz zur Selbstabkapselung gewinnt das Subjekt gewissermaßen seine Unfreiheit lieb, muß sich jedoch ängstigen vor der Freiheit, die "etwas ständig Kommunizierendes" ist (135,36f). Das Paradoxe des Dämonischen liegt nun darin, daß hier "die Unfreiheit gerade sich selbst zum Gefangenen macht" (135,35f). Das einzig jene Verschlossenheit Aufbrechende ist die *Kommunikation*, also zugleich das, wovor ihr angst ist.[873] Hier ist nun "die Offenbarung" (im Sinne von Selbst-Durchsichtigkeit 139,33) "das Gute; denn die Offenbarung ist der erste Ausdruck der Befreiung" (BA 139,6f = GW 11,131).

Gegenüber der im Offenbarwerden ansetzenden Befreiung hat der dämonisch Verschlossene ein zwiespältiges Verhältnis: Er will sie schon, aber "von außen" (139,17), d.h. ohne daß er sie selber in Gang setzen müßte; und er will sie nicht total, sondern nur "bis zu einem gewissen Grad" (140,2f), d.h. er will sie unter Vorbehalt eines "kleinen Restes" (140,3), in den er sich zurückziehen und von dem aus er sein 'System' der Verschlossenheit neu aufbauen kann (140,4f). Dabei kann die Verschlossenheit auch so raffiniert[874] sein, daß sie ihr Sich-Offenbaren in der Weise zurücknimmt, daß sie es wiederum zur "Mystifikation" (140,13), d.h. zur geheimnisvollen Verschlüsselung erklärt: So legt sie Spuren zu sich, die im Interesse ihrer Selbstbewahrung wieder verstellt und uminterpretiert werden. Dabei hat dieses Versteckspiel des Dämonischen durchaus keinen *spielerischen* Hintergrund: Was sich hinter ihm, in ihm verbirgt, kann "so entsetzlich sein, daß er" - der Verschlossene - "es nicht auszusprechen wagt" (140,28). Er will es nicht "mit der Freiheit durchdringen", nicht "in Freiheit übernehmen"[875] (BA 141,14f = GW 11,133). Hier zeigt sich nun die *Willensschizophrenie* des dämonisch Verschlossenen: *eigentlich* will er frei werden, doch *andererseits* ist da noch die mächtigere Intention, die "die Verschlossenheit will" (141,19). Das Nebeneinander beider Willen mit der uneingestandenen Übermacht der die Verschlossenheit stabilisierenden Tendenz machen aus, "daß das Individuum wesentlich dämonisch ist" (BA 141,20f). Die Schwierigkeit, seine dämonische Verschlossenheit zu durchbrechen, ist also nach VIGILIUS beim näheren Hinsehen eine Frage des Nicht-*Wollens* (und nicht des Nicht-*Könnens*).

---

[872]) Vgl. dazu auch LUTHERS Definition der Sünde als *incurvatio in seipsum*.

[873]) Das sich verschließende Böse wird am Beispiel des geständnis-unwilligen Verbrechers verdeutlicht (BA 136,22ff = GW 11,129). Dieser ist nicht durch gutes Zureden zum Reden zu bewegen, sondern am besten durch Schweigen (daher die Isolierhaft mit Schweige-Examen als einzig erlaubte Folter). Dahinter steht der Gedanke, daß auch das Dämonische auf die Möglichkeit von Kommunikation angewiesen bleibt und deshalb das Schweigen nicht ertragen kann (137,2).

[874]) BA 140,12 (cf. LÖGSTRUP, dtv S.596): *geschickt* für dän. *snild* (SV^3 6,210); HIRSCH (11,132): *schlau* (cf. SCHREMPF S.127); RICHTER (S.117): *listig*. - Gemeint ist eine trickreiche, durchtriebene Schläue (fast schon: Gerissenheit); man könnte auch mit *findig*, *einfallsreich* übersetzen oder am besten mit *raffiniert*.

[875]) dän. *gjennemtraenge* bzw. *overtage* SV^3 6,211

Die unfreiwillige Selbstpreisgabe des Dämonischen

Wie die Definition des Dämonischen als "das Verschlossene und das unfreiwillig Offenbare" (BA 135,8f) in ihrem zweiten Teil anzeigt, gibt es nach VIGILIUS so etwas wie contra-intentionale Selbstentlarvung des Dämonischen (contra-intentional im Blick auf die Intention, Verschlossenheit zu bewahren). Dies wird nun expliziert (BA 141,22 - 142,8 = GW 11,133f). Jene unfreiwillige Selbstentschlüsselung muß sich nicht verbal vollziehen (141,29); sie kann sich auch "in Mienen, in Blicken kundtun" (141,36), z.B. auch in "neurotischen Ticks"[876] (142,6f), *Macken*.

Eine weitere psychologische Eigenart des Verschlossenen liegt darin, daß es sich als *das Plötzliche* offenbart (BA 142,9 = GW 11,134ff), d.h. es tritt abrupt[877], unmittelbar, unwillkürlich, spontan und unberechenbar in Erscheinung, als Negation jeglicher Kontinuität von Kommunikation (außer jener der Verschlossenheit *in sich*) (142,16ff). Die dabei vorausgehende Undurchsichtigkeit des Vorgangs kennzeichnet die "brütende Verschlossenheit des Dämonischen" (BA 144,5 = GW 11,136), die sich *wesentlich mimisch* äußert (144,9; vgl. Mephistopheles in der alten Volkssage des *Faust*).

Nach den Bestimmungen des Dämonischen als des *Verschlossenen* und nur unfreiwillig sich Offenbarenden (BA 135,8ff), sowie als des *Plötzlichen* (142,9ff) folgt nun drittens seine Bestimmung als des *Inhaltslosen* und *Langweiligen* (BA 145,30ff = GW 11,137ff).

Die Inhaltsleere des Dämonischen

Handelte es sich zunächst um *Struktur*bestimmungen[878], so wird nun (metaphysisch cf.146,22) auf den *Inhalt* reflektiert und im Begriff der Langeweile der *ästhetische* Aspekt verstärkt (vgl. 145,32). Langweile bedeutet "eine Kontinuität im Nichts" (146,7f), und das Inhaltslose bezeichnet die innere *Leere* (146,23) des Dämonischen. Gerade weil es in sich leer und substanzlos ist, kontrahiert es sich und verschließt sich. Daß es sich dabei *in sich* verschließt, "nicht in Gott, oder im Guten" (147,9)[879] ergibt sich aus der gegensätzlichen Definition:

---

[876]) Übernommen von RICHTER (S.118); dän. medicinske Smaa-Galskaber (SV^3 6,212); HIRSCH: "medizinische Klein-Verrücktheiten" (11,134, ähnlich LÖGSTRUP dtv S.598). Gegenüber jener freien wirkt diese wörtlich korrekte Übersetzung etwas spröde und unverständlich.

[877]) Vgl. BA 145,28 (= GW 11,137) = SV^3 6,215: *det Abrupte*

[878]) Vgl. BA 147,5 (= GW 11,135): die *Form*. - Nicht evident ist jedoch, inwiefern die (in der Tat *ästhetische*) Reflexionsbestimmung des Plötzlichen sich wirklich auf den *Gehalt* bezieht (so 147,2.4). Tatsächlich beschreibt sie ein Strukturmerkmal, das inhaltlich unbestimmt bleibt, nämlich die Art des In-Erscheinung-Tretens: unvermittelt und abrupt. Hier irrt VIGILIUS offensichtlich in seiner kategorialen Bestimmung des Plötzlichen.

[879]) Diese Nebenbemerkung des VIGILIUS ist insofern von Interesse, als sie mit der Möglichkeit eines Sich-Verschließens im Göttlichen den Gedanken einer "Theodämonie" bewußt ausschließt (vgl. BA 147,9). Ist Gott seinem Wesen nach Selbstausweitung, Offenbarung, Mitteilung (und darin Liebe), so schließt er *in sich* das Dämonische von vornherein aus. Übertragen auf die Pastoralpsychologie im Kontext einer von hier aus entworfenen Ekklesiologie bedeutet das, daß es nach VIGILIUS so etwas wie *ekklesiogene Neurosen* gar nicht geben kann - und wenn doch, dann nur als kritische Anfrage an das Selbstverständnis von Kirche. Die Kirche kann insofern dem Dämonischen keinen Raum eröffnen, als dessen Selbstabschließung ihrem Wesen widerspricht.

Tendenz zur Verschlossenheit und Offenheit schließen einander aus. In seiner Selbstabschließung gegen anderes könnte es - mit HEGEL - als *das Negative* bestimmt werden. VIGILIUS möchte diese Bezeichnung jedoch vermeiden, weil sie "so liebenswürdig und geschmeidig geworden ist, daß sie alles bedeuten kann" (BA 147,19f = GW 11,139).[880] Neben dieser Undeutlichkeit hat sie auch den Nachteil, daß sie die "Positivität" des Verschlossenen *in sich* nicht deutlich zum Ausdruck bringt, sondern es als "Negatives" "mehr nach außen bestimmt" sein läßt (147,24). - In seiner Angst vor dem Guten (die in seiner eigenen Leere gründet) verschließt sich das Dämonische derart, daß es sich in seiner Unfreiheit "*hypostasiert*" (vgl. BA 148,21 = GW 11,140). Diese *Unfreiheit* ist jedoch nicht aus sich selbst heraus zu erklären (erst die spätere Dynamik der Selbstbehauptung in Unfreiheit), sondern hat ihren Ursprung in einem definitiven *Freiheitsverlust*: Sie kann entweder "somatisch-psychisch"[881] (BA 149,31ff = GW 11,141ff) oder "pneumatisch" (BA 151,22ff = GW 11,143ff) verloren gegangen sein (149,16-20).[882]

Selbstabkapselung im Elend

Der *somatisch-psychische* Freiheitsverlust vollzieht sich durch eine *Revolte* (150,6) des Leibes gegen die Seele. Grundsätzlich ist es so, "daß der Leib das Organ der Seele und so wiederum" - d.h. vermittelt durch diese - "des Geistes ist" (BA 150,4f = GW 11,141). In der Revolte nun begeht die Freiheit gewissermaßen *Fahnenflucht:* Sie läßt den Geist Geist sein und geht "zur Partei des Aufrührers" über (150,12), d.h. sie macht sich zum Instrument des Leibes. Reizbarkeit, Hysterie und Hypochondrie sind verschiedene Nuancen dieser leibfixierten Freiheit (150,23f). Im letzten Extrem erfolgt die "tierische Verlorenheit", die den Geist ganz abschreibt und sich auf der niedrigsten Bewußtseinsstufe einkapselt nach dem

---

[880]) Die immanente Unklarheit dieses Begriffs (das Negative, negativ, Negativität) hat KIERKEGAARD immer wieder unermüdlich kritisiert, insbesondere, daß der Begriff in seiner schillernden Vieldeutigkeit in den unterschiedlichen Anwendungsbereichen der Logik, der Metaphysik, der Theologie und der Ethik in je verschiedener Weise gebraucht wird und dabei eine begriffliche Identität vorspiegelt, die er nicht hat. Seine "Brückenfunktion" zwischen den Gebieten verdankt er nach KIERKEGAARD also nur der Tatsache, daß er in sich nicht klar ist (s.o., zum Beginn von BA). Im Sinne des späteren WITTGENSTEIN ließe sich der Vorwurf dahingehend formulieren, daß von HEGEL hier die Sprachspiele vermischt (KIERKEGAARD: Reflexionsbestimmungen durcheinander geworfen) werden. In diesem Sinn kritisiert VIGILIUS hier (BA 147,31ff) auch die *Verwandlungsfähigkeit* des Negativen, durch die es in der HEGEL-Schule zu einer Art Zauberformel geworden sei.

[881]) Erstaunlicherweise auch bei HIRSCH nicht eingedeutscht (leiblich-seelisch), sondern in grch. Terminologie belassen.

[882]) Grundsätzlich bemerkt VIGILIUS zur Aktualität des Dämonischen, daß "das Dämonische vielleicht nie so verbreitet war wie in unseren Zeiten" (149,28 umgestellt, vgl.151,24). (Die These des Verbreitetseins findet sich fünf Jahre später dann ebenso bei ANTICLIMACUS in KzT in bezug auf die Verzweiflung. Vgl. auch THEUNISSEN [1958, S.154], der zurecht die Universalität des Dämonischen statuiert: So, wie jeder ansatzweise etwas Dämonisches in sich hat, ist auch jeder irgendwie verzweifelt.)

Diese Bemerkung besagt zweierlei: 1.) Das Dämonische ist nicht als *Krankheit* im exklusiven Sinn aufzufassen, d.h. als Anomalie; vielmehr wäre es von der Angstverfassung menschlicher Freiheit her anomal, es in einem Menschen gar nicht vorzufinden.

2.) Das Dämonische ist nicht das Vergangene und Überwundene. Es ist gerade heute (1844, 1990 ...) in unseren aufgeklärten Zeiten durchaus verbreitet und virulent. Es ist kein Phänomen von Spätantike und *Mittelalter*, über das wir längst hinaus wären (nur über mittelalterliche *Methoden des Umgangs* mit ihm: Hexenverbrennungen, Inquisitionen, Exorzismen usw.).

Motto: "Laß mich das Stück Elend sein, das ich bin" (150,39). Hier erfolgt eine Selbststabilisierung auf niedrigstem Niveau vermittelt durch sich abkapselnde Einwilligung in das Leid, das unmittelbar angeeignet wird.[883]

Der *pneumatische* Freiheitsverlust erklärt sich von einer grundlegenden Erörterung der *Freiheit* her: "Der Inhalt der Freiheit, intellektuell gesehen, ist Wahrheit; und die Wahrheit macht den Menschen frei" (BA 152,7f = GW 11,143; vgl. Joh 8,32b). Die dialektische Kehrseite jenes Gedankens ist, daß Freiheit "ständig die Wahrheit hervorbringt" (152,9)[884]. Aber was für eine Wahrheit? Freilich eine solche, die nicht abstrakte Gedankenbestimmung bleibt, sondern handelnd vom Einzelnen hervorgebracht wird und nur so "für den Einzelnen" als Wahrheit überhaupt 'existiert' (BA 152,19f = GW 11,144).[885] Daher muß der Mensch in seiner Freiheit danach streben, "im tiefsten Sinne die Wahrheit [zu] erkennen" und "sein ganzes Wesen" von ihr "durchdringen [zu] lassen" (152,25f).

Das Dämonische im schizophrenen Wissen des Wahren[886]

Von dieser positiven Begriffsbestimmung her ergibt sich das Dämonische als dessen Verfehlung: Im Dämonischen wird die Wahrheit vom Prozeß ihrer Aneignung abstrahiert. Existiert also die Wahrheit auf eine *rein theoretische*, nicht mit der Subjektivität im Willen vermittelte Weise, so daß sie auf schizophrene Weise zwar gewußt, aber nicht in das Leben einbezogen wird, "so liegt ein Phänomen des Dämonischen vor" (152,20-23). Solchermaßen von der Wahrheit seiner selbst abgeschottet, verschließt sich das Subjekt in die Unwahrheit eines bloßen Wissens der Wahrheit. Dämonisch ist dieser Vorgang insofern, als er eine Berührungsangst mit der Wahrheit (dem Guten) offenbart. Dem abzuhelfen dient VIGILIUS die

---

[883]) Vgl. dazu die entsprechenden Ausführungen des ANTICLIMACUS in KzT. Dort wird die Tendenz der Selbstabschließung des trotzig bzw. dämonisch Verzweifelten beschrieben, und zwar als das auf sich Beharren des Fehlers, der gegen seinen Autor stehen will. Dabei wird das Dasein insgesamt zwar abgelehnt, jedoch im Sinn trotziger Selbstbehauptung funktionalisiert. Die Möglichkeit der Heilung ist längst aus dem Blick, das Leiden wird positiv angeeignet. Der "Pfahl im Fleisch" wird zur Signatur des Daseins, das seine Berechtigung paradoxerweise gerade in der Selbstbehauptung des Leidenden erhält. Ihm geht es nur noch darum, "mit dieser Qual das ganze Dasein abzuweisen" (GW 24,74 cf. dtv S.108). Diese Haltung kulminiert und verharrt in einem leidenschaftlichen Protest gegen die angebliche Güte des Seins. Über diese Ablehnung kommt sie nicht hinaus - und will es auch nicht.
Die Nähe dieser Charakterisierung des dämonischen Trotzes bei ANTICLIMACUS zu VIGILIUS (BA) einerseits und zur modernen Literatur andererseits (vgl. etwa A. CAMUS, Der Mythos von Sisyphos) ist evident.

[884]) HIRSCH verweist auf die zentrale Bedeutung jenes Gedankens schon für J.G. FICHTE (GW 11,267 Anm.233).

[885]) Der Gedanke, "daß nämlich die Wahrheit nur für den Einzelnen existiert, indem er selbst sie im Handeln hervorbringt" (152,18f), thematisiert den Vorgang der *Aneignung* (vgl. RINGLEBEN 1983). Diese besteht darin, daß Wahrheit (zur Gewißheit) verinnerlicht, tätig hervorgebracht und auch von ihren Konsequenzen her bejaht wird. (Vgl. 152,24-29)

[886]) Man mag fragen, ob dieses Phänomen überhaupt dem Dämonischen zugerechnet werden sollte. Zwar kann die Angst vor der Wahrheit durchaus dämonische Züge annehmen, sie ist aber nicht *per se* dämonisch. Daß Erkenntnis nicht gelebt wird oder der Mensch in seiner Lebenswirklichkeit von ihr teilweise abstrahiert, Erkanntes vergißt oder verdrängt, muß nicht als dämonisch gewertet werden (eher als schizophren). Hier hat VIGILIUS den Begriff des Dämonischen zu sehr ausgeweitet, so daß er seine pointierte Schärfe durch diesen ergänzenden Exkurs eher verliert. Zwar ist dieser gedanklich klar vermittelt (über Joh 8,32: Angst vor der Freiheit ist Angst vor der Wahrheit als der frei machenden), jedoch wird die prägnante Schärfe des Dämoniebegriffs hier etwas verwässert.

Betonung der *Gewißheit* - allerdings nicht so "abstrakt" verstanden wie bei FICHTE (152,31ff), sondern verbunden mit der Betonung der *Innerlichkeit* (152,35). Während die Menge des als wahr Gewußten, die Fülle der Informationen und des 'Wißbaren' und in diesem Sinn "die Wahrheit an Umfang, an Masse, zum Teil auch an abstrakter Klarheit zunimmt", nimmt die Gewißheit ständig ab (153,11ff). Aus dieser Diskrepanz heraus entsteht Angst.[887] Beängstigend ist nach VIGILIUS dabei weniger die *Fülle* des Wissens oder die Gefahr einer Verselbständigung der Wissenschaft oder die zunehmender Abstraktion und Spezialisierung oder die Gefahr unkontrollierbarer Folgen ihrer Anwendung[888]; beängstigend ist s.E. die zunehmende *Diskrepanz* zwischen Wahrheit und Gewißheit.

Wahrheit und Gewißheit

Innerhalb einer Fülle von Wissensstoff (Wißbarem, Wissenswertem) bleibt der Mensch mit seinem Gewißheitsbedürfnis alleingelassen. Modern gesprochen ist damit das Faktum der *Orientierungslosigkeit* angezeigt: Innerhalb der gegebenen (Un-)Menge von Wissen fällt die Unterscheidung des Unwesentlichen vom Wesentlichen (Aneignungswertem) und die Herausbildung eigener Überzeugung innerhalb einer Vielfalt von angebotenen Meinungen immer schwerer. Zumindest in Fragen, die auch heute noch gerne der Religion überlassen werden, wie z.B. nach der *Unsterblichkeit* der Seele "nimmt die Gewißheit ab" (153,17f) - trotz aller spekulativen Anstrengung des Begriffs in dieser Richtung (153,13ff). Jeder neue Beweis ist hier aber ein *opus inanum* und ein *donum superadditum* der Wissenschaft an sich selbst, sofern er nicht herausfließt und einfließt in persönliche Überzeugung. Diese ist aber niemals abstrakt zu gewinnen, sondern nur durch Aneignung in Innerlichkeit. Dann aber könnte dem Unsterblichkeitsgedanken eine enorme ethische Kraft entwachsen, nämlich durch die Akzeptanz einer Verantwortung, "die das ganze Leben vielleicht in einer Weise umschaffen würde, die man fürchtet" (BA 153,21ff = GW 11,145). Es gibt also eine Angst vor Selbsterneuerung, die nicht nur stabilisierend wirkt auf den Lebensvollzug in alten Bahnen, sondern zugleich abschottend im Blick auf grundlegende Selbst-Erneuerung, Selbst-Verwandlung oder Selbst-"Umschaffung"[889]. Der Mensch hat vor diesem radikalen Prozeß Angst, da der Unsterblichkeitsgedanke störend auf seinen 'geordneten' Lebensvollzug wirkt. In seinem ihm abstrakt eignenden (unangeeigneten) Wissen fühlt er sich "unheimlich berührt"[890], "wenn ein ganz einfacher Mensch ganz einfach von der Unsterblichkeit spricht".

---

[887]) Vgl. 153,10ff: "Angst und Unruhe" resultieren aus der evidenten Diskrepanz sich aufblähender, zunehmend veräußerlichter Wahrheit einerseits und Gewißheitsdefizit andererseits.

[888]) Dazu ist freilich der Stand der Wissenschaften z.Zt. KIERKEGAARDS zu bedenken. Daß die Eisenbahn als ungeheuerste Neuentwicklung betrachtet werden konnte (s.o.), zeigt in welch vergleichsweise noch naiver Unschuld sich Wissenschaft damals befand. Hätte KIERKEGAARD kultur- und naturgeschichtlich derart verheerende Erfindungen gekannt wie den Verbrennungsmotor, die Atombombe oder die Möglichkeiten moderner Bio- und Gentechnik, so hätte er diese sicherlich vorrangig thematisiert.

[889]) Der dän. Terminus an dieser Stelle (153,22 cf. SV^3 6,221) lautet *omskabe*. HIRSCH, LÖGSTRUP und RICHTER übersetzen ebenso; SCHREMPF schwächer mit "umgestalten" (S.138).

[890]) Dän. *uhyggeligt berört* SV^3 6,221 (SCHREMPF S.139: "unbehaglich berührt"; HIRSCH [ebenso RICHTER S.127] weniger treffend: "*peinlich* berührt"; KIERKEGAARD entgegenkommend aber seine gute Übersetzung von "simpelt" mit "*schlicht*" statt "einfach", vgl. GW 11,145; LÖGSTRUP S.612 (gefolgt von ROCHOL) wörtlich: "*unheimlich* berührt")

Wissenschaft fürchtet nach VIGILIUS diese *Verunsicherung* durch das ihr nicht konforme, nicht systematisch-theoretisch adaptierte, sondern aus der Gewißheit einer *indocta gnorantia* heraus formulierte "unmittelbare" Wissen des gewöhnlichen Menschen. Durch diese *Abwehrreaktion* erweist sie sich in ihrer Angst als dämonisch. Am schönsten verdeutlicht wird die Zielrichtung der Attacke des VIGILIUS in der Satire, die die Abhängigkeit der Wahrheit vom fixierten und abrufbaren Gedankengang aufs Korn nimmt: Der Entdecker eines neuen Beweises für die Unsterblichkeit gerät "in Lebensgefahr", weil er seine Hefte vergessen hat (BA 154,5ff = GW 11,145). Diese Satire legt sich dort nahe, wo sich die Abhängigkeit von der Wahrheit veräußerlicht statt verinnerlicht. Orthodoxe[891] Erstarrung, fundamentalistische Orientierung am Bibelwortlaut, Fixierung auf liturgisches Ritual[892], Traditionalismus, Aberglaube (Magie) und Unglaube (Atheismus) können so - obwohl untereinander durchaus verschieden - als in sich *gleich* verhandelt werden: Mangel an Gewißheit (154,10).

Während der Aberglaube und auch gewisse Formen des Atheismus durchaus dämonische Struktur (in des VIGILIUS Sinne) haben können, ist dies für seine Kritik der "Orthodoxie" nicht so evident. Zwar läßt sich hier in der Tat eine Tendenz zur Veräußerlichung feststellen - das Äußere wird das Wesentliche, Stabilisierende, Halt und Sinn Gebende - und daraus ein Mangel an Innerlichkeit folgern. Schwieriger ist es jedoch, hier von einem Mangel an Gewißheit zu sprechen, da ja z.B. in der Liturgie eben auch Gewißheit vermittelnde Elemente zum Ausdruck kommen. Ebenso könnte der Fundamentalist VIGILIUS entgegenhalten, daß er - im Gegensatz zum Freidenker oder historischen Kritiker - Gewißheit am Wortlaut hat, jener nicht. Diese Gegenkritik scheint gerade aus heutiger Sicht durchaus plausibel angesichts zerfallender Formen und uferloser Schriftkritik. Indes trifft sie VIGILIUS nicht. Denn dieser macht einen Gewißheitsbegriff geltend, der *per definitionem* ebenso Innerlichkeit einschließt wie er Äußerlichkeit ausschließt: Gewißheit gibt es nicht ohne Innerlichkeit, und Innerlichkeit nicht ohne Gewißheit. Beides wird zum Synonym, oder besser: zum Hendiadyoin (vgl. 152,35!). So ist des VIGILIUS Kritik im Ansatz als berechtigt anzusehen: Veräußerlichung (der Form, des Wissens, der Tradition) impliziert tendenziell Gewißheitsabnahme.

In einem anderen, vom Kontext her noch naheliegenderen Punkt läßt sich die Kritik an VIGILIUS jedoch nicht so leicht entkräften, nämlich in der Frage, ob es sich bei jenen Symptomen der Erstarrung und Veräußerlichung von Wissen tatsächlich um etwas *Dämonisches* (VIGILIUS' Sprachgebrauch zugrundegelegt) handelt.[893] Dies ist m.E. hier nicht

---

[891]) Mit dem Begriff "*Orthodoxie*" kann bei KIERKEGAARD Fundamentalismus oder Traditionalismus gemeint sein, niemals aber die normativ-prägende Lehrrichtung einer Konfession (z.B. lutherische Orthodoxie).

[892]) Seine Kritik des *Hochkirchlichen* (153,37ff) beruht auf keiner Abwertung der Liturgie an sich. Vielmehr geht es VIGILIUS/KIERKEGAARD darum, zu zeigen, daß eine Veräußerlichung der Wahrheit auch *innerhalb* der Kirche droht (vgl. dazu auch seine Kritik der Sondergottesdienste und der Kasualien, in denen der Pfarrer in der Gefahr steht, zum "Zeremonienmeister" zu verkommen).

[893]) Der dämonische Charakter jener Veräußerlichungs- und Erstarrungstendenzen ließe sich m.E. nur durch folgende Konstruktion aufrecht erhalten:

1.) Das Dämonische besteht in der "Angst vor dem Guten".
2.) Das "Gute" ist die Freiheit (vgl. 121,28).
3.) Folglich besteht das Dämonische in der "Angst vor der Freiheit".
4.) Orthodoxie, Traditionalismus, Fundamentalismus usw. sind Systeme der erstarrten Freiheit.
5.) Erstarrte Freiheit tendiert nicht nach Freiheit, sondern nach Selbststabilisierung im *status quo* (Erstarrung).
6.) Aufgrund dieser Tendenz entsteht eine "Angst vor der Freiheit".

in gleicher Weise evident wie bei den zuvor angeführten Beispielen und betrifft auch die folgenden Ausführungen von VIGILIUS. Ist der dämonische Charakter jener Phänomene aber durchaus bestreitbar, so ergibt sich, daß hier die - an sich eindrucksvolle - Darstellung des Dämonischen als "Angst vor dem Guten" exkursartig durchbrochen ist auf Kosten der systematischen Struktur des Gesamtwerkes.[894]

In dieser exkursartigen Darstellung untersucht VIGILIUS Phänomene, die ein Gewißheitsdefizit zum Ausdruck bringen, so z.B. Aberglaube und Unglaube: "beides Formen der Unfreiheit" (154,11f), nämlich einer Unfreiheit, die sich magisch fixiert. Im Interesse, "einen lückenlosen Beweis für das Dasein Gottes zustande zu bringen" (BA 154,27f = GW 11,146), zeigt sich auch jene dämonische Zwanghaftigkeit. Dabei hängt die Gewißheit offenbar gar nicht an der Stringenz des Beweises (154,28ff), sondern an der Fähigkeit, den (*per se* evidenten) Gedanken der Allgegenwart Gottes innerlich aufzunehmen und auszuhalten. Umgekehrt kann auch beim Heiligen (155,8ff) in seiner Weltentsagung etwas Komisches bzw. Dämonisches in Erscheinung treten, wenn sie in der unfreiwilligen Berührung mit dem Weltlichen zur Angst vor dem 'normalen' Menschen wird. Hier wie dort zeigt sich Abstraktheit der Existenz als Signatur jenes Defizits an Gewißheit und Innerlichkeit (155,33ff).

Mangel an Innerlichkeit

Unter b) (BA 156,7ff = BA 11,147ff) wird der den pneumatischen Freiheitsverlust *in concreto* ausmachende Innerlichkeitsmangel als Reflexionsbestimmung (156,9 [8-20]) näher erläutert, indem der Begriff *Innerlichkeit* als "ein Verstehen" definiert wird (156,28), wobei Innerlichkeit dann als eine konkrete Reflexionsbestimmung für jenes Verstehen zu fassen ist: nämlich als ein Verstehen, das ein Sich-Verstehen im Verstandenen als Moment seiner selbst impliziert. Dem liegt eine für KIERKEGAARD fundamentale Unterscheidung zugrunde, nämlich zwischen dem Modus geistigen Begreifens und dem Modus wirklicher Aneignung des Begriffenen: "Worte verstehen ist eines, das Deiktikose [s. folgenden Exkurs] daran verstehen ist etwas anderes; verstehen, was man selbst sagt, ist eines, sich selbst in dem Gesagten verstehen ist etwas anderes." (156,29-32).

Exkurs: Deiktikosität

Das *"Deiktikose"* - ein grch. Kunstwort - meint den Zielgehalt einer Erkenntnis in ethischer und existenzerhellender Perspektive: das, worauf Wissen abzielt, sofern es *konkret* verstanden, d.h. mit der eigenen Existenzwirklichkeit vermittelt wird. - HIRSCH übersetzt wörtlich korrekt

---

7.) Folglich sind besagte Phänomene dämonisch (da im Sichverschließen gegen die Freiheit das Dämonische zum Ausdruck kommt).

[894]) Von daher vermag ich das sehr positive Urteil von A. HOCHENBLEICHER-SCHWARZ (1984, S.281), daß die Schrift BA "ohne große Umwege und Abschweifungen ihren Untersuchungsgegenstand im Auge behält", nicht zu teilen. Auch ST. DUNNINGS sehr positive Einschätzung der systematischen Struktur von BA kann ich nicht teilen: BA sei des Dänen "most systematic" book referring to a "*systematic* analysis of anxiety" (PERKINS 1985, S.1 cf.9). Dieses Urteil stimmt nur in bestimmter Hinsicht, d.h. bei Zugrundelegung eines bestimmten Rasters, das VIGILIUS selber allerdings ganz sicher (und auch ganz bewußt?) *nicht* gebraucht, nämlich das HEGELS (Identität und Andersheit: self and other).

"das Hinweisende" (GW 11,148; vgl. auch die darin korrekte Erläuterung SV^3 6,364: *paapegende*); weniger wörtlich, aber sinngemäß wohl am besten ist die alte Übersetzung von SCHREMPF S.141: "verstehen, was in ihr auf mich hinzielt"; bei ROCHOL bleibt der Begriff leider unübersetzt (und im Anhang falsch erläutert vgl. BA 305 zu 156,30), ähnlich bei LÖGSTRUP (S.615/750); RICHTER verdeutscht (W.I, S.129) unpräzise "das Persönlich-Beispielhafte". Jedoch ist das Verstehen nicht *para*digmatisch zu verstehen, im Sinne einer Orientierung am Beispiel. Vielmehr geht es darum, durch das Deiktikose selber paradigmatisch zu werden, indem man das Verstandene - unter *Ablösung* von nivellierend wirkenden Paradigmen! - auf die eigene Person und Situation bezieht. Das *tua res agitur* bedeutet zunächst einmal die Loslösung von - guten oder schlechten - Vorbildern und den bewußten, reflexiven und meditativen Rückzug des Menschen auf sich und das (hoffentlich) Verstandene. - Nicht gemeint ist bei VIGILIUS/KIERKEGAARD die Reduktion des Wissens auf Anwendung im Sinne einer Aufhebung der Objektivität von gewußter Wahrheit. Vielmehr betont die Herausstellung der "Deiktikosität" des Verstehens das Moment der *Aneignung*. (Diese Notwendigkeit der Aneignung hebt freilich die der Mitteilung eines *Wissens* auch in bezug auf das Christentum nicht auf; vgl. z.B. Pap VIII^2 B 85, 29, wo KIERKEGAARD betont, daß freilich vor jeder Aneignung "ein Wissen vom Christentum mitgeteilt werden muß".)
Daß VIGILIUS/KIERKEGAARD hier einen *grch.* Terminus einsetzt, liegt freilich nicht an seiner (vermeintlichen) Vorliebe für Fremdwörter, sondern in seiner Intention, die *griechisch-sokratische* Weise des Verstehens zu rehabilitieren. Diese zeichnet sich darin aus, zu unterscheiden zwischen Verstandenen und Unverstandenen, ferner dadurch, Verstehen auf sich selbst und die Grenze seines Wissens zu beziehen (*gnothi seauton*), und nicht zuletzt darin, das Verstehen in einer Redlichkeit zu aktualisieren, die die Existenzwirklichkeit ganz in sich aufnimmt. Von daher ist die 'existentielle' Weise des Verstehens nach der Auffassung KIERKEGAARDS keine Erfindung seinerseits, sondern die Aktualisierung und Rehabilitierung eines Prinzips, das am Anfang der klassischen grch. Philosophie stand, jedoch - wie er meint - *keine* Schule machte (PLATO, ARISTOTELES).

Um jenes andere, tiefere, innerlichere Verstehen geht es VIGILIUS: Nicht äußerlicher Besitz, sondern existentiell vermittelte Annahme des Gewußten. Die hier sich vollziehende Fundamentalunterscheidung zwischen Verstehen und Verstehen ist wegweisend und bahnbrechend geworden für die gesamte Existenzphilosophie[895], jenes 'uneheliche Kind' des Dänen. Für VIGILIUS/BA ist diese Differenzierung des Verstehens in sich nun insofern wichtig, als sie dazu dient, das Ausbleiben der Innerlichkeit im Sinne einer Nichtaneignung des Gewußten im tieferen Verstehen als "Phänomen der Unfreiheit" zu deuten, "die sich vor der Freiheit verschließen will" (156,35f). Das Dämonische zeigt sich hier also darin, daß es eine Tendenz des Menschen gibt, sich vor der Freiheit und (fast identisch gebraucht:) Wahrheit seiner selbst zu verschließen.

---

[895]) In der Existenzphilosophie wird auch der Gedanke eines Verstehens wichtig, das nicht abstrakt, d.h. losgelöst von eigner Existenz und ihrer Situation bleibt, sondern die Selbstvermittlung des Subjekts konstituiert. Im modernen Existentialismus wird der Vorgang jener existentiellen Aneignung von Wahrheit nun aber derart überzogen, daß *die Aneignung selber* Wahrheit konstituiert (K. JASPERS); demgegenüber hält KIERKEGAARD die Objektivität der Wahrheit fest als etwas der Existenz des Einzelnen Vorgängiges und sie Transzendierendes.

Konkret wird dieser dämonische Ausschluß von Innerlichkeit anhand von Beispielen, die VIGILIUS gibt: Ein "starrer Orthodoxer" (wir würden sagen: Fundamentalist, Evangelikaler) verwendet seine ganze geistige Energie darauf, "zu beweisen, daß jedes Wort im N.T. von dem betreffenden Apostel herstammt" (BA 157,2-7 = GW 11,148) - wodurch sein Glaube sich veräußerlicht im absoluten Festhalten des Buchstabens. Umgekehrt verwendet der aufgeklärte "Freidenker[896] seinen ganzen Scharfsinn darauf ... zu zeigen, daß das N.T. erst im zweiten Jahrhundert geschrieben worden ist" (157,7-12) - ebenfalls aus Angst vor der Innerlichkeit, die eine inhaltliche und im Verstehen aneignende Auseinandersetzung mit der Schrift für ihn erforderte. Deshalb liegt ihm soviel daran, deutlich zu machen, daß die Bibel auch nur ein Teil der Weltliteratur und von daher "mit allen anderen Büchern auf eine Stufe" zu stellen ist (157,10-12).

Die Einheit der nun im folgenden (BA 158,13ff = GW 11,149-151) beispielsweise dargestellten Gegensatzpaare *von Haltungen: Unglaube - Aberglaube* (158,13), *Heuchelei - Entrüstung* (159,18) und *Stolz - Feigheit* (160,5) liegt ebenso in einem (dämonischen) Mangel an Innerlichkeit, dessen Ambivalenz der Erscheinungsform hierin zum Ausdruck kommt. Das "Dämonische" gestaltet sich also nicht nur *vielschichtig*, sondern auch nach außen hin *gegensätzlich*. Auf diese Weise gelingt es VIGILIUS, die innere Affinität scheinbar einander ausschließender Eigenschaften aufzuzeigen: Unglaube und Aberglaube sind wesentlich identisch, sofern sie "beide Angst vor dem Glauben" ausdrücken (158,20). Heuchelei und Entrüstung sind insofern wesentlich identisch, als Heuchelei verdeckte Entrüstung und Entrüstung verdeckte Heuchelei darstellt (159,30f). Stolz und Feigheit sind wesentlich identisch, weil Stolz in der Tiefe Feigheit, und Feigheit in der Tiefe[897] Stolz ist (160,9.13).

Ernst und Gemüt

Unter c) (BA 161,1ff = GW 11,152ff) wird die exkursartige Darstellungsweise fortgeführt, wobei nun der pneumatische Freiheitsverlust anhand der Begriffe *Ernst* (161,3ff) und *Gemüt* (162,26ff) expliziert wird. Diese systematisch nicht sehr konsistenten, teils etwas abschweifenden und langatmigen Ausführungen tragen zur Thematik nicht viel bei.[898] Jedoch gelingt VIGILIUS vom Begriff Ernst her[899], der das Selbst als Gegenstand des menschlichen Interesses thematisiert (165,13), eine bemerkenswert knappe und klare Definition der

---

[896]) Vgl. dazu die historisch-kritischen Forschungen der HEGEL-Schule, zunächst F.CHR. BAUR, dann aber auch D.FR. STRAUSS und BR. BAUER.

[897]) Das dän. *profund* sollte nicht unübersetzt bleiben (SCHREMPF, RICHTER, LÖGSTRUP, ROCHOL); besser HIRSCH GW 11,151: abgründig(e).

[898]) Das *Gemüt* stellt - in positiver Aufnahme der psychologischen Definition von ROSENKRANZ (1837, S.331) - die in sich ungeschiedene Einheit von Gefühl und Selbstbewußtsein dar, der *Ernst* die "erworbene" und "bewahrte Ursprünglichkeit in der Verantwortlichkeit der Freiheit" (163,1.21-24). (Auch HEGEL hat im Gegenzug gegen reinen Intellektualismus die Bedeutung von Gemüt, Phantasie und Empfindung zur Konkretion des abstrakten Denkens hervorheben können, vgl. Jub.-Ausg. 14,440f.) - In diesem Sinn ist Ernst etwas Erworbenes, wohingegen Gemüt angeboren sein kann (165,3f). Der Ernst zeigt sich nach VIGILIUS darin, daß die Aktualisierung der Freiheit nicht zur Routine oder Pedanterie verkommt, sondern die Ursprünglichkeit auch im wiederkehrenden Vollzug gewahrt bleibt (163,32 - 164,24).

[899]) Vgl. dazu M. THEUNISSEN, Der Begriff Ernst bei S.K. (1958)

Innerlichkeit, nämlich als "die Bestimmung des Ewigen in einem Menschen" (BA 166,8f = GW 11,157).[900] Damit sind nun von VIGILIUS beide Begriffe - Innerlichkeit und Ernst - mit dem der Ewigkeit vermittelt. Das Ewige wird nun zum Kriterium eines dritten Aspektes der Explikation des Dämonischen (Mangel an Innerlichkeit - Mangel an Ernst - Mangel an Ewigkeit).

Verdrängung des Ewigen

Die Methoden, das Ewige im Menschen zu leugnen oder zu verdrängen, sind dabei vielfältig (BA 167,3ff = GW 11,157ff):
Entweder a) man "*bestreitet* das Ewige im Menschen", indem man den Augenblick predigt (167,3.20f), d.h. das Zeitliche stark macht. Dies äußert sich in ironischer Thematisierung des Ewigen und "Begeisterung für die Zeitlichkeit", Hingabe an "Betriebsamkeit" usw. (167,29f). Hierin wird das Ewige faktisch bestritten, insgeheim aber gefürchtet (167,14.26), da es die immanente Funktionstüchtigkeit welthafter Existenz destabilisieren könnte. Oder b) "man faßt das Ewige vollständig *abstrakt* auf" (167,31). Hier nun verflüchtigt sich das Ewige zum unendlich fernen Horizont, der mir nie zum Nachbarn wird: "Das Ewige ist so wie die blauen Berge[901] ..." (167,32), d.h. bloßer Horizont eines immanent stabilisierten Lebens. Dieser 'Sicherheitsabstand' zum Ewigen ermöglicht ein gemütliches Leben im Zeitlichen, das sich vom fernen Horizont nicht angefochten und betroffen, sondern nur dichterisch inspiriert und ästhetisch stabilisiert weiß: Es existiert im "Dunstkreis des Ewigen", ohne das Ewige wirklich in die eigene Existenz aufzunehmen.
Oder c) man macht die Ewigkeit zu einem bloßen *Phantasieobjekt*, indem man sie in die Zeit "hineinbiegt" (167,36f). Dabei werden Endlichkeit und Ewigkeit romantisch[902] verklärt, ohne daß der Gedanke der Ewigkeit seinen Ernst und seine innerlichkeitsprägende Kraft erhielte. Vielmehr ergötzt sich hier nun alles in einem unverbindlichen dichterischen Taumel, der den Ewigkeitstrunkenen nur noch vor die Frage stellt: "Träume ich, oder ist es die Ewigkeit, die von mir träumt" (168,4f)? Aber das ist dann auch schon egal, denn die so verklärt einbezogene Ewigkeit leistet ihren "dämonischen" Dienst: sie befreit das Subjekt von der Aufgabe, sein Selbst vor *unverklärter* Ewigkeit, d.h. sich *ernsthaft* zu ergreifen. - Die andere Variante jener phantastischen Verklärung des Ewigen ist die religiöse Deutung des Kunstwerkes: "Die Kunst ist eine Antizipation des ewigen Lebens" (168,9f)[903]. Hier nun wird

---

[900]) Die Definition lautet vollständig: "Die Innerlichkeit ist deshalb *die Ewigkeit, oder* die Bestimmung des Ewigen ...", wobei das "*oder*" hier wie auch sonst öfters (vgl. KzT A,a!) eine präzisierend-korrektive Funktion hat, so daß vor allem der zweite (folgende) Teil die eigentliche Aussage beinhaltet.
[901]) Zur Metapher der "*blauen Berge*" als Inbegriff romantischer Fiktion, die unstillbare Sehnsüchte weckt (vgl. GW 16/I,346 Anm.541 ferner SV I,370; IV,418; V,183; VII,200 u.ö.).
[902]) Hier findet eine der deutlichsten Abrechnungen von KIERKEGAARD mit der Romantik statt (zu der er ja in einem durchweg ambivalenten Verhältnis stand, das sich seit BI zu klären suchte).
[903]) Der Satz ist nach den dän. Herausgebern auf H.L. MARTENSEN zurückzuführen, der schrieb: Die apokalyptische Poesie ist "eine Antizipation des Tages des Gerichts" (*Perseus* Bd. I S.98). Demnach hätte VIGILIUS MARTENSEN aber *fehl*interpretiert, da er (wieder) Gerichts- und Ewigkeitsbegriff ineins gesetzt hätte. Als Interpretation jenes Gedankens von MARTENSEN ist die Bemerkung von VIGILIUS demnach in der Tat "unbillig" (HIRSCH GW 11,270 Anm.265). Es ist aber keineswegs gesagt, daß sich hier VIGILIUS (nur) auf MARTENSEN bezieht. Durchaus denkbar wäre ja eine kritische Bezugnahme auf die Kunsttheorie SCHELLINGS,

das Ewige rein als Produkt genialer Phantasie aufgefaßt. In Analogie zu BA 168,4f ließe sich formulieren: "Wirke ich das Absolute, oder ist es das Absolute, das (unbewußt) in mir wirkt?" VIGILIUS/KIERKEGAARD will das Kunstwerk in seiner eigenen Bedeutung nicht zerstören - er schätzt es ja bekanntlich sehr hoch[904] - doch will er es auf den Boden menschlicher Genialität zurückbefördern und es religiös 'entzaubern', d.h. vor religiöser Mystifikation bewahren. Dennoch wirkt die Pointe ungeheuer hart und ungerecht, daß nämlich im Kunstwerk nicht die *Darstellung*, sondern die (*dämonische!*) *Verdrängung* des Ewigen zum Ausdruck komme. - Dieser universelle Kritik trifft in dieser Weite nun wirklich viele - nicht nur die Romantiker (insbesondere SCHLEGEL), sondern auch SCHELLING, HÖLDERLIN und GOETHE, sofern sie ihre Kunst, zumindest tendenziell, so verstehen - d.h. 'verklären'.

Oder d) "man faßt die Ewigkeit *metaphysisch* auf" (168,19). Ausgehend von einer transzendalphilosophischen Konstruktion - die absolute Selbstsetzung des Ich=Ich[905] - wird die Unsterblichkeit "im Anhang des Systems" konzediert. Anstatt den Gedanken der Unsterblichkeit im Sinne P. MÖLLERS *allgegenwärtig* im Bewußtsein zu halten (168,28), wird er nur als Implikation oder Appendix des Systems der Metaphysik begriffen.[906] Dabei wird jedoch 'übersehen', daß "*im rein metaphysischen Sinne* kein Mensch unsterblich und ... kein Mensch seiner Unsterblichkeit gewiß" wird (169,5). Jenes Gewißheitsdefizit interpretiert VIGILIUS als Konsequenz einer metaphysischen Auffassung des Ewigen. Der Fehler besteht - in der Sprache KIERKEGAARDS - in einer falschen Stimmung bzw. "Reflexionsbestimmung", durch die das Ewige *alteriert* wird. Das abstrakt aufgefaßte Ewige vernachlässigt zudem den christlichen Gedanken der Totalerinnerung (mit Verweis auf Mt 12,36)[907], indem es Zeit und Ewigkeit *sub specie aeterni* zu vermitteln sucht (168,30ff). Wird dennoch die Intention einer Bewahrung des Zeitlichen im Ewigen festgehalten, so entsteht der Eindruck des *Komischen* (168,32.38, 169,6.31.36, 170,4) z.B. durch die Vorstellung, daß "der ewige Geist eine Erinnerung daran bewahrt", wie er mitunter in Geldnöten war (168,38ff). Diese Komik ist aber dadurch behoben, daß sie selber "der Zeitlichkeit angehört" (169,34). "In der Ewigkeit dagegen ist aller Widerspruch [auch der des Komischen] behoben, die Zeitlichkeit von der

---

z.B. dessen *System des transcendentalen Idealismus* (1800).

[904]) Das gilt im Fall der literarischen Kunstwerkes z.B. für SHAKESPEARE, im Fall des musikalischen vor allem für MOZART. Es wäre interessant zu untersuchen, wie sich diese *nüchterne* Theorie der Kunst zur Ästhetik von E/O verhält (wo ein Werk wie MOZARTS Don Juan durchaus tendenziell verklärt wird).

[905]) Der Bezug zu J.G. FICHTE ist evident. HIRSCH hat allerdings Recht, wenn er anmerkt, daß hier weniger FICHTE selbst als dessen romantische Rezeption im Zielfeld der Kritik gestanden hat (GW 11, 270 Anm.266).

[906]) Diese Kritik betrifft nun weniger FICHTE als vielmehr die *reife* Systemgestalt des Dt. Idealismus bei SCHELLING und HEGEL, in gewisser Weise auch schon die Systemkonzepte von SPINOZA und LEIBNIZ.

[907]) In Mt 12,36 sagt der mt Christus (V.34-37 ist mt Sondergut): "Ich aber sage euch: Über jedes unnütze Wort werden die Menschen Rechenschaft ablegen müssen am Tage des Gerichts." Das grch. *argon* wird dabei mit dän. mit *utilbörligt* wiedergegeben (SV^3 6,233). Dies heißt soviel wie *unpassend* oder *ungehörig* (so ROCHOL 169,8). (Damit ist die schwere, vermutlich ursprüngliche Bedeutung von *unnütz*, *leer* etwas entschärft; gerade aber diese würde KIERKEGAARD entgegenkommen, zumal er ja die Geschwätzigkeit der Moderne scharf kritisiert; Mt 12,36 ist darüberhinaus auch als Hintergrund seiner Theorie des Schweigens zu lesen!). HIRSCH orientiert sich am *dt*. Bibelleser und gibt deshalb *argon* nach LUTHER mit *unnütz* wieder.
Exegetisch ergibt sich, daß Mt 12,36 ein in den eschatologischen Horizont transponiertes Weisheitswort ist, bei Jesus - falls auf ihn zurückgehend - vielleicht ursprünglich ein Weheruf über "die" Schwätzer (soziologisch freilich nicht definierbar, vgl. Mt 12,34 und Rö 3,4.13f). Die *Totalverantwortung* menschlicher Rede *im Gericht* impliziert jedoch nicht - wie VIGILIUS (169,9) meint - eine *"Totalerinnerung*" (über das Gericht hinaus) *in der Ewigkeit*.

Ewigkeit durchdrungen und in ihr bewahrt; darin ist keine Spur des Komischen." (170,2ff)
Nach diesem umfänglichen, zuletzt aber durchaus ergiebigen Exkurs ist eine Rückbesinnung auf den thematischen Kontext nötig: VIGILIUS erörtert die dämonische Angst vor dem Guten (unter b) als pneumatischer Freiheitsverlust) und konkretisiert diese hier als Angst vor dem Ewigen: Der Mensch tendiert dazu, Ewigkeit "nicht ernsthaft [zu] denken". Die darin wirksame und produktive Angst (sie "läßt sich hundert Ausflüchte einfallen") ist "eben das Dämonische" (170,5-7). - Jede dieser von VIGILIUS beschriebenen Ängste gibt es zweifellos: Angst vor dem Guten - Angst vor der Freiheit - Angst vor der Innerlichkeit - Angst vor dem Ewigen. All diese Ängste verfolgen ihre eigene Dynamik - modern gesprochen - der Verdrängung und Sublimation dessen, was sie ängstigt. Soweit ist VIGILIUS zuzustimmen und seine psychologische Tiefe - gerade auch im Vergleich mit Autoren des frühen 20. Jahrhunderts - anzuerkennen. Nur bleibt die Frage, inwiefern jene Phänomene im konkreten Sinn (vgl. den ntl. Ausgangspunkt bei VIGILIUS!) als dämonisch anzusprechen sind, bzw. ob hier nicht der Begriff des Dämonischen zu weit gefaßt wird. Ungeachtet dieser Kritik, die darauf hinauslaufen würde, den Begriff des Dämonischen präziser zu fassen, bleibt dennoch die Brillanz der Analyse des VIGILIUS bestehen, die vor allem darin liegt, *das Dämonische auf die Freiheitsthematik bezogen* zu haben. Damit ist der undialektische und auch unethische Standpunkt überwunden, der das Dämonische als reine, den Menschen von außen überkommende Fremdwirksamkeit annimmt (in Analogie zu einer Vorstellung Satans, die das Böse in einem quasi-personalen Außerhalb des Menschen hypostasiert).

Das Dämonische als (latente) Ingredienz der Freiheit als *incurvatio in se*

Das Dämonische liegt in der menschlichen Freiheit selbst, sofern sie in der Dynamik ihres Selbstseins "in sich verstrickt" ist. Jene Verstrickung potenziert sich im Dämonischen und entfaltet hier eine vielschichtige und nach außen hin vielgestaltige Dynamik. Diese Verfangenheit, Befangenheit und Gebundenheit der *Frihed hildet i sig selv* (der "in sich verstrickten Freiheit") zeigt sich am schönsten, d.h. am schlimmsten im Dämonischen. In ihm tendiert menschliche Freiheit dahin, sich zugleich selbst zu verklären und zu entstellen. Beides bleibt für die Freiheit selbst undurchschaut - trotz einer gewissen Ahnung des "Guten" und trotz einer Berührungsangst mit ihm, die die *incurvatio in se*, die Selbstverschließung des Selbst in sich auslöst (allerdings als "Mechanismus" der Freiheit, nicht als Automatismus, vgl. BA 158,1f = GW 11,149).
Wie das 4. Kapitel im letzten Teil (BA 166,8 ff = GW 11,157ff) zeigte, hat es das Dämonische insbesondere mit dem Ewigen zu tun. Sehr aufschlußreich für des VIGILIUS eigenes Verständnis ist seine Darstellung der *Fehlformen des Ewigkeitsgedankens*. Wenn es Freiheit als Synthese von Ewigkeit und Zeitlichkeit immer schon mit Ewigkeit zu tun hat, dann entscheidet sich ihr Selbstsein gerade auch daran, wie sie Ewigkeit auffaßt, d.h. wie sie das Ewige so einbezieht, daß es die Stabilität des Selbst in sich nicht stört. Was VIGILIUS hier aufzeigt, ist frappierend und in seiner Konsequenz erschütternd: Alle traditionellen, philosophischen, theologischen, dichterischen oder künstlerischen Umgangsformen mit dem

Ewigen werden nicht als berechtigte Momente einer Aneignung des Ewigen anerkannt, sondern als Verdrängung und Verleugnung des Ewigen gebrandmarkt. Diese These ist hart und ihrerseits kritikbedürftig - vor allem von KIERKEGAARDS *eigener* Erkenntnis her, daß der Mensch gar nicht "allgegenwärtig" (vgl. 168,28) mit dem Ewigen zusammenleben *kann*. Von daher stellen jene Verdrängungen dann ihrerseits doch auch berechtigte Verarbeitungen des Ewigkeitsgedankens dar. Dadurch soll aber nicht des VIGILIUS Warnung zurückgenommen werden, den Ewigkeitsgedanken nicht vorschnell zu 'verarbeiten' oder bloß spielerisch-ästhetisch einzubeziehen, sondern ihn ganz *im Ernst*, d.h. in existentieller Selbstdurchdringung aktiv und virulent sein zu lassen. Denn dieses Anliegen hat sein Recht gerade auch heute, wo die Möglichkeit kollektiver ('massenhafter') Verdrängung des Ewigen dank der Medien enorm vielfältig und massiv geworden ist, so daß es der Mensch von heute meist gar nicht mehr für notwendig hält, den Gedanken des Ewigen (z.B. vom Christentum her) als Herausforderung an sein Leben wirklich ernstzunehmen. Jene "dämonische" Selbststabilisierung der Verdrängung des Ewigen im Kontext der modernen Freiheitsthematik aufgezeigt zu haben, ist das besondere Verdienst des VIGILIUS.

25. Die Angst als das durch den Glauben Erlösende[908]

Kapitel 5 - bezeichnenderweise das letzte und kürzeste - thematisiert die *Angst als das, was durch den Glauben Erlösung bringt* (BA 171,1ff = GW 11,161-169). Zunächst überrascht dieser positive Aspekt der Thematisierung von Angst, zumal sie bislang nur als etwas deutlich wurde, was den Menschen eher gefangennimmt als erlöst. Wie also soll konsistent damit zusammengedacht werden, daß Angst etwas Erlösendes, d.h. für die Erlösung Förderliches und womöglich auch Notwendiges sein kann?[909]

Die Kunst, sich durch Angst zu bilden

Zunächst bemerkt VIGILIUS, daß es zwei diametral entgegengesetzte Möglichkeiten gibt, verloren zu gehen: *Entweder*, weil einem "nie angst gewesen ist", *oder* weil man "in der Angst versinkt" (171,10f). Dennoch gibt es eine *Kunst des sich Ängstigens*: "wer dagegen gelernt

---

[908]) Hier ist unbedingt zu sehen, daß die Angst an/in sich selber nicht erlösend ist oder durch Modifikationen werden kann (vielmehr impliziert sie die Gefahr der Selbstverfehlung und des Selbstverlustes - bis hin zum Selbstmord). Vgl. auch DIEM (1964 S.49): "Für Kierkegaard gibt es keine Möglichkeit, daß die Angst auf irgendwelche Weise durch sich selbst in die Freiheit umschlagen und der Mensch sich selbst aus ihr herausarbeiten könnte, sondern er braucht dazu den Glauben, mit dem allein die Angst überwunden werden kann."
Die Angst stellt - ganz analog zur Verzweiflung - eine *immanent unaufhebbare* Grundbefindlichkeit dar, die an sich nichts Schönes, Heilsames oder Befreiendes in sich schließt. Sofern das christliche Erbsündendogma ausgehend von Rö 3.5.7 die *Universalität* der menschlichen Unfreiheit zum Ausdruck bringt, vollzieht KIERKEGAARD mit beiden Pseudonymen (in BA u. KzT) ein darin analoges Denkprojekt.

[909]) Zum Erlösungsgedanken bei KIERKEGAARD (insbesondere VIGILIUS) vgl. dazu die Abhandlung des DIEM-Schülers L. REIMER, der im Konzept der Wiederholung "die conditio sine qua non" für KIERKEGAARDS Erlösungsvorstellung sieht (1979 S.339 = 1988 S.172). Dieser habe dabei gegen ein weltgeschichtliches Versöhnungskonzept gekämpft und Erlösung "wie Paulus eschatologisch verstanden" (1979 S.337 = 1988 S.169). Die Textgrundlage für diese These ist jedoch ziemlich schmal.

hat, sich in der richtigen Weise zu ängstigen, der hat das Höchste gelernt." (171,12f)[910] Angst ist demnach als "Möglichkeit der Freiheit" auch *positiv* zu begreifen:[911] "nur diese Angst ist etwas, was durch [!] den Glauben absolut bildet, indem sie alle Endlichkeiten verzehrt, alle Täuschungen an ihnen entdeckt." (171,30ff) Bemerkenswert ist die Formulierung: die Angst als *das durch den Glauben Bildende*[912]: Dieser unumkehrbare Gedanke (die Angst wirkt vermittelt durch den Glauben, nicht der Glaube vermittelt durch die Angst) stellt eine Möglichkeit der Angst dar, die dieser somit *nur vermittelt, nicht an sich selber* zukommt: Den Menschen dahingehend zu "bilden", daß alles Endliche verzehrt und alle Fiktionen entlarvt werden. Das klingt nach Desillusionierung als Frucht der Angst, meint aber mehr: Dem Selbst soll durch die Angst nicht nur jegliche Illusion geraubt, sondern darüber hinaus jeder Halt genommen werden: die Fixierung in welthafter Endlichkeit wird aufgrund der Angst ebenso unmöglich wie das sich Festmachen an Projektionen und Illusionen: Die Angst entlarvt alles, d.h. sie entlarvt letztlich auch die Grundlosigkeit der Freiheit selber: Freiheit ist grundlos und entspringt aus nichts.[913] Diese Ursprünglichkeit erfährt die Angst, und zwar gleichsam 'im Fallen'. Von daher ist die Angst "bildend" nicht im Sinne einer Stabilisierung, sondern im Sinne einer *heilsamen Destabilisierung*: sie kann sich - *per se* - nur 'festmachen' im Nichts. Aufgrund der Angst "gebildet" zu werden, heißt somit: die Erfahrung der Grundlosigkeit der Freiheit an sich selber zu machen.

Von dieser Erfahrung her zerbricht nun alle welthafte Fixierung - nicht aufgrund einer barocken Erfahrung der Nichtigkeit (Vergänglichkeit) der Welt, sondern aufgrund der unabweisbaren Nichtigkeitserfahrung der Freiheit selbst. Dergestalt vor sich selber, d.h. auch vor die eigene Nichtigkeit gebracht ist Freiheit *'reif'* für den Glauben. Diese Reife ist kein Produkt einer Wirksamkeit Gottes (im Glauben) 'senkrecht von oben', sondern eines Prozesses, den die Freiheit (individual- und menschheitsgeschichtlich: bis hin zum Nihilismus) an sich selber macht und der ihr den inneren und äußeren Halt nimmt; in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entspricht dem die Erfahrung der *Geworfenheit* (M. HEIDEGGER 1927), die keinen 'Werfer' mehr kennt und auch nicht mehr nach ihm fragt.

Nach VIGILIUS ist Bildung *durch das Nichts* auch eine *Bildung* (und zwar eine, die nicht ihresgleichen hat!). Angst bildet, indem sie desillusioniert, Freiheit vor sich selbst *freilegt* und als abgrundtief aufzeigt, welthafte Bindungen fraglich macht und zuletzt den Menschen gefangennimmt (172,1f). Stellt sich jene Bildung durch *Angst* im negativen Sinn dar als

---

[910]) Dabei ist die "hohe Kunst" der Angst nur überflüssig für geistlose Tiere und leiblose Engel (171,14); *Christus* jedoch kennt die Angst - spätestens in Gethsemane und auf Golgatha (171,20-29; ein mit Recht auch von G. SCHNEIDER-FLUME in *Angst und Glaube*, ZThK 88 [1991], 478-495, insbes. 488-491, hervorgehobener Aspekt).

[911]) Und darin auch nur dem Menschen vorzugsweise zueigen, nicht Tier oder Engel (BA 171,14f = GW 11,161).

[912]) Dän.: *"... ved Troen absolut dannende"* (SV^3 6,234), wobei *danne* wie im Dt. *bilden* heißt: *geistig* bilden, sowie *prägen* (gestalten) und *entwickeln* (heraus-bilden); vgl. dazu auch die Bedeutung des Bildungsbegriffs in der Psychologie und Pädagogik jener Zeit, insbesondere bei J.FR. HERBART.

[913]) Vgl. SCHÄFERS Forderung (1968, S.277 Anm.166, mit Bez. auf JACOBI), das Werden in der Zeit "von der Faktizität der eigenen Freiheit her als real und unbegreiflich auf[zu]weisen". Dabei ist allerdings nicht die Zeit in ihrer Sukzession das Unbegreifliche, sondern der unableitbare Anfang. Die Freiheit kann ebensowenig wie die Sünde als gründend in einem anderen aufgefaßt werden, sondern hat ihre Eigenart gerade in ihrer unableitbaren Selbstursprünglichkeit.

Bildung durch das *Nichts,* so im positiven als Bildung durch die *Möglichkeit* (BA 172,8ff = GW 11,162ff). Im Gegensatz zu PH. MARHEINEKE behauptet VIGILIUS, daß die Möglichkeit "die schwerste von allen Kategorien" ist (172,12f). Dabei beinhaltet die "Erziehung durch die Möglichkeit" (vgl. 172,29), daß man "das Entsetzliche mindestens so gut erfaßt wie die freundliche Seite des Daseins" (179,30f). Die Schule der Möglichkeit prägt den Menschen um in seiner Relation zur Wirklichkeit (172,38f): denn er weiß nun, "daß er absolut nichts vom Leben fordern kann und daß das Entsetzliche, das Verderben, die Vernichtung mit jedem Menschen Tür an Tür wohnt" (172,33ff).[914] Jene Dynamik der Angst, die das Entsetzliche aufscheinen läßt, verdeutlicht, daß menschliche Freiheit ihre Möglichkeit nicht aus dem Kontext von Alltag oder Weltgeschichte gewinnt, sondern radikal an sich selber, "in sich" selber (173,11f).

Glaube als Antizipation

Da Möglichkeit sich nicht selbst entdeckt und auch nicht *ex nihilo* einfach da ist, erhält hier nun der *Glaube* seine Bedeutung (was in der Umkehrung heißt, daß Angst allein durch die Möglichkeit nicht bilden kann, sofern letztere nicht den Glauben in sich schließt!): Glaube bedeutet im Sinne der "überaus richtigen" (sic!)[915] Kennzeichnung HEGELS "die innere

---

[914]) Was hier bei VIGILIUS zum Ausdruck kommt, sollte nicht als schwermütiger Pessimismus gedeutet werden. Vielmehr ist es die biblische Deutung des Lebens selbst, die hier thematisch wird (besonders in der atl. Weisheitstradition [Hiob, Pss] und bei Jesus [vgl. z.B. Mt 6,34; Lk 12,20 u.ö.]). Freilich steckt hinter dem Gedanken der immanenten Ungehaltenheit und Abgründigkeit des Daseins auch eine persönliche Erfahrung KIERKEGAARDS, der ja selber die "Schule der Angst" - im Positiven wie im Negativen - ausführlich durchgemacht hat. - Dennoch verbietet sich eine rein biographische Interpretation, da VIGILIUS/KIERKEGAARD hier eine allgemein-menschliche Erfahrung darstellt. Die Konsequenz des Gedankens, daß das ganze menschliche Leben und Treiben sich stets in dichter Nachbarschaft am Abgrund zum Entsetzlichen bewegt, hat KIERKEGAARDS eigene Lebenseinstellung tief geprägt: Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins entpuppt sich in seinen Augen als theaterreife Parodie auf das Nichts, in der das Entsetzliche zum Ausdruck kommt. Der eigene Untergang wird so vom "Publikum" (der Menschheit) nur noch als zusätzliche Einlage in einer amüsanten, gigantischen Show verstanden. KIERKEGAARD stellt das (als VICTOR EREMITA in E/O I, zu Pierrot, ausgehend von einem derartigen Vorkommnis in Petersburg, bei dem viele Menschen umkamen) in Form einer tragi-komischen Satire dar: Auf der Theaterbühne entsteht ein schwerer Brand. Die Akteure versuchen noch, ihn zu löschen. Statt etwas gegen die bevorstehende Katastrophe zu tun, sitzt das Publikum da, amüsiert sich köstlich und - fordert eine Zugabe. Das Feuer kann weithin ungehindert um sich greifen. So etwa stellt sich KIERKEGAARD den kollektiven Untergang der Menschheit vor: Sich zu Tode amüsieren, untätig in der Zuschauerrolle verharren und den eigenen Untergang als Spektakel rauschhaft genießen - als Konsequenz einer breit angelegten Verdrängung jener Angst vor dem Entsetzlichen, das mit dem Menschen "Tür an Tür wohnt" (172,35).

[915]) Richtig ist an dieser Definition, daß der Glaube auf Zukunft, d.h. auf Möglichkeit bezogen ist; diese nimmt er (im Glauben) vorweg. Diese *antizipative Struktur* des Glaubens ist bei HEGEL richtig gesehen. - Das erstaunliche Lob HEGELS durch VIGILIUS relativiert sich allerdings erheblich, wenn man erkennt, wie Glaube bei HEGEL notwendig zum *Wissen* fortschreitet, das auch darin absolut ist, daß es die Antizipation im *Wissen* ergreift - und damit nach KIERKEGAARDS Auffassung Zukunft als solche im System liquidiert. Die Kritik KIERKEGAARDS an HEGELS mangelnder Zukunftsoffenheit (und deshalb Mangel an Ethik) führt letztlich zu der Konsequenz, daß HEGEL den Antizipationsbegriff aufgrund seiner Liquidierung von Zukunft im (geschlossenen) System aus der Sicht KIERKEGAARDS doch nicht richtig erfaßt hat, ja: nicht richtig erfassen *konnte*.

Zum Begriff des Glaubens vgl. auch den kurzen, aber wichtigen Abschnitt BA 128,14-22 = GW 11,120f mit der Feststellung, daß nur im Glauben die Freiheitssynthese wahrhaft ewig ist und "in jedem Augenblick möglich" (128,21f).

Gewißheit, die die Unendlichkeit vorwegnimmt" (BA 173,20f = GW 11,163). In dieser "Antizipation des Glaubens" wird die Angst besiegt (173,25f). Dabei ist der Vorgang nach VIGILIUS der folgende: Erst 'entdeckt' das Individuum alle Möglichkeiten, wird durch sie geängstigt, bis es im Glauben die wahre Unendlichkeit antizipiert und so alle Endlichkeit - vor allem auch die eigene - annehmen kann.[916]

Angst und Glaube sind also darin vergleichbar, daß sie beide *antizipative* Struktur haben: Die *Angst* antizipiert das Mögliche, auch in seiner das Individuum vernichtenden Dimension ("das Entsetzliche") und versucht sich im Endlichen zu stabilisieren und durch Selbstabschottung vor dem Guten (vor der Innerlichkeit, dem Ewigen) zu retten. Der *Glaube* antizipiert das Ewige *von Gott her* in der Weise, daß er ausgeht von der Glaubensgewißheit, die ihren Kern nach KIERKEGAARD darin hat, daß für Gott alles möglich ist. Der Glaube partizipiert an der göttlichen *omnitudo potentialitatis* derart, daß er Gottes Inbegriff-aller-Möglichkeit-Sein für sich vorwegnimmt - aber nicht im hybriden Akt der Selbsterhebung (Sein-Wollen wie Gott), sondern in der Annahme eigener Endlichkeit von Gott her.[917] Somit sind Angst und Glaube darin strukturell analog, daß sie beide bezogen sind auf die zukünftige Möglichkeit des Selbst, jedoch darin einander entgegengesetzt, daß Angst Abschottung gegen und Glaube Öffnung für das Ewige impliziert. Der Gegensatz zeigt sich für VIGILIUS darin, daß der Glaube die Angst "besiegt" (vgl. Joh 16,33): angesichts des Seins Gottes als Fülle unbegrenzter Möglichkeiten wird die eigene Möglichkeit, sich "ewig" zu verlieren, ausgeschaltet. Vereinfacht gesagt: Gott nimmt der Angst den Wind aus den Segeln. Ihre Ahnung des Unendlich-auf-sich-zurückgeworfen-Seins ist durch die unendliche Geborgenheit in Gott widerlegt. Die Angst verliert ihre Bewegkraft, die menschliche Freiheit dazu zu verleiten, sich absolut in Selbstdurchsetzung und Selbstbehauptung geltend zu machen, da sie ihre Geltung und Bewahrung in Gott schon zugesagt bekommen hat. In diesem Sinn ist der Glaube das die Angst *Nichtende* und die eigene *Geworfenheit* auf Gott Zurückwerfende[918].

Nun eröffnet sich an dieser Stelle das Gedankenspiel, ob nicht auch umgekehrt *die Angst den Glauben* vernichten und verschlingen könnte, d.h.: ob nicht die Antizipation des Nichts stärker sein könnte als die Antizipation des Ewigen.[919] Dieser Gedanke darf angesichts der von VIGILIUS selbst herausgestellten Wirksamkeit und Dynamik des Nichts keineswegs von vornherein ausgeschlossen werden. Tatsächlich wäre es ja auch umgekehrt denkbar, daß der Glaube von der Angst 'aufgesogen' wird, wenn sich das Nichts stärker erweist als das Ewige. Dafür spräche auch die konkretere Erfahrbarkeit des Nichts: im Entsetzlichen, Abgründigen, Vernichtenden. Das 20. Jh. ist reich an solcher Erfahrung des kollektiv Erschütternden -

---

[916]) Diese Annahme der eigenen *Endlichkeit* ist nicht zu verwechseln mit einer Annahme der eigenen *Angst*. Nach VIGILIUS ist es nicht Sache des christlichen Glaubens, den Menschen mit seiner eigenen Angst zu versöhnen, sondern mit seiner eigenen Endlichkeit. - Angst und Glaube schließen sich wesentlich aus (als jeweils antizipative Totalbestimmung der Freiheit). Ein Glaube, der nur darauf aus wäre, den Menschen mit seinen Ängsten anzufreunden und ihm beizubringen, geschickt oder versöhnt mit ihnen zu leben, wäre nach VIGILIUS unzulänglich verstanden. Vgl. Anm. 169.

[917]) Leider fehlt bei VIGILIUS (in BA) eine weitergehende Erörterung des Glaubensbegriffes.

[918]) Zum Terminus des "auf Gott Werfens" vgl. das *epiripsantes* in 1 Petr 5,7

[919]) Ein Blick auf den neueren Existentialismus (insbesondere französischer Prägung) zeigt, daß diese Umkehrung kein bloßes Gedankenspiel ist. Vielmehr zeigt sie die - mit Hilfe NIETZSCHES vollzogene - geistesgeschichtliche Verkehrung KIERKEGAARDS in der Moderne an.

beginnend schon mit dem Ersten Weltkrieg -, weshalb es in einzigartiger Weise aufgeschlossen war für die Beschreibung der Angst durch VIGILIUS, allerdings noch offener für die nihilistische Interpretation derselben.[920] Die Übermacht des Nichts ist allerdings bei VIGILIUS so noch nicht faßbar. Dennoch rechnet auch er mit einer Dynamik des Nichts, die nicht *ein für allemal* im Glauben überwunden werden kann,[921] sondern der Anfechtung durch das Nichts ausgesetzt und daher auf stets neue Aktualisierung des Glaubens angewiesen bleibt.

Die Unrühmlichkeit, niemals Angst zu haben

Auf diese Ebene gehört auch jene Selbstsicherheit, die von sich behauptet, niemals Angst zu haben. Wer sich dessen rühmt (BA 173,28f = GW 11,163), der mißversteht die Dynamik der Angst. Diese ist zwar einerseits schädlich, jedoch andererseits durch den Glauben Erlösung eröffnend. Dem leichtfertigen und "sehr geistlosen" (173,39), naiv sich selbst mißverstehenden Selbstlob, nie Angst zu haben, stellt VIGILIUS positiv die Überwindung der Angst gegenüber: "erst, wer die Angst der Möglichkeit durchgemacht hat", ist in einem tieferen Sinne frei von Angst (173,31f). Die Selbsterfahrung der Freiheit in Angst ist für VIGILIUS also eine Grundvoraussetzung ihres Heilwerdens. Die dem Tier oder Engel eigene Option ursprünglicher Angstfreiheit ist eben nicht die des Menschen. Der Mensch würde sich als Wesen endlich-unendlicher Freiheit verfehlen, würde er nicht Angst empfinden und durch diese hindurch sein Selbst erwerben. Fast in dem Sinn, wie SCHOPENHAUER und später FREUD sagte, der Mensch sei nicht für ein glückliches Leben geschaffen, d.h. Glück sei keine berechtigte bzw. aussichtsvolle Option des Menschseins, so sagt VIGILIUS analog, aber doch im Grunde noch viel schärfer und radikaler: Absolute Angstfreiheit ist keine berechtigte Option des Menschseins.

Von daher ist es nicht sinnvoll, die Möglichkeit betrügen (174,4.36f) und sich die Angst ersparen zu wollen, obwohl das sich der Angst Aussetzen die Gefahr des *Suizids* mit sich bringt (BA 175,14ff = GW 11,165). Im Suizid wird die "bildende" Kraft der Angst "mißverstanden" (vgl. 175,15 bzw.20) als das vom Glauben Weg-, statt auf ihn Hinführende.[922] Selbstmord als Flucht vor der Angst mißversteht deren *Glaubenspädagogik*.

---

[920]) Das "nihilistische Element in der Existenzdialektik" (223, vgl.238f) betont insbesondere W. ANZ (1954, wieder in: SCHREY WdF 1971).

[921]) Gegen die pietistisch-evangelikal-charismatische These einer einmaligen, sich im persönlichen Bekenntnis vollziehenden Lebensübergabe an Gott/Jesus.

[922]) Die denkerische Schwierigkeit liegt hier darin, *wie* die Angst so eindeutig als das zum Glauben Hinführende verstanden werden kann. Von daher ist es auch problematisch, ganz bei der Angst zu bleiben (175,23), d.h. sich ganz ihrer Dynamik zu überlassen. Denn der Suizid kann ja gerade in dieser Dynamik liegen, und der Glaube an eine bildende Kraft der Angst verschwindet dann angesichts gegenwärtiger Entsetzlichkeit und Unerträglichkeit der Angst. Es bleibt also die Frage, inwieweit der Mensch der Tortur der Angst wirklich gewachsen ist, d.h. ob nicht die Angst die Seele des Menschen gleichsam verschlingt (vgl. dazu den Titel des Films von R.W. FASSBINDER - nach einem marokkanischen Sprichwort: "*Angst essen Seele auf*"). Dieses Problem der Übermächtigkeit einer das Dasein gleichsam verzehrenden Angst wäre der Theorie des VIGILIUS entgegenzuhalten, nach der die Angst eine notwendige pädagogische ("bildende") Funktion in Richtung auf die Reifung des Selbst und die Offenheit für den Glauben ausübt.
Es scheint mir sehr unwahrscheinlich, daß VIGILIUS/KIERKEGAARD diese Schwierigkeit nicht gesehen hätte; jedenfalls wird sie später von ihm reflektiert, wenn er die Angst sowohl in Richtung auf Verzweiflung als

Pädagogisch ist auch die Wirksamkeit der Angst in bezug auf das Schicksal: sie *entdeckt* (BA 176,17 = GW 11,166) und *bildet* (176,39) es. Schicksalsschläge können einer solchen Individualität nichts mehr anhaben, da die Endlichkeit keine Macht mehr über sie hat: Die Angst hat den Menschen der Welt gleichsam "entwöhnt" (177,6)[923]. Dieser schmerzhafte Entziehungs- bzw. Emanzipationsprozeß ist zur "Bildung" (Formung und Erziehung) des Menschen notwendig; die Angst leistet ihm dabei gleichsam Hebammendienste, damit er "entschlossen auf die Unendlichkeit zugehen" kann (177,21f). Entgegen der Fixierung auf ein berechenbares und manipulierbares Schicksal baut der Glaube auf die *providentia Dei*: "Mit Hilfe des Glaubens erzieht die Angst die Individualität dazu, in der Vorsehung zu ruhen." (BA 178,9f = GW 11,167f)[924] Glaube und Angst wirken also - gleichsam symbiotisch - zusammen, um dem Menschen eine innere Geborgenheit in der Vorsehung zu vermitteln: Zunächst und zuerst die Angst, indem sie ihn desillusioniert und falschen Halt an sich oder an der Endlichkeit madig macht; und dann entscheidend der Glaube, der als Vertrauen in Gottes Macht und Möglichkeit, Gott Gott sein läßt (Verzicht absoluter Selbstbegründung; vgl. Kap. 1) und die Antizipation des Ewigen im Jetzt ermöglicht, wodurch das Schicksal seine Übermächtigkeit und Gleichgültigkeit dem Menschen gegenüber verliert. Im Verhältnis zur Schuld (BA 178,11ff = GW 11,168) ermöglichen Glaube und Angst ein tieferes Verständnis, das den endlichen, äußerlichen juristisch-"polizeilichen" Schuldbegriff (178,15f.22) transzendiert: Schuld wird so deutlich als etwas Abgründiges, Unendliches, Totales (178,20; vgl. UN). Jegliche am Endlichen komparativ sich festmachende Quantifizierung und Relativierung von Schuld verschwindet. Angesichts der Angst und des Glaubens löst sich auch alle Mustergültigkeit (178,25.28f) in nichts auf. "Wer im Verhältnis zur Schuld durch die Angst erzogen wird, der wird erst in der Versöhnung Ruhe finden." (BA 179,13ff = GW 11,169)[925]

26. Dogmatische Sprengung des psychologischen Rahmens

---

auch auf das Christliche thematisiert. KIERKEGAARD selbst hat diese Ambivalenz der Angst (wie auch des potenzierten Schuldbewußtseins) sehr wohl gekannt. Sie kann sowohl in die Verzweiflung führen und schließlich zum Wahnsinn - oder zum christlichen Glauben; vgl. Tgb. Juni 1849 (Pap X^1 A 467 = T 3,467): Der leidenschaftliche Beweis der Wahrheit des Christentums ist erbracht, "wenn die Angst der Sünde und das beschwerte Gewissen einen Menschen foltern, so daß er die schmale Linie passiert zwischen der Verzweiflung bis zum Wahnsinn - und dem Christentum. *Dort* liegt das Christentum." Freilich ist diese Grenzlandbestimmung durchaus problematisch; denn die "schmale Linie" trennt ja auch nach KIERKEGAARDS Auffassung nichts Analoges, sondern Entgegengesetztes. Die implizite Voraussetzung, man könne nur Christ werden durch diese "Gratwanderung", d.h. durch bewußte Gefahr des Wahnsinns, ist m.E. biblisch und theologisch schwer haltbar.

[923]) Dän. *vaenner Barnet fra* ... SV^3 6,238; einhellig übersetzt mit *entwöhnen*; vgl. auch BA 178,4 = GW 11,167.

[924]) Interessant wäre hier die Frage, ob nicht auch bzw. eher die Umkehrung stimmt: "Mit Hilfe der *Angst* erzieht der *Glaube* ..." Denn die Angst kann das Schicksal zwar groß machen und den Blick für seine Fraglichkeit schärfen, aber niemals den Glauben an die Vorsehung Gottes *erzeugen*. Und gerade ein "Ruhen" in der Vorsehung (178,10) kann nicht von der Angst bewerkstelligt werden, sondern nur durch den Glauben, allerdings nur mit Hilfe der Angst. - Problematisch in der umgekehrten Version des VIGILIUS ist dabei vor allem die implizite Instrumentalisierung des Glaubens (178,9).

[925]) Vorsehungs- und Versöhnungsglaube vermitteln dem Einzelnen Ruhe und Geduld. Angst ist ihrem Wesen nach *Ungeduld*, vgl. Pap X^2 A 384 (T 4,89), ferner Pap III A 164 (T 1,269).

So nun verweist die psychologische Zwischenbestimmung Angst - die sich eminent als Freiheitsbestimmung erwiesen hat - über den Horizont dieser Schrift hinaus, um zuletzt die Angst "der Dogmatik zu übergeben" (179,17f). Aber hier nun endet die Schrift BA mit derselben Schwierigkeit, mit der sie begann: die rechte Einheit von Begriffs- und Reflexionsbestimmung zu finden. Nachdem dies nicht im System geschehen soll, fragt sich, wie überhaupt die Einheit des Denkens bei KIERKEGAARD vollzogen wird (falls man nicht BA einfach als *Piece* unter *Pieces*, d.h. als unvollständige fragmentarische Darstellung betrachten will). Liegt die Einheit einfach in der Weitergabe von Begriffen von einem Reflexionsbereich in den nächsten? Jeder Begriff würde demnach einen "Kursus" durchmachen, von Wissenschaft zu Wissenschaft, bis er (approximativ) bestimmt ist. Theoretisch wäre das denkbar; es scheitert jedoch an dem Gedanken, daß zwischen Begriffs- und Reflexionsbestimmung eine Relation innerer Entsprechung (Gemäßheit) bestehen muß. VIGILIUS hat zu Beginn von BA treffend dargelegt, wie der Sündenbegriff eben nicht überall gleich "zu Hause" sein kann, d.h. konkret: wie er seinen Ort angemessener wissenschaftlicher Bestimmung eben nicht überall gleich gut haben kann. So läßt sich nun auch hinsichtlich des Angstbegriffes fragen: Wohin gehört er *eigentlich?* VIGILIUS legt die Antwort nahe: In die Psychologie[926]. Gut. Wie aber läßt sich dieser Begriff, nach dem Plan des VIGILIUS (freilich ohne diesen näher zu umreißen oder gar inhaltlich durchzuführen), einfach "der Dogmatik übergeben" (179,18)? Dies wäre vom Ansatz des VIGILIUS her nur möglich, wenn er dort "zu Hause" wäre, d.h. angemessen reflektiert werden könnte. Ist die Angst aber in diesem Sinn überhaupt Gegenstand der Dogmatik, oder kann sie es werden, *nachdem* der Begriff psychologisch durchanalysiert wurde, wie es VIGILIUS getan hat? Die Antwort kann nun vorher nicht wesentlich anders ausfallen als nachher: Ist der Begriff Angst seiner Natur nach primär psychologisch, so hat er eben in der Dogmatik nichts zu suchen. Was aber soll dann die Über-/Weitergabe dieses Begriffs an die Dogmatik, wenn sie nicht die Aufbürdung eines dogmatisch unfruchtbaren Begriffs darstellen soll?

Am Anfang die Angst, am Ende die Aporie?

Der *Begriff Angst* endet also mit einer *Aporie*, und zwar mit einer, die er selber durch die Frage nach dem rechten Ort der Begriffsabhandlung hervorgerufen hat. - Dies ändert zwar nichts am positiven Ertrag der Schrift, zeigt aber rückwirkend ein Problem auf, nämlich das des dogmatischen Sinns einer psychologischen Erörterung jener Begriffe. Findet das ganze im Horizont eines "Gedankenexperiments" statt (und das ist in der Tat des VIGILIUS Meinung), dann ist dagegen nichts einzuwenden. Schwierig wäre es nur, wollte man die Einheit verschiedener Reflexionsbestimmungen systematisch herstellen oder erweisen. M.E. ist das nicht möglich. Das gilt trotz der Feststellung, daß die Reflexionsbestimmungen (wie sie VIGILIUS u.a. anwenden) in sich stimmig und konsistent, d.h. systematisch sind, auch wenn die Darstellungsweise in BA nicht frei ist von vielen exkursartigen Einschüben und Abschweifungen, die diesen Eindruck beeinträchtigen. Die besondere Leistung des BA bleibt bestehen, die Angst als Tiefendimension menschlicher Freiheit in ihrer Bedeutung für

[926]) Vgl. dazu das anfangs (bei Anm. 20-22) zum Untertitel Bemerkte!

Selbstsein und Selbstverfehlung (Sünde) eruiert zu haben. Dies gilt auch dann, wenn sich die dogmatische Verwertbarkeit von BA als einigermaßen problematisch erweisen sollte.

* * * * *

27. Exkurs I: Zur Herkunft und Motivation des Begriffs "Angst"

Während es vergleichsweise leicht ist, die Geschichte des Angstbegriffs[927] über KIERKEGAARD hinaus zu verfolgen (Psychoanalyse, Existenzphilosophie[928]), liegt seine Vorgeschichte im Dunkeln. Anhaltspunkte gibt es nur bei SCHELLING (1809; s.u.) sowie im biblischen Sprachgebrauch.[929] So geht Joh 16,33 *(en to kosmo thlipsin echete)* von einer *Universalität*

---

[927]) Diese Vorgeschichte soll hier *speziell* betrachtet werden. *Allgemein* ließe sich sagen, daß vom Christentum her eine Sensibilität für das Angstphänomen gefördert worden ist. Aber ungeachtet jener höheren Reflexions- und "Kultivierungsstufe" der Angst im christlichen Abendland (besonders im Mittelalter und in Abarten des Pietismus; vgl. W. WALTHER [1967] S.32ff), läßt sich festhalten, daß Angst ein allgemein-menschliches Phänomen ist. Darüber sollte auch die Tatsache nicht hinwegtäuschen, daß es krankhafte (neurotische, psychotische) Formen der Angst gibt. Im Sinne KIERKEGAARDS liegt das *Krankhafte* nicht darin, Angst zu haben, sondern darin, sich über die eigene Angst hinwegzutäuschen. Die Moderne ist demnach nicht (im Sinne FREUDS) primär durch Trieb-, sondern durch Angstverdrängung charakterisiert. Beide, KIERKEGAARD und FREUD, sehen in der Angst das Grundproblem der Kulturgeschichte - bei FREUD jedoch pointiert auf das "Schuldgefühl" als eine "topische Abart der Angst" bezogen (Das Unbehagen in der Kultur, 1930; Ffm Tb. 1972, S.119f).
Die Behebung der Angst erfolgt nach KIERKEGAARD im Glauben. In ihm wird die positive (nur eschatologisch realisierte) Synthesis des Selbst antizipiert. Das *System* kann die Angst (individual- wie kollektivgeschichtlich) nicht überwinden, sondern setzt den Glauben positiv voraus. Allerdings würde KIERKEGAARD nicht so weit gehen, die Angst als gleichsam *logische* Konsequenz einer mißglückten Synthese von Rationalität und christlichem Glauben anzusehen (so A. SILVA-TAROUCA, Die Logik der Angst [1953], in bezug auf HEGELS System; vgl. W. WALTHER [1967] S.35f).

[928]) Insbesondere bei HEIDEGGER und JASPERS sowie bei SARTRE und CAMUS (zum Vergleich mit letzteren beiden vgl. den Kommentar von H. ROCHOL, 1984, insbes. S.XXXVIff, LIXff u.ö.; zu NERO S.XLVIIf). Vgl. auch R. THOMTE, der in KW VIII (1980) S.XVIff außerdem auf PAUL TILLICH, REINHOLD NIEBUHR und ROLLO MAY hinweist. Für die neuere, seelsorgerlich-therapeutisch orientierte Theologie ist die Wirkung von BA ebenfalls evident, insbesondere bei dem Paderborner Psychotherapeuten E. DREWERMANN, der die "Überwindung der menschlichen Angst" als "das einzig wesentliche Thema der Religion" herausstellt (Tiefenpsychologie und Exegese Bd.I, 1991=84, S.12 - im Anschluß an I. BERGMAN). Für die Virulenz der Angstthematik in der neueren deutschen Literatur - dort meist ganz ohne psychotherapeutische Abzweckung - sei auf F. KAFKA verwiesen.

[929]) Zum wenig ergiebigen Vergleich mit J.G. HAMANN vgl. Pap III A 235 S.95, sowie CARDEN (1980) S.248. -
Außer auf HAMANN (und SCHELLING, s.u.) verweist T. BOHLIN (1927, S.185-193) auf H. STEFFENS und C. DAUB. STEFFENS hatte 1839 eine zweiteilige "Christliche Religionsphilosophie" veröffentlicht, wobei auch er schon von einer "objektiven Angst" (auch im Tierreich) sprechen und die Angst wie fünf Jahre später VIGILIUS dialektisch als zugleich "sympathetische Antipathie" und "antipathetische Sympathie" charakterisieren konnte. KIERKEGAARD hatte STEFFENS Religionsphilosophie [Bibl.-verz. Nr.793f] gelesen, was sich in den *Papirer* allerdings "nicht vor dem Jahre 1847" manifestiert (BOHLIN 1927 S.188 Anm.2; andere Werke von STEFFENS hatte KIERKEGAARD schon sehr früh rezipiert, vgl. Pap I A 250 vom Sept. 1836). Dennoch ist die "Ähnlichkeit mit den Hauptgedanken im 'Begriff [der] Angst' höchst beachtenswert" (op.cit. S.189). Hier hat BOHLIN recht. Die Vorstellung, daß die Sünde "fortdauernd entspringt" (Rel.-phil. II, 21), daß sie aus dem Willen des Menschen resultiert (19) und nicht aus Gott (6 u.ö.), insbesondere, daß sie eine fortgesetzte Zerstörung und Selbstfixierung der Freiheit bedeutet, verbindet VIGILIUS mit STEFFENS. Dies gilt nicht zuletzt schon für die von SCHELLING übernommene Fragestellung nach dem "Ursprung der Sünde" (II,1.) bzw. des Bösen, dabei kritisch auf SCHLEIERMACHER bezug nehmend: Dieser habe das Problem "nicht in seiner spekulativen Tiefe" erfaßt; "die christliche Weihe nämlich, der Grundton, aus welchem das christliche Bewußtsein sich wie aus einer tiefen Nacht zum Tageslicht entwickelt, bewegt sich nicht um die

der Angst aus, die aber nicht im Sinne KIERKEGAARDS subjektivitätsphilosophisch oder psychologisch (als *phobos*), sondern als objektive, eschatologisch gesetzte Bedrängnis (*thlipsis*) verstanden wird. Ursache der Angst ist das In-der-Welt-Sein, nicht die "Leibgebundenheit" des Geistes (W. SCHULZ). - Daher ist eine andere Parallele aufschlußreicher: Rö 7,14-24[930]. An diesen PAULINISCHEN Ausführungen zur Selbstvorfindlichkeit des Menschen läßt sich nun tatsächlich eine strukturelle Analogie aufweisen, die in ihrer Beschreibung eines Dilemmas zugleich die Verbindung zum Verzweiflungsbegriff darstellt. PAULUS thematisiert hier eine Freiheit, die derart in sich verfangen ist, daß sie tut, was sie eigentlich nicht will (7,19). Angst signalisiert - PAULINISCH gesprochen - den Zwiespalt zwischen sarkischer und noetischer bzw. pneumatischer Existenz (7,25). *Pneuma, nous* und *sarx* verhalten sich zueinander wie Geist, Seele und Leib bei VIGILIUS. Dabei geht der *sarx*-Begriff insofern über das *bloß* Leibliche bei VIGILIUS hinaus, als er in dessen Sinn auch das Sinnliche und Sexuelle impliziert. Daß dieses als solches noch nicht das Sündige darstellt, gilt dabei sowohl von der PAULINISCHEN *sarx* als auch von der Sinnlichkeit bei VIGILIUS. Übereinstimmend ist bei beiden auch *das Ganze* benennbar, und zwar als *soma* bzw. Selbst. Daß es mit sich uneins ist, sich nicht selbst ins Lot setzen kann, Grund hat zur Verzweiflung, aber auch zur Hoffnung auf Erlösung: das können beide sagen, PAULUS und VIGILIUS. Allerdings findet sich bei PAULUS - im Gegensatz zu *"eleutheria"* - der

---

Erscheinung der Sünde, sondern eben um die *Quelle* derselben." (II,14; Hervorh.W.D.) Darin ist STEFFENS ganz mit VIGILIUS einig. Doch die Diskrepanzen sind weit deutlicher: 1.) Andere Schwerpunktsetzung: Für STEFFENS steht der Angstbegriff gar nicht im Zentrum (sondern statt dessen 'Hemmung', 'Schmerz' usw.). 2.) Der Kontext einer spekulativen Teleologie. 3.) Die Verquickung mit der Naturwissenschaft; das insgesamt naturphilosophische Konzept. 4.) Die Theorie eines in der Natur verborgenen Wurzelgrundes des Bösen (vgl. II,71). 5.) Der gegenüber dem Geistbegriff dominante Person-/ Persönlichkeitsbegriff. 6.) Die naturphilosophisch integrierte Konzeption einer "objektiven Angst" (wonach auch das Tier Angst haben kann, was VIGILIUS aufgrund seines engen und anthropozentrischen Geistbegriffs bestreiten muß). Stellt man sich diese schwerwiegenden konzeptionellen wie intentionalen Divergenzen vor Augen, so muß man BOHLIN (1927 S.193) wohl recht geben: "Entscheidende Bedeutung für das Verständnis des Angstbegriffes bei Kierkegaard kann jedoch dem Aufspüren dieser historischen Verbindungen und Zusammenhänge nicht zugeschrieben werden; irgend welche dunkle Punkte im 'Begriff [der] Angst' werden eigentlich durch die Zusammenstellung mit den vier Denkern" (SCHELLING, HAMANN, STEFFENS und DAUB) "nicht erklärt." Dieses Urteil gilt also auch für C. DAUB und seine Veröffentlichungen "Judas Ischarioth oder das Böse im Verhältnis zum Guten" (1816) sowie die "Vorlesungen über die philosophische Anthropologie". Für DAUB steht der Angstbegriff nicht im Zentrum. Allerdings spricht er vom "Grausen", das er - wie VIGILIUS die Angst - dialektisch und geschlechtsspezifisch begreift. Während aber DAUB das 'Grausen' "als eine nur psychologische Erscheinung analysiert, hat Kierkegaard den Angstbegriff in Verbindung mit dem Ethisch-Religiösen gebracht, wodurch der Angstbegriff bei ihm seinen ganz eigenartigen Charakter erhält" (BOHLIN 1927 S.192). Auch die idealistische Anthropologie und Psychologie (insbesondere von ERDMANN [1840] und ROSENKRANZ [1837]) kann den Ursprung des Angstbegriffs nicht erklären, da dieser KIERKEGAARDS Begriff des Einzelnen in seiner spezifischen Konnotation des unaufhebbaren Vor-sich-selbst-Gestelltseins immer schon voraussetzt. - Die von VIGILIUS in BA (cf. 29,34f = GW 11,28 Anm.; 162,25f/163,1-18 = GW 11,153f) mehrfach zitierte Psychologie von ROSENKRANZ behandelt zwar für KIERKEGAARD zentrale Begriffe wie Phantasie (258ff) und Leidenschaft (330ff), jedoch nicht den Angstbegriff. - Um so größeres Augenmerk muß nun der Philosophie SCHELLINGS und ihrer Behandlung gelten. Während DAUB kein Mal, STEFFENS nur andeutungsweise ein Mal (BA 62,3: "Einzelne Männer aus der Schule Schellings") und HAMANN nur zwei Mal (BA 2,6; 179,20) von VIGILIUS namentlich erwähnt wird, tritt der Name SCHELLINGS immerhin sieben Mal in Erscheinung (BA 7,25; 10,8; 19,27; 29,31; 62,12; 125,9; 150,1). Dabei ist vor allem die - allerdings sehr kritische - Bezugnahme auf die Freiheitsschrift (1809) in BA 62,12 = GW 11,58f (Anm.**) von Interesse (s.u.).

[930]) Auf Rö 7 macht auch P. FONK (1990, S.306) aufmerksam. "Daß Kierkegaard hier einen Kerngedanken auf einen Topos aus der paulinischen Theologie aufbaut, ist eine wichtige Einsicht, die an sich aber eher bereichert als erstaunt."

Terminus Angst kaum (und gar nicht im Sinne KIERKEGAARDS). In seiner spezifischen Form bei VIGILIUS (unabdingbareres Vor-sich-selbst-Gestelltsein, Bezogensein auf Nichts, Schwindel der Freiheit) ist er vor KIERKEGAARD überhaupt nicht nachweisbar.

Worum es KIERKEGAARD mit VIGILIUS in BA ging, war ein Begriff, der die immanente Dialektik der Freiheit angemessener zur Sprache bringt als die Konkupiszenztheorie. In dieser wird ein mit sich identisches Selbst als Subjekt eines *amor sui*, eines Begehrens oder Haben-Wollens, schon vorausgesetzt. Der innere Zwiespalt des Subjekts (reflektiert in Gen 3 am veräußerlichten Dialog mit der Schlange) kommt in der Konkupiszenzvorstellung nicht ausreichend zur Darstellung. Diese Vorstellung begreift die besondere Verfassung, aufgrund derer sich Sünde ereignet, nicht in ihrer spezifisch menschlichen Eigenart (denn *Konkupiszenz* empfindet auch das Tier, *Angst* hingegen - nach VIGILIUS - nicht!). Außerdem wird die *innere Zwiespältigkeit* des zur Sünde verleitenden Menschen in der Konkupiszenzvorstellung nicht ausreichend thematisiert.

Diese beiden Gründe scheinen mir zugleich die Hauptmotive KIERKEGAARDS gewesen zu sein, über die Konkupiszenztheorie hinaus mit Hilfe des Angstbegriffs die Grundverfassung des Menschen in der ihr eigenen Freiheitsdialektik zu entwickeln.[931] Der Angstbegriff dient dazu, diese innere Dialektik des Menschen so aufzuschlüsseln, daß sie auf eine bestimmte Freiheitsstruktur und nicht auf etwas Unmittelbares (d.h. rein Triebhaftes) zurückgeführt wird. Biblische Grundlage ist dabei die Erzählung von Gen 3. Ferner sind Rö 7 und Jak 1,14 von Bedeutung im Blick auf die Tatsache, daß der Mensch nicht *von außen*, sondern durch sich selbst - und d.h. nach VIGILIUS: durch sein Selbst - verführt wird. Daß Verführung *Verführbarkeit* notwendig voraussetzt, um als effektive denkbar zu sein (SCHLEIERMACHER, GlL^2 § 72)[932], führt VIGILIUS zur Konzeption einer Freiheit, die aufgrund ihrer Selbstbezüglichkeit die Vorstellung des Verführtwerdens rekonstruierbar machen kann. Daher die Konzeption des Begriffs Angst (verstanden als originale Begriffsentwicklung von VIGILIUS angesichts der mangelhaften Erklärbarkeit von Verführung aufgrund einer unmittelbar konkupiszent vorgestellten Freiheit).

---

[931]) Vgl. unten die Ausführungen zum Angstbegriff in den Tgb., insbes. Pap III A 234!

[932]) Diese studierte KIERKEGAARD intensiv im Frühjahr 1834. Sein Tutor war H.L. MARTENSEN - später sein Rivale und Gegner, in dem er den von SCHELLING und SCHLEIERMACHER mitgeprägten Hegelianismus bekämpfte. Zur Kritik an SCHLEIERMACHER vgl. den späten KIERKEGAARD (1850): "Der Fehler in Schleiermachers Dogmatik ist eigentlich, daß Religiosität für ihn stets ein *Zustand* ist, welcher *besteht,* er stellt alles im *Sein* dar ... ... meine ich ..., daß Schleiermacher das Christliche verfehlt, denn er faßt es *ästhetisch-metaphysisch* nur als Zustand auf, während das Christliche *ethisch*, wesentlich als *Streben* aufgefaßt werden will." (Pap X^2 A 416f, Hervorh.W.D.; zit. nach W. ANZ [1985] S.415f, cf.429; vgl. SCHRÖER [1985] S.1151) KIERKEGAARD vermißt an SCHLEIERMACHER - "wohl nicht zu Unrecht - die ethische Reduplikation in der existentiellen Aneignung der Wahrheit" (SCHRÖER a.a.O.). - Diese kritische Distanzierung KIERKEGAARDS von SCHLEIERMACHER ändert nichts an seiner Prägung durch ihn. Daher ist SCHRÖER (1985, S.1155) wohl recht zu geben, daß KIERKEGAARD nicht einfach als SCHLEIERMACHERS "leidenschaftlicher Gegner" verstanden werden darf (gg. SLÖK 1983 S.206,III). Ebenso ist auch die schroffe Entgegensetzung beider in K. BARTHS Vortrag "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie" (1922) zurückzuweisen (vgl. SCHRÖER 1985 S.1147; bei K. BARTH vgl. insbes. S.165ff = S.205ff in: J. MOLTMANN [Hg.], Anfänge d. dial. Theol. I, Mchn. 1977^4 [1962]).

Insbesondere die hamartiologische Problemstellung von BA ist durch SCHLEIERMACHER grundgelegt: GlL^2 § 72, in Bd.1 (1830^2), Berlin 1960, S.384 App. c: "Verführung setzt Zuneigung zur Sünde voraus." Vgl. den Haupttext ebd.: "... eine solche Hinneigung zur Sünde muß also schon vor der ersten Sünde in den ersten Menschen gewesen sein, weil sonst auch keine Verführbarkeit stattgefunden hätte."

KIERKEGAARD (1844) und SCHELLING (1809)

Unter allen Philosophen des Dt. Idealismus kommt SCHELLING KIERKEGAARD im Blick auf die Thematisierung der Angst noch am nächsten. Seine Freiheitsschrift von 1809 kann in gewisser Weise als Vorläufer des "Begriffs Angst" von 1844 verstanden werden, indem schon in jener Schrift "die Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit ... zur Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen" wird (M. HEIDEGGER)[933]. Dabei wird das Böse (die Sünde) nicht mehr bloß im "Gesichtskreis der bloßen Moral verhandelt, sondern im weitesten Gesichtskreis der ontologischen und theologischen Grundfrage"[934] - genau wie auch bei VIGILIUS in BA. VIGILIUS entsprechend wird auch bei SCHELLING "die Wirklichkeit des Bösen und deren Verwirklichung durch den Menschen als dem Begriff der Freiheit wesenhaft zugehörig gedacht" (W. MARX).[935] Trotz dieser weitreichenden Übereinstimmungen in Grundanliegen und Ansatz sind Horizont und Methode der Abhandlung jeweils doch verschieden. Zwar sind beide Schriften auf ihre Weise 'spekulativ', doch ist das Spekulative bei VIGILIUS viel klarer an die Psychologie und an die jüdisch-christliche Deutung des Menschen von Gen 3 her zurückgebunden. Beide sind jedoch in ihrem Grundanliegen einig, *über* KANTS *"radikal Böses" (1793) hinaus das Böse von der menschlichen Freiheit her (wirklich "radikal") zu denken und damit den leichtsinnigen "Philanthropismus" jenes aufgeklärten Reflexionszeitalters zu überwinden*.[936]

Bemerkenswert ist außerdem, daß auch SCHELLING vom *"Schwindel"* der Freiheit sprechen kann: Der Wille des Grundes erweckt in der Freiheit die "Lust zum Kreatürlichen" gleich einem "Schwindel", der einen auf "einem hohen und jähen Gipfel ... erfaßt" (SW VII,381). Dabei spielt auch die *Angst* eine elementare Rolle, was den Verlust des harmonischen Gleichgewichts angeht: "Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Zentrum, in das er erschaffen worden. ... jede Kreatur fällt durch ihre eigne Schuld. Aber eben wie nun im einzelnen Menschen die Entscheidung für Böses und Gutes vorgehe, dies ist noch in gänzliches Dunkel gehüllt, und scheint eine besondre Untersuchung zu erfordern." (SW VII,381f)

Als Versuch eben einer solchen "besondren Untersuchung" ist des VIGILIUS BA zu verstehen. Darin wird das Geheimnis des *Falls* psychologisch betrachtet - ohne Rekurs auf eine

---

[933]) M. HEIDEGGER, Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809) [Freiburg SS 1936], hg. v. H. FEICK, Tü. 1971, S.117

[934]) Ebd. - HEIDEGGER fährt fort: "mithin eine Metaphysik des Bösen."

[935]) W. MARX, Schelling: Geschichte, System, Freiheit, Freiburg/München 1977, S.136

[936]) Anders als VIGILIUS hat KANT noch nicht die Haltlosigkeit und Abgründigkeit der Freiheit thematisiert. Ich glaube nicht, daß sich diese Abgründigkeit schon bei KANT (1793) aufzeigen läßt, vgl. H. BÖCKERSTETTE, Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant, Stgt.-BC 1982, S.344: "Das *radikal Böse*, welches bei Kant durch keine Theodizee aufgefangen und entschärft wird, ist ein Abgrund, der zu einer dauernden Gefahr wird. Aber eben diesen Zustand ungesicherten Daseins auszuhalten und sich dem Guten zu verpflichten, ist die Aufgabe des Menschen." Mir scheint diese Interpretation die Sicht der Freiheit bei SCHELLING und KIERKEGAARD auf KANT zurückzuprojizieren. Zu KANTS und SCHELLINGS Verständnis des Bösen vgl. auch den ausführlichen Aufsatz von TRAUGOTT KOCH in KuD 24 (1978), S.285-320, insbes. 302-305 bzw. 305-307. Einen ausführlichen Vergleich mit KANT - der allerdings zu harmonisch ausfällt - führt R.M. GREEN durch (The Limits of the Ethical ..., in: PERKINS 1985). Zum Vergleich SCHELLING-KIERKEGAARD s. die Anm.4 genannte Literatur.

präexistentielle Selbstwahl oder auf die List und Übermacht Satans. Die Angst charakterisiert dabei die Freiheit in jenem Schwindel, der - analog zu SCHELLINGS "Lust zum Kreatürlichen" - nicht nur anti-, sondern zugleich sympathetischer Natur ist.[937] - Die Übereinstimmungen sind also ganz erheblich und könnten bis zu einem gewissen Grad auch die Herkunft des Angstbegriffs erklären, den der Däne jedoch ganz aus der Dialektik des Gotteskonzepts herausnimmt und auf die besondere Dialektik der Freiheit des Einzelnen bezieht. Hierin liegt eine ("*existentielle*") *Zuspitzung*, die von SCHELLING her noch nicht zu erklären ist und den Angstbegriff letztlich als originale Denkentwicklung KIERKEGAARDS deutlich werden läßt.

Der Begriff 'Angst' in den Tagebüchern

Vergleichsweise spät erscheint der Begriff *Angst* in den Tagebüchern[938], nämlich zuerst während des ersten Berlinaufenthaltes. In jener Zeit 1841/42, als KIERKEGAARD in Deutschland u.a. SCHELLINGS Vorlesungen hört, entsteht sein Interesse am Begriff Angst. Bereits in der ersten Notiz (Pap III A 233) wird dieser Begriff als *"den egentlige Bestimmelse af Arvesyndens Vaesen"*, d.h. als - bisher unentdeckte - Schlüsselkategorie der Erbsündenkonzeption aufgefaßt. Interessant ist dabei der von Anfang an gesehene Zusammenhang von Angst und (Erb-)Sünde sowie die bereits ausgereifte Definition des Wesens der Angst, durch die ihr Zusammenhang mit der Konkupiszenz deutlich wird:

> "Nun hat man oft genug das Wesen der Erbsünde entwickelt, und doch hat man eine Hauptkategorie fehlen lassen - es ist *Angst*, dies ist die eigentliche Bestimmung der Erbsünde; Angst ist nämlich eine Begierde nach dem, was man fürchtet, eine sympathetische Antipathie; Angst ist eine fremde[939] Macht, die den einzelnen Menschen faßt, und doch kann man sich nicht davon losreißen und will das nicht, denn man fürchtet zwar, aber was man fürchtet, das begehrt man. Angst macht nun den Menschen ohnmächtig, und die erste Sünde geschieht immer in Ohnmacht; ihr mangelt deshalb anscheinend [besser: scheinbar] Zurechenbarkeit, aber dieser Mangel ist die eigentliche Betörung [Illusion]." (Pap III A 234; T 1,284; Frühj. 1842)

Folgende Aspekte sind an dieser Darstellung hervorzuheben:

1.) Die Erkenntnis des Zusammenhangs *Angst - (erste) Sünde*

2.) Die innere Dialektik der Angst (ineins *sympathetisch* und *antipathetisch* zu sein)

3.) Der Bezug zur *Konkupiszenz*: Die Angst beinhaltet nicht nur das Moment des Fürchtens (Abgeschrecktseins, Sich-Distanzierens), sondern zugleich das Attraktive, Faszinierende, Befangende.

---

[937]) Diesen Grundgedanken einer immanenten Dialektik der Angst führt H. HÄFNER in seinem Art. 'Angst' des HistWbdPhilos. Bd.1 (hg. J. RITTER, 1971, Sp.310-314) auf J. BÖHME zurück: "Von Böhmes .. Gedankengängen aus ist am ehesten eine Linie zur existentiell-philosophischen Konzeption der A[ngst] durch Kierkegaard zu ziehen: Für Böhme ist 'Sich-Ängsten' zugleich ein sehnsüchtiges Begehren der Freiheit ..." (310f; mit Verweis auf J. BÖHME, Von der Menschwerdung Jesu Christi [1620] II, 4, § 1). Aber weder der Bezug auf die Freiheitsthematik noch die zentrale Stellung des Angstbegriffs (anthropologisch und hamartiologisch) läßt sich von BÖHME her aufzeigen.

[938]) Vgl. die Auflistung in Pap Bd.14 (1968) S.61-64 von N.-J. CAPPELÖRN.

[939]) Diese Bestimmung ist von BA her zu korrigieren: Angst führt zwar zur Entfremdung, markiert aber nichts der Freiheit völlig Fremdes, sondern gerade die Eigenheit ihres wirklichen Wesens.

Zu letzterem ist nach KIERKEGAARDS eigener Auskunft im Hintergrund nicht AUGUSTIN maßgeblich, auch nicht J. BÖHME oder SCHELLING, sondern DESCARTES. Dessen Darstellung des Zusammenhangs von *admiratio* und *cupiditas* in *De passionibus* sei "af Vigtighed for min Theorie af Angst" (Pap IV C 10). Das spezifisch "KIERKEGAARDSCHE" des Angstbegriffs - der Zusammenhang mit Erbsünde, das unabdingbare Vor-sich-gestellt-Sein, der antizipative Charakter, die innere Dialektik der Angst usw. - läßt sich von DESCARTES allerdings *nicht* ableiten. Von ihm her wird auch noch nicht deutlich, wie die Angst bei VIGILIUS eine wesentliche Zwischenbestimmung zur Erörterung des Verhältnisses von Freiheit, Versuchbarkeit und Sünde darstellen kann (vgl. SCHLEIERMACHER GlL^2 § 72). Dies ist eben die genuine Denkleistung des VIGILIUS, und es es kein Zufall, daß sich KIERKEGAARD auf ihn und nicht auf AUGUSTIN, DESCARTES oder SCHELLING bezieht, um in späteren Jahren das Wesentliche des Angstbegriffs resümierend herauszustellen:

> "Richtig hat Vigilius Haufniensis aufmerksam gemacht auf den Begriff 'Angst' als Zwischenbestimmung in bezug auf Versuchung [Fristelse]. Das ist recht eigentlich die Dialektik der Versuchung. Könnte ein Mensch völlig ohne Angst sein, so würde die Versuchung ihn auch nicht fassen.
>
> So verstehe ich es wiederum, daß die Macht der Schlange es war, die Adam und Eva versuchte; denn die Macht der Schlange ist eben Angst, nicht so sehr Schläue und Arglist als vielmehr die Schläue, welche Angst zu machen versteht.
>
> Und Angst ist ... am stärksten durch nichts. ...
>
> Angst ist der erste Widerschein [Reflex] der Möglichkeit, ein Aufblitzen [Blink] und doch ein furchtbarer Zauber [en frygtelig Trolddom, d.h. ein *fascinosum tremendu*m]." (Pap X^2 A 22; T 3,292; Sept. 1849)

Angst ist dieser Rekapitulation zufolge eine Zwischenbestimmung, um die Freiheitsdialektik so zu bestimmen, daß Versuchung faßbar wird. Angst ist die *conditio sine qua non* der (ersten) Sünde. In der Angst vollzieht sich (nach Gen 3 durch die Schlange) gleichsam die Anspielung auf das Nichts, in der dieses zu etwas wird: zu einem unbestimmten, ambivalenten, aber die Freiheit faszinierenden etwas. Von der Möglichkeit her, Angst zu bekommen und ihrer Faszination zu erliegen, erklärt sich der Sündenfall. Nur das Begehren (Konkupiszenz) kann nach VIGILIUS/KIERKEGAARD die Sünde nicht erklären; zu begehren, was man fürchtet (s.o. Pap III A 234), kann die Sünde *psychologisch* durchaus faßbar machen.

KIERKEGAARDS Thematisierung der Angst in E/O

KIERKEGAARD hatte sich in E/O mit den Stadien, d.h. mit Grundorientierungen der Freiheit auseinandergesetzt, also noch nicht mit dem reinen Selbstverhältnis der Freiheit. Angst ist somit nicht charakteristisch für ein bestimmtes Stadium, sondern tritt auf allen drei Stadien in Erscheinung: ästhetisch als Konsequenz der inneren Leere und Langeweile, d.h. der Entdeckung der eigenen Hohlheit; ethisch als die Angst, das Sollen nicht einlösen zu können oder in der Realisierung des Allgemeinen die eigene Besonderheit zu verlieren; religiös (Rel. A) als Angst, das Wort Gottes in seinem absoluten Anspruch mißzuverstehen (Opferung

Isaaks!) oder angesichts der Majestät Gottes nicht bestehen zu können.[940] Jedoch werden diese Aspekte in E/O nur peripher thematisiert.

Immerhin findet sich jedoch in bezug auf die Angst im *ästhetischen* Stadium eine Analyse, die schon ganz deutliche Parallelen zu ihrer Thematisierung bei VIGILIUS aufweist: die Angst *Neros*, dargestellt vom Gerichtsrat Wilhelm in E/O II (GW 2,198-201). Neros Grausamkeit wird dort nicht auf sein Bedürfnis zurückgeführt, anderen zu imponieren, sondern Angst zu machen. Diese Tendenz wiederum gründet darin, daß sein eigenes, "innerstes Wesen Angst" ist (199). Die Angst ist hier die Manifestation eines durch die eigene Gier betrogenen Geistes; denn Luststreben kann den Geist nicht sättigen, sondern nur "im Augenblick der Lust" besänftigen (198). Schon im nächsten Moment tritt eine Mattigkeit, Schalheit und Leere ein, die sich verdichtet wie "eine finstre Wolke" zu einer Angst, "die selbst in des Genusses Augenblicke nicht versiegt" (198). Auch durch "Wechselwirtschaft" und Luststeigerung ist sie nicht auszuschalten. Die Angst lauert gleichsam am Grunde des Gemüts von Nero und beherrscht insgeheim sein ganzes Wesen (199: "sein Wesen ist Angst").

Diese brillante (übrigens keinesfalls biographisch auf S.K. zu deutende)[941] Analyse soll hier nicht weiter dargestellt, vielmehr auf ihren Zusammenhang mit der Angsttheorie des VIGILIUS hin befragt werden. Vier Aspekte sind dabei hervorzuheben:

1.) Der Zusammenhang von Schwermut und Angst (vgl. 197: "Neros Wesen ist Schwermut gewesen").[942]

2.) Das Merkmal des insgeheim von Angst Beherrschten, "besessen, unfrei in sich selbst" [besat, ufri i sig selv] zu sein (199; vgl. dazu VIGILIUS ganz entsprechend: Angst als Signatur einer in sich verfangenen, unfreien Freiheit. Der Aspekt des Besessenseins kehrt bei ihm dann im Dämonischen wieder).

3.) Die Erkenntnis, daß Angst eine Freiheit markiert, die sich nicht selbst besitzt (Gefahr des Selbstverlustes; Dialektik endlicher Macht und Selbstbehauptungsstrategie): "Nero besitzt sich selber nicht ..." (199).

4.) Die sympathetische Antipathie bzw. antipathetische Sympathie, d.h. die innere Dialektik der Angst, nicht nur schrecklich und bedrängend, sondern auch faszinierend und lustvoll zu sein (vgl. 199: "Und diese Angst ergötzt [forlyster] ihn.").

Diese Einsichten in das Wesen der Angst sind also schon Jahre vor Abfassung von BA hier grundgelegt, wobei sie am Beispiel Neros exemplarisch[943] innerhalb der ästhetischen Bewußtseinsform zur Darstellung kommen. Dabei sieht KIERKEGAARD mit B (Gerichtsrat Wilhelm) die Aporie der rein ästhetischen Lebensorientierung primär in der Langeweile und

---

[940]) Angst ist in diesem Sinn ein Variante der Anfechtung (vgl. Pap X^2 A 493 S.350: "Angest er den frygteligste Art af Anfaegtelse").

[941]) Gegen HIRSCH GW 2, Anm.150 S.IIIf.

[942]) Darin - allerdings auch nur darin - besteht die Verbindung zu KIERKEGAARDS eigenem Seeelenempfinden und der biographische Hintergrund jener Ausführungen, ohne daß KIERKEGAARD je wie Nero auch nur annäherungsweise Lust an der Grausamkeit und dem Ängstigen anderer empfunden hätte.

[943]) Nero dient nur als *Beispiel* zur Verdeutlichung eines bestimmten Typs psychischer Verfassung (vgl. 196f: "... möchte ich eine solche Gestalt [Skikkelse] zur Darstellung bringen, und dazu wähle ich jenen [innerhalb der Dialektik endlicher Macht] allmächtigen Mann, den Kaiser *Nero* ..."; ferner 199: "... diese Menschenangst, wie Nero sie gemeinsam hat mit jeder derartigen Persönlichkeit". Daraus folgt, daß kein spezifisches Geschichtsinteresse vorliegt, und daß auch CALIGULA (vgl.200), HITLER oder STALIN im Sinne KIERKEGAARDS zur Verdeutlichung jenes Typs herangezogen werden könnten.)

im Selbstverlust durch die Veräußerlichung an das Objekt, d.h. die Diskontinuität und Geschichtslosigkeit derartiger Selbstverwirklichung. Dadurch tritt der Angstbegriff noch nicht in den Vordergrund - jene Analyse Neros ausgenommen. Mit ihr wird exemplarisch das Wesen der Angst als Signatur eines betrogenen und daher[944] schwermütigen Geistes dargestellt. Hier liegt der Ursprung von KIERKEGAARDS Begriff Angst. Im Hintergrund steht nichts Angelesenes, sondern die eigene Angsterfahrung, die am Beispiel Neros empathisch expliziert wird. Neros Angst ist freilich nicht identisch mit der Angst KIERKEGAARDS, sowenig seine Schwermut mit jener identisch ist. Dennoch bildet die persönliche Erfahrung zusammen mit der Analyse jener ästhetischen Verzweiflung (am Beispiel Neros) in E/O II die entscheidende Grundlage zur spezifischen Ausbildung seines Angstbegriffs 1844 in BA. HIRSCH hat also in gewisser Weise recht, wenn er den Begriff Angst "aus seiner [KIERKEGAARDS] persönlichen Erfahrung" ableitet bzw. in dieser grundgelegt sieht.[945] In der eigenen Schwermut begegnet dem Dänen eine Angst, die ihm zugleich den Zusammenhang von Freiheit und Sünde deutlich macht.

28. Exkurs II: Zur abschließenden Beurteilung von BA (VIGILIUS H., 1844) und KzT (ANTICLIMACUS, 1849)

Der Begriff Angst hat innerhalb des Schrifttums von KIERKEGAARD seine Bedeutung darin, daß er die reale Struktur der Freiheit im Kontext einer Selbsterfahrung von Selbstbezogenheit und Endlich-Unendlichkeit thematisiert, und zwar so, daß die geschichtliche und die sexuelle Dimension der sich fortsetzenden Freiheitserfahrung auf den Freiheitsbegriff selbst zurückbezogen werden. Darin besteht die große gedankliche Leistung des VIGILIUS, trotz der Aporien, in die seine tiefsinnigen Betrachtungen mitunter führen, und trotz der systematisch nicht klar durchkonzipierten und durchstrukturierten Anlage seiner Schrift im Vergleich mit der KzT. Zwar enthält diese auch Einsprengsel und Umwege (wozu auch die Kritik an Pfarrern und Christenheit gehört), aber sie ist insgesamt klarer. Ihr Nachteil gegenüber der

---

[944]) Die "Fesseln der Schwermut" sind gleichsam als Rache des betrogenen Geistes zu verstehen: "der Geist läßt sich nicht spotten ..." [cf. Gal 6,7f in bezug auf Gott] (GW 2,217).

[945]) HIRSCH 1930/33 S.109; vgl. 238: "Wir wissen aus einer Aufzeichnung vom 17.Mai 1843 [Pap IV A 107; T 1,305ff; bez. auf 307], daß seine Irrzeit 1836 aus Angst geboren ist, und verstehen darum, daß 'der Begriff der Angst' mit seiner Verknüpfung von Angst und Sünde persönliche Erfahrung dialektisch verarbeitet." Die weitere Deutung von HIRSCH (diese Angst sei wesentlich eine "Angst vor dem Christentum" gewesen; ebd.) ist allerdings falsch. - Da HIRSCH sich bezüglich des geistesgeschichtlichen Hintergrundes zu sehr auf FICHTE und SCHLEIERMACHER konzentriert, entgeht ihm allerdings auch die Vorprägung des Angstbegriffs bei SCHELLING (1809). - Insbesondere darf der persönliche Erfahrungshintergrund nicht verabsolutiert werden. Sonst entsteht jene Karikatur, die der Liebesreligion Christentum die Angstreligion des Neurotikers KIERKEGAARD entgegenstellt. Demnach hätte der Däne das Wesen des Christlichen gar nicht erfaßt, sondern in dieses seine eigene Angstneurose eingetragen (so W. WALTHER [1967, S.31ff] im Anschluß an O. PFISTER und A. KÜNZLI). Zwar sieht diese Theorie zutreffend eine Verzeichnung des Christentums durch die Überbetonung der Angstdimension, insbesondere im Mittelalter und bei bestimmten Ausprägungen des Pietismus. Dennoch kann sie nicht ernst genommen werden, da sie zum einen verkennt, daß die Angst im christlichen Welt- und Menschenverständnis tatsächlich eine elementare Rolle spielt, zum anderen, daß KIERKEGAARD das Christentum nicht als Religion der Angst, sondern der Angstüberwindung darstellt. Außerdem ist der Rückschluß auf die psychische Situation des Verfassers als Erklärungsgrundlage seiner Gedanken nur ein Notbehelf, wenn er das Ganze erklären soll. Dies ist bei HIRSCH allerdings nicht der Fall.

früheren Vigiliusschrift ist, daß sie die Dimension der Geschlechtlichkeit und der Geschichte so gut wie gar nicht berücksichtigt, und Adam als Prototypen, als *"typos tou mellontos"* (Rö 5,14) nicht reflektiert, wie das in BA geschieht. Außerdem expliziert sie viel intensiver als ANTICLIMACUS die Dialektik von Individuum (Einzelnem) und Kollektiv (Geschlecht, Geschichte) und kommt gerade darin der Erbsündenbestimmung näher als ANTICLIMACUS. Allerdings gelingt es VIGILIUS letztlich nicht ganz überzeugend, den Begriff Angst von dem der Sünde zu unterscheiden, da er in der Angst menschliche Freiheit derart vor sich selbst gestellt sieht, daß sie faktisch unausweichlich ("notwendig") verlorengeht und innerhalb der Strukturen von Endlichkeit und Selbstbezogenheit nicht anders gedacht werden kann als *"in sich verstrickt"*. Angesichts der AUGUSTINISCH-LUTHERISCHEN Bestimmung von Sünde als *incurvatio in se* ist zu fragen, ob diese Selbstverstrickung nicht schon Signatur der Sünde ist. Zwar versteht VIGILIUS dieses In-sich-Verkrümmtsein des endlich-unendlichen Subjekts *auch* als *Folge* der Sünde; zunächst aber soll sie Merkmal einer vor-schuldigen Selbstbefindlichkeit sein, die im Prinzip noch *diesseits* der Sünde (des "Falls") steht. Hier liegt die Schwierigkeit, die VIGILIUS nicht gelöst hat, vermutlich deshalb, weil er sie selbst nicht klar genug gesehen hat.

Diese Schwierigkeit läßt sich prägnant durch die Gegenüberstellung von ANTICLIMACUS und VIGILIUS so formulieren: Wenn das Selbst Freiheit *ist* und im Verhältnis zu sich selbst frei ist, wie kann dasselbe Selbst in seine Freiheit so verstrickt sein, daß diese sich selbst als unfrei erfährt? Freilich könnte KIERKEGAARD darauf antworten, daß auch die KzT keine absolute Freiheit zur Darstellung bringt, sondern eine, die in ihrer Synthesis-Struktur grundsätzlich dem Zwiespalt und Gegensatz ihrer Momente ausgesetzt ist. Mit anderen Worten: Die Selbstverstrickung der Freiheit in sich entspricht der Zwiespältigkeit des Selbst bei ANTICLIMACUS. Löst man die Aporie wie hier angedeutet zugunsten von VIGILIUS, dann verschiebt sich das Problem in die KzT: nämlich wie die Freiheit zugleich als in sich *zwiespältig* und in sich *gut* ("das Gute") gedacht werden kann. Löst man die Aporie zugunsten von ANTICLIMACUS, indem man die Freiheit als das Gute festhält, und das Selbst als wirklich frei im Verhältnis zu sich, dann bleibt das Problem innerhalb von BA unlösbar: wie Angst *zugleich* als Voraussetzung und als Folge des *Falls* denkbar ist.

Trotz dieser gedanklichen Schwierigkeiten bleibt der Wert beider Schriften in der Verbindung von Freiheits-, Identitäts- und Sündenthematik unbestritten. Beide überwinden ein bloß abstraktes und indifferentes Freiheitsverständnis ebenso wie ein bloß ästhetisches oder moralisches Sündenverständnis. Und beide Schriften thematisieren menschliche Freiheit in 'problematischer' Form: Angst als in sich verstrickte, Verzweiflung als in sich verfehlte Freiheit. Worin Freiheit sich gewinnt, die Harmonie des Sich-Gründens in Gott, wird zwar implizit ständig *sub contrario* aufgezeigt, spielt explizit aber nur eine marginale Rolle. M.a.W.: In beiden Schriften dominiert die Tendenz, das *"Negative"*, nämlich die Sünde zu thematisieren, während Glaube und gelingende Selbstverwirklichung vor Gott nur peripher verhandelt werden.

In beiden Schriften dominiert *der Einzelne* als anthropologische Grundmetapher. Wie weit diese jedoch von bloßer Metaphorik entfernt ist, zeigt ihre eminent *geschichtlich* gedachte Struktur. Im Anschluß an HEGEL und SCHLEIERMACHER thematisiert BA den Einzelnen stets

als Einheit seiner selbst (als dieser Besondere in seiner 'Jeseinigkeit') und des Geschlechts (als geschichtlich sich etablierendes Kollektiv und Allgemeinbestimmung dessen, was Menschsein ausmacht). Selbstverwirklichung und Selbstverfehlung orientieren sich daher stets an dieser komplementären Struktur des Einzelnen, nämlich zugleich er selbst und Repräsentant der gesamten Menschheit zu sein. Im Gegensatz zum Tier stellt der Einzelne eben nicht die Gesamtheit des Geschlechts (bzw. der Gattung) dar, obwohl er sie repräsentiert - und im positiven Sinn repräsentieren soll. Deshalb kann er sich nur *geschichtlich* recht begreifen. Selbstverfehlung zeigt sich dabei in zwei polar entgegengesetzten Gestaltungen von Geschichtlichkeit: Der Einzelne identifiziert sich voll mit dem Geschichtsprozeß und geht in diesem auf, womöglich ganz auf spezifische Selbsterfüllung verzichtend. Oder der Einzelne identifiziert sich abstrakt nur mit sich selbst in seiner Besonderheit, ignoriert seine geschichtliche Eingebundenheit und verliert deshalb (in einem tieferen Sinn) auch die Kontinuität mit sich selber: er wird geschichtslos und existiert abstrakt in einer selbstfingierten Isolation. Diese *splendid isolation* des Subjekts in seiner betonten 'Jeseinigkeit' verfehlt jedoch mit der Geschichtlichkeit zugleich die Kollektivbestimmung: Mensch zu sein.
Daher ist festzuhalten: Von BA her wird deutlich, daß der Einzelne - jene von KIERKEGAARD "entdeckte" Kategorie - eminent geschichtlich zu denken ist[946] (weshalb sich bereits hier die meisten KIERKEGAARD-Interpretationen als Fehlinterpretationen erweisen):

- Der Mensch ist er selbst und das Geschlecht (konkret als Einzelner bestimmt, d.h. Menschsein im Vollzug der Geschichte bestimmend und seinerseits durch dieses bestimmt).
- Der "Einzelne" ist von daher eine eminent dialektische Bestimmung: Er kann seine Besonderheit nur festhalten, sofern er sie positiv im Horizont von Geschichte begreift. Er existiert nicht geschichtslos, sondern eingebunden in Geschichte: diese (mit-) prägend und von dieser (mit-) geprägt.
- Menschliches Dasein vollzieht sich somit in einem historischen Nexus (Kontext / Zusammenhang), der ihn mit bestimmt.
- Nach ANTICLIMACUS soll der Mensch die "Notwendigkeit" seines kontingenten Soseins übernehmen (also auch seine geschichtliche Prägung durch Vergangenheit), um nicht "phantastisch" zu verzweifeln und sich selbst zu verflüchtigen.
- Menschsein vollzieht sich im jeweiligen Darstellen des Ganzen, mithin im Kontext von Mitmenschlichkeit.[947]

Fazit: Die Bedeutung der beiden Schriften liegt darin, daß sie - besonders BA - die Geschichtlichkeit des Menschen stark machen, u.z. gegen die individualistische Selbstverflüchtigung (Solipsismus) einerseits wie gegen die totalitäre Einbindung in den Horizont von Geschichte andererseits (Marxismus, Nationalsozialismus). Gegen diese beiden Extreme, in denen sich Menschsein verfehlt, ist KIERKEGAARD auf eine beachtenswerte Weise immun (vgl. dazu auch seine Kritik der sozialen Nivellierung, insbes. in LA 1846) - ganz im Gegensatz zu vielen seiner modernen Anhänger.

---

[946]) Anders z.B. J.L. BLASS (1968) passim.
[947]) Ein insbesondere von M. THEUNISSEN hervorgehobener Aspekt.

Theologisch maßgebend ist die erst 1848 von KIERKEGAARD voll ausgearbeitete Tiefenstruktur menschlichen Seins als eines wesenskonstitutiven Gründens und unabweisbaren Bezogenseins auf Gott (KzT A,a): Gerade hierin zeigt sich KIERKEGAARD als Theologe, daß er den Gottesbezug nicht als etwas dem Menschen irgendwie u.a. auch noch Zukommendes aufzeigt, sondern als Wesensimplikation einer unverkürzten Selbstdefinition, die den Menschen nicht nur äußerlich und nicht nur innerlich, nicht nur leiblich und nicht nur seelisch, sondern im Vollzug des Miteinanders je beider Komponenten wahrnimmt: Der Mensch als eine "Synthese" dessen, was nur im Vollzug seines Sich-zu-sich-Verhaltens zu sich kommt, und was sich nur dann wahrhaft zu "sich" verhält, wenn es Gott als seinen Grund erkennt und wahrnimmt. Anthropologie gestaltet sich hier somit eminent theologisch, wenngleich diese "implizite Theologie" *in BA* noch etwas farblos und konturenlos geblieben ist. Der hier angezeigte Gottesbegriff ist zunächst einmal noch gar nicht oder nur andeutungsweise christologisch begriffen.
Verweist ANTICLIMACUS somit auf die Tiefenstruktur des Selbst (als Gründen in Gott), so verweist VIGILIUS auf die Geschichtlichkeit einer "in sich verstrickten" Freiheit. Damit sind die Akzente gesetzt: Theologischer und geschichtlicher Horizont menschlicher Selbstverwirklichung, zugleich aber die zu kritisierenden Fehlpositionen: Atheismus und Geschichtslosigkeit, Nihilismus und phantastische, romantische (vgl. New Age) oder rauschhafte Selbstverflüchtigung.

Auf das Thema Geschichte wird im letzten (9.) Kapitel noch einmal ausführlicher aus der Perspektive des CLIMACUS zurückzukommen sein. Das folgende 8. Kapitel versteht sich aber nicht einfach als Zwischenspiel, sondern in gewisser Weise als Explikation eines ganz wesentlichen Sonderfalls der Angst (die allgemein auf das Nichts, dort nun konkret auf den Tod bezogen ist), den VIGILIUS selber nicht so ausführlich dargestellt hat, obwohl er auch in seinen Themenbereich hineingehört: die unabweisbare Gewißheit der Freiheit, im Tode (zumindest in bestimmter Hinsicht) vernichtet zu werden.

Kapitel 8: Freiheit und Sterblichkeit: Die Freiheit zum Tode[948]

1. Die Todesproblematik bei KIERKEGAARD im Kontext der Freiheitskonzeption

Zunächst kann es kaum verwundern, daß ein schwermütiger Mensch wie S. KIERKEGAARD den Tod in einer Schärfe thematisiert, die kaum Analogien findet im 19. und 20. Jahrhundert. Gerade von seiner Akzentuierung der *Zeitlichkeit* des Existierens her liegt eine Verschärfung der Todesproblematik nahe. Bemerkenswert ist die teils bis ins einzelne gehende Übereinstimmung mit HEIDEGGER einerseits sowie SARTRE andererseits. Die (fiktive, d.h. nie

[948]) Vgl. G. SCHERER, 1985 und insbesondere 1976 (1989^2). Dort wird S.49-59 das Problem des Todes bei KIERKEGAARD und HEIDEGGER parallel behandelt; vgl. ferner die Darstellung von W. SCHULZ (1992, S.143-160 passim) im Kontext seiner eindrucksvollen Darstellung "Subjektivität und Tod" (1992, S.125-174).

gehaltene) Grabrede von KIERKEGAARD aus dem Jahre 1845 (dt. in GW 14) setzt demgemäß auch nicht mit schnellem Trost ein, sondern mit der Tatsache der *Definitivität* des gelebten Lebens als Implikation der Tödlichkeit des Todes: "Es ist vorüber."[949]

Definitivität des Todes

Jene scheinbar triviale Aussage bedeutet, daß die zeitliche Realisierung von Freiheit *unüberholbar* zu Ende geht. Sie bedeutet auch, daß das Leben ein Ende nimmt im Sinne eines unvermittelten, Freiheit nicht von sich her vollendenden Abbruchs. Daß nicht die Gänze als ultimative Möglichkeit der Freiheit aktuell am Lebensausgang steht (HEIDEGGER), sondern die Unmöglichkeit jeglicher Selbstvollendung oder Selbsteinholung, verweist *theologisch* auf Gott als die *omnitudo potentialitatis*: Im Tode ist für den Menschen nichts mehr möglich, und dieses "Nichts geht mehr" charakterisiert sein Leben zugleich als *Fragment*.[950] KIERKEGAARD nimmt also im Gegensatz zu HEIDEGGER Abstand von einer (existential-)ontologischen Verklärung[951] des Todes als *actus ultimus*, der mein Leben zur Gänze bringt. Dies kann nach der Auffassung des KIERKEGAARDS vielmehr nur Gott. Im Tod radikalisiert sich mit dem Seiner-Verfügung-entzogen-Sein demnach zugleich die absolute Angewiesenheit auf Gott als den Inbegriff der alle menschliche Möglichkeit transzendierenden Macht. Im Tod bin ich dieser Macht ausgeliefert oder - positiv - auf sie angewiesen, weil die Illusion der Selbstmächtigkeit im Tod radikal beendet ist. Somit ist der Tod als reines Widerfahrnis und mir zustoßendes Ereignis (vom Suizid[952] abgesehen) die Instanz der Entlarvung und

---

[949]) GW 14,173; vgl. THEUNISSEN, Negative Theologie der Zeit (1991) S.351: KIERKEGAARD hatte gegenüber dem Unsterblichkeitsglauben "zunächst einmal den Gedanken an den Tod als unüberholbares Ende wachzurufen." Auch der andere wesentliche Aspekt, der die Schärfe von KIERKEGAARDS Todesverständnis verdeutlichen kann, kommt bei THEUNISSEN (op.cit. S.198) zur Sprache: die Besinnung "auf einen Tod, der den Menschen als Ganzen trifft".

[950]) Dabei nimmt der Tod Christi im Sinne des *tetelestai* von Joh 19,30 eine Sonderstellung ein, insofern er nach KIERKEGAARD nicht Christi Leben abrundet oder vollendet, sondern sein Leiden definitiv macht. *Tetelestai* meint demnach nicht - wie exegetisch naheliegender - eine Vollendung des Sendungsauftrags Jesu, sondern eine Lebensvollendung exklusiv verstanden als Leidensvollendung (wobei eben nach KIERKEGAARD *Leiden* nicht nur ein Aspekt des Lebens Jesu war, sondern gewissermaßen der Totalaspekt, unter den sich seine ganze Lebensgeschichte fassen läßt. Dabei ist eine doppelte Entgrenzung des Leidensbegriffs für KIERKEGAARD charakteristisch: Zum einen die Ausweitung über körperliche Qualen hinaus auf psychisches Leiden, zum andern die zeitliche Entgrenzung der *via dolorosa* Jesu: Dieser Leidensweg beginnt demnach nicht in Getsemane, im Prätorium oder gar erst auf Golgotha, sondern schon mit der Geburt Jesu). - Auch Jesu Leben bleibt nach KIERKEGAARD zutiefst fragmentarisch, jedenfalls unter ästhetischem Aspekt. Im Blick auf das menschliche Ideal einer vollendeten, gelungenen und glücklichen Existenz, ist Jesus objektiv gescheitert.
Zur Kritik des Gedankens einer exklusiven Leidenschristologie (zur Christologie vgl. das folgende, letzte Kapitel [9] dieser Arbeit) vgl. S. HANSEN, Die Bedeutung des Leidens für das Christusbild S. Kierkegaards, in: KuD 2 (56) 1-28; vgl. KN. HANSEN 1951/52, wieder in: SCHREY WdF 1971, S.126f,133-135, mit dem Fazit, daß der "Kierkegaardsche Christus ... mit dem Jesus der Evangelien nicht viel gemein" habe (135, vgl.123). Zur Kritik dieser Kritik vgl. A. PAULSEN (1951/52); sie beanstandet aber ebenso wie HANSEN die dem NT fremde "Absolutsetzung des Leidens als des einzigen Weges, auf dem der Wille Gottes beim Menschen erreicht werden kann" (SCHREY WdF 1971, S.152f, zit.153).

[951]) SARTRE spricht (in: L'ètre et le néant, 1943) von einer Humanisierung bzw. Verharmlosung des Todes bei HEIDEGGER.

[952]) Diese Ausnahme des Selbstmordes betont auch SARTRE in seiner Kritik an HEIDEGGER: Nur im Suizid ist der Tod Verwirklichung einer (äußersten) menschlichen Möglichkeit.

Aufdeckung einer illusionären Selbstbehauptung in der Welt: Der Tod enteignet mich all meiner Möglichkeit, indem er mich meiner Subjektivität beraubt. Er radikalisiert dabei "nur" das immer schon ansatzweise Sich-selbst-entzogen-Sein, nicht Über-sich-Verfügen des Lebens. Diese Unverfügbarkeit des Lebens kann dem Menschen positiv deutlich machen, daß er radikal auf Gott angewiesen ist, auf jene Macht also, der alles möglich ist. Angesichts ihrer wird eminent deutlich: Menschliche Möglichkeit ist begrenzt und endlich. Diese Endlichkeit radikalisiert sich im Tod als uneinholbare (so auch HEIDEGGER in Sein und Zeit, 1927). Während bei HEIDEGGER der Tod jedoch die aktuelle (tathafte) Stellungnahme zum Leben in seiner Gänze impliziert, ist es bei KIERKEGAARD umgekehrt das Leben, welches diese Stellungnahme mit sich (und implizit zum Ausdruck) bringt. Sie konkretisiert sich dabei im "Gedanken des Todes", der antizipativ für das Leben fruchtbar gemacht werden soll.

Definitivität des Lebens

Demnach gilt es, jeden Tag so zu leben - sagt der (nicht-professionelle) Grabredner KIERKEGAARD - "als wäre es der letzte und zugleich der erste in einem langen Leben" (GW 14,199). Wer aber nun so lebt, kann in gewisser Weise den Tod Tod sein lassen. Durch den Akt einer antizipativen Integration verliert der Tod seinen Stachel als ein die Existenz von außen treffendes, unabsehbares Widerfahrnis. Und durch diesen stets zu vergegenwärtigenden Akt wird das Leben kein von Angst durchdrungenes, wohl aber ein vom Todesgedanken *angespanntes* Dasein. Dieses Angespanntsein (im Gegensatz zum beiläufigen Dahinleben) ist für die Lebensauffassung KIERKEGAARDS durchaus charakteristisch. Demgegenüber ist jedes Dahinleben in ästhetischer Interessiertheit oder Vergnügungssucht als verfehlte Einstellung zum Tod einzustufen.[953] Hier tritt der Tod auch schon immanent ansatzweise ins Gesichtsfeld, wenn innere Leere und Langeweile den Bankrott dieser Existenzform andeuten. Ebenso ist die abstrakt ethische Existenzform nach KIERKEGAARD nicht gegen den Tod gefeit, wenn sie sich abstrakt an der Erfüllung allgemeiner Pflichten orientiert.
Eine angemessene Antizipation des Todesgedankens wird erst erreicht, wenn die Existenz durchsichtig "gründet" (d.h. begründet *wird*, nicht: *sich* gründet)[954] in Gott. Erst so - d.h. durch Gott - erreicht das Selbst Transparenz und Offenheit für die eigene Lebensmöglichkeit und -geschichte. Solche "Eigentlichkeit"[955], die die Unbestimmtheit des "man" überwindet (HEIDEGGER), ist erst vom Todesgedanken her möglich. Von ihm her bekommt die konstitutive Dimension menschlicher Freiheit im Horizont der Zeitlichkeit erst ihre Schärfe. Freiheit realisiert sich nicht im Horizont unbegrenzter Offenheit und Überholbarkeit, sondern im Blick auf das - jederzeit mögliche - definitive "Aus" ihrer selbst: "Es ist vorüber".

Definitivität zeitlicher Freiheit

---

[953]) Die Kritik an EPIKURS Todesverständnis steht dabei stets im Hintergrund.
[954]) HIRSCHS gelegentliche Wiedergabe von "*grunder*" mit "*sich* gründen" (= *grunder sig*) ist unkorrekt.
[955]) Der HEIDEGGERSCHE Terminus *Eigentlichkeit* ist das existential-ontologische Korrelat zu KIERKEGAARDS *Durchsichtigkeit*, wobei jedoch letzterer Gedanke konstitutiv auf den Gottesgedanken bezogen ist (und nicht auf das bloße Selbstverhältnis). Gemeinsam ist beiden Begriffen das Gegenteil einer verstellten, verzweifelten oder nicht expliziten Existenzweise.

Dieses "Aus und vorbei" qualifiziert die *Zeitlichkeit* in ihrer Definitivität, Unumkehrbarkeit und Zielgerichtetheit. Zeit zu vergeuden, entspricht nicht dem irreversiblen[956] und einmaligen Charakter auf- und vorgegebener Zeitlichkeit oder - in KIERKEGAARDS Terminologie: - dem *Ernst*[957] der Zeitlichkeit. Vielmehr gilt es, jeden Tag so zu leben, als sei es der erste und zugleich der letzte im Leben: Versuch positiver Neukonstitution im Horizont bewußt gelebter Endlichkeit. Aufgrund der Uneinholbarkeit der *omnitudo potentialitatis Dei* in die eigne, endliche Existenz gewinnt das *hic et nunc* seine entscheidende Bedeutung - der erfüllte, bewußt erlebte und ergriffene *Augenblick*. Nehme ich das Leben in der Einmaligkeit des (lebens-)geschichtlichen Augenblicks, dann lebe ich anders:[958] demütiger, "durchsichtiger" und bewußter. Bewußt leben heißt aber nach KIERKEGAARD nichts anderes als den Gedanken des Todes *wahr*-, d.h. *ernstnehmen*.

Das Todesbewußtsein hat für ihn also weder Daseinsangst noch Weltschmerz zur Folge, sondern bewußtes, am *telos* des Selbst orientiertes Leben: Jeden Tag so zu leben als sei er der erste in einem - vom (ewigen) *Wesen* des Geistes her - potentiell unbegrenzten Leben. Die Konstitution der Existenz vollzieht sich nicht einmalig, sondern je neu in einer immer wieder grundlegenden Weise. Vermittelt durch den Todesgedanken soll diese Offenheit des Selbst im Kontext seiner (begrenzten) Zeitlichkeit zur *Definitivität* verhelfen. Diese erreicht es nicht durch Festhalten seiner selbst (Wahrung des status quo), sondern Weiterentwicklung in Offenheit für das künftig Mögliche. Angesichts des Todes vollzieht sich diese Offenheit jedoch *zeitlich* begrenzt. Vom Tod her wird Freiheit *definitiv*, was sie wird. Angesichts des Todes ist die Freiheit definitiv vor sich gestellt. Von daher steht sie in der Spannung, sich - so oder so, aber jedenfalls definitiv - zu verwirklichen; sie kann sich von dieser Notwendigkeit der Selbstverwirklichung, in die sie situativ gestellt ist, nicht suspendieren. Es gibt kein Zurück und kein *"escape from freedom"* (E. FROMM), da die Selbstaufgabe unaufhebbar ist (nicht einmal der Suizid löst diese Konstellation, da er das Selbst im Sinne KIERKEGAARDS nicht revidieren oder auslöschen, sondern nur in seiner [mißglückten] Selbstwerdung für immer festschreiben kann). Im Zugzwang der zeitlichen Existenz gibt es kein Innehalten und kein Zurück, aber durchaus die Möglichkeit, sich je neu zu verwirklichen. Selbst die Fiktion des Determinismus kann diese Wahlfreiheit faktisch nicht aufheben.

Die Negativität des Todes: Angst und Verzweiflung

---

[956]) Vgl. CLIMACUS in PhBr: GW 10,73: "Was ... geschehen ist, ist geschehen, kann nicht wieder zurückgerufen werden ..." (ein später in UN in bezug auf die Irreversibilität der Schuld und die Machtlosigkeit der Reue weiter verfolgter Gedanke).

[957]) Vgl. THEUNISSEN (1958) S.140-147 ("Der Ernst des Todes")

[958]) In diesem Sinn sind die Berichte von Menschen zu verstehen, die angesichts katastrophaler Erfahrungen oder unabweislicher Nähe des Todes ihr Leben - d.h. auch: ihren Lebensstil - überdenken. Bemerkenswerterweise kommt es dabei nicht selten zu einer Vertiefung des *religiösen* Bewußtseins, während derjenige, der den Gedanken absehbarer Todesnähe nur spielerisch, d.h. fiktiv für sich faßt, (ebenso fiktiv) den Vorrang der *ästhetischen* Sphäre herausstellt: aus dem Leben an Genuß herauszuholen, was es noch hergibt. Solche kurzschlüssige Versteifung einer ästhetischen Lebensausrichtung ist im Sinne KIERKEGAARDS zu interpretieren als Verzweiflung an der eignen Fähigkeit, dem Selbst angesichts des Todes noch ewige Gültigkeit verleihen zu können.

Dabei stellt der Tod eine Herausforderung an die Freiheit dar, die ihr zum Verhängnis werden kann. Der Todesgedanke kann die Freiheit lähmen, sie ängstigen und schließlich in die Verzweiflung treiben. Qua ANTICLIMACUS beschreibt KIERKEGAARD in eindringlicher Weise die (Eigen-)Dynamik dieser Verzweiflung, die in einem Mangel an Glauben beruht (Glaube verstanden als selbstdurchsichtiges Gründen in Gott; vgl. Kap. 2). So schlägt die Verzweiflung der Schwäche (Ablehnung des vorgegebenen Selbst) auf raffinierte und oft auch undurchsichtige Weise um in eine trotzige Selbstbehauptung gegen den Rest der Welt und die scheinbar absurde Daseinssituation[959]: Hier nun wird die aufgegebene Freiheit - ursprünglich als widrige Last empfunden - umgemünzt in ein Instrument der Rebellion gegen das Dasein an sich. Dieser trotzige Protest erträgt die Widerwärtigkeit des Daseins, indem er sich mit ihr identifiziert. Durch die implizite 'Umwertung aller Werte' wirft die Freiheit alle moralischen Skrupel ab und verschafft sich ein gutes Gewissen.

Wahn der Unsterblichkeit

Die Endstufe dieses Trotzes unbedingter Selbstbehauptung ist der "dämonische Wahnsinn", der schließlich die ganze Welt zum Instrument seiner Selbstbehauptung macht und dabei Vernunft, Moral und Religion besten Gewissens hinter sich läßt.[960] Bei dieser Verzweiflung spielt der Todesgedanke implizit eine wichtige Rolle: Während die Schwachheit mit der eigenen Sterblichkeit hadert oder sie in unmittelbarer Identifikation mit dem Lebensprozeß überhaupt verdrängt (sog. weibliche Form), kontert der Trotz dem eigenen Tod, in dem er samt seiner Geschöpflichkeit seine Sterblichkeit negiert, d.h. sich einem Unsterblichkeitswahn hingibt (männliche Form). Der Mitmensch wird zur Kulisse und zum bloßen Material dieser Selbstinszenierung, die das eigene Selbst zum Herrn über Leben und Tod stilisiert und so die eigene Vergänglichkeit zu überwinden sucht.

Ambivalenz des Todes

In diesem Sinn zeigt sich der Tod als ambivalente Herausforderung der Freiheit: Er kann sie eminent zu sich bringen (Annahme der Endlichkeit, bewußt gelebte Zeitlichkeit, durchsichtiges Gründen in Gott als der Zukunft unbegrenzt konstituierenden Macht), aber auch zur Verzweiflung. Seine Ambivalenz zeigt sich also besonders in den Extremen. Diese aber sind *untypisch*. Typisch für die 'breite Masse' der Menschheit ist dagegen nach KIERKEGAARD ein ästhetisches Lebensverständnis, das deshalb den Tod erfolgreich verdrängen kann, weil es ihn nicht als Gefahr für sein Selbst begreift. Das Selbst nämlich ist im ästhetischen Stadium gar nicht als Selbst begriffen, sondern als mehr oder weniger punktuell sich konstituierendes Subjekt seiner Lebensvollzüge, welche im Genuß ganz am Äußerlichen haften. Dieses mehr oder weniger vor sich hin dämmernde, selten zu eminentem

---

[959]) Vgl. die dichterische Interpretation dieses Phänomens bei F. KAFKA und vor allem A. CAMUS.

[960]) Als geschichtliche Beispiele erwähnt KIERKEGAARD römische Kaiser wie NERO und CALIGULA. Aber auch gerade im 20. Jh. hat dieser Typus Geschichte gemacht (HITLER, STALIN, MUSSOLINI), und dies - ganz im Sinne der Analyse KIERKEGAARDS - keineswegs *gegen* die Volksmassen, sondern *mit* ihnen.

Selbstbewußtsein sich durchringende Subjekt kann den Tod ganz gut verdrängen: Der tritt nur in Erscheinung als das *Allgemeine* (*man* stirbt - das unausweichliche Schicksal aller) oder als der Tod des *anderen* (den man *stimmungs*-voll, nicht *ernst*-haft mitvollzieht)[961] oder - schlimmstenfalls - als der zwar eigene, aber *ferne* Tod, der das Subjekt in seinem augenblicklichen Selbstvollzug jedoch nicht sonderlich stört. So "existiert" der Tod zwar auch für KIERKEGAARDS (einigermaßen pessimistisch gesehenen) Normalbürger, aber nicht als Bedrohung oder als Ziel oder als ernsthafter Gedankeninhalt, sondern als unvermeidliches, tragisches, aber auch natürlich notwendiges Geschehen, das schicksalhaft mit endgültigem Lebensentzug verbunden ist. Der Tod ist auch für ihn - den Normal- und Spießbürger - da; aber eben nur als eine ferne *Unwirklichkeit*.

KIERKEGAARDS Theorie des Todes hebt demgegenüber darauf ab, den Tod gedanklich in das Leben einzubeziehen, so daß er im Ernst zu einer prägenden Kraft für die eigene Lebensgestaltung wird, ohne den Menschen in (lähmende) Angst und Schrecken zu versetzen.[962] Der Gedanke des Todes, samt dem ihm impliziten Wissen um die Definitivität der Vergänglichkeit, ist zwar ernst, aber nicht schrecklich. Menschliche Freiheit gewinnt von ihm her ihren prägenden Akzent und ihre Grenze. Der Tod fordert die Freiheit heraus - positiv wie negativ. Positiv zum durchsichtigen Gründen in Gott, negativ zur trotzigen Selbstverschließung und der trotzigen, selbst-, welt- und menschenverachtenden Selbstbehauptung. Darin liegt die unausrottbare Ambivalenz des Todes für die Selbstverwirklichung menschlicher Freiheit. Angst und Verzweiflung erweisen sich als Manifestationen einer vor sich gestellten Freiheit, die nicht durchsichtig in Gott gründet, sondern - undurchsichtig in sich. Diese Undurchsichtigkeit konkretisiert sich in latenter Verzweiflung (die subjektiv nicht reflektiert wird), aber auch in der expliziten, die das Wesen ihrer eigenen Dynamik nicht durchschaut. Dieser Selbstverstellung bezeugenden Verzweiflung kontrastiert der *Glaube*, der dem Tod zwar nicht seine Tödlichkeit nimmt, aber dem Leben seine Undurchsichtigkeit, Selbstverstellung und Verzweiflung.

2. KIERKEGAARDS Todesverständnis in der fiktiven Grabrede von 1845

Ausgangspunkt der rhetorisch konzipierten Überlegungen zum Wesen des Todes ist der Tod als definitiver Endpunkt des Lebens: "Es ist vorbei" (GW 14,173.181f). Die "Entscheidung des Todes" (GW 14,180) thematisiert die unüberholbare und irreversible Abgeschlossenheit des gelebten Lebens und die Beziehungslosigkeit des Toten: indem er sich (im Sinne von KzT A,a) nicht mehr zu sich selbst verhält, kann er sich auch nicht mehr zu anderen oder zur Welt verhalten. Sie begründet den *Ernst*, der im Tod liegt (GW 14,175), oder genauer: im *Gedanken* des Todes (177). Dieser Ernst wird von KIERKEGAARD geltend gemacht gegenüber jeglicher erklärenden "Bewältigung" oder Verdrängung (wörtl. "Zurückdrängung") des Todes, insbesondere gegen die stoische Todesauffassung (vgl. aber auch EPIKUR und

[961]) Diese Unterscheidung ist grundlegend für die gesamte fiktive Grabrede von 1845, vgl. GW 14,177;183ff.
[962]) Vgl. THEUNISSEN (1958) S.147: "Der im Ernst gedachte Gedanke an den Tod ermöglicht erst wahres, wirklich gelebtes und [ziel-] gerichtetes Leben."

SPINOZA[963]), die *den* Tod als allgemeines Schicksal denkt, "nicht aber als das seine" (176). *Ernst* besteht demgegenüber darin, den eigenen Tod zu (be)denken (177,183). Der Ernst "verinnerlicht" den Todesgedanken im Prozeß der "Aneignung" (wörtl. Zueignung) und "Veredelung" (dän. *Foraedlingen*). "Sich selbst tot denken ist der Ernst; Zeuge sein beim Tod eines anderen ist Stimmung" (177). "Der Ernst ist, daß du wirklich den Tod denkst, und daß du somit ihn denkst als *dein* Los", und realisierst, "daß du bist und der Tod ebenfalls ist" (178). Die implizite Kritik am EPIKUREISCHEN Gedankenspiel (einer Abwesenheit des Todes im Leben mit folgender Irrelevanz des Todesgedankens für den Lebenden) ist deutlich. KIERKEGAARD thematisiert den Tod als eine Wirklichkeit, die das Leben auslöscht und von daher für den (noch) Lebenden zutiefst relevant ist; als eine sprachlose Wirklichkeit, die ihrerseits sprachlos macht. Denn der Tod gibt - für sich, für andere, für das Leben - keine Erklärung; aber - und das ist seine mittelbare positive Kraft - "in dem Ernst" vermittelt er "Lebenskraft wie nichts andres, er macht wach wie nichts andres" (185). Im Gegensatz zu einer schwermütigen, einer *thanatophilen* oder neurotisch-angsterfüllten Todeseinstellung bestimmt KIERKEGAARD den Gedanken des Todes *positiv*: nicht lähmend und entsetzend durch Angst und Schauder, sondern aufweckend und stärkend. Aufweckend aber wovon? KIERKEGAARDS Antwort ist eindeutig: Einerseits von der epikureischen Ataraxie und Todesvergessenheit (176), andererseits von der mythologischen Verklärung des Todes als Schlaf (184), drittens auch von "aller Geschwätzigkeit und Betriebsamkeit des Lebens", das ruhelos und wortreich den Todesgedanken zu verdrängen sucht. KIERKEGAARD liegt es also fern, die Schrecklichkeit des Todes in grellen Farben auszumalen[964]. Er zeigt vielmehr dessen positive Dynamik, die der Tod aber nicht an sich, sondern erst vermittels *ernsthafter Aneignung* hat. Von daher "gibt der Gedanke des Todes die rechte Fahrt ins Leben" und die rechte Lebensspannung (186). Demgegenüber resultieren Schwermut und Wehmut nicht aus der ernsten Aneignung des Todesgedankens, sondern aus einer "feindlichen" Stimmung der Seele (187). Die negativ-kritische Darstellung der Schwermut ist auch GW 14,190 auffällig: "Es ist der Schwermut feige Lust sich ins Leere fallen zu lassen, und damit in diesem Taumel eine letzte Zerstreuung zu suchen".[965]

Negation innerweltlicher Differenz (Nivellierung)

---

[963]) SPINOZA, Ethik, 4.Teil, Lehrsatz 67: "Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est." (hg. K. BLUMENSTOCK, Darmstadt 1980^3=67, S.478)

[964]) *Auszunehmen* von diesem Urteil ist allerdings die im folgenden zitierte Passage, die die negativ-nivellierende und beziehungslos machende Dimension des Todes bewußt schrecklich vor Augen führen will: Die Gleichheit des Todes macht den Menschen einsam, "wenn das Grab sich schließt, wenn die Pforte vor dem Garten sich schließt, wenn die Nacht sich niedersenkt, und er einsam liegt, fern aller Teilnahme, unkenntlich, in der Gestalt die nichts als Grauen wecken kann, einsam da draußen, wo der Toten Menge keinerlei Gesellschaft bildet." (192) - Die beschriebene Situation ist die des Friedhofs (früher "Kirchhof", dän. *Kirkegaard*).

[965]) Psychologisch bemerkenswert ist hier zum einen KIERKEGAARDS (selbst-) kritische Darstellung der Schwermut, zum andern der dabei aufgezeigte hintergründige Zusammenhang von Schwermut und Genußsucht, insbesondere auch zwischen depressiver Anlage und Drogensucht als Mittel "letzter Zerstreuung". Das Sich-fallen-Lassen in Zerstreuung erzeugt einen lustvollen Taumel, der feige dem Ernst des Todes(gedankens) flieht. - *In diesem Sinn* war KIERKEGAARD selbst keineswegs schwermütig.

Die Entscheidung des Todes wird dann von KIERKEGAARD ergänzend zu dem Aspekt der definitiven Beendigung des Lebens unter dem der *nivellierenden Macht* behandelt, die von ihm ausgeht: Er macht alle gleich, wobei diese absolute Gleichheit nur (negativ) im "Vernichtetsein" besteht (188). Der Tod bringt alle zum Schweigen - es gibt kein wirksames Bündnis gegen ihn - und er nimmt jeden "für sich allein" (188)[966]. Er macht ihm "einen Strich durchs Ganze" (189). KIERKEGAARD thematisiert hier in einer für die christliche Tradition ungewohnten Schärfe die vernichtende und nivellierende Macht des Todes, der sich kein Mensch entziehen kann: Der Tod ist mächtig - es gibt keine Selbstbehauptung gegen ihn. Im Kontext unserer Thematisierung der Freiheitskonzeption des Dänen wird somit der Tod als *Grenze jeglicher autarken Selbstbehauptung menschlicher Freiheit* deutlich. Freiheit kann im Ernst gar nichts gegen den Tod ausrichten, weil er sich jeder definitiven Erklärung (und d.h. auch: jeder Sinngabe) entzieht. Denn er ist eben sinnlos, was die Evidenz seiner Wirksamkeit angeht: Das Leben ist vorbei und im Ganzen durchgestrichen (189). Menschliche Möglichkeit ist zuende, wo durch den Tod Zukunft (immanent) abgeschnitten ist. Daß der Möglichkeits- und der Zukunftsbegriff konstitutiv sind für KIERKEGAARDS Konzeption menschlicher Freiheit, hat die Konsequenz, daß er mit dem Tod ihr radikales Ende denken muß. Wenn die Freiheit den Tod nun weder immanent bewältigen noch sinnvoll erklären noch auf die Dauer verdrängen und hinausschieben kann, so fragt sich, wozu sie überhaupt in der Lage ist. KIERKEGAARDS Antwort: Des Todes zu *gedenken* (s.o.). Das scheint nicht eben viel. Denn damit wird die Macht des Todes nicht bewältigt: Der Tod ist "der Stärkere" und er kennt keine Privilegien, macht keine Unterschiede, sondern - "alle gleich" (191). Diese - rein negativ zu begreifende - "Gleichheit des Vernichtetseins" ist scharf zu unterscheiden von der (positiven) "Gleichheit vor Gott" (191f), dem Zielpunkt des Lebens. Erstere ist trostlos, letztere heilvoll (193). Aufgrund der negativ nivellierenden Macht des Todes, durch den "man selber"(!) "zunichte wird" (193), werden weltliche Differenzen wie "Glück und Ehre und Reichtum und Schönheit und Macht" relativiert.

Gewißheit des Todes

Aus all dem resultiert jedoch keine positive Bestimmung des Todes: Der Tod erklärt und definiert sich nicht. Er ist an sich selber das Unbestimmbare: "das einzig Gewisse und das einzige, bei dem nichts gewiß ist" (194).[967] Aus dieser Unbestimmtheit des Todes resultiert eine Unbestimmtheit und Wechselhaftigkeit von Stimmungen ('Stimmungsbädern'), die darauf hinausläuft, den Tod zu vergessen und die "Mahnung an den eignen Tod ... wie ein unbestimmtes Rauschen" aufzufassen (195). Weil der Tod unbestimmt und unbestimmbar ist, neigt der Mensch dazu, ihn zu verdrängen und in einer "erhabenen unpersönlichen Vergeßlichkeit" zu leben, "die sich selbst vergißt in der Gedankenlosigkeit" einer kontingenten, stimmungsabhängigen Todesauffassung, für die der Tod sich unterschieds- und

[966]) Dieser Aspekt, daß der Tod den Einzelnen trifft und radikal vereinzelt (heraus aus der Anonymität der Masse), ist auch für die Bewertung des Todes durch HEIDEGGER und SARTRE wichtig geworden.
[967]) Diese Dialektik von Unbestimmtheit des Was und Definitivität des Daß ist auch im 20.Jh. im Anschluß an KIERKEGAARD thematisiert worden, z.B. bei HEIDEGGER (1927).

nahtlos einreiht in die Vielzahl der Ereignisse, die einem so zustoßen (195). Die Unbestimmtheit des Todes führt somit dazu, den Tod abzumildern und zu verdrängen.

Ernst

Ernst ist demgegenüber jene Existenzhaltung, in der menschliche Freiheit sich angesichts des Todes (in ihrer Definitivität) selber wahrnimmt. Demnach liegt es am Ernst, dieser Wechselhaftigkeit von Stimmungen und Neigungen zu begegnen, bzw. jene "Weitschweifigkeit" von Stimmungen gar nicht erst aufkommen zu lassen, da sie in die Zerstreuung führt, nicht zum Ernst (195). KIERKEGAARD sieht die Ursache jener inkonsistenten "Gedankenlosigkeit" im spekulativen Versuch, "das ganze Dasein überschauen" zu wollen.[968] Demgegenüber liegt der Ernst in dem beunruhigenden Gedanken, daß "die Axt an der Wurzel des Baumes" - jedes Baumes, auch des guten - liegt, und daß nichts gegen jene Axt, den Tod, schützen kann: weder Gesundheit noch Jugend noch stabiler Wandel noch ein gutes Auskommen (196). Ist zwar Sterben eine Notwendigkeit für den Sterblichen und insofern keine besondere Leistung, so ist nach KIERKEGAARDS Auffassung recht zu leben und recht zu sterben eine hohe Kunst (178 u.). Von daher gewinnt der Ernst seine entscheidende Bedeutung für die Kunst des Lebens bzw. Sterbens. Er ist einzuüben vermittels der Ungewißheit, aus der die *Sorge*[969] (dän. *Bekymring*) erwächst, welche ihrerseits um die Gewißheit des Todes kreist (197). Motor der Sorge ist die unaufhebbare Ungewißheit, die in dem ständigen "es ist möglich" liegt (197f). Der Tod ist wesentlich undeterminiert und läßt sich auch nicht determinieren, weder temporal noch modal (198). Im *Ernst* wird aus der Pauschalüberschrift (*man stirbt*) die Individualüberschrift (*tua res agitur*), die sich zeigt in der Anwendung auf das "Einzelne und Tägliche" (198). Die Dialektik von Gewißheit und Ungewißheit macht die Spannung des Ernstes aus, wobei erstere grundlegend ist und letztere "die nötige Aufsicht" führt, um den Ernst wachzuhalten (198). Sie prüft die "Verwendung der Zeit und die Beschaffenheit der Arbeit", wobei es angesichts des Abbrechens des Todes nach KIERKEGAARD gleich ist, inwiefern die Zeit reichte, um das Angefangene zu vollenden (198f).[970] Daß das Vollbringen oder Vollenden des Lebenswerkes für den Ernst irrelevant ist, also im Ernst nicht entscheidend sein kann, spiegelt sich auch in dem Gedanken wider, "jeden Tag zu leben als wäre es der letzte und zugleich der erste in einem langen Leben" (199).

Kritik: Überforderung des Lebens

Freilich sind gegen dieses Konzept eines Lebens, das sich stets in wachem Todesbewußtsein befindet und vollzieht, kritische Einwände möglich. *Zum einen* der etwas sophistische in

---

[968]) Zielpunkt jenes Seitenhiebs ist das SPINOZISTISCH-HEGELSCHE *System*, das nach KIERKEGAARDS Auffassung *sub specie aeternitatis* die Welt erklären möchte und dabei von der Besonderheit und der Zeitlichkeit (mithin auch Sterblichkeit) der einzelnen Existenz in unzulässiger Weise abstrahiert.

[969]) Die zentrale Bedeutung dieses Begriffs für die Existenzialontologie HEIDEGGERS ist bekannt. Dessen Begriff von *Sorge* entspricht funktional KIERKEGAARDS Begriff *Ernst*.

[970]) Vgl. dag. SARTRE (Das Sein und das Nichts, dt. 1952 / frz. 1943), der den Aspekt der Werkvollendung stärker thematisiert.

bezug auf die Zeiteinheit *Tag*: Müßte ich dann nicht auch jede Stunde, Minute usw. so leben als stünde der Tod mir unmittelbar bevor? Die Weiterführung dieses Gedankens zeigt, daß er sich durch fortschreitende Einengung des Zeithorizonts ad absurdum führen läßt. Hier wird ein von KIERKEGAARD wenig reflektierter Gedanke relevant, nämlich daß Freiheit in ihrer Verwirklichung auf *Kontinuität* angewiesen und sinnvolles Leben nur durch den Vorgriff auf einen das Heute transzendierenden Horizont von Zukünftigkeit möglich ist. Ein akutes Todesbewußtsein - dieser Tag, diese Stunde, diese Minute könnte die letzte meines Lebens sein - ist einer kontinuierlichen Lebensentfaltung und Sinnrealisierung nicht förderlich. Zumindest muß der Mensch in seinen Lebensentscheidungen so tun, *als ob* die Ungewißheit des Todes sie nicht bedinge. Die ständige Todesmöglichkeit kann nicht die Entscheidungsgrundlage des Lebens sein. Hier ist EPIKUR und SPINOZA gegen KIERKEGAARD rechtzugeben, da sonst die Ungewißheit des Todes die Oberhand bekommt und zu einem Lebenselexier wird, das sich als lähmendes Gift entpuppt. So wenig die methodische Ausklammerung des Todes im EPIKUREISCHEN Sinn der kontinuierlichen Verwirklichung von Freiheit förderlich ist, so wenig kann es auch die methodische Einklammerung des Todesgedankens in jedem Lebensmoment sein, die KIERKEGAARD anpeilt. Freilich geht es dieser Kritik nicht darum, den Todesgedanken abzuschwächen, sondern die notwendige Kontinuität menschlicher Freiheit gegenüber einer absoluten Ungewißheit starkzumachen.

Andererseits läßt sich gegen die Devise KIERKEGAARDS mit SARTRE der Aspekt des Vollendens und Vollbringens (eines Lebenswerkes) geltend machen. Zurecht sagt KIERKEGAARD direkt anschließend (199) ja auch, daß die Lebensaufgabe unabhängig von der Möglichkeit zu wählen ist, ob sie innerhalb eines "Menschenalters", d.h. einer Generation und der voraussichtlich ihr zukommenden Lebensspanne zu realisieren ist. Wie aber nun beides zusammengeht - so zu leben, als wäre ich morgen schon tot, und die Aufgabe anzupacken, die möglicherweise meine Lebenszeit übersteigt - bleibt bei KIERKEGAARD offen. Wichtig ist jedenfalls der Zusatz, es gelte den Tag so zu leben, als sei er "zugleich der erste in einem langen Leben".

Damit wird ein *dritter* Einwand abgeschwächt, der psychologischer Natur ist: Ist die psychologische Konsequenz jenes Morgen-bin-ich-vielleicht-schon-tot-Bewußtseins auf mein Lebensgefühl nicht äußerst prekär und ambivalent? Könnte sich nicht eine verkrampfte, angespannte und angstdurchsetzte Lebensmentalität breitmachen? Oder eben die kurzschlüssige Rückkehr in eine Philosophie des Augenblicks-Genusses, die angesichts des Todes ihr wahrhaftes Interesse am eigenen Selbst vergißt nach der (anti-PAULINISCHEN) Devise: "Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot" (1 Kor 15,32b)? Diese von KIERKEGAARD zurecht herb kritisierte "feige Lust der Sinnlichkeit" soll abgewehrt werden. Aber der akute Todesgedanke hat es in sich, daß er sehr ambivalent ist in der Anspannung, die er in das Leben hineinträgt. So kann er zum wirklichen Lebens-Ernst, aber auch zur Lebens-Zerstreuung und -Vergeudung beitragen. - Die auf den ersten Blick gerade auch vom christlichen Bewußtsein her zu bejahende Devise, jeden Tag so zu leben, als sei es der letzte und zugleich der erste in einem langen Leben, führt also nicht notwendig zu dem Ernst, den KIERKEGAARD anstrebt, sondern muß schon in ihm gründen (d.h. ihn voraussetzen). Sonst kann jene Überspannung und Zukunftslosigkeit zu einer perspektivelosen, bloß punktuellen

Realisierung menschlicher Freiheit führen, die sich auf die Ebene ästhetisch-unmittelbarer Selbstverwirklichung zurückzieht. So bleibt die kritische Anfrage bestehen, ob jenes akute Todesbewußtsein, das den Tod als definitiven Lebensabbruch denkt, wirklich lebensförderlich und sinnvoll ist, gerade angesichts der Gefahr, in schwermütige Resignation bzw. wilde Lebenslust umzuschlagen, die in ihrem Verlangen, das Leben auszukosten, es in seiner Tiefe total verfehlt.

Unerklärlichkeit des Todes

Mit dem Gedanken der "Entscheidung" des Todes verbindet KIERKEGAARD aber nicht nur die Definitivität des gelebten Lebens und die immanent unaufhebbare Dialektik von Gewißheit und Ungewißheit, sondern (drittens) des Todes *Unerklärlichkeit*. Es gibt keine sinnvolle Erklärung für ihn, weil er sinnlos ist;[971] "der Tod selbst erklärt nichts" (199). Dahinter steckt aber der weitergehende Gedanke, daß der Mensch auch nicht versuchen soll, den Tod zu erklären. Hier ist die *epoché*[972] der grch. Skepsis angesagt, denn gerade dieses "Zurückhalten mit der Erklärung" ist "ein Zeichen für einigen Ernst" (200). Die Erklärung selbst - *positiv* als Sinngebungsversuch, *negativ* als Geltenlassen der Nichtigkeit und Sinnlosigkeit des Todes - ist dabei von Bedeutung für das Leben: sie erhält "rückwirkende Kraft" (200) und wird so "zu einer Wirklichkeit" im Leben. In der (positiven) Erklärung kann sich eine Verklärung oder Verdrängung des Todes manifestieren, mithin ein Nicht-Ernstnehmen des Todes in seiner existentiellen Schärfe. Auch *die* Erklärung, welche (negativ) die Unbestimmbarkeit des Todes für gegeben nimmt, verdrängt den Tod. Denn so wird er "jeden Augenblick außerhalb des Lebens gehalten im Gleichgewicht der Unentschiedenheit, das ihn auf Abstand bringt" (200). Diese Haltung der Zurückdrängung des Todes mit der weisen Erklärung, er liege außerhalb des Erklärbaren und jede (vorgebliche, hypothetische) Erklärung sei daher für das Leben irrelevant, verbindet KIERKEGAARD mit der grch. Antike, der er (mit LESSING) ein naiv-ästhetisches Todesverständnis unterstellt. Der Weise des Heidentums neglegiert den Tod nicht einfach (das wäre philosophisch zu billig), sondern "begegnet sich mit ihm in Gedanken, er macht ihn unmächtig in der Nichtbestimmbarkeit, dies ist sein Sieg über den Tod" (201). Hier wird der Tod elegant und sophistisch überwunden: Das nämlich, was an sich unbestimmbar ist, kann auch mein Leben nicht im Ernst bestimmen. Freilich kann es kaum verwundern, daß KIERKEGAARD mit jener Haltung einer skeptischen *epoché*, die mit Hilfe einer Zurückhaltung der Deutung den Tod überlisten wollte, nicht sympathisiert, auch wenn

---

[971]) Zur Sinndeutung des Todes als *der Sünde Sold* (Rö 6,23) vgl. 202. LESSING hatte am Ende seiner Abhandlung von 1769 "Wie die Alten den Tod gebildet" (zitiert bei VIGILIUS BA 101,14ff = GW 11,94*) hierin die spezifisch christliche Todesdeutung gesehen. Folgt KIERKEGAARD LESSING zwar in seiner Einschätzung einer leichtfertig-naiven, keineswegs schrecklichen Deutung des Todes bei den alten Griechen ("griechische Naivität"), so bemerkenswerterweise nicht im Blick auf den Zusammenhang von Sünde und Tod (bei PAULUS [Rö 6,23 cf. 1 Kor 15,56] als innere Konsequenz und Wesensverwirklichung, nicht wie bei J in Gen 3 als äußere Strafe gefaßt). Vielmehr begreift er diese Todesdeutung nur als ein Erklärungsmodell unter anderen, ohne seinen Erklärungswert näher zu analysieren. - Ebensowenig wie den *theologischen* Zusammenhang von Sünde und Tod reflektiert er den *biologischen* zwischen Vergänglichkeit und Tod, da es sich s.E. hier auch nur um ein Erklärungsmodell handeln würde, dazu geeignet, dem Gedanken des Todes seine spezifische Schärfe zu nehmen.

[972]) Zurückhaltung der Schlußfolgerung bzw. Deutung (vgl. Kap.3)

er in ihr - ironisch! - "den höchsten Mut des Heidentums" gesehen hat (200 unten). Denn hier kommt der Tod "nicht dazu, das Leben umbildend zu durchdringen"(201). Eben um jene Umbildung (*omdannelse*) vermittels Durchdringung (*gjennemtraengelse*) geht es KIERKEGAARD jedoch. Wird nun die Unerklärlichkeit des Todes festgehalten, so bleibt seine ästhetische Bestimmung ambivalent: Er kann dann sowohl als "das höchste Glück" erscheinen (als Übergang in ein erfülltes, ewiges[973] Leben), aber auch als "das größte Unglück" (nämlich als Vernichtung aller Lebensmöglichkeit; 201).

Die rückwirkende Kraft der Erklärung

Im folgenden (201f) werden theologische Interpretationsmodelle von KIERKEGAARD aufgelistet, jedoch - abgesehen vom zweiten - leider nicht diskutiert (was vom thematischen Rahmen der Rede sicherlich nicht abwegig gewesen wäre). Alle diese Deutungskonzepte - Tod als Übergang, Verwandlung, Leiden, Strafe, Sold der Sünde usw. - werden von KIERKEGAARD zwar nicht rundweg zurückgewiesen; jedoch insistiert er darauf, "daß die Erklärung rückwirkende Kraft im Leben empfange" (202). Denn nur so entpuppt sich die Erklärung als Moment einer Lebensanschauung, die sie impliziert. Die "Wahrheit" jeder Erklärung liegt also darin, daß sie jene "rückwirkende Kraft" auf das Leben expliziert und nicht den Tod auf Distanz hält und verdrängt (vgl. 200). Als Kriterium wahrhafter und ernsthafter Aneignung des Todes mittels der Erklärung hält KIERKEGAARD fest, daß die "Bestimmung der Ungewißheit" berücksichtigt bleiben muß. Oder deutlicher, negativ gesagt: Jede Rede vom Tod wird unwahrhaftig, wenn sie diese Ungewißheit als Moment der Unbestimmbarkeit zu überspielen versucht. Kann man nun auch über den Tod verschiedener Meinung sein, so ist für KIERKEGAARD das Kriterium entscheidend, daß sie "für ihn" - den Deutenden - nicht "schlechterdings und ganz und gar ohne Sinn ist" (202f). Jene Belanglosigkeit der Deutung dem Subjekt gegenüber, ineins mit der Interesselosigkeit des Subjekts der Deutung gegenüber, gilt es im *Ernst*[974] zu überwinden. Es geht darum, über den Tod eine Meinung "in Wahrheit zu haben" (203). Dieses "in Wahrheit" verbindet sich mit dem erwähnten Grundgedanken des existentiellen Ernstes und findet sein äußeres Kriterium darin, "ob sein Leben sie ausdrücke" (203). So läßt sich die bloß aufgesagte und rein äußerlich aufgesetzte Erklärung unterscheiden von der in Wahrheit angeeigneten, innerlich ernstgenommenen (203). Denn in der Äußerlichkeit und Vielfalt von Erklärungen kommt nicht etwa Geistreichtum zum Ausdruck, sondern "Zerstreuung und Geistesabwesenheit" (203). "Darum soll die Rede sich jeglicher Erklärung enthalten", um die Unerklärlichkeit des Todes als "Grenze" zu markieren und allein "des Todes rückwirkende Kraft" zu reflektieren, "ihn zu einem Ansporn im Leben zu machen" (203). Nur die durchgehaltene Abstinenz der Erklärung mißversteht nicht die Indefinitheit des Todes als Ansporn zum Rätselraten (203 unten), sondern nimmt das Definitsein des Vorüber ernst in der Reflexion des eigenen Lebens (204).

---

[973]) Zum Topos *Ewigkeit* bei KIERKEGAARD vgl. HÜGLI 1973, Anm.67 S.290f

[974]) Hier sei nochmals (vgl. Anm. 10 und frühere Kap.) auf die Abhandlung zum Begriff *Ernst* von M. THEUNISSEN (1958) verwiesen (insbes. S.140-147).

Examen rigorosum: Die letzte Prüfung

KIERKEGAARD stellt abschließend fest, daß es auch milde und schöne Erklärungen des Todes gebe, die in sich berechtigt seien. Nur lassen sie "sich nicht auswendig lernen", d.h. die Aneignung kann nur innerlich, nicht äußerlich erfolgen (204). Kriterium ist auch, daß keine fiktive Freundschaft zwischen Mensch und Tod etabliert, sondern der Gedanke an den Tod als Lehrmeister und das Leben als Prüfung aufgefaßt wird (205), wobei "dies letzte Examen des Lebens ... gleich schwer für alle" ist (ebd.). Darin ist der Tod fair und gerecht, daß er es keinem leicht macht und sich niemand gegen ihn schützen kann, auch nicht z.B. durch Begabung und Genialität. Von diesem Schlußgedanken her wird noch einmal die Härte und Schwere des Todes herausgestellt: Er kann durch keine Erklärung besiegt oder entschärft werden. Erst so ist der Gedanke des Todes das, was den Ernst des Lebens ausmacht. Weder spielerisch noch systematisch noch vom Leichtmachen des Sterbens her[975] läßt sich der Tod bewältigen.

Ausgehend von diesem Schlußakkord kann die Grabrede KIERKEGAARDS nicht als besonders trostreich bezeichnet werden. Ein Examinator der Prüfungsbehörde dürfte heute dem cand. theol. aus Kopenhagen bestenfalls die Zensur 'mangelhaft' erteilen. Der Osterglaube kommt nicht zum Zug, ebenso wie das gelebte Leben des Verstorbenen biographisch dunkel bleibt. Freilich fingiert KIERKEGAARD bewußt den stillen Abgang eines unauffälligen Lebens: Geboren in X-Dorf, gelebt in X-Dorf, gestorben in X-Dorf. "Sein Leben ist dahingegangen in ehrenhafter Unbemerktheit, nicht viele wußten von seinem Dasein, nur Vereinzelte unter den Wenigen kannten ihn."[976] (173) Mit bitterer Ironie[977] wird das Lebensschicksal rekapituliert: Keine besonderen Vorkommnisse, nichts Bemerkenswertes: "Ein biederer Bürger, redlich ... sparsam ... treu" usw. (174). Monotonie und Unauffälligkeit kennzeichnen das Leben des Verstorbenen. Hier ist - will man KIERKEGAARD glauben - eigentlich nichts der Rede wert. Dies bietet ihm gute Gelegenheit hinzulenken zu dem, was ihm wesentlich erscheint (und was auch die scheinbare Belanglosigkeit jenes Lebens wiederum belanglos macht!): die *Entscheidung* des Todes (179ff) - für alle *gleich* (hart, unbestimmt, gewiß, unerklärlich, unüberwindlich etc.). Somit wird Freiheit radikal im Horizont des Todes thematisiert, freilich ohne das Totsein selber als Ziel zu konstatieren: Es gibt nach KIERKEGAARD kein positives "Vorlaufen" zum Tod, denn die im Tod stattfindende Vernichtung ist gerade nicht das Ziel des Lebens (welches vielmehr die Gleichheit vor Gott ist). Es gibt somit auch keine "Freiheit zum Tode", insofern der Tod das Freiheit (Selbst) *Vernichtende* - nicht Vollendende! - ist. Hier zeigt sich nun eine markante Differenz zu HEIDEGGERS und zugleich eine interessante Nähe zu SARTRES Todesverständnis.

---

[975]) In diese Rubrik ist das Werk von E. KÜBLER-ROSS einzuordnen.

[976]) Freilich ergibt sich hier ein Problem der Kasualrede am Grabe des dem Pfarrer selbst weithin (biographisch) Unbekannten. Sind nun auch keine Angehörigen mehr da (Fälle dieser Art mehren sich ja, insbes. im Großstadtbereich), dann reduziert sich die Grabrede auf ein stilles Gebet, evtl. das Vaterunser. Die Anonymität des individuellen Lebens in der modernen Industriegesellschaft potenziert noch die von KIERKEGAARD beschriebene Situation.

[977]) Aber sicherlich frei von Zynismus und Verachtung, vielmehr erfüllt von tiefer Sympathie gerade gegenüber dem 'unauffällig' im Verborgenen Lebenden.

Im Blick auf VIGILIUS und seine Erörterung des Angstbegriffs wird der Bezug des Nichts als Gegenüber der Freiheit im Tode konkretisiert. Der Tod veranschaulicht das Bedrohtsein der Freiheit durch eine von ihr weder überwindbare noch berechenbare Nichtigkeit. Freilich ist bei VIGILIUS mit dem "Nichts" als Grund des Sich-Ängstigens der Freiheit nicht nur der Tod gemeint, sondern jede Form der Selbstverfehlung, d.h. Schuld und Sünde. Im Sinne christlicher Tradition ist der Tod aber nicht nur der Endpunkt des Lebens, sondern etwas sich in der Abwendung von Gott schon mitten im Leben Abzeichnendes. Der Tod manifestiert die in der Sünde verwirkte Freiheit (Rö 6,23). Sofern er das definitive Ende des Lebens darstellt, motiviert er den *Ernst*[978], d.h. die "Aneignung und die Veredelung" (GW 14,176) einer Freiheit, die sich im Kontext ihrer Endlichkeit und Gültigkeit vor Gott wahrnimmt. Eben in dieser Konkretisierung des Gedankens des Ernstes liegt die Bedeutung jener fiktiven Kasualrede KIERKEGAARDS im Blick auf sein Freiheitsverständnis: Ernst bedeutet verschärfte Selbstwahrnehmung der Freiheit im Kontext ihrer Definitivität, d.h. ihrer endlichen Zeitlichkeit und ihrer ewigen Bestimmung.

Kapitel 9: Freiheit und Geschichte:
Die Thematisierung der Freiheit bei CLIMACUS[979]

[978]) S.o. (Anm. 27 bzw. 10)

[979]) Als CLIMACUS-Werke gelten: PhBr und UN. HIRSCH vermerkt die erst *nachträgliche* Setzung oder "Zwischenschaltung" des Pseudonyms bei PhBr (vgl. BA und KzT) (vgl. GW 10,IX). In bezug auf die CLIMACUS-Schrift PhBr betont HIRSCH, daß KIERKEGAARD "als Denker ganz zu ihr stand", allerdings ohne sich mit ihr zu identifizieren. Der Wahrheitsanspruch des Christentum ist bei CLIMACUS immer nur *hypothetisch* gesetzt, so daß seine Schrift apologetisch-fundamentaltheologischen Charakter hat (vgl. KIERKEGAARDS Titelentwurf "Die apologetischen Voraussetzungen der Dogmatik ...", cf. GW 10,XII und HIRSCH 1930/33 S.670: dieser Titel treffe "den Kern"). Zur Anthropologie ist festgestellt worden, daß sie "mit derjenigen der meisten anderen von KIERKEGAARDS Schriften nicht übereinstimmt. Statt den Menschen als eine Synthese von Endlichkeit und Unendlichkeit zu setzen, die zu sich selber gelangen soll, tritt hier die Unendlichkeit mit dem Glauben überhaupt erst an den Menschen heran. CLIMACUS lehnt es in den PhBr ab, daß 'das Individuum mit beiden Naturen auf einmal geboren' werde" (DISSE 1991, S.171, mit Verweis auf GW 10,IXf und 93). Dies stimmt allerdings nicht ganz. Für CLIMACUS ist das Problematische die Gleichzeitigkeit mit dem Gott in der Zeit. Er geht jedoch wie viele seiner (von der Grundhaltung des Pseudonyms her) ernsthafteren und bodenständigeren Kollegen (z.B. VIGILIUS und ANTICLIMACUS) auch davon aus, daß der Mensch "als eine Synthese aus dem Ewigen und dem Zeitlichen" auf das Ewige hin angelegt sei (UN II/2,1; zit. nach DIDERICHSEN [Ausg. DIEM/REST], S.460).
Bemerkenswert ist, daß innerhalb der *Dialektischen Theologie* im 20.Jh. insbesondere die PhBr Berücksichtigung fanden, während die KzT mit KIERKEGAARDS eigener Anthropologie noch nicht einmal vollständig übersetzt vorlag (sondern nur unter Auslassung der entscheidenen Passagen durch die Versionen von BÄRTHOLD und GOTTSCHED/SCHREMPF). Diese Tatsache erklärt das tiefgehende Mißverständnis der KIERKEGAARDSCHEN Anthropologie in der Dialektischen Theologie mit ihrer einseitigen Betonung des Paradox-Gedankens und des "unendlichen qualitativen Unterschiedes" zwischen Gott und Mensch. - Vgl. dazu den Aufsatz von A. MCKINNON (1970), der sich sehr kritisch mit der fideistisch-irrationalistischen KIERKEGAARD-Deutung bei K. BARTH (auch E. BRUNNER und H. DIEM) auseinandersetzt. MCKINNON geht davon aus, daß der junge BARTH (Römerbrief, erste und vor allem zweite Aufl.) im Bann eines *Phantom*-KIERKEGAARD stand. Der Einfluß KIERKEGAARDS auf BARTH sei insgesamt intensiver und komplizierter

JOHANNES CLIMACUS ist als ein moderner Denker zu verstehen - ganz im Gegensatz zu seinem Namenspatron, jenem Mönch des Katharinenklosters am Fuß des Mosesberges, dem Verfasser der "Stufenleiter zum Paradies" (*klimax tou paradeisou*, 7.Jh.)[980]. Er hat DESCARTES, KANT und die moderne Transzendentalphilosophie ebenso "durchlaufen" wie das System des Dt. Idealismus. In KIERKEGAARDS teils autobiographischer Erzählung von ca. 1842 "Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est" ist Climacus auch derjenige, der den Zweifel durchläuft, ihn als methodischen Ausgangspunkt nimmt, aber durch seine Negativität keinen Boden unter den Füßen gewinnt und so am Zweifel (als einem negativen Prinzip) zu zweifeln beginnt, sofern er das fundamentale Moment der philosophischen Denkbewegung ausmachen soll (vgl. hier Kap.3). Was steht am Anfang? Das Staunen[981], der Zweifel, das Selbstbewußtsein oder ein die Reflexion beherrschender Willensakt? Zwischen den alten Griechen, DESCARTES, FICHTE und implizit auch NIETZSCHE schwankt das Denken des aufgeschlossenen, aber gegenüber jedem Apriori skeptischen jungen Climacus hin und her. Der Zweifel in ihm ist es, der überwunden werden will, aber nicht kann. Denn er sitzt zu tief in der Denkbewegung, die ihn hervorbrachte. Die Wahrheitsfrage bewegt CLIMACUS, aber sie muß für ihn offen bleiben. So will er alle Wahrheitsansprüche immer nur hypothetisch akzeptieren. Aber es ist seine Stärke, sich zu interessieren und auf das Denken selber einlassen zu können. Durch die Suspension der Wahrheitsfrage bleibt CLIMACUS *Humorist*: d.h. er bewahrt sich eine letzte Distanz gegenüber dem Gegenstand seines Denkens, will aber das Denken selber zu seinem Recht kommen lassen, ohne es zu verobjektivieren. Im Humoristischen liegt der Rückbezug auf die eigene Existenz eingeschlossen: CLIMACUS denkt sich als Existierenden selbst mit, denkt dialektisch in der Rückbeziehung des Gedachten auf die eigene Existenz, d.h. existenz-dialektisch. Als Humorist wahrt er die Distanz und suspendiert die Wahrheitsfrage. In diesem Sinn ist sein geistiges Unternehmen ein "Denkprojekt" oder "Gedankenprojekt": Ein Denkmodell wird durchgespielt und

---

gewesen, als es uns BARTHS Selbstdarstellung ("Dank und Reverenz" in EvTheol 23, 1963, S.337ff) glauben machen wolle. - Zum Verhältnis BARTH-KIERKEGAARD vgl. auch N.H. SÖE (1955; dän.). Zu PhBr allgemein vgl. vor allem R. ROBERTS: Faith, Reason, and History (USA 1986).

[980]) Zum Verständnis der CLIMACUS-Werke ist die Kenntnis des historischen Klimakos allerdings ebenso unnötig wie es z.B. die Kenntnis des historischen Zarathustra für das gleichnamige Hauptwerk NIETZSCHES ist (vgl. HIRSCH GW 10,190 Anm.220, der die Beziehung auf den historischen CLIMACUS als "ganz äußerlich und zufällig" bezeichnet). KIERKEGAARDS CLIMACUS markiert einen humoristisch-zweifelnden Standpunkt, außerhalb des Christentums, jedoch eminent an ihm interessiert.

[981]) So die klassisch griechische Ansicht: Das Staunen ist der "Anfang der Philosophie" (PLATO, Theait. 155; ARISTOTELES Met. 982). Die Bedeutung des Anfangs für die Philosophie haben vor allem DESCARTES, FICHTE und HEGEL herausgestellt. Daß der Anfang als Prinzip eines positiven Zur-Erkenntnis-Kommens nicht rein negativ und inhaltsleer sein kann, hat CLIMACUS gegen die spekulative Philosophie seiner Zeit geltend gemacht. Von daher versteht sich, daß ihm der Anfang allen Philosophierens beim Staunen wesentlich sympathischer war: Der positive Erkenntniswille führt zum Ziel, nicht aber das allem Erkennen vorangestellte Zweifelnwollen. - Vgl. dazu das fragmentarische opusculum des jungen KIERKEGAARD: *Johannes Climacus* oder: *De omnibus dubitandum est* (in: GW 10,109-159), in dem die Linie vom prinzipiellen Zweifel zur (existenziellen) Verzweiflung und zum modernen Nihilismus gezogen wird (hier Kap. 3). Im Gegensatz zu PhBr ist das Frühwerk keine pseudonyme (Climacus-)Schrift. Ganz zurecht notiert ST. DUNNING (1985, S.166), daß bei jener Fragment gebliebenen Schrift über den Zweifel Climacus "in fact ... is the subject, not the author". In meinem Buch ist der Autor CLIMACUS durch Kapitälchenschrift von der Person Climacus aus der Jugenderzählung unterschieden.

hypothetisch gesetzt, das eigene Interessiertsein stets implizit vorausgesetzt.
Die Schwierigkeit dieses fiktiven Autors liegt darin, die Balance von Distanz (Apathie) und Interesse (Engagement) zu wahren. Auch muß CLIMACUS die Spannung zum Ausdruck bringen, als (bewußter) Nichtchrist das Christliche zu thematisieren, und zwar auf eine philosophische Weise.[982] Dieser Außenaspekt steht in gewisser Spannung zum Interessiertsein des CLIMACUS, das ja ein Betroffensein und Involviertsein voraussetzt.
(Gegentypus zu CLIMACUS ist ANTI-CLIMACUS: ein dezidierter Christ, der das Christentum "*ex sese*", d.h. vom Glauben her theologisch referiert und korrektiv weiterdenkt; vgl. hier Kap.2.)

1. LESSINGS Frage und die Aneignung geschichtlicher Wahrheit

Die "Philosophischen Brocken"[983] sollen hier unter Absehung von ihren christologischen Implikationen analysiert werden. Mit der Problematisierung des historischen Vermittlungsprozesses von LESSING her ist der Theologie auch über BULTMANN hinaus eine wichtige Problemstellung geliefert worden: Welche Funktion spielt das Historische für den Glauben[984]? Wie kann es einen historisch-kontingenten Ausgangspunkt für ein ewiges (d.h. nicht-kontingentes, letztgültiges) Bewußtsein geben? (GW 10,1) Die Antwort des CLIMACUS, daß die Einheit des Ewigen und des Zeitlichen nur als Paradox gedacht werden kann, bedeutet zwar nicht, daß mit dem Grenzbegriff des Paradox' das Denken selbst preisgegeben wird[985] - die Konsequenz des Irrationalismus -, auch nicht, daß das Historische nur noch punktuell (der *kairos* / das *pleroma* als ausdehnungsloser "Nullpunkt") gefaßt wird; allerdings kommt es in bezug auf Letzteres zu einer gewissen Engführung im "weltgeschichtlichen Notabene"[986]. Jener Reduktionismus dient KIERKEGAARD nur dazu, das ihm Wesentliche

---

[982]) E. JÜNGEL betont den philosophischen, nicht-theologischen Charakter der Schrift (in: Gegenentwürfe [1988] S.245). Des CLIMACUS Methode vergleicht er mit *Cur deus homo*: "Wie Anselm verfährt auch er 'remoto Christo', 'quasi nihil sciator de Christo'" (ausgenommen das weltgeschichtliche Notabene!), "also 'sola ratione'" (op.cit. S.246) - jedenfalls so, daß er ein positives Christusbekenntnis explizit suspendiert.

[983]) Dän. Titel *Philosphiske Smuler*; auch übersetzbar "Philosophische Brosamen" oder noch treffender "Philosophische Fragmente"; weniger gut: "Ein Bißchen Philosophie" (*En Smule Philosophi*) oder "Philosophische Bissen" (so bereits CHR. SCHREMPF 1890 [20 Jahre später hat SCHREMPF den Titel für Bd. 6 der Jenenser Ausgabe in "Phil. *Brocken*" revidiert] und in neuerer Zeit wieder SCHEIER 1983 sowie ROCHOL 1989, vgl. bei letzterem S.VII-X). Die Übersetzung von *Smuler* mit *Bissen* weckt ganz falsche Assoziationen (beißen, abgebissen), während durch "Fragmente" treffend der intendierte Gegensatz zum spekulativen System zum Ausdruck kommt.

[984]) Wobei für den Glaubensbegriff wichtig ist, daß KIERKEGAARD/CLIMACUS nicht an der Lehre als solcher, sondern an ihrer Aneignung gelegen ist. Er "betont die fides qua creditur vor der quae" (RINGLEBEN 1983 S.151; vgl. schon W. ANZ 1956 S.69, jedoch mit kritischer Wertung: ANZ sieht hierin ein gefährliches "Übergewicht" der Subjektivität "gegenüber der Glaubenswahrheit").

[985]) In diese durchaus problematische Richtung geht der Aufsatz von H. GARELICK (1964), insbes. S.383. Vgl. dag. C. FABRO (1962; zu KIERKEGAARD-LESSING S.165-171). GARELICK vertritt auch die These einer "Anti-Christianity of Kierkegaard" (1965; cf. 1979), da die - insbesondere bei CLIMACUS gesetzte - "Priorität der Subjektivität ... anti-christlich" sei. Vgl. dazu die (sehr entgegenkommende) Kritik von KL.-M. KODALLE (1988) S.244ff.
Zum Paradox-Begriff bei CLIMACUS vgl. auch K.O. LARSEN (1955, insbes. S.138f) und - im gleichen Band - P. LÖNNING (1955, insbes. 160ff) sowie H. SCHRÖER (1960 S.72,78ff).

[986]) Jenes "weltgeschichtliche NB [Notabene]" ist inhaltlich umfassender als das bloße "Daß" des

deutlicher herauszustellen: Die historisch vermittelte Aneignung der historisch grundgelegten Wahrheit[987] des Christentums.
Geschieht die Vermittlung der Wahrheit SOKRATISCH durch Lehre, so muß die Wahrheit schon (latent) vorhanden, d.h. in mir angelegt sein. Ich verhalte mich sodann "rückwärtig" zu ihr: sie erinnernd.
Christlich bewirkt die Konfrontation mit (Gott als) der Wahrheit zunächst einmal, daß ich mich in meiner Unwahrheit (Sünde, Unfreiheit - vgl. Joh 8,32b) erkenne: Ich bin nicht in der Wahrheit. Somit fehlt mir außer der Wahrheit auch schon die Bedingung (Voraussetzung) ihres Verstehens: Jemand, der in (johanneisch: aus) der Unwahrheit ist, kann die Wahrheit unmöglich verstehen. Deshalb muß Gott, der - im weit übertragenen Sinn - der *Lehrer* ist, mir zugleich die Bedingung des Verstehens mitgeben: Wahrheitsvermittlung (christlich) als hermeneutischer Prozeß, nicht (griechisch) als Aufdeckung mir vorgegebener Wahrheit. Statt auf die Erinnerung konzentriert sich die christliche Wahrheitsvermittlung auf den Augenblick, den *kairos*. Der Augenblick ist die zeitliche Manifestation des ewigen Gotteswillens.

2. Menschwerdung und Versöhnung - ein Märchen?
Über die Bewahrung endlicher Freiheit in der theologischen Konstruktion der Einheit von Gott und Mensch

Gott ist es nach CLIMACUS, der die Einheit (d.h. die Versöhnung) will: Gottes Sorge zielt darauf, die Gleichheit (als Einheit) zustande zu bringen (GW 10,26). In der tiefsinnigen und dogmengeschichtlich gehaltreichen Parabel vom mächtigen König und dem armen Mädchen (GW 10,24ff, insbes. 27f) werden die Möglichkeiten von Einheit durchgespielt:
1.) Durch Selbsterhebung oder durch Emporziehen des Mädchens ("Emporsteigen" und Verherrlichung), wodurch das Mädchen jedoch (um sich selbst) betrogen würde durch die "Verkleidung" des Göttlichen.[988]
2.) Durch "Anbetung" und Selbstvergessen des Mädchens (gen. subj.), wobei es ganz in Gott aufginge, aber auch hier seine Identität verlöre, indem es sie nur außerhalb seiner, am Anderen (Gott) hätte. Das Mißliche jener Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist hier wie dort, daß das Menschliche als solches ausgelöscht wird und (was die Pointe ist) damit

---

Gekommenseins Jesu bei BULTMANN. Aber hier wie dort wird implizit behauptet, daß Einzelzüge des Lebens und Wirkens Jesu soteriologisch irrelevant sind. Hierin besteht offensichtlich auch eine deutliche Abhängigkeit BULTMANNS von KIERKEGAARD. Dieser findet sich dabei auf der Linie des (vor)paulinischen Kerygmas von Phil 2,6ff. Zurecht bemerkt P. FONK (1990, S.346): "Das weltgeschichtliche Notabene läßt sich unschwer erkennen als die Kierkegaardsche Fassung des Christushymnus aus dem Brief an die Philipper - allerdings ohne das Bekenntnis des Auferstandenen."

[987]) Zum Wahrheitsbegriff bei CLIMACUS vgl. HÜGLI (1973) S.78-99, insbes. 78-80.

[988]) Des CLIMACUS Ansinnen ist hier wie im folgenden die Möglichkeit einer *authentischen* Vereinigung zu entwickeln. D.h. entweder der Mensch wird authentisch Gott, oder Gott wird authentisch Mensch. Authentizität bedeutet, daß das jeweils Spezifische am Selbst nicht preisgegeben werden darf. Eine "unglückliche Liebe" ist demnach eine, die entweder den anderen nur scheinbar erreicht, weil sie in sich bleibt und nicht aus sich herausgeht, oder den anderen dadurch vernichtet, daß sie selbst unverwandelt den anderen sich gleich machen will. Weder diese Assimilation noch jenes im Kern Bei-sich-Bleiben ermöglicht eine authentische Form der Liebe, bei der jeder seine Identität am andern neu gewinnen soll, ohne ihn durch die eigene in seiner Andersheit auszulöschen.

auch der Gegenstand der Liebe erlischt. Liebe erweist sich hierbei nicht nur als kontraproduktiv (indem sie ihren Gegenstand vernichtet), sondern sie wird so auch zu einer reinen Selbstliebe, die den anderen nicht mehr um seiner selbst willen als ihn selbst (in seiner Besonderheit) begehrt. Der Betrug liegt somit einerseits darin, daß die Einheit nur fiktiv ist (der Mensch als Gott verkleidet), andererseits darin, daß in der nicht wahrhaft aufgehobenen Ungleichheit das Moment der Andersheit bestimmend bleibt; die bloß anbetende Liebe hat ihre Identität nur am Anderen, so daß die Einheit letztlich auf Kosten der Identität des Mädchens geht. - In bezug auf die Freiheitsthematik bedeutet das, daß das Mädchen an sich unfrei bleibt und es Freiheit nur fiktiv im Augenblick der Hingabe qua Selbstaufgabe hat: eine Freiheit, die in Wahrheit nicht die ihre ist, sondern aufgesetzte und erschwindelte. Die Pointe der Bewertung dieses Schwindels durch Johannes ist, daß er zugleich den König (Gott) als Betrogenen erkennt. Denn dessen Liebe bleibt unglücklich, weil ihr Gegenstand aus dem Prozeß seines Liebens ausgeklammert bleibt: Verherrlichung seiner selbst statt der Geliebten (GW 10,27).

Eine mögliche Konsequenz dieser Erkenntnis (daß die Einheit so nur auf Kosten des Mädchens zu realisieren ist) wäre es, das Projekt der Einheit ganz sein zu lassen, da das vernichtende Moment des Einswerdens (alttestamentlich: Gott Sehen bedeutet den Tod) unvermeidlich scheint: der Rückzug in die stille Liebe der 'gnädigen' (weil die Andersheit des Anderen nicht vernichtenden) Distanz. - Doch CLIMACUS findet eine andere Alternative: Weder die der Selbsterhebung des Mädchens noch ihr Erhobenwerden noch ihre Anbetung des Königs noch die resignative Liebe der Distanz, sondern die SOKRATISCHE Methode. Die Gleichstellung mit dem Lernenden ist negativ in der Unwissenheit erreicht: Ich weiß, daß ich nichts weiß - als Grundsatz des Lehrers. Die mäeutische Methode befördert die Wahrheit im andern ans Licht. Analog dazu muß Gott zum Wahrheitsgebärer werden, d.h. aus Liebe die Wahrheit gebären, die den Schüler frei macht von seiner eigenen Unwahrheit (Sünde). Analog dem SOKRATISCHEN Prozeß des sich dem Schüler Gleichstellens muß Gott sich dem Menschen gleichstellen durch ein Herabsteigen (GW 10,29): das Deszendenzmodell. Die Selbsterniedrigung Gottes bedeutet konkret, daß Gott Knecht werden, sich dem Niedrigsten angleichen muß. Hier nun wären wieder zwei Typen zu unterscheiden: Erstens die bloß angenommene, rein fiktiv-hypothetische Knechtsgestalt (Doketismus; von CLIMACUS schön ausgemalt: Die Knechtsgestalt als der nur lose umgehängte Bettlermantel des Königs, dessen Purpurgewänder noch hindurchblitzen) und die wirklich angenommene, mit dem eigenen Wesen vermittelte Knechtsgestalt (als des Gottes "wahre Gestalt" GW 10,29f). Hier nun findet die wirkliche Selbstangleichung des Königs an das Mädchen statt. Sich derart anverwandelnd kann Gott dem Mädchen zugestehen, es selbst zu bleiben: bettelarm. Und er kann es als Anderes bewahren und so lieben.

Somit ergeben sich vier Typen der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen:

	Entweder:		Oder:
Mensch wird Gott	qua Selbsterhebung	.....	qua Anbetung
	qua		Erhobenwerden

(Selbstvergessenheit)

Problem: die Anverwandlung bleibt äußerlich
Vernichtetwerden / Selbstvernichtung
Ausgelöschtwerden / Selbstauslöschung
des Menschen in seiner Besonderheit

Gott wird Mensch (d.h. er nimmt die Gestalt des Geringsten an)
nur äußerlich wirklich
fiktiv, nur scheinbar seine eigene Identität
(doketisch) betreffend

In allen Fällen wird die Aufhebung der Unterschiedenheit in einer Gleichheit gedacht, die entweder äußerlich oder wesentlich stattfindet. Im ersteren Modell erweist sich die Vergöttlichung *(theiosis)* des Menschen insofern als 'unmenschlich', als mit dem Selbstsein des Menschen auch seine Freiheit negiert wird. Die Schwierigkeit ist es, den Menschen so zu verstehen, daß er die Wahrheit und die aus ihr resultierende Freiheit sich wirklich aneignen kann, ohne sein Selbstsein aufgeben zu müssen. Im märchenhaften Gleichnis gesprochen: Die Macht des Königs darf die Freiheit des Mädchens nicht erdrücken oder erschlagen, sonst kommt die Liebe Gottes (die nach CLIMACUS nicht auf Selbstverherrlichung, sondern auf das Selbstsein des Anderen zielt!) nicht zu ihrem Ziel.

Das Fazit jenes märchenhaften, aber durchaus hintergründigen Exkurses von CLIMACUS: Um seiner Liebe willen, d.h. genauer: um der wahrhaften Realisierung seiner Liebe willen muß Gott wirklich Mensch werden, und zwar als der Geringste aller Geringen, als Knecht. Wahre menschliche Freiheit erweist sich von daher als christologisch vermittelt und in Gottes Liebe gründend. Dabei ist der massiv antidoketische Zug unübersehbar: Gott mußte wirklich Knecht werden und als solcher "alles leiden, alles dulden, hungern in der Wüste, dürsten in Martern, verlassen sein im Tode, schlechthin gleich dem Geringsten", bespien, gefoltert und geschlagen - *ecce homo!* (GW 10,30). Die Eröffnung wahrhafter Freiheit schließt für Christus 'als Preis' das Leiden bis hin zum Tode ein. Entgegen der Auffassung, das Leiden Christi beginne erst in Getsemane oder Golgatha, betont CLIMACUS, daß "dieses ganze Leben" Christi "eine Leidensgeschichte" sei (GW 10,30): Das Leiden ist weder begrenzbar auf das Lebensende Jesu noch auf den Aspekt physischen Leidens am Kreuz; vielmehr ist es das Ganze des Lebens Jesu, sofern es in der sich selbst verwandelnden und erniedrigenden Liebe Gottes gründet, einer Liebe, die nicht das Ihre sucht, sondern sich entäußert um des Geliebten willen.[989]

Im Anschluß an Phil 2,6-8 einerseits und die griechische Philosophie andererseits sieht CLIMACUS die Bedingung der Möglichkeit einer Selbstverwandlung Gottes in Liebe darin,

[989]) Reichlich naiv gegenüber jener theologisch tiefsinnigen Deutung von CLIMACUS mutet dagegen die immer wieder hervorgebrachte Kritik an ihm an: Jesus habe doch auch Schönes erlebt, womöglich auch gelacht, sich gefreut mit den Frohen etc., so daß sein Leben nur *zum Teil* Leiden gewesen sei: Naiv, weil den Grundgedanken verfehlend, daß Jesus als Gott Mensch gewesen und stets erniedrigt gewesen ist. Leiden ist demnach nicht ein kontingentes Phänomen, ein Aspekt oder ein Teil des Lebens Jesu (unter anderen), sondern dessen Grundbestimmung im Sinne des (vor-)paulinischen Hymnus Phil 2,6-11. - Vgl. Anm. 3 des vorigen Kapitels (8).

daß er frei ist von Neid. Gott ist nach CLIMACUS frei dazu, sich dem Geringsten anzuverwandeln, weil er "nicht neidisch sich selbst behält, sondern in Liebe dem Geringsten gleich sein will" (GW 10,32).
Die hier von CLIMACUS vollzogene Rekonstruktion fragt über das "*Cur* deus homo" (mit *Anselm*) hinaus nach dem "*Quomodo*" und kommt so zur Liebe Gottes, die Macht hat, sich *neidlos* selbst zu verwandeln. Somit erweist sich als Grund menschlicher Freiheit die Freiheit Gottes, sich selbst zu erniedrigen und aus Liebe ein Anderer zu werden. Im Gegensatz zu früherer Tradition (ATHANASIOS; ANSELM; HEGEL) begreift CLIMACUS dabei die Versöhnung nicht als Notwendigkeit, sondern als freie Manifestation der Liebe (des neidlosen) Gottes.

Das christologische Paradox

Die logische Uneinholbarkeit jener Manifestation hält CLIMACUS fest im Gedanken des Paradoxes. Das Paradox ist für CLIMACUS eine Grenzkategorie des Verstandes: etwas zu denken, was er seinerseits nicht mehr verstehen kann.[990] Das Paradoxe ist nicht irrational, sondern indiziert nur, daß der Verstand das als Grenze Gedachte nicht von sich aus überschreiten, sondern nur dazu verwenden kann, sich selbst zu begrenzen. Am Paradox "strandet" der Verstand, jedoch führt es nicht dazu, den Gedanken selbst preiszugeben, *ratio* 'über Bord zu werfen'[991]. Vielmehr ist das Paradox gerade die *Leidenschaft* des Gedankens (GW 10,35), nicht dessen *Preisgabe*. Letzter Grenzbegriff des Verstandes ist "das Unbekannte". Sofern dieses ein *noch* nicht Bekanntes, prinzipiell aber Erfaßbares meint, ist es nicht paradox. Ist dieses Unbekannte aber *prinzipiell* uneinholbare Grenze des verstandesmäßig Faßbaren, so ist es paradox.

Exkurs zum Paradox-Begriff

Zum Paradoxbegriff gibt es eine Vielzahl von Studien (z.B. H. FISCHER 1970, H. GERDES (1962), MCKINNON 1966/67, K.O. LARSEN 1955, P. LÖNNING 1955, POJMAN 1984, SCHRÖER 1960), wobei hier vor allem die von N.H. SÖE (1962) hervorgehoben werden soll, die aufgrund ihrer Auseinandersetzung mit H. HÖFFDING und KN. HANSEN, vor allem aber mit T. BOHLIN (1944) und S. HOLM (1952) beachtenswert ist. Zur (Gegen-)Kritik an SÖE vgl. H. GARELICK (1964).
L.P. POJMAN (1977) hat in der neueren Diskussion in Amerika über den

[990]) Darin liegt freilich zugleich eine Grenzanzeige gegenüber jeder Einholung der Christologie im *System*. - Diesbezüglich ist KIERKEGAARD (CLIMACUS) oft kritisiert worden. Vgl. z.B. TH. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1988$^{2\ erw.}$, S.266: KIERKEGAARD "hat mit seiner 'metaphysischen Grille' über das 'Absolut-Verschiedene' des Verstandes" (GW 10,34-46) "zwar genial die Problematik, die Gottes Transzendenz der menschlichen Vernunft aufgibt, geschildert, aber nicht zu einer methodischen und systematischen Durcharbeit und Klärung gefunden, die den Spätphilosophien FICHTES und SCHELLINGS vergleichbar wäre." Daher auch der Titel: Philosophische *Fragmente* (*Smuler*).

[991]) In diesem Sinn ist KIERKEGAARD weithin als irrationalistisch oder als anti-intellektualistisch mißverstanden worden. Die These der Grundlosigkeit und daher (?) Irrationalität des Glaubens bei KIERKEGAARD wird - obwohl sie Wiederholung nicht wahr(er) machen kann - auch in neuerer Zeit immer wieder aufgewärmt; so z.B. bei J.L. MACKIE (1985), der in seiner Darstellung des Dänen (ausgehend von knapp zwei Seiten CLIMACUS!) zu dem (nur als Karikatur zu verstehenden) Schluß kommt, KIERKEGAARD empfehle den grundlosen Glauben als Risikospiel (parallel zu PASCALS Wette interpretiert), mithin "eine Art intellektuellen russischen Rouletts" (Wunder des Theismus [1985] S.342f).

Paradoxbegriff (vgl. deren Fortsetzung in Kierkegaardiana 15, 1991, S.136-152) die Auffassung vertreten, daß das Paradox - auch das *absolute* - für den Glauben keines mehr sei und der Glaube nicht nur die subjektive, sondern auch die objektive Wahrheit des Glaubens garantiere (ausgehend von UN, Pap X^6 B 79 [T 5,385f] u.a.)[992]. Dies hat hat GR. SCHUFREIDER (1981) nachdrücklich bestritten. Zurecht betont er, daß die Leidenschaftlichkeit des Glaubens "the objective truth of the 'what' which is its object" nicht gewährleisten könne (156)[993]. Der Glaube beziehe sich wesentlich auf das Paradox, welches für ihn ein solches bleibe, wobei "an absolute paradox is paradoxical in itself" (S.150 th.11). SCHUFREIDER rekurriert auf den ontologischen Status des Paradoxes, wonach dieses nicht in einem höheren Verstehen (sc. des Glaubens) aufgehoben sein könne. POJMAN betont demgegenüber, daß das Paradox für den Glauben seine Paradoxalität völlig verliere. Der Glaubende sieht mit den eigenen Augen des Glaubens. Demgegenüber hält SCHUFREIDER die Paradoxalität fest: Auch für den Glaubenden gibt es keine Evidenz, folglich keine logische Rechtfertigung des Glaubens: "Belief without Justification" (Titel). Er konstatiert dementsprechend "an unbridgeable gap between faith and knowledge" (153). Zwar stimmt SCHUFREIDERS These, daß die Tatsache, "that the absurd is not the absurd for faith is not to claim that it has been mediated by knowledge" (als ob der Glaube ein höheres Wissen darstelle und darin das Paradox vermittelte; 155). Jedoch ist festzuhalten, daß das Absurde sich aus der Perspektive des Glaubens fundamental anders darstellt: nämlich als möglich, als wahr, nicht mehr als Ärgernis und Torheit. Dies bedeutet freilich nicht, daß der Glaube folglich nur ein Instrument wäre zur Vermittlung des Paradoxes in einem höheren Wissen. Diese spekulative Aufhebbarkeit will CLIMACUS ja gerade vermeiden, indem er vom Paradox spricht. - Die Spannung der beiden Aussagen KIERKEGAARDS, daß sich der Glaube auf das Absurde richte, und daß das Absurde für den Glauben gar nicht mehr absurd sei, löst sich darin, daß der Gegenstand des Glaubens zwar "das Absurde" bleibt, aber dann nicht mehr als solches wahrgenommen wird und damit seinen Ärgernischarakter verliert.

Die zitierten Auseinandersetzungen SÖE-GARELICK und POJMAN-SCHUFREIDER gründen nicht zuletzt darin, daß sich KIERKEGAARD auf den (auch wirkungsgeschichtlich) höchst problematischen Begriff des *Absurden* eingelassen hat. Dieser geht in fragwürdiger Weise über den des Paradoxes hinaus.[994] Das Paradox hat seine (positive) Grundfunktion in einer

---

[992]) Hinzuweisen ist auch auf Pap X^2 A 592 (T 4,142). Hier betont KIERKEGAARD, daß der Gläubige (durch die Aneignung des Absurden) mit ihm eins wird, so daß es "für ihn, der da glaubt, nicht das Absurde ist". Der Begriff des Absurden, d.h. des *absoluten* Paradoxes, beinhaltet also nicht, daß das Paradox für keine Bewußtseinsstruktur je zum Verschwinden gebracht werden kann, sondern daß es innerhalb der Paradoxe eine Sonderstellung einnimmt, die vom Verstand nicht zurückgenommen werden kann.

Die Schwierigkeit liegt nun darin, daß etwas *für andere* absurd bleiben soll bzw. muß, was *für mich* (als Glaubenden) seine Absurdität verloren hat. Diese Spannung muß nach KIERKEGAARD ertragen werden (da sie nicht in mir, sondern in der Struktur des Absurden liegt). Sie ist auch nicht argumentativ lösbar, sondern nur dadurch, daß Gott dem (den) anderen die Bedingung des Verstehens im Glauben gibt. Von Mensch zu Mensch ist daher der Glaube niemals direkt, sondern nur indirekt mitteilbar. - Diese Auffassung KIERKEGAARDS ist in sich durchaus konsequent, unterschätzt aber die Möglichkeit argumentativer Vermittlung.

[993]) Ähnlich BAUMEISTER 1985, S.419: "durch die Berufung auf die Schwungkraft der Leidenschaft" könne das Problem der objektiven Ungewißheit des Glaubens "gerade nicht gelöst" werden.

[994]) Dabei ist freilich festzuhalten, daß KIERKEGAARD den Begriff des Absurden auf das *Unwahrscheinliche*, keineswegs auf das *Unsinnige* bezieht (vgl. Pap X^2 A 354; T 4,82f). Da der Glaube "der Kundige in bezug auf das Paradox" ist (ebd.) und es für ihn keinen Ärgernis- oder Paradoxcharakter mehr hat, kann für das

Grenzanzeige gegen eine verstandesmäßige, aber auch gegen eine spekulative Erfassung der Welt insgesamt. Es ist ein Grenzbegriff, insofern es die Grenze als Grenze denkt.

KIERKEGAARD unterscheidet dabei verschiedene *Paradoxa*:

a) Das *absolute* (HIRSCH: "schlechthinnige") Paradox, d.h. die geschichtlich konkrete Offenbarung des Ewigen in der Zeit (a), des Universalen als des Einzelnen (b), des Herrlichen als des Niedrigen und Leidenden (Inkognito/Knechtsgestalt). Diese drei Aspekte des absoluten Paradoxes sind nach KIERKEGAARD in *Jesus Christus* erfüllt.

b) Das Paradox des Glaubens: Der Glaube hält das für sich als wahr fest, was "objektiv" ungewiß ist, d.h. er verhält sich zur Wahrheit in einer Weise, die die Dialektik von Gewißheit und Ungewißheit aushalten muß.

c) Das *sokratische* Paradox, entwickelt auf der Basis der prinzipiellen Unwissenheit: *Die Subjektivität ist die Wahrheit*, d.h. die Subjektivität erfaßt die Objektivität des universal Gültigen in der Form des Subjektiven. Christlich potenziert (UN): Die Subjektivität ist die Wahrheit und zugleich: die Unwahrheit (sofern Sünde philosophisch als Sein-in- und Bestimmtsein-durch-Unwahrheit begriffen wird).

d) Das Paradox der Notwendigkeit einer *teleologischen Suspension des Ethischen* - der Fall Abraham (FZ; vgl. Kap. 6). Paradox ist hier der Glaube, und zwar nicht, weil er Gott zutraut, er könne dieses Opfer fordern (nämlich Isaak, den Träger der Verheißung, zu töten), sondern im Gegenteil, weil er ihm zutraut, jenen Opferbefehl zu widerrufen bzw. Isaak wiederzugeben. D.h. paradox ist der Glaube, der der Verheißung Gottes unbedingt vertraut und gegen alles menschliche Kalkül daran festhält, daß *für Gott alles möglich* ist. Paradox ist dabei nicht die Außerkraftsetzung (Suspension) des Ethischen (die als prinzipielle auch gar nicht stattfindet), sondern das Festhalten des Glaubens an Gott wider alles menschliche Kalkül.

e) Das (Grund-) Paradox der "Coram-Deo-Relation", d.h. des *vor Gott* Existierens. Paradox an der menschlichen Existenz ist dabei die Unaufhebbarkeit des Vor-Gott-Seins (unabhängig von aller versuchten Selbstverstellung und Undurchsichtigkeit jenes Tatbestands, der nach KIERKEGAARD zur unaufhebbaren Signatur menschlichen Daseins gehört).

f) Das Paradox, daß der Mensch als *Einzelner höher* steht *als die Gattung* (im Gegensatz zum Tier), d.h. durch Vervielfältigung qua Masse oder Bewegung nicht an menschlicher Qualität gewinnt.[995] Die Höherwertigkeit des

---

Glaubensverständnis KIERKEGAARDS freilich auch nicht von einem "Credo, quia absurdum" die Rede sein. Dennoch ist die Ineinssetzung von Paradox und Absurdem ein durchaus naheliegender Kritikpunkt an KIERKEGAARD. Das Absurde als Glaubensinhalt (selbst wenn es nur dessen Außenperspektive betrifft) protegiert einen dezisionistischen Glaubensbegriff. - Zur weiteren Kritik dieses Paradoxbegriffes als geschichtslos und irrational vgl. P. FONK 1990 S.340f unter Berufung auf TH. PRÖPPER und W. PANNENBERG; zurecht weist FONK darauf hin, daß PANNENBERGS Gedanke, "daß in dem ewigen Gott selbst ein Werden stattfindet" (340), ebenso wie sein "Begriff der Prolepse des Eschaton" seinerseits auch "paradox ist" (341), allerdings gerade nicht im Sinn des Absurden, dem CLIMACUS - leider - nahesteht.

[995]) Vgl. W. GREVE (Hg.), S.K. "Der Einzelne", Ffm 1990. - Daraus ist nicht (ekklesiologisch) ableitbar, daß der Einzelne auch höher steht als die *communio* (*sanctorum*). Allerdings bleibt die Gemeinschaft der Glaubenden wesentlich bezogen auf die sie konstituierenden Einzelnen. - In der früheren Forschung wurde KIERKEGAARDS Begriff des Einzelnen oft abstrakt individualistisch mißverstanden (vgl. neuerdings wieder P. FONKS These [1990, S.349], "daß ihm jeder positiv gefüllte theologische Begriff von Gemeinde, geschweige denn Kirche, völlig fehlt"). Die Forschungsergebnisse von SCHRÖER, RINGLEBEN und V. KLOEDEN haben die Unhaltbarkeit jener Einschätzung deutlich gemacht. RINGLEBEN hat dies 1983 (S.469-471) gegen A. PAULSEN und W. ANZ herausgestellt. - Dennoch bleibt festzuhalten, daß KIERKEGAARDS Begriff des Einzelnen in sich eine Spannung trägt, die mit zu jenem individualistischen Mißverständnis beigetragen hat.

Einzelnen gehört nach KIERKEGAARDS eigener Ansicht zu seinen wesentlichen Entdeckungen. Der Einzelne wird dabei als Gegenbegriff zur Menge gedacht, nicht zu Gesellschaft und Geschichte. Daß der Einzelne sich selbst (dieses bestimmte Individuum) und zugleich das Geschlecht (ein Exemplar der Gattung innerhalb der Geschichte als Teil der Gesellschaft) darstellt, begreift KIERKEGAARD wiederum als Paradox.

g) Die *Selbstursprünglichkeit der Freiheit* (des Guten), aber auch der *Sünde* (des Bösen) ist insofern paradox, als jeder Ableitungsversuch zu einer Verschiebung im Begriff führt, die seine Eigenheit verkennt oder aufhebt: Die Freiheit setzt sich selbst voraus, d.h. sie kann sich nur als Voraussetzung ihrer selbst begreifen, soll nicht der Freiheitsbegriff depraviert werden (vgl. KANT)[996]. Aber auch die Sünde läßt sich nicht 'ableiten': Sie setzt zwar Freiheit voraus, ist aber aus dieser nicht erklärbar. Auch VIGILIUS muß in seiner Analyse der Erbsünde (Sündhaftigkeit) darauf rekurrieren, daß die Sünde sich selbst voraussetzt, d.h. Sünde als Wirklichkeit Sünde als Möglichkeit voraussetzt ("dazwischen" liegt das Phänomen der Angst, das die Inklination der Freiheit in Richtung auf die Wirklichkeit der Sünde verdeutlichen soll; aber aus der Angst tritt die Sünde wiederum nicht genetisch oder notwenig, sondern logisch unableitbar, "sprunghaft" hervor; eben hier zeigt sich das Paradox, dessen Grundform in der Unableitbarkeit des Anfangs besteht.)

Alle diese Formen des Paradox zeigen die zentrale Funktion dieses Begriffes für das Denken KIERKEGAARDS und seiner Leidenschaft, Grenzbegriffen gegenüber rationalen Glättungen den Vorzug zu geben, d.h. das Denken selber in seiner Leidenschaftlichkeit zu bewahren.[997]

3. Das apologetische Paradox: Gottes Dasein beweisen wollen

Paradox im kritischen Sinn des Wortes ist nun allerdings auch das Unterfangen, jenes Unbekannte - das zur sprachlichen Handhabung mit der an sich bedeutungslosen Benennung "Gott" versehen wird - als existierend *beweisen* zu wollen.[998] Die Pointe von CLIMACUS'

---

[996]) Ganz entsprechend hat KANT die Selbstursprünglichkeit der Freiheit angenommen und sie als Kausalität eigener Art nicht auf den gesetzmäßigen Zusammenhang des Naturgeschehens bezogen. Daher ist auch bei ihm die Möglichkeit der Freiheit an sich selber *unbegreiflich*, ebenso wie die des Bösen als einer intelligiblen Tat. Vgl. KL. KONHARDT, Die Unbegreiflichkeit der Freiheit. Überlegungen zu Kants Lehre vom Bösen, in: ZphF 42 (1988) S.397-416 (insbes. 415).

[997]) Vgl. H. SCHRÖER, Die Denkform der Paradoxalität (1960)

[998]) KIERKEGAARDS Kritik richtet sich auf diesen Willen und seinen Hintergrund. In dieser Perspektive thematisiert sie Form und Intention der Gottesbeweise. Die Schlüssigkeit thematisiert er mit KANT aufgrund der Unterscheidung zwischen logischer und ontologischer Ebene. Hier werde ein "Sprung" vollzogen, da der Erweis der begrifflichen Konsistenz und Notwendigkeit nicht schon die Wirklichkeit in sich schließt. Dieser Gedanke ist allerdings nicht neu. Er wurde bereits von GAUNILO und THOMAS VON AQUIN gegen ANSELM vorgebracht und später von KANT gegen DESCARTES, WOLFF und BAUMGARTEN. (Zu DESCARTES-SPINOZA-LEIBNIZ vgl. GW 10,39f Anm.; insbes. zu CLIMACUS-LEIBNIZ vgl. HÜGLI 1973 S.70ff) - In bezug auf die Intention der Gottesbeweise ist festzustellen, daß KIERKEGAARD sie im Grunde selber teilt: Gott als die alles umfassende und bestimmende, stets gegenwärtige Macht aufzuzeigen, in der menschliches Dasein gründet und auf die es bezogen ist. Damit teilt er das Resultat, aber eben nicht *als Resultat* eines Beweisvorgangs. Gott kann s.E. nicht als Resultat eines Beweises gedacht werden; er kann nicht als Produkt einer gedanklichen Rekonstruktion gedacht werden, da er jedem Gedanken schon zugrundeliegt. Insofern ist die Struktur und Eigenart des Beweises in bezug auf Gott contra-intentional: Gott wird am Ende nicht noch gewisser, sondern seine Gewißheit wird an den Akt und Vorgang des Beweises gebunden, d.h. *relativiert*. Die Verknüpfung von Beweisstruktur bzw. Beweisvorgang einerseits und Gottesgewißheit andererseits ist für CLIMACUS das eigentliche Problem. Dabei wird weder die Stringenz des Gottesgedankens bestritten noch das

Argumentation besteht nun nicht darin, die Unmöglichkeit eines Gottesbeweises aufzuzeigen (wie bei KANT schon geschehen)[999], sondern - ähnlich wie ansatzweise schon JACOBI - die Unsinnigkeit jenes Unterfangens deutlich zu machen: Existiert[1000] nämlich Gott nicht, dann kann sein Dasein auch nicht (logisch fehlerfrei) bewiesen werden; existiert er aber, "so ist es ja eine Torheit es beweisen zu wollen" (GW 10,37). Denn zum einen hält in jenem zweiten Fall (den wir zugunsten der Sinnhaftigkeit des theologischen Unternehmens voraussetzen wollen) der Beweisende *sich* zum Narren, indem er etwas beweist, was er im Augenblick des Beweises als unzweifelhaft voraussetzen muß; zum anderen hält er (wie von CLIMACUS noch ausführlicher in UN dargelegt) auch *Gott* zum Narren, indem er diesem sein Dasein gleichsam "vor der Nase" beweist.[1001] Die Situation des Gottesbeweises ist also - so oder so - eine komische respektive tragi-komische. Sie wird es dadurch, daß der Existierende in seiner auch im Akt des Beweisens *unaufhebbaren Existenz vor Gott diesen hypothetisch ignoriert*, d.h. Gott zum Objekt seines *Gedankenspiels* macht. Im Gegensatz dazu realisiert das *Gebet*[1002] das Gegenüber Gottes nach der Auffassung von CLIMACUS angemessen, während der Gott

---

Recht, Sachverhalte zu beweisen, sondern nur die Verknüpfung beider. Wenn es Gott gibt, dann ist seine Existenz gewiß. Als *ens necessarium* ist er. Diese Notwendigkeit des Seins ist nicht syllogistisch explizierbar. Falls es ihn aber nicht gibt (der zweite, auch denkbare Fall), kann er auch nicht gut bewiesen werden: Weil es unmöglich ist, etwas nicht Existierendes logisch zwingend als existierend zu beweisen (GW 10,37 Mitte). Dieser zweite Gedanke ist unabweisbar. Aber die Pointe von CLIMACUS liegt auf dem ersten Fall: Gott zu beweisen, während er doch immer schon als unabhängig vom Beweis existierend gedacht werden muß. Darin besteht nach Ansicht des CLIMACUS das Dilemma des Gottesbeweises: Er erreicht gerade das nicht, was er explizit will: Gottes Existenz als etwas unumstößlich Gewisses zu vermitteln.

[999]) Ganz auf die Ebene KANTS und HUMES wird KIERKEGAARDS Kritik der Gottesbeweise bei R.L. PERKINS gezogen (1973, dt. in: THEUNISSEN, Mat., zit. S.394). So schreibt PERKINS irrtümlich, daß KIERKEGAARD jene Beweise aus "dem einfachen Grund" ablehne, weil "keiner tragfähig ist". Der wirkliche Grund besteht vielmehr darin, daß KIERKEGAARD in ihnen einen zweifelhaften Selbstvergewisserungsversuch der Vernunft sieht, welcher im Gedankenspiel von Gott abstrahiert, um zu ihm als Bewiesenem zurückzukehren. Gott sein Dasein gleichsam "vor der Nase" beweisen zu wollen (GW 16/II,256), ist blasphemisch: Nicht ein frommes Tun, sondern "fromme Unbedachtsamkeit/Grobklotzigkeit" (*Klodderagtighed* - ein "Kierkegaardiatantum" cf. GW 16/II,396 Anm.666; DIDERICHSEN: "Tollpatschigkeit", Ausg. DIEM/REST S.748), nicht weise Verteidigung, sondern ungeheuerliches Attentat auf Gott (so die scharfen Töne des CLIMACUS zwei Jahre nach PhBr in UN II: GW 16/II,256). - Die Frage der logischen Stringenz wird hier offensichtlich sekundär, denn die Beweise erweisen sich als contra-intentional, sofern sie eine fiktive Annullierung der Gottesgewißheit voraussetzen.

[1000]) Dabei ist der Begriff *"Existenz"* unspezifisch zu verstehen, nicht als sich sonderndes Dasein, das unter und neben anderem existiert. Wie schon FICHTE vertritt auch KIERKEGAARD die These der Nicht-Existenz Gottes aufgrund eines spezifischen Existenz-Begriffes (der sich mit Zeitlichkeit und Endlichkeit verbindet), vgl. UN II in GW 16/II,35: "Gott existiert nicht, er ist ewig." Dies findet sich dann bei P. TILLICH, Syst.Theol. I,239, wörtlich wieder: "Gott existiert nicht." Im Hintergrund steht jedoch nicht KIERKEGAARDS, sondern HEIDEGGERS Existenzbegriff (als "Herausstehen aus dem eigenen Nichtsein", Syst.Theol. II,26; dieser Existenzbegriff entspricht KIERKEGAARDS Charakterisierung der Angst, während dessen Existenzbegriff HEIDEGGERS "Dasein" analog ist). Die Ablehnung des Existenzbegriffs bedeutet also die Ablehnung eines verendlichenden Gottesverständnisses. - Im frühen Christentum und der Scholastik war der Existenzbegriff noch nicht derart akzentuiert auf das besondere Sein des Endlichen gerichtet, so daß er ganz unproblematisch und unbefangen auf Gott bezogen werden konnte: Gott existiert.

[1001]) GW 16/II,256

[1002]) Diesen Zusammenhang greift G. EBELING auf, u.z. in Dogmatik Bd.1, Tü. 1982^2 (79) S.192-244 [§ 9; S.193 mit Verweis auf KIERKEGAARD Pap III A 145 vgl. T 1,261f], insbes. 212-219. - Zum Gebet: Nach KIERKEGAARD bedeutet das Gebetsverhältnis eine Umkehrung im Betenden vom Redenden zum Hörenden. Es geht beim Beten nicht darum, Gott seine Wünsche vorzutragen und auf baldige Erfüllung gemäß der Antragstellung zu hoffen, sondern im Gebet zu verharren, bis man "der Hörende" wird, "welcher hört, was Gott will." (Pap VII A 56; T 2,36).

Beweisende den Gegenstand seines Beweises hypothetisch zweifelhaft macht, um ihn am Ende wieder gleichsam aus der Tasche zu zaubern, sei es *ex effectibus* oder als *ens necessarium* od. dergl. In jedem Fall sieht CLIMACUS den Gottesbeweis kritisch, da er das Gottsein Gottes ebenso vernachlässigt wie des Menschen eigenes Vor-Gott-Sein.

Exkurs zur Sinnhaftigkeit des Gottesbeweises

Was ist, was soll eigentlich ein Beweis? Er macht das Hypothetische, Ungewisse, Fragliche evident. Oder er manifestiert die Schlüssigkeit des Denkens in sich. Oder er zeigt, daß unter gewissen Voraussetzungen (A und B) ein Drittes (C) gedacht werden muß. Oder er demonstriert, daß ich Gott denken muß, "weil Gottes Gedanke in mir ist"[1003] (ANSELM) als Gedanke von etwas absolut Vollkommenem, das in Wahrheit nur als *existierend* seinem Begriff gemäß gedacht werden kann. Oder er führt zum Gedanken eines Notwendigen, das als *ens* necessarium zugleich als notwendig existierend gedacht werden muß (LEIBNIZ). Oder er beweist überhaupt nichts, sondern "entwickelt eine Begriffsbestimmung"[1004] in ihrer immanenten Konsistenz (CLIMACUS; HEGEL). Ist der Beweis somit Denken im Selbstvollzug, die Stringenz des Gedankens, die sich an sich selbst erweist?
Der Beweis manifestiert eine Gedankenbewegung, deren Eigenart die Stringenz eines Zeigens, Aufzeigens ist. Er demonstriert die Schlüssigkeit des Denkens in sich. Allerdings nicht dem, der sich auf eigenes Gefühl und persönliche Erfahrung beruft, soll dabei etwas gezeigt werden, sondern dem, der die Sache des Denkens und sich in seinem Denken ernstnimmt. Mit anderen ist ohnehin schwer zu diskutieren, da ihnen stets der Rückzug auf das private Gefühl, das vermeintliche Besser-"Wissen" offensteht. - Aber *wem* soll hier *was wozu* demonstriert werden? Diese Frage ist maßgebend für KIERKEGAARD. Ähnlich wie in der Analyse des Zweifels fragt KIERKEGAARD auch hier nach dem tieferen *Hintergrund*: Was steckt dahinter, wenn ich Gottes Dasein beweisen will? Welche *geistigen Voraussetzungen* impliziert dieses Tun, das sich als Beweisen realisiert? Aufgrund dieser Fragestellungen kommt KIERKEGAARD zu einer anderen Bewertung der Gottesbeweise als HEGEL. Die Differenz der Fragerichtungen und Perspektiven ist entscheidend, um zu verstehen, warum HEGEL und KIERKEGAARD zu so verschiedenen Wertungen des Gottesbeweises kommen, d.h. in so verschiedener Weise 'über KANT hinaus gehen' (was sich aus der Sicht eines ordentlichen Kantianers beidemale als Rückfall darstellen muß, da sie - beide! - viel zu viel konzedieren, was die Schlüssigkeit jenes gigantischen Unternehmens angeht, Gott zu beweisen).
HEGEL hatte - von seinem Standpunkt aus völlig zurecht - die Gottesbeweise als legitimen und hoch-reflektierten Ausdruck dessen gesehen, was das Wesen der Religion überhaupt ausmacht: Erhebung des Endlichen zum Absoluten. KIERKEGAARD verzichtet zwar bewußt auf den Begriff der Erhebung, erklärt aber ein Menschsein, das sich mit dem Endlichen begnügt und darin aufgeht, für spießbürgerlich verzweifelt (KzT). Die *Erhebung* zum Unendlichen ist also auch s.E. notwendig! Allerdings vermeidet er diesen Begriff völlig und spricht statt dessen von einem "durchsichtig" *Gründen* im Anderen, d.h. im Absoluten, als der Macht, die mich gesetzt hat und zugleich Inbegriff meiner Bestimmung ist. Der Aufweis, daß ein Leben, das

[1003]) Pap II C 22
[1004]) GW 10,37. Indem das intuitive Wissen um das unbestimmte Unendliche zum Begriff Gottes hin konkretisiert wird, "entwickle [ich] eine Begriffsbestimmung".

nicht die eigene Endlichkeit transzendiert, in Wahrheit verzweifelt ist, fungiert ja indirekt auch als Gottesbeweis im Sinne einer Notwendigkeit, Gott vorauszusetzen: Die Zwiespältigkeit des Menschen weist in der Verzweiflung über sich hinaus auf jene Macht, die die Einheit seiner selbst bei sich selbst hat und daher Identität (Aufhebung von Verzweiflung) verbürgen kann (vgl. Kap. 2). Trotz dieser Affinität zu HEGEL lehnt KIERKEGAARD im Gegensatz zu ihm die Form des Gottesbeweises ab. Darin ist er freilich KANT, FICHTE und JACOBI verpflichtet, geht aber über alle drei in bemerkenswerter Weise hinaus.

Zunächst nimmt CLIMACUS mit KANT an, daß es eine ungeheuer schwierige Sache ist, beweisen zu wollen, *daß etwas da ist*. (Dasein ist ja nach KANT keine Eigenschaft, die vom Wesen der Sache selbst her abgeleitet oder als deren Vervollkommnung betrachtet werden könnte, sondern eine Position). Aber CLIMACUS geht weiter, indem er das Beweisverfahren in bezug auf Gott nicht nur als ungeheuer schwer, sondern selbst schon als *ungeheuer* expliziert. Das Ungeheuerliche besteht für ihn in der vorläufigen Weise des Abstrahierens von einem Sein, das an und für sich gewiß ist bzw. sein soll. Gott ist ja evidenter als alles andere, selbst als die eigene Existenz - meint KIERKEGAARD übereinstimmend mit AUGUSTIN und DESCARTES. Mit letzterem ist aber ein Prinzip in die Welt des Geistes eingeführt worden, das den Gottesbeweis erst erforderlich macht: der Zweifel.[1005] Die dahinter stehende Grundthese des CLIMACUS lautet: Ein Mensch, dem Gott absolut gewiß ist, kommt gar nicht auf die Idee, ihn beweisen zu wollen. Nun ließe sich das apologetische Interesse unter missionarischem Aspekt im Blick auf die Vermittlung des Gottesgedankens mit dem 'gottlosen' Heidentum verdeutlichen. Tatsächlich findet die Diskussion der Gottesbeweise aber *innerhalb* des Christentums statt; daher des CLIMACUS Kritik, basierend auf der Anfrage, was sich eigentlich dahinter verberge, wenn der Mensch es für nötig und möglich erachtet, Gott zu beweisen. Die Antwort liegt für ihn auf der Hand: Der Zweifel ist es, der - *als Prinzip gesetzt* - uns auch Gott selbst madig macht. Er führt zu dem - in CLIMACUS' Augen - abstrusen und gottlosen Unternehmen, Gottes Dasein ihm gleichsam "vor der Nase"[1006] beweisen zu wollen.

KIERKEGAARDS Aversion gegen den Gottesbeweis gründet also in der Annahme der *Allgegenwart* Gottes (auch, wenn das von ihm selbst nicht expliziert wird)[1007]: Weil Gott überall gegenwärtig ist, kann von seinem Dasein nicht abstrahiert werden, auch nicht zum Zweck des Beweises. Das fiktive So-Tun-als-ob-Gott-nicht-wäre ist für CLIMACUS Ausdruck einer Geisteshaltung, die sich von Gott *distanziert*,[1008] um ihn *als Produkt des eigenen Denkens* wiederzugewinnen. Diese Weise der "Aneignung" Gottes verurteilt CLIMACUS, weil Gott hier zur Setzung des Menschen, d.h. von ihm *abhängig* gemacht wird. In diesem Gedanken trifft er sich insbesondere mit JACOBIS Aversion gegen das 'Unternehmen Gottesbeweis'. Für CLIMACUS ist es besonders deshalb 'gottlos', weil es die Alternative der Selbstvergewisserung Gottes im *Gebet* verdrängt. Nur im Gebet kommt adäquat zum Ausdruck, daß Gott für

---

[1005]) Die Schwierigkeit dieser impliziten Annahme des CLIMACUS liegt jedoch darin, daß es schon *vor* DESCARTES Gottesbeweise gegeben hat (vgl. AUGUSTIN und vor allem ANSELMS Proslogion). Richtig ist allerdings, daß die *Diskussion* um die Gottesbeweise weithin in die Neuzeit [18.Jh.] fällt.

[1006]) S.o. (GW 16/II,256)

[1007]) Vgl. nur GW 16/II,256 ("ein Allgegenwärtiger ...")

[1008]) In gewisser Weise kann es auch als *Verstellung* begriffen werden: Indem es vor Gott ist, verstellt sich das menschliche Bewußtsein und tut so, "als ob" es von ihm nichts wüßte. Die Abstraktion von der Präsenz und augenblicklichen Gewißheit impliziert nach CLIMACUS eine Distanzierung und Verstellung Gott gegenüber.

mich da ist und unbedingte, gegenwärtige Wirklichkeit darstellt. Der Gottesbeweis ist hingegen eine niedere Stufe der Vergewisserung, weil er den, der gewisser ist als alles andere, nur hypothetisch setzt und die Hypothese nur dadurch beseitigt, daß er an die Stelle der intuitiven Gewißheit eine Konstruktion setzt, schlimmer noch: eine Rekonstruktion im Angesicht dessen, der gerade als *ens necessarium* und *omnitudo realitatis* keinen Beweis nötig hat. In diesem Überschuß über das Nötige und Angemessene sieht CLIMACUS das unverzeihlich Blasphemische: Gott in Gedanken entstehen zu lassen, während er doch immer schon da ist. Der Gedanke der Allgegenwart Gottes scheint mir dabei zentral für jene Kritik des CLIMACUS, der wenig Verständnis zeigt für das apologetisch-fundamentaltheologische Interesse der Theologie.

Ebenfalls kritisch gegenüber jener Bewertung[1009] der Gottesbeweise ist anzumerken, daß Gebet und Gottesbeweis sich nicht wirklich ausschließen und deshalb nicht derart gegeneinander ausgespielt werden sollten, zumal sie verschiedene Reflexionsebenen implizieren. Und dort, wo sie fast ineinander übergehen und das Gebet den Rahmen für den ganzen Beweis abgibt, d.h. der Beweis *im Rahmen des Gebets* stattfindet (ANSELMS Proslogion!), scheint jene Kritik auch nicht ganz gerecht und angemessen (ebenso in bezug auf HEGELS Deutung des Gottesbeweises als Erhebung zu Gott - bei ihm im Zusammenhang mit Andacht und religiösem Vollzug der Erhebung zu Gott). Diese Gegenkritik an CLIMACUS hat ihr Recht, auch wenn ihm beachtet werden muß, daß seine Aversion gegen die Gottesbeweise sich primär auf deren Hintergrund bezieht, weniger auf ihre logische Stringenz. Die Argumentationsstruktur des Gottesbeweises muß also so gefaßt werden, daß sie der Intention entspricht und somit jene Kritik nicht greift. Im Fall ANSELMS VON CANTERBURY[1010] - mit Einschränkungen auch noch bei DESCARTES und HEGEL - scheint mir dies allerdings gegeben zu sein. Daß jenes ontologische Argument in dieser Form seiner Selbstdarstellung - insbesondere bei ANSELM - als *"gudelige Klodderagtighed"*[1011] ("fromme Tollpatschigkeit") zu qualifizieren sei, ist nicht nur ein *ungerechtes*, sondern auch ein *falsches* Urteil von CLIMACUS.

Problematisch an seiner eigenen, von JACOBI angeleiteten Betonung der unmittelbaren Evidenz des Gottesgedankens in seiner Gewißheit als *ens necessarium* ist insbesondere, daß sich dieses *ens* bei KIERKEGAARD jeglicher Objektivierung entzieht. Die theologische Redlichkeit des CLIMACUS soll dabei gar nicht in Frage gestellt werden. Vielmehr geht es um die Frage, ob sein Gottesgedanke nicht eine *subjektive Schlagseite* bekommt, wenn er jegliche demonstrative Darstellung in bezug auf ihn ablehnt. Eben die

---

[1009]) Stets ist im Auge zu behalten, daß die Kritik des CLIMACUS nicht primär an der Frage der logischen Schlüssigkeit interessiert ist, sondern an einer *Hintergrundsanalyse*, die Motiv und Zweck des Gottesbeweises gründlich zu hinterfragen sucht. Eine Gegenkritik hat somit primär an jener impliziten Wertung und Deutung des *Vorgangs Gottesbeweis* anzusetzen, nicht an einer Verteidigung seiner Schlüssigkeit.

[1010]) Dessen Argument, daß der Gedanke eines *"id quo maius cogitari nequit"* einen *Sonderfall* darstellt (insofern dieser Grenzbegriff nicht anders gedacht werden kann als wirklich seiend - im Unterschied zu einer paradiesischen Insel oder 100 Talern), findet bei KIERKEGAARD keine Beachtung. Hier liegt ein erhebliches Defizit. (Vgl. die treffende Einschätzung bei P. FONK 1990 S.329: "Der Gedanke eines absolut Vollkommenen - aliquid quo maius cogitari nequit - ... spielt bei ihm [S.K.] faktisch keine Rolle mehr.") Das ANSELMISCHE Argument ist in seiner gedanklichen Struktur und Eigenart bereits weder von GAUNILO noch von THOMAS richtig verstanden worden (vgl. KURT FLASCH, Die Beurteilung des Anselmianischen Arguments bei Thomas von Aquin, in: Analecta Anselmiana IV/1 [Ffm 1975], S.111-125). Es ist bemerkenswert, daß auch CLIMACUS es nicht recht berücksichtigt und interpretiert. Die Pointe seiner Kritik stößt bei ANSELM ins Leere, wie auch HEGELS Rehabilitierung jenes sog. ontologischen Arguments gezeigt hat.

[1011]) SV^3 10,216 cf. GW 16/II,256

gleiche Kritik, die CLIMACUS den Demonstranten der Existenz Gottes unterstellt (ihr Verfahren sei dem Anliegen und Gegenstand zuwider, d.h. contra-intentional), ließe sich umgekehrt ja auch *gegen* CLIMACUS wenden: Ist nicht sein Abwehrkampf gegen jegliche Objektivierung der Gottesevidenz insofern contra-intentional und contra-produktiv, als er diese subjektiv eingrenzt, obwohl er sie zugleich als objektive verstehen will (allerdings ohne dieses Verstehen explizieren zu wollen). Des CLIMACUS Kritik an der Contra-Intentionalität der Gottesbeweise ist also ihrerseits wiederum contra-intentional, insofern sie einer Versubjektivierung Vorschub leistet, die ihrerseits den Gottesbeweis *erst recht nötig* macht.

Paradoxer Glaube?

Die Relation des sich verstandesmäßig definierenden Menschen zum Paradox läßt sich nach CLIMACUS nur negativ-kritisch bestimmen: Zum einen durch den theologischen Begriff des Ärgernisses (1 Kor 1,23 - bei KIERKEGAARD immer kritisch von Mt 11,6 her gelesen)[1012], zum andern durch seine Bestimmung als verstandene Grenze des Verstehens: Es geht nicht darum, das Paradox zu verstehen, sondern zu verstehen, "daß dies das Paradox ist" (GW 10,55). Insofern wird hier nichts Absurdes als Glaubensgegenstand proklamiert, sondern durch den Grenzbegriff des Paradoxes ein Verstehenshorizont eröffnet, der seinerseits nicht mehr als verstanden deklariert oder gar systematisch eingeholt werden kann.[1013] Das Paradox ist für CLIMACUS nichts Widersinniges, sondern die theologisch sinnvolle Signatur der geschichtlichen Einheit von Zeit und Ewigkeit (das Paradoxe liegt noch nicht darin, daß Ewigkeit und Zeit eins werden - sie können es schon, aber nur in der Ewigkeit -, sondern darin, daß sich diese Einheit wesentlich selber geschichtlich vollzieht, nämlich in der kontingenten, niedrigen, einzelnen Gestalt des Jesus von Nazareth. Somit geht es im Paradox um die Manifestation der Verewigung des Geschichtlichen und der Vergeschichtlichung des Ewigen (vgl. GW 10,58). Diese hat nach CLIMACUS den Charakter der Nichtobjektivierbarkeit: Verstehen bleibt hier auf Glauben angewiesen, jene 'glückliche Leidenschaft', die mittels der Selbstbeseitigung des Verstandes (also nicht nur seiner Selbstbegrenzung!) zum "Einverständnis" mit dem Paradox kommt (GW 10,55f). Dies bedeutet, daß der Glaube zwar - von außen betrachtet - "ebenso paradox wie das Paradox" ist (GW 10,62), dieses aber nicht mehr als Ärgernis begreift. Der Gehalt des Glaubens wird nach CLIMACUS ganz von seinem Gegenstand her bestimmt, d.h. in sich selber negativ. Daß Glaube weder Erkenntnis- noch Willensakt sein soll (GW 10,58f), entspricht der protestantischen Tendenz, ihn nicht als anthropologische Funktion anzusehen; nach CLIMACUS ist er ja gerade die von Gott gegebene Bedingung.

An dieser Stelle wird also das menschliche Freiheitsvermögen in bezug auf Erkenntnis und

---

[1012]) GW 10,46-51

[1013]) Vgl. auch M. BIELER (1991, S.132 Anm.215): "Der Geheimnischarakter der Offenbarung kann mit dem Begriff des Paradoxes bezeichnet werden, wenn damit gemeint ist, dass dem Geheimnis mit einer zweiwertigen Logik nicht beizukommen ist. Unzulässig ist aber die Entgegensetzung von Glauben und Denken, weil dadurch das Tor für die fides quaerens intellectum, der die Analogie entspricht, verschlossen wird. Immerhin ist das Anliegen Kierkegaards soweit plausibel, dass die Denkfigur des Paradoxes hier einen guten Sinn ergibt."

Wille annulliert, um durchgängig theologisch Gott als Grund des Glaubens und als Ursprung der Wahrheit anzusetzen. Freilich führt jene Abkoppelung des Glaubens von allen menschlichen Funktionen - insbesondere von Erkenntnis und Wille - in große dialektische Aporien. Die theologisch begründete Zentrierung auf Gott als Ursprung des Glaubens geschieht zwar im Interesse einer wahrhaften Füllung dieses Begriffs, macht ihn aber leicht zu einer vom konkreten Menschsein isolierten und abgekoppelten Leerstelle, die fiktiv zu werden droht. Hier zeigt sich eine Gefahr des überzogenen Paradoxgedankens, nämlich daß er mit dem System zugleich die Einheit des Gedankens sprengt.

4. Das sogenannte "Zwischenspiel": Die Notwendigkeit des Logischen und die Freiheit des Werdens

Der Skopus dieses Kapitels[1014] sprengt den Kontext einer Analyse des Wesens der Gleichzeitigkeit in Richtung auf eine Adaption der aristotelischen Kategorien für ein Verstehen von Geschichte als Verwirklichung von Möglichkeit aus Freiheit. CLIMACUS operiert hier mit den griechischen Begriffen: *kinesis* als Aktualisierung von Möglichkeit (*dynamis*)[1015] beschreibt die Grundstruktur geschichtlicher Wirklichkeit.

Exkurs: Möglichkeit - Bewegung - Wirklichkeit (ARISTOTELES)

ARISTOTELES faßte den Zusammenhang von Möglichkeit und Wirklichkeit als Bewegung. Diese ist zielgerichtete Verwirklichung von Möglichkeit. Die Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit ist also - wie bei CLIMACUS - nicht als Notwendigkeit zu denken. Jedoch schränkt der Entelechiegedanke sowohl den Freiheits- als auch den Möglichkeitsgedanken ein. Möglichkeit wird bei ARISTOTELES nicht vom Gedanken der Zeitlichkeit, d.h. vom Zukünftigen her gedacht, insofern sie als Entelechie des Wirklichen ja schon vorgegeben ist. Insofern sie ihre Wirklichkeit nur am Wirklichen, mithin nicht in sich selber hat, ist sie nicht der Wirklichkeit gleichrangig (oder ihr gar vorrangig wie bei KIERKEGAARD). Die Zukunft ist aristotelisch nicht der Ursprung des Möglichen (so der Däne), sondern nur das Worin der Bewegung als ihres Zum-Ziel-Kommens. Die Verwirklichung des Möglichen in der Bewegung hat ihren Ursprung und ihr Ziel im Wirklichen, nicht im zukünftig Möglichen. Die aristotelische Priorisierung des Wirklichen vor dem Möglichen macht die Differenz zu CLIMACUS evident: Der Grieche bestimmt die Priorität des Wirklichen gegenüber dem Möglichen dreifach. Erstens begrifflich: Möglichkeit ist Wirklichkeit von etwas; Können ist bezogen auf Realisierung und hat nur von ihr her Sinn. Zweitens zeitlich: Zwar geht die Möglichkeit der Wirklichkeit scheinbar voraus, aber die Möglichkeit ist das bloße Noch-nicht des Wirklichen, d.h. diesem unterzuordnen. Drittens vom Wesen her: Die Wirklichkeit ist als Verwirklichung *telos* dessen, was die Möglichkeit *noch nicht* ist. (Vgl. ARIST. Met. 1049 b 12ff. 17ff. 1050 a 4ff) Von diesem Noch-nicht-Sein her bestimmt sich ihre Unterordnung unter das Wirkliche, das zwar insgesamt

---

[1014]) Vgl. dazu auch FIGAL (1982) S.296-304

[1015]) Dies entspricht ganz der aristotelischen Grundthese, Bewegung (Veränderung) sei die Verwirklichung des Möglichen (potentiell Seienden) als solchen (d.h. als Potenz): *he tou dynamei ontos entelecheia he toiouton kinesis estin* (Phys. 201 a 10f).

noch nicht am Ziel seiner Verwirklichung, jedoch immer schon mehr als nur Möglichkeit ist. Demgegenüber ist die Möglichkeit in sich defizient *(steresis)*, da sie nur am Wirklichen wirklich werden kann. Diese schwerwiegende Differenz CLIMACUS gegenüber - sie ließe sich auch noch an der Doppelheit von *dynamis* als Möglichkeit und *Kraft* aufzeigen - macht natürlich die Frage noch interessanter, warum und in welcher Weise CLIMACUS das aristotelische Begriffsmaterial aufgreift. Offenbar ist der gemeinsame Schlüsselbegriff der der Bewegung (*kinesis*):[1016] Bewegung als der sich in der Zeit vollziehende Übergang vom Möglichen zum Wirklichen - abgehoben vom Ewigen, sich selbst immer Gleichen, dem Notwendigen und notwendig immer Seiendem. Beide könnten sagen: Das Notwendige *wird* nicht. CLIMACUS rezipiert aber einen mehr oder weniger gut verstandenen HEGEL. Er unterschlägt dabei seine fundamentale Differenz zu ARISTOTELES insbesondere in bezug auf den *dynamis*-Begriff. Zudem expliziert er nicht den grundlegenden Unterschied im Begriff des Ewigen. Für CLIMACUS ist das Ewige mit Gott (dem Absoluten) identisch und markiert ihn als Inbegriff aller *Möglichkeit*, während ARISTOTELES in ihm den Inbegriff aller *Wirklichkeit* sieht. (Was freilich nicht heißen kann, daß Gott für KIERKEGAARD unwirklich ist. Er ist vielmehr als *omnitudo potentialitatis* nicht angewiesen auf ihm *von außen* zukommende Möglichkeit, und er ist in seiner Wirklichkeit nicht gebunden an die *Kontingenz* und Vorläufigkeit der Verwirklichung des welthaft Wirklichen.) Angesichts dieser massiven Differenzen bleibt die Übereinstimmung eher terminologisch, mit Ausnahme der gedanklichen in bezug auf die Abgrenzung von Möglichkeit/Wirklichkeit einerseits und Notwendigkeit andererseits. - Vgl. dazu auch J. SLÖK, der zurecht behauptet, daß sich KIERKEGAARD im Gegenüber zu HEGEL eher, "jedoch mit Vorbehalt, den aristotelischen" Begriffsbestimmungen anschließt. "Tatsächlich aber nimmt er eine Stellung ein, die ebensoweit von Aristoteles wie von Hegel entfernt ist."[1017]

Von jener Ausgangsthese her, daß die *kinesis*[1018] die Verwirklichung der Möglichkeit darstellt, ergibt sich die Frage

1.) nach dem *Wesen* dieses Prozesses (frei, unfrei, notwendig, gezwungen), und

2.) nach seiner *Bewertung* (Verwirklichung als Wirklichwerden, bedingt Wirklichwerden oder Vernichtetwerden), wobei im Hintergrund

3.) die Frage nach der *Wirklichkeit der Möglichkeit* steht.

Alle drei Fragen haben KIERKEGAARD intensiv beschäftigt, und die hier zu analysierende CLIMACUS-Passage versteht sich nur als Produkt einer längeren Reflexion dieser Thematik.

[1016]) Vgl. dazu die Abhandlung von J. TZAVARAS, Bewegung bei Kierkegaard (1978), insbes. S.20ff u. 39ff

[1017]) SLÖK 1954, S.36

[1018]) Der Begriff *kinesis* ist aristotelisch dabei enger zu fassen als *alloiosis* und *metabole*; vgl. TRENDELENBURG (1846) S.170: "Die Umwandlung *(metabole)* ist nach Aristoteles der weitere, die Bewegung *(kinesis)* der engere Begriff." Vgl. HÜGLI (1973) S.269f; zum Einfluß TRENDELENBURGS auf KIERKEGAARD im Blick auf die Modalkategorien vgl. A.B. COME (1991). Zur Verhältnisbestimmung beider Denker vgl. ansonsten auch KL. SCHÄFER (1968), J.H. THOMAS (1971/79), A. HÜGLI (1973) und J. TZAVARAS (1978).
Die Schwierigkeit bei KIERKEGAARDS *kinesis*-Begriff liegt darin, daß er den 'Übergang' der Möglichkeit zur Wirklichkeit einerseits als *Wirklichwerden*, andererseits aber auch als *Entstehen* fassen soll. Der *kinesis*-Begriff wird hier in Richtung auf *alloiosis* (welchen Begriff CLIMACUS nicht ausreichend klärt) ausgeweitet. Im Gegensatz zu CLIMACUS behauptet KIERKEGAARD in Pap IV C 47, daß die *genesis* keine *kinesis* darstelle. Diese Differenz erklärt sich dadurch, daß einmal die qualitative Veränderung als *sprunghaft* (etwas als solches unableitbar Neues wird gesetzt) gezeigt werden soll, ein andermal (bei CLIMACUS) als Wirklich*werden* des Möglichen (aufgrund eines generalisierten *kinesis*-Begriffs). Vgl. auch HÜGLI (1973) Anm.20 S.270.

Das oft nur resultathaft Verkürzte erschwert das Verstehen. Deutlich ist allerdings, daß der Begriff der Notwendigkeit von CLIMACUS in einer immanent durchaus evidenten Weise vom Prozeß des freien Werdens ab- und somit ausgegrenzt wird. Allein im Bereich des Logischen habe er sein Recht: Damit ist der Bereich der formalen Logik ebenso wie die reine Mathematik angesprochen: Das Notwendige *ist* (der gedachte logische Zusammenhang): das Immer-so-Seiende. Dagegen vollzieht sich individuelle wie kollektive Geschichte nicht nach den Gesetzen der Logik, sondern eines freien Werdens. Was hier wird, wird aus Freiheit. Die Kontingenz der Geschichte gründet in dem freien Zusammenspiel und Wirken der Subjekte. Diese Kontingenz liegt im Geschehen selber; sie ist weder vorher noch nachher als solche evident. Vorher stellt die geistige Antizipation der Möglichkeiten eine schier unendliche Fülle von Zukunftsentwürfen dar; die Phantasie spielt gleichsam mit den Möglichkeiten und entwirft sich auf sie hin. In der Grenzenlosigkeit des Möglichen und des als möglich Erscheinenden zeigt sich, daß das Werden subjektiv als nicht-notwendig aufgefaßt wird. - Und nachher ist zwar die schillernde Palette von möglichen Verwirklichungsweisen verschwunden, aber auch jetzt wird das Geschehen nicht in seiner Kontingenz erfaßt, sondern es erscheint - *ex post* - als notwendig so geworden: Alles hat seinen "Grund" (Ursache!), warum es so kommen 'mußte': Das Geschehen bekommt seine immanente Kohärenz als so und nicht anders Gewordenes. Welche Sicht der Wirklichkeit ist die wahre? Die a-priorische, die Wirklichkeit aus dem Reich der Möglichkeiten bestimmt; die präsentische, die kontingent das Werden als jeweils sich frei so bestimmend begreift, oder die a-posteriorische, die im nachhinein alles als scheinbar notwendiges, jedenfalls mit innerer 'Logik' und Stringenz sich vollziehendes Geschehen begreift? (Von der Beantwortung dieser Fragen hängt ab, inwiefern der "garstig breite Graben" von 1843 Jahren in der *Gleichzeitigkeit* zu überbrücken ist.) Im Geschehen vollzieht sich eine Veränderung, nämlich das Wirklichwerden (*kinesis*), die nicht das Wesen (Essenz), sondern das Sein (Existenz) betrifft. Insofern das Gewordene wird, war es noch nicht, sondern ist entstanden, aber nicht aus einem *absoluten* Nichts, sondern aus einem *unbestimmten* Nichts, das in dieser unbestimmten Weise zugleich "etwas" ist: der Möglichkeit. (GW 10,70) So vollzieht sich im Werden die Einheit von Identität (*dies* wird) und Differenz (dies *wird*) aufgrund der Möglichkeit als dem unbestimmten Etwas bzw. dem konkreten Nichts[1019], aufgrund dessen etwas ein anderes etwas werden kann. Und so bestimmt sich das Werden als Realisierung von Möglichkeit, d.h. aufgrund einer Möglichkeit, die zwar in sich noch unbestimmt, aber Möglichkeit dieses Werdenden ist. Darin liegt das Werden als Einheit von Identität und Differenz, d.h. von Einheit des Werdenden mit sich und seiner Andersheit. Hier zeigt sich für CLIMACUS die griechische (bereits vorsokratische) Problematik der logischen Denkbarkeit des Werdens. Nicht die Wirklichkeit des Werdens wird von CLIMACUS in Frage gestellt, wohl aber die logische Einholbarkeit jenes Werdens.

Exkurs zum Sein des Notwendigen (ARISTOTELES; HEGEL)

[1019]) Hier zeigt sich besonders scharf die Differenz zum aristotelischen *Entelechie*gedanken. Für ARISTOTELES ist Möglichkeit gerade nicht etwas Unbestimmtes, sondern etwas der Wirklichkeit Inhärentes, in ihr Angelegtes. Deutlich wird hier auch die von KIERKEGAARD monierte Rückwärtsgewandtheit des griechischen Denkens - im Gegensatz zur Zukunftsorientierung bei ihm selbst.

CLIMACUS fragt rhetorisch (GW 10,70f): "Ist denn Notwendigkeit nicht Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit?" Die Antwort auf diese Frage muß von ihm her lauten: Nein, denn die Einheit vollzieht sich entweder im Sein (durch das Wirklichwerden des Möglichen, vgl. ARISTOTELES) oder überhaupt nicht, aber niemals im Wesen (denn das Wesen *ist* notwendig). Weder die Möglichkeit ist notwendig noch die Wirklichkeit noch die Einheit beider im Werden. - Die dän. Herausgeber verweisen dazu auf HEGELS Logik II, 3, Kp.2, B, worauf sich CLIMACUS hier kritisch beziehe. *Die gemeinte* Stelle (ThWA 6,212) hat ihren Ort in der Wesenslogik und behandelt unter III, 2.Kp. (*Wirklichkeit*) Zufälligkeit, relative und absolute Notwendigkeit. Dabei wird die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit als "reale Notwendigkeit" bestimmt, die an sich zugleich zufällig ist (vgl. ThWA 6,205: "Diese Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit ist die *Zufälligkeit*"). Somit wird die Andersartigkeit des HEGELSCHEN Sprachgebrauchs deutlich (auch wenn er ThWA 6,212 von "realer Möglichkeit" spricht), so daß zum Vergleich mit CLIMACUS eher C: Absolute Notwendigkeit (ThWA 6,213ff) herangezogen werden müßte. Dort heißt es: "Das schlechthin Notwendige *ist* nur, weil es ist; es hat sonst keine Bedingung noch Grund.- Es ist aber ebenso [wie es reines Sein ist] reines *Wesen*; sein *Sein* ist die einfache Reflexion in sich; es ist, weil es ist." (ThWA 6,215). Dem Ersteren könnte CLIMACUS zustimmen: Das Logische ist nur, weil und sofern es ist (nicht durch anderes). Ebenso auch dem letzten: Das Notwendige hat Sein nur als einfache Reflexion in sich, als einfache Selbstbezüglichkeit, oder - mit den Worten von CLIMACUS: Das Notwendige ist dadurch charakterisiert, daß es immer "sich zu sich selbst verhält", und zwar stets auf dieselbe Weise (GW 10,70 vgl. auch 73, 5.Z.v.unten). - Damit (und schon mit der Schlußfolgerung von CLIMACUS: Aus der einfachen Reflexion in sich folgt für ihn die *Unveränderlichkeit* des Notwendigen!) endet aber schon die Übereinstimmung von CLIMACUS mit HEGEL: Weil KIERKEGAARD der griechischen Logik anhängt und sich mit seinem Begriff von Notwendigkeit am Ideal der mathematischen und logischen Wahrheit orientiert, kann er weder Notwendigkeit identisch mit Zufälligkeit denken noch die Einheit von Wesen und Sein in der (Selbst-) "Auslegung des Absoluten" (ThWA 6,217). Zwar kennt auch CLIMACUS den Gedanken einer Reflexion in sich und einer Selbstverdoppelung, aber nicht derart, das Sein ins Wesen zu überführen oder umgekehrt.
HIRSCH verweist in seinem Kommentar (GW 10,184 A.159) auf HEGELS Philosophiegeschichte (Jub.-Ausg. 18,326ff), wo dieser ARISTOTELES für sich reklamiert. Daß für ARISTOTELES die Einheit des Möglichen und des Wirklichen nicht das logisch Notwendige darstellt, hat insbesondere TRENDELENBURG gegen die HEGELSCHE Philosophie geltend gemacht. TRENDELENBURG ist dabei insofern im Recht, als ARISTOTELES zwar das Notwendige als in gewissem Sinn möglich bezeichnet (De Interpretatione 22 A ff), nicht aber die Einheit des Möglichen mit dem Wirklichen im Werden als notwendig ansieht.

Vollzieht sich das Werden nach CLIMACUS a-logisch aus Freiheit, so ist bestenfalls das Gewordensein logisch rekonstruierbar, nicht aber das Werden selbst. Dieses erstaunliche Faktum gründet nach CLIMACUS in der Tatsache, daß sich alles Werden aus Freiheit, nicht aus Notwendigkeit vollzieht: Der Prozeß des Werdens ist kontingent, nicht apriori bestimmbar und nicht logisch deduzierbar. Freilich heißt das keineswegs, daß alles, was geschieht, zufällig

und sinnlos ist;[1020] wohl aber, daß der Sinn nicht in einer möglichen Rekonstruktion seines Gewordenseins liegen könnte. Da der Vorgang des Werdens das konstitutive und zugleich nicht deduzierbare Freiheits- und Kontingenzmoment enthält, ist er an sich nicht logisch, denn: alles Logische *ist* nur; im Sinn der aristotelischen Logik - KIERKEGAARD über P. MÖLLER, TENNEMANN und TRENDELENBURG nahegebracht -, gibt es in der Logik keine Entwicklung (schon gar keine vom Nichtsein zum Werden). Das Logische ist in sich konsistent und kohärent in der Weise, daß es unmittelbar 'da' ist und nicht erst wird. Von daher gibt sich für CLIMACUS eine klare Aufteilung der Begriffssphären:

1.) Notwendigkeit --- Wesen (Essenz) --- ideelles Sein

2.) Freiheit --- Werden (Existenz) --- faktisches Sein

Dabei steht das Notwendige ganz für sich als etwas unveränderlich Gültiges; dazu gehört z.B. der Syllogismus oder eine mathematische Aussage wie z.B.: Die Winkelsumme im Dreieck beträgt 180°. Diese Aussage enthält kein Moment des Werdens und beschreibt einen *an sich* gültigen, d.h. nicht veränderlichen Sachverhalt: Die Winkelsumme im Dreieck beträgt *stets* 180°. Innerhalb der euklidischen Geometrie (d.h. der geradlinigen Punktverbindung) ist das Dreieck zwar transformierbar (Koordinaten, Lage) und veränderlich (Größe, Winkel), jedoch bleibt die Aussage über die konstante Winkelsumme von 180° unverändert wahr. Das "ideelle Sein" des Dreiecks beinhaltet, daß die Winkelsumme 180° beträgt. Damit ist eine Eigenschaft bezeichnet, die sich auf das *Wesen* des Dreiecks bezieht: Es verhält sich[1021] immer so. Dabei ist das "immer so" keine zeitliche oder wirkliche, sondern eine transtemporale, logisch immanente Bestimmung, da das Ideelle Zeitlichkeit und Werden ausschließt: "Die Notwendigkeit steht ganz für sich; schlechterdings nichts *wird* mit Notwendigkeit ..."[1022].

[1020]) Eine erhebliche Beeinträchtigung der Sinnhaftigkeit des Geschehens, sofern es kausal betrachtet wird, liegt in der von KIERKEGAARD betonten Inkongruenz von Ursache und Wirkung: Eine banale, völlig unbedeutende und marginale Ursache kann eine enorme, völlig unabsehbare und unkalkulierbare Folge (bzw. eine Vielzahl von Folgen) haben. In dieser Inkongruenz und Asymmetrie liegt der Grund, warum das Werden in der Wirklichkeit auch im übertragenen Sinn nicht als logisch bezeichnet werden kann. Hypothetisch ließe sich sagen: Eine Welt, in der sich Werden gleichsam logisch vollzieht, müßte so beschaffen sein, daß eine Kongruenz und Proportionalität zwischen Ursache und Wirkung besteht und freies Handeln sich so realisiert, daß es der Wesensnotwendigkeit - nicht nur des Subjekts, sondern - des Weltverlaufes im ganzen entspricht.
Dieses Denkprojekt macht deutlich, daß einer durchgängigen "Logik des Werdens" die Freiheit und Kontingenz geopfert werden müßte. Damit aber wäre sowohl die Wirklichkeit des Werdens (in Freiheit) als auch das Weltsein der Welt (in Kontingenz) aufgehoben.

[1021]) Daß es sich im Dreieck notwendig so *verhält,* bedeutet nicht, daß es sich hier um ein *Verhältnis* im Sprachgebrauch von KIERKEGAARDS Analyse des Menschsein in KzT A,a handelt; denn ein Verhältnis schließt dort die Möglichkeit des *freien* sich zu sich Verhaltens ein. Die Winkelsumme beschreibt dagegen eine ideelle Eigenschaft, kein möglich-wirkliches (freies) Verhältnis. Zum diesem würde notwendig die Zusammensetzung von Idealität und Realität gehören. So kann sich ein wirkliches Dreieck zum gedachten verhalten, analog der Mensch zum idealen Menschsein (d.h. seiner individuellen wie gattungsmäßigen und geschichtlichen Bestimmung). Das Dreieck als solches kann jedoch nichts (nicht erst es selbst) werden, da es sein "ideales" Sein schon an sich selber hat (im Ideellen, d.h. in der Vollkommenheit des Gedankens). Immanente Notwendigkeit und Vollkommenheit (das Dreieck muß nicht erst es selber oder ein anderes - z.B. Kreis - werden, um wahrhaft es selbst zu sein) schließt jedoch Werden ebenso aus wie freies Selbstverhältnis. Dagegen schließt das Werden die Möglichkeit in sich, ein anderer zu werden (ebenso wie unvollkommenes Selbstsein die Möglichkeit des Werdens erforderlich macht). Demgegenüber kann das (ein) Dreieck nur so gedacht werden, daß seine Winkelsumme 180° beträgt; d.h. es gibt hier weder Möglichkeit noch Wirklichkeit, sondern nur Notwendigkeit.

[1022]) GW 10,71 (Hervorh.W.D.). Das "... staaer ganske for sig self" bringt zum Ausdruck, daß Notwendigkeit eine Begriffsbestimmung *sui generis* ist, die weder auf Möglichkeit noch auf Wirklichkeit noch auf die

Wesentlich schwieriger ist allerdings die Analyse des 2. Komplexes "Freiheit-Werden-faktisches Sein" im Zusammenhang mit Zeitlich- und Geschichtlichkeit. Hier ist zunächst neben dem Begriff der Veränderung (*alloiosis*) und der Bewegung[1023] der des Werdens[1024] von Bedeutung. Ausgehend von der Wirklichkeit des Werdens wird dessen Denkbarkeit thematisiert. Ein Werden kann nur gedacht werden unter Zugrundelegung eines Werdenden: *etwas* wird. Insofern dieses aber nicht dieses bleibt, sondern - etwas anderes - wird, ist dieses vorausgesetzte Sein eines, das zugleich ein Sein in der Form des (Noch-) Nichtseins in sich schließt: Möglichkeit (GW 10,70). Dieses Nichtsein muß in irgendeiner Weise das Sein in sich schließen, nämlich potentiell. Die Möglichkeit ist *etwas*, aber sie ist noch nicht *Etwas* (als Wirklichkeit). In bezug auf das reale Nichtsein ist sie dessen Konkretion: nicht schlechthinniges Nichtsein, sondern Nichtsein in bezug auf künftig mögliches Sein, d.h. auf Verwirklichung.

"Werden"

Das Werden bezeichnet nun den Übergang[1025] von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Dieser

---

Einheit beider (SCHELLING, HEGEL) zu beziehen ist.

[1023]) Vgl. dazu die bei A. PIEPER 1977 abgeschlossene Dissertation des grch. Autors J. TZAVARAS: Bewegung bei KIERKEGAARD (Ffm 1978), die sich ganz innerhalb der pseudonymen Schriften bewegt, sich allerdings keineswegs auf eine Auslegung des Bewegungsbegriffs beschränkt (S.7), sondern einen weiteren Horizont hat. Zum Begriff des Werdens bei CLIMACUS s. ebd. S.20ff [Betonung der grundlegenden Differenz zu ARISTOTELES 23], der Möglichkeit S.39ff [zu knapp; bez. auf Zukünftigkeit: 41], der Notwendigkeit S.42ff.

[1024]) *kinesis*, auch bei CLIMACUS griechisch als präzisierende Erläuterung für *Forandring* SV^3 6,68; *Forandring* entspricht - vgl. die unmittelbar folgende Parallelsetzung - jedoch eher *alloiosis*. Der Begriff *metabole* ist der aristotelische Oberbegriff für Veränderung, die sich entweder als Entstehen und Vergehen oder als Bewegung qualitativer, quantitativer oder lokaler Art vollzieht.

Auch bei ARISTOTELES ergibt sich eine Differenzierung im Begriff der Veränderung (*metabole*): Zum einen substantielle Veränderungen wie Erzeugtwerden / Entstehen und Zerstörtwerden / Vergehen, zum anderen Bewegung (*kinesis*) als zielgerichtete Veränderung kontinuierlicher Art. Hier wiederum sind zu unterscheiden: Ortsveränderung, quantitative Veränderung, qualitativer Übergang (*alloiosis* - nicht wie bei KIERKEGAARD als Sprung gedacht; ferner von substanzieller Veränderung wie Entstehen und Vergehen zu unterscheiden). Interessant ist dabei, daß ARISTOTELES nicht versucht, die verschiedenen Typen der Bewegung auf einander oder auf ein letztes Prinzip zurückzuführen (vgl. dazu D. ROSS, Aristotle (1923), London 1964 [Tb.; 1949^5], S.83).

Entscheidend für den Vergleich mit CLIMACUS ist jedoch, daß bei ARISTOTELES die *kinesis* auf Möglichkeit bezogen, d.h. als Verwirklichung von Möglichkeit gefaßt wird. Auf den ersten Blick zeigt sich hierin eine Parallele zu CLIMACUS, der Werden ja auch auf die Verwirklichung von Möglichkeit, mithin auf Möglichkeit bezieht. Dabei ist jedoch zu beachten, daß *Möglichkeit* in ihrem ontologischen Status von beiden durchaus verschieden begriffen wird, indem nämlich der Däne (im Gegensatz zum aristotelischen Entelechiegedanken) Möglichkeit im Horizont der Zeitlichkeit auf Zukunft bezogen sieht. Trotz dieser erheblichen Differenz läßt sich festhalten, daß CLIMACUS zur Klärung und Kritik der HEGELSCHEN Begriffswelt auf die griechischen Begriffe und Kategorien zurückgreift, um die *dialektische Begriffsverwirrung* zu beheben, die s.E. insbesondere in der Vermischung des auf den 'Übergang' von Möglichkeit zu Wirklichkeit bezogenen Begriffs des Werdens mit dem der Notwendigkeit besteht.

[1025]) Inwiefern überhaupt von einem *Übergang* (*Overgangen*) die Rede sein kann, muß hier noch offen bleiben. Vorwegnehmend kann gesagt werden, daß dieser 'Übergang' gar nicht als *Übergang* zu denken ist, insofern kein Kontinuum besteht zwischen Möglichem und Wirklichem; d.h. die Möglichkeit kann sich nicht in die Wirklichkeit "hinein-quantitieren". Für sie gilt vielmehr (mit SHAKESPEARE): Sein oder Nichtsein. M.a.W.: Der Übergang ist nur als *Sprung*, d.h. als diskontinuierliches Wirklichwerden des zuvor Nichtwirklichen und insofern Nichtseienden zu verstehen. - Diese Kategorie des Sprungs geht nicht auf TRENDELENBURGS Aristotelesauslegung zurück (vgl. KIERKEGAARDS kritische Notiz Pap V A 74, er vermisse diese Kategorie bei TRENDELENBURG, der sie übersehen habe), übrigens auch nicht auf LESSING, sondern sie

Übergang stellt eine Veränderung dar, die in der Sphäre des Notwendigem gar nicht stattfinden kann. Das Notwendige "ist" nur, und zwar jenseits von Möglichkeit und Wirklichkeit.[1026] Im Umkehrschluß gilt nun, daß das Gewordene nicht notwendig (geworden) sein kann (auch, wenn es sich für den Historiker *ex post* so darstellt). Werden vollzieht sich vielmehr kontingent, aus Freiheit (GW 10,71).[1027] Kontingenz bedeutet dabei nicht Unbestimmtheit, sondern Nicht-Notwendigkeit im Sinn eines Geschehens, das sich über frei wirkende Ursachen zurückführen läßt auf die letzte freie Ursache, die *causa prima*, nämlich Gott als Inbegriff der Freiheit und Ursprung alles freien Werdens. *Alles, was wird, wird also aus und durch Freiheit und* - das ist die eminent theologische Seite der Geschichtsphilosophie KIERKEGAARDS! - *aufgrund von Freiheit.* Dieses Gründen allen Geschehens in Freiheit ist für ihn elementar zum Verständnis von Wirklichkeit überhaupt (Welt).

Das Grundmißverständnis liegt nun darin, die Freiheit im Werden zu verkennen oder auszublenden, indem das Gewordene als bloß negierte Freiheit, d.h. als notwendiger Prozeß der Entwicklung innerhalb kausal vorgegebener Determinanten betrachtet wird.[1028] Dies gilt für die naturwissenschaftliche Sicht der Neuzeit (wohl nicht mehr des 20.Jh.!) sowie für die moderne Soziologie und Psychologie in weitem Maße. CLIMACUS zielt hier aber besonders auf die Philosophen und Historiker ab, die in ihrer Analyse des Geschehenen das Vergangene bloß als Gewordenes in der rückblickend erschlossenen Notwendigkeit seines Gewordenseins betrachten. Diese Notwendigkeit des Gewordenseins hält CLIMACUS für eine fatale Fiktion: Sie mißachtet die grundlegende Freiheitsdimension menschlicher Geschichte. Das Gewordene ist aus Freiheit verwirklichte, nicht einfach im Kausalnexus geronnenene oder zerronnene Möglichkeit. An dieser Stelle zeigt sich die enorme Signifikanz und Bedeutung der Freiheitsthematik für CLIMACUS wie für KIERKEGAARD überhaupt: Ohne Zugrundelegen der Freiheit kann weder das eigene Leben noch menschliches Dasein allgemein bzw. im geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext noch das Gesamt der Wirklichkeit überhaupt angemessen erfaßt werden.[1029] Hier geschieht nichts notwendiger- oder gar

---

stellt - ausgehend von seinem akzentuierten Zeitverständnis - KIERKEGAARDS genuine Weiterentwicklung der aristotelischen *dynamis-kinesis*-Lehre dar. Im Hintergrund steht auch der schon früh von SCHELLING geäußerte Gedanke, es gebe keinen "Übergang" (im Sinne kontinuierlichen Werdens).

[1026]) Es verhält sich "immer" (*altid* = allezeit, hier aber) im Sinne von *unverändert* und unveränderlich zu sich selbst. Insofern es das unmittelbar Gegebene ist, ist es nicht das Werdende oder Gewordene, sondern *per se* transtemporal (ideell) seiend.

[1027]) Diese Freiheit des Werdens liegt darin, daß "nichts aus Notwendigkeit, nichts ... aus einem Grunde" geschieht (GW 10,71). Zwar läßt sich eine Ursache benennen, das Folgende aber nicht auf diese zurückführen (reduzieren): Es stellt ein unableitbares Plus an Wirklichkeit dar. Die Ursache kann es nicht erklären, sowenig sich die Ursache als solche als *Begründung* des Geschehens anerkennen läßt. Die Ursache weist doppelt über sich hinaus: einmal zeitlich in Richtung auf eine ihr wieder vorausliegende Ursache usf. - bis zur letzten "freiwirkenden Ursache" (GW 10,71f) (Gott); ferner logisch im Blick auf den sie bestimmenden Grund. Der Grund bestimmt das Wesen, die Ursache das Sein; der Grund die Notwendigkeit, die Ursache die Kontingenz des Soseins. Wer die Ursache erfahren hat, kann nicht nur nach zeitlich vorausliegenden Ursachen fragen, sondern *darüber hinaus* nach dem eigentlichen Grund (vgl. SIBBERNS *Logik* 1835/66; ferner HÜGLI Anm.27 S.271): Warum wirkt die Ursache so, wie sie wirkt? Die Frage nach der Ursache führt zur *prima causa*, die nach dem Grund entweder zu einem letzten Grund in Gott oder zu der spekulativen Frage: "Warum ist überhaupt etwas, warum nicht vielmehr nichts?" (LEIBNIZ-SCHELLING-HEIDEGGER) Mit dieser Frage ist das Genügen an einer bloß kausalen Analyse der Welt zerbrochen.

[1028]) Vgl. HÜGLIS Interpretation (1973 Anm.32 S.272) von GW 10,71f: "Die Naturgesetze und die realen Ursachen erklären nur die Veränderung des einmal Entstandenen, nicht aber das Entstehen selbst."

[1029]) Diese grundlegende Bedeutung der Freiheit läßt KIERKEGAARD im Horizont der

gezwungenermaßen, sondern alles als Manifestation eines Prozesses der Freiheit.[1030]
Im Hintergrund dieses Prozesses steht nicht der *Grund*, sondern die freiwirkende *Ursache*. Nachdem sich von einem Grund nach CLIMACUS nur im Blick auf Notwendigkeit als logische Kategorie und von einer Ursache nur im Blick auf Freiheit als Werdenskategorie sprechen läßt, ist das vorhin angelegte Zweisphärenschema wie folgt zu ergänzen:

1.) Notwendigkeit - Wesen (Essenz) - ideelles Sein - Grund / Folge

2.) Freiheit - Werden (Existenz) - faktisches Sein - Ursache / Wirklichkeit.

Werden als Leiden *(paschein)*

Übergangen wurde bei dieser Rekonstruktion des weithin konsistenten Gedankenganges von CLIMACUS eine Sprunghaftigkeit im 2.Absatz von §1, verbunden mit einer Begriffsunklarheit. Dort (GW 10, 70 2.Abs. 4.Z.) heißt es - ziemlich unvermittelt (nachdem zuvor vom unmittelbaren und unveränderlichen Selbstverhältnis der Notwendigkeit die Rede war): "Alles Werden ist ein *Leiden*"[1031], das darin bestehe, daß das Mögliche sich im Augenblick seiner Verwirklichung "als ein Nichts erweist", indem es als Mögliches vernichtet werde. Zunächst fällt hier auf, daß der Prozeß der Verwirklichung in der Weise dialektisch betrachtet wird, daß er als Einheit von Verwirklichung und Vernichtung gesehen wird: Er ist weder reine Vernichtung (denn es ist ja die Möglichkeit, die wirklich geworden ist) noch reine Verwirklichung (denn die Möglichkeit ist ja nicht als solche, sondern im anderen *genos* der Wirklichkeit wirklich). In dieser Dialektik liegt die Ambivalenz jeder Verwirklichung von Freiheit: daß sie Möglichkeiten nur kontingent realisiert und nur in dieser Kontingenz ihre Wirklichkeit hat. Insofern die Möglichkeit (im Gegensatz zur Notwendigkeit) nicht *per se* gegeben ist, sondern im Kontext einer geschichtlichen Wirklichkeit, gewinnt der Horizont der Zeitlichkeit seine eminente Bedeutung für CLIMACUS (und für KIERKEGAARD überhaupt, wie seine

---

Transzendentalphilosophie KANTS und FICHTES sowie der idealistischen Philosophie SCHELLINGS und HEGELS erscheinen. Bereits hier wird aber deutlich, daß sich sein Freiheitsbegriff nicht mit Notwendigkeit zusammendenken läßt, worin seine besondere Akzentuierung in Richtung auf Werden, Zeitlichkeit und Existenz liegt (womit der transzendentalphilosophisch-idealistische Rahmen gesprengt ist). Bei VIGILIUS und ANTICLIMACUS wird durch die Begriffe Angst und Verzweiflung die spezifische Thematisierung der Freiheit im Horizont der Existenz deutlich, welche an Selbstverwirklichung bzw. -verfehlung vor Gott orientiert ist. M.a.W.: Die Originalität des Dänen besteht nicht in der (anti-linkshegelianischen) Rehabilitierung des Freiheitsgedankens, sondern in dessen Transformierung in Richtung auf ein mit Notwendigkeit inkommensurables, zeitliches Existieren "vor Gott".

[1030]) FIGAL (1982 S.303) behauptet zurecht, "daß für CLIMACUS Geschichte *Freiheitsgeschichte* ist, und zwar in einem radikalen Sinne: die Freiheit ist Konstituens von Geschichte und selbst geschichtlich." Zutreffend korreliert er auch die Begriffe Freiheit und Möglichkeit (297,299); nicht haltbar ist dagegen seine Interpretation von "Freiheit als *Freiwilligkeit*", die eine ganz fremde Reflexionsbestimmung bei CLIMACUS einträgt (297, beide Hervorh.W.D.).

[1031]) Dän. *Liden* SV^3 6,68; auch im Original gesperrt. - Im Hintergrund steht freilich nicht der (sonst bei KIERKEGAARD fast durchweg) christologisch zu verstehende Leidensbegriff, sondern der des ARISTOTELES. Auch dieser spricht ja vom *paschein* (Phys. 255 b 15ff) in bezug auf das Bewegtwerden des Bewegten. Die *dynamis tou pathein* (Met. 1046 a 11) bezeichnet die dem Körperlichen immanente Möglichkeit, verändert (bewegt) zu werden und insofern etwas zu "erleiden" (vgl. W. BRÖCKER, Aristoteles, Ffm 1987^5 [1935] S.70.72-75). Die mitschwingende Konnotation ist also nicht negativ, wenngleich es jedoch Merkmal der Vollkommenheit des ersten unbewegten Bewegers ist, daß er nicht beweglich ist. Gott kann nicht leiden (vgl. zu diesem Axiom in der Neuzeit z.B. auch SPINOZA) und durch das Leiden der Welt in sich selbst auch nicht bewegt oder irgendwie affiziert werden. Hier zeigt sich bei ARISTOTELES die grundlegende Differenz zum (jüdisch-)christlichen Gottesbild, nicht nur zu KIERKEGAARD.

Betonung des Schuld- und Sündebegriffs zeigt): Möglichkeit ist vergänglich und wird nur wirklich, indem sie vernichtet wird. Gerade diese Ambivalenz kennzeichnet den Horizont menschlicher Freiheit: Verwirklichung gibt es nur auf Kosten von Verendlichung und Vernichtung von Möglichkeit. Dabei ist gar nicht nur der Gedanke im Blick, daß unter zahlreichen Möglichkeiten nur eine (kontingent) realisiert werden kann,[1032] sondern daß die Möglichkeit in ihrer Verwirklichung nur gebrochen zum Ausdruck kommt.[1033]

Aber inwiefern stellt diese Gebrochenheit, diese Ambivalenz von Verwirklichung und Vernichtung nun für CLIMACUS ein "*Leiden*" dar? Zunächst einmal erscheint dieser Gedanke vom Argumentationsgang her sprunghaft, zudem von der Begriffskategorie ("Stimmung") her verfehlt: Leiden bezieht sich[1034] auf menschliche Existenz (z.B. Krankheit, Sterben) und hat überdies - gerade für KIERKEGAARD - im Kontext der *theologia crucis* eine spezifisch christliche Konnotation. Leiden bezieht sich nun bei CLIMACUS auf die Negativität der Vernichtung von Möglichkeit im Werden. Der Eindruck einer innerhalb von KIERKEGAARDS Sprachgebrauch unangemessenen Metaphorik kann allerdings auch mit Hilfe des Rückverweises auf ARISTOTELES[1035] nicht ganz beseitigt werden.

Geschichte als Manifestation der Freiheit

Diese Negativität haftet nun allem Geschichtlichen (§ 2) an, sofern alles Geschichtliche "geworden ist" (GW 10,72). Im Sinn dieses Gewordenseins als Realisierung von Möglichkeit hat auch die *Natur* ihre Geschichte, und zwar im allgemeinen, *andeutungsweisen*[1036] Sinn. Damit ist eine doppelte Abgrenzung impliziert: einmal gegen die spekulative Deutung der Natur im Sinne SCHELLINGS (als Vorstufe oder verborgene Präsenz des Geistes); zum andern gegen eine rein evolutionistische Sicht, die das Kontingente im Werden der Natur leugnet. Deren Werden trägt aber nicht die Vollkommenheit des menschlichen Werdens an sich, die an den Geist und ein lebendiges Selbstverhältnis geknüpft ist. Insofern müßte nun Gott (als Geist in höchstem Maße) in vollkommenster Weise Geschichte haben. Erstaunlicherweise behauptet CLIMACUS exakt das Gegenteil: Es ist die (spezifische) "Vollkommenheit" des Ewigen, "keine Geschichte zu haben". Diese (vor allem gegen HEGELISCHE Theologie zielende) These hängt einerseits damit zusammen, daß Gott bei CLIMACUS streng unveränderlich und ewig gedacht wird, zum anderen, daß er in anderer Weise Geist ist als der Mensch (was übrigens nicht nur

---

[1032]) Worin nach HEIDEGGER die Schuld besteht; vgl. Sein und Zeit (1927; Tü. 1976[13]) § 58, insbes. S.283-287.

[1033]) Die Alternative kann natürlich nicht sein, die Möglichkeit 'rein' bewahren und sich auf ein phantastisches Reich der Möglichkeiten zurückziehen zu wollen. Eben diese ("romantische"?) Haltung hat ANTICLIMACUS in der KzT als Verzweiflung der Möglichkeit im Mangel an Wirklichkeit gebrandmarkt.

[1034]) Wenn man absieht vom *formellen* Leidensbegriff eines *Er*leidens im Sinne von: es passiert etwas mit X (eine Veränderung vollzieht sich an ihm). Dieser formelle Leidensbegriff einer *actio passiva* des Bewegten im Vollzug der Veränderung stammt von ARISTOTELES (vgl. Anm. 53).

[1035]) Met. 1046 a 11 ff

[1036]) Es gehört zur Vollkommenheit der Natur, daß sie zwar in gewisser Weise immer schon *da* (präsent) ist (als das, was sie ihrem Wesen nach ist und sein soll), und doch zugleich "eine Andeutung davon hat", was geschichtlich Werden heißt (GW 10,72). Allerdings stellt die Natur - trotz dieser Andeutung des Geschichtlichen - ihr Gewordensein immer schon *unmittelbar* an sich selber dar, "wie der Baum die Jahresringe" (GUARDA 1980, S.59, der CLIMACUS' Theorie der eminenten Geschichtslosigkeit der Natur auf HEGEL zurückführt).

für Gott, sondern auch für Engel gilt). Gott unterliegt nicht dem Prozeß des Werdens.[1037] Die Schlußfolgerung ist paradox: Ist es ein Merkmal der Vollkommenheit, Geschichte zu haben, so ist Gott weniger vollkommen als der Mensch (und sogar als die Natur)! Ist Gott aber in höchstem Maße vollkommen, gerade weil er nicht dem Werden unterliegt, so ist der Mensch als das exponiert geschichtlichste Wesen am unvollkommensten. CLIMACUS löst diese Aporie, indem er davon ausgeht, daß es spezifische Formen der Vollkommenheit geben kann (für Gott, Mensch und Natur): Gott ist vollkommen, indem er in Ewigkeit ist, was er ist (vgl. Ex 3,14); der Mensch, weil er werden kann, was er ist; die Natur, weil sie in ihrem Werden sich gleich bleibt und wesentlich die Entwicklung dieses Werdens schon in sich trägt. - Die andere Aporie liegt darin, daß die Geschichtlichkeit nicht in positivem Zusammenhang mit dem Geistsein zu stehen scheint: Dem progressiven Geistsein Materie-Pflanze-Tier-Mensch-Engel-Gott entspricht keine analog aufsteigende Geschichtlichkeit (trotz steigender Freiheitsgrade). Die Lösung dieser Schwierigkeit kann nur darin bestehen, daß die Geschichtlichkeit nicht an das reine Geistsein gebunden ist, sondern an eine spezifische Struktur, nämlich die der Synthese (vgl. KzT, A.a), die im Menschen ihre höchste Vollkommenheit erreicht.

Menschheits- und Naturgeschichte

Die Differenzierung zwischen naturhaftem und menschlich-geschichtlichem Werden erfolgte bislang nur andeutungsweise: Natur und Mensch *werden* beide, je auf ihre Weise. Die besondere Weise des menschheitsgeschichtlichen Werdens wird im folgenden durch den Gedanken einer "*Verdopplung*"[1038] im Werden in ihrer qualitativen Unterschiedenheit gegenüber naturhaften Vorgängen herausgestellt: "Verdoppelung in sich" (GW 10,72) meint dabei eine Potenzierung im Werden, d.h. ein reflektiertes Verhältnis des Werdenden zu seinem Werden, wobei es reflexiv (zwar nicht aufgehalten, aber) eingeholt werden kann. Dieses spezifisch geschichtliche Werden ist dabei dem naturhaften nicht einfach 'aufgesetzt', sondern verhält sich dialektisch zu ihm. Diese Dialektik wird reflexiv im historischen Bewußtsein eingeholt. So vollzieht sich innerhalb der Naturgeschichte das menschliche Werden, nämlich als Geschichtsprozeß der Gattung. Der Ermöglichungsgrund dieses *Werdens im Werden*, d.h. des spezifisch geschichtlichen Werdens besteht in der *Kausalität eigener Art* (KANT), die menschliche Freiheit in den Naturprozeß einbringt. Sie ist "relativ" und verweist auf Gott als letzte und absolute "freiwirkende Ursache" (GW 10,73). Diese Rückbezüglichkeit menschlicher Freiheit auf die göttliche bedeutet aber für CLIMACUS - der wie gezeigt die Unveränderlichkeit Gottes[1039] festhält - nicht, daß Gott selber eine Geschichte

---

[1037]) Freilich ergibt sich hier ein von CLIMACUS an dieser Stelle nicht gelöstes Problem: Nämlich wie angesichts der Vollkommenheit des unveränderlichen Gottes von dessen Leiden in Christus gesprochen werden kann.

[1038]) Dän. *Fordobling* SV^3 6,70

[1039]) Dies ist ein Grundaxiom von KIERKEGAARDS Gottesbild überhaupt; vgl. auch den späten KIERKEGAARD in GW 34,259-276. - Bemerkenswert ist, daß dieses Festhalten der Unveränderlichkeit "des Gottes" R. KRONER (1955) zu dem Schluß geführt hat, daß KIERKEGAARDS "Begriff von Gott viel griechischer [mit Verweis auf PARMENIDES und ARISTOTELES] und viel weniger christlich aussieht als derjenige Hegels" (Vgl. THEUNISSEN, Mat. 1979 S.432). Hätte KIERKEGAARD über Gott nicht mehr und nichts anderes zu sagen, als daß er unveränderlich ist, wäre jenes Urteil KRONERS zweifellos richtig. - Allerdings führt der Gedanke der

(vermittelt durch die menschliche, mithin abhängig von dieser) hätte. Allerdings steht Gott auch nach KIERKEGAARDS Meinung in einem essentiellen Zusammenhang (partizipativer Art) mit der Menschheitsgeschichte (was allerdings von dieser Stelle der PhBr her nicht zu klären ist); jedoch ist es dabei für ihn wichtig, Gott niemals in geschichtlicher Bedingtheit zu denken.

Definitivität des Vergangenen

In § 3 "Das Vergangene" thematisiert CLIMACUS die Definitivität des Gewordenseins des Vergangenen: Es gibt keine Revision des Vergangenen (GW 10,73).[1040] Das Gewordene ist unveränderlich[1041], aber in einem anderen Sinn als das Notwendige. Im Sinn des Notwendigen ist es gerade nicht unveränderlich. Sieht man das Vergangene als notwendig an, dann nur in einer (falschen) Abstraktion[1042] von seinem Gewordensein, indem man nämlich auf den (inhärenten) Aspekt des Gewordenseins nicht reflektiert. Dieser gehört aber zum Gewordenen - ebenso wie das Faktum eines Weitergehens und Transzendierens geschichtlicher Wirklichkeit.

Reue als freie Aneignung der Kontingenz von Geschichte

Wichtig ist hier für CLIMACUS das Beispiel der Reue (*anger*[1043]): Geschichtlich Gewordenes ist erst, was es ist, durch die Reflexion und Stellungnahme auf seine Wirklichkeit (im Gegensatz zum Notwendigen, das *per se* ist, was es ist). Insofern kommt der Reue eine Schlüsselfunktion in bezug auf das Geschichtliche zu: Dieses ist zwar an sich unveränderlich, erhält aber durch die Reue eine andere Qualität. Die Reue dient CLIMACUS so als Beispiel der

---

Unveränderlichkeit Gottes zu einem eigentümlich spekulativen Gedanken KIERKEGAARDS, zum Hinweis nämlich auf Gottes "unendliche, tiefe, unergründliche Trauer" angesichts des Ausrufs Jesu mit Ps 22,2 am Kreuz. Daß Gott "Liebe und dennoch ... ewig unveränderlich" ist, ist die "Quelle aller Qual" (Pap XI^1 A 422). Daß KIERKEGAARD den Gedanken der Unveränderlichkeit nicht dem der Liebe opfern will, führt zu jenem Gedanken der Trauer Gottes. Daß er umgekehrt den Gedanken der Liebe Gottes nicht dem der Unveränderlichkeit opfern will, führt zu einer christologischen Akzentuierung seines Gottesbildes, die - wenngleich nicht trinologisch expliziert - die Abkehr vom aristotelischen Gottesbegriff besiegelt.

[1040]) Mit Verweis auf die Kritik von CHRYSIPP (dem Stoiker, 281/78 - 208/05 v.C.) an DIODOR (= D. KRONOS, den Megariker, geb. um 350 v.C.); HIRSCH notiert als Quelle W.G. TENNEMANN, Gesch. d. Philos. Bd.4 (1803) S.273; dabei wird deutlich, daß CLIMACUS die Position des DIODOR aufgrund von dessen zu engen Möglichkeitsbegriffes klar ablehnt (es gebe nichts Mögliches über das wirklich Werdende hinaus) und die des CHRYSIPP in modifizierter Form übernimmt, während er die Theorie der Unveränderlichkeit des geschichtlich Gewordenen auf DIODOR zurückbeziehen kann: "Was geschehen ist, kann nicht zum Ungeschehenen gemacht werden." (TENNEMANN Bd.2 (1799) S.156 [vgl. DIEM/REST S.911]). - Die dän. Hg. verweisen zusätzlich auf CICERO, De fato Kp. 6.7.9, der sich mit gleicher Schlußfolgerung wie CLIMACUS auf DIODOR beziehe, nämlich daß das Vergangene nicht notwendiger sei als das Zukünftige; zudem verweisen sie auf Pap IV C 34, den Entwurf zur Stelle, vgl. SV^3 6,337f).

[1041]) Dieser Aspekt ist bei E. JÜNGEL übersehen, wenn er behauptet, KIERKEGAARD (gemeint ist CLIMACUS) würde "auch dem Vergangenen noch das Vermögen des Werdens" zusprechen (Gott als Geheimnis der Welt, Tü. 1977 S.292, mit Verweis auf GW 10,82). Zwar partizipiert das Vergangene nach CLIMACUS an der Möglichkeit, aber nicht derart, daß es durch sie wiederum (etwas anderes) *werden* könnte, da ja nach CLIMACUS die Wirklichkeit die *Vernichtung* der Möglichkeit - als Möglichkeit des (so oder anders) Werdens - darstellt.

[1042]) "... indem man *vergißt*, daß es geworden ist" GW 10,73 ("... da skeer dette ved at *glemme*, at det er blevet til" SV^3 6,71) (Hervorh.W.D.)

[1043]) SV^3 6,71

Freiheit im Prozeß geschichtlicher Reflexion und Aneignung. Somit ergibt sich eine doppelte Veränderlichkeit des Gewordenen: Zum einen von seiner Zukunft her, die offen ist (es kann anders werden); zum andern von der gegenwärtigen Reflexion auf sein Gewordensein: die Aufnahme, Reflexion, Aneignung und Verarbeitung des Gewordenen in der Gegenwart. Die Reue stellt für Letzteres eine wichtige ethische Qualität dar: sie reflektiert das Geschehen als Nicht-sein-Sollendes, also gerade in seiner Nicht-Notwendigkeit; wenn sie die gewordene "Wirklichkeit aufheben will" (GW 10,74), obzwar nicht kann, stellt sie nicht nur die höchste ethische Position dar (im Konfinium zum Religiösen), sondern zugleich ein implizites Wissen von der Veränderlichkeit des geschichtlichen Werdens. Die Reue reflektiert darauf, daß Vergangenes so, wie es geschehen ist, nicht geschehen mußte; gerade die kontingente Faktizität (daß es geschehen ist) zeigt, daß es nicht (so) geschehen mußte. Das Freiheitsmoment ist nicht nur der allgemein als unbestimmt und offen erfahrenen Zukunft inhärent, sondern in gleicher - aber eben vergangener - Weise dem geschichtlich Gewordenen. Wegen der Identität der Zeit mit sich sind Vergangenheit und Zukunft im Blick auf ihre (Nicht-) Notwendigkeit qualitativ nicht unterschieden, so daß aus dem notwendigen Gewordensein folgen würde, "daß das Zukünftige gleichfalls notwendig sei" (GW 10,74). Diese deterministische Position ist durchaus diskutabel (wenngleich CLIMACUS sie freilich nicht vertritt), nicht jedoch die einer Aufteilung der Zeit in determinierte Vergangenheit und indeterminierte Zukunft. Aufgrund der Zeitlichkeit des Werdens in Freiheit ist die Notwendigkeit ausgeschlossen. Wäre sie es nicht, dann wäre nicht nur die Zukunft aufgehoben, sondern auch die Vergangenheit, d.h. es gäbe nur noch das zeitlose Sosein.[1044] Vergangenheit und Zukunft werden in bezug auf die Freiheit ihres Werdens analog gedacht. Daraus zieht CLIMACUS den zunächst paradox anmutenden Schluß, Geschichts- und Zukunftsdeutung seien im Prinzip dasselbe (daß uns heute [=1844] erstere plausibler erscheine, sei rein zeit-, d.h. modebedingt). Im einen Fall geht es um Rekonstruktion des Gewordenseins, im andern um Antizipation des Werdens - in beiden Fällen um die Konjektur der Freiheit. Letztere muß vorausgesetzt werden, um das geschichtliche Werden als Werden zu begreifen. Durch den Eintrag der Notwendigkeit in den Geschichtsprozeß[1045] würde die

---

[1044]) "Wofern [Wenn] die Notwendigkeit an einem einzigen Punkte eintreten könnte, so würde" [könnte!] "nicht mehr die Rede sein vom Vergangenen und vom Zukünftigen." (GW 10,74) D.h. es gäbe nur noch reine Gegenwart, aber nicht mehr Gegenwart im Sinn eines Moments der Zeitlichkeit. - Dahinter steht die Grundthese KIERKEGAARDS, daß Zeitlichkeit und qualifizierte Zeit in ihrer Unterschiedenheit erst qualifiziert werden durch das Zukünftige. Im Notwendigen ist der Gedanke eines Künftigen jedoch ausgeschlossen.

[1045]) Eben das ist es, was CLIMACUS der HEGELISCHEN Geschichtsphilosophie vorwirft: Indem sie Geschichte als "Konkretion der Idee" auffaßt, läßt sie sich von einer "fixen Idee" leiten, die nicht nur ein schönes Periodisierungsschema liefert, eine enorme "Macht der Formung des Stoffes" (von CLIMACUS eher bewundert als getadelt!), sondern zugleich eine problematische Vergewaltigung eben dieses Stoffes und eine Negierung der Freiheitlichkeit des Werdens mit sich bringt. Gerade die von HEGEL selber als "Hauptsache" angesehene dialektische Methode ist das Problematische, sofern es in der Darstellung des Geschichtlichen (z.B. der vier welthistorischen Imperien) nicht um die Geschichte selbst, sondern nur um den Nachweis der "Richtigkeit der Methode" geht (GW 10,74f Anm.*).
Es bedarf keiner großen Phantasie, um sich auszudenken, um wieviel härter noch KIERKEGAARDS Kritik an der MARXISTISCHEN Geschichtsdialektik ausgefallen wäre (wenn er noch die Möglichkeit gehabt hätte, dazu Stellung zu nehmen). Ein verstecktes Lob, wie noch für HEGEL (GW 10,75 Anm.), hätte es von CLIMACUS für MARX, ENGELS und LENIN sicher nicht mehr gegeben.

Freiheit zur bloßen Fiktion und *Illusion*[1046]. - Auch hier zeigt sich wieder, wie eminent wichtig der Freiheitsgedanke für CLIMACUS ist. Wäre alles Werden determiniert, dann wäre Freiheit "Hexerei" (GW 10,74).

Begreifen von Geschichte

Hat CLIMACUS in § 1 das Werden als freien Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit definiert (als Verwirklichung und Vernichtung der Möglichkeit), und in § 2 das Werden in bezug auf Natur und Mensch als historisches bestimmt und auf eine "absolut frei wirkende Ursache" zurückgeführt, um dann in §3 der Irreversibilität des Vergangenen dessen Nichtnotwendigkeit im Gewordensein gegenüberzustellen, so befaßt er sich im letzten und längsten Paragraphen mit der geistigen Auffassung des geschichtlich Gewordenen: § 4 *Das Begreifen des Vergangenen*. CLIMACUS setzt - an § 2, nicht 3 anschließend! - mit der Bemerkung ein, daß die Natur stets nur unmittelbar da ist (und auch nur unmittelbar wird), während menschliche Geschichte eine "Doppeltheit in sich" hat: Geschichte ist das, was vorübergegangen und jetzt vorbei ist, aber zugleich "als vergangen [als Vergangenes] Wirklichkeit" hat (GW 10,75). Diese Wirklichkeit hat sie freilich nicht an sich selbst, sondern nur für andere, die sie (künftig) auffassen. Daher rührt die nun intensiv verfolgte Frage nach der rechten Auffassung des Geschichtlichen. Das Begreifen muß auf das Gewordensein reflektieren, d.h. auf die "Ungewißheit"[1047] in ihm. Das rechte Verstehen schließt also das Festhalten der Ungewißheit angesichts der Gewißheit (daß es so geworden ist) notwendig in sich. Wenn die Ungewißheit und mit ihr das Reflektieren auf Kontingenz und Freiheit des Geschichtlichen nicht gegeben ist, liegt ein Selbstmißverständnis des Verstehens vor. Aber nicht nur mißversteht sich das Verstehen selber, sondern es mißversteht auch sein "Objekt" als etwas durch Konstruktion Rekonstruierbares[1048] (und drittens - so hätte CLIMACUS hinzufügen können - mißversteht sich das Subjekt des geschichtlichen Verstehens, indem es implizit die Freiheit *seines* Werdens außer acht läßt bzw. von dieser abstrahiert). Das rechte Verstehen von Geschichte reflektiert also auf die Kontingenz und Freiheit ihres Gewordenseins, begreift Geschichte von ihrem Werden her. Die Fernperspektive, die nur *ex post* urteilt, tendiert nach CLIMACUS dazu, das Quadrat rund, d.h. das Freie notwendig zu

---

[1046]) SV^3 6,71

[1047]) *Uvished* SV^3 6,72

[1048]) GW 10,75f. Der kritische Hinweis auf eine "Theorie der Manifestation" (vgl. SCHELLINGS Philosophie der Offenbarung; zum Begriff der *Konstruktion* bei SCHELLING vgl. dessen *Methode des akademischen Studiums*) weitet die Kritik über HEGELS Geschichtskonstruktion hinaus aus auf den Versuch, Geschichte als Manifestation des Absoluten unter dem Leitmotiv eines von dessen Wesen entlehnten Systemgedankens zu fassen. Die Pointe dieser Kritik liegt darin, daß die Manifestationstheorie nur eine verdeckte Systemkonstruktion ist, sofern auch sie Geschichte nicht inhärent von ihrem Werden her begreift, d.h. das Deuteprinzip aus ihr nimmt, sondern ihr ein bestimmtes Manifestationsprinzip aufdrückt, von dem her sie in Wahrheit nicht aus sich verstanden, sondern verdeckt *konstruiert* wird. - Die Alternative von CLIMACUS ist freilich nicht, die Geschichte als sinnlos oder irrational, d.h. überhaupt nicht zu verstehen; allerdings ist unter der Voraussetzung einer wirklichen Freiheit des Werdens Geschichte weder berechenbar noch streng systematisch faßbar; zumindest muß im Fall einer Systematisierung deutlich werden, daß mit ihr nicht das Wesen der Geschichte selber auf den Begriff gebracht ist. Denn dieser Begriff - er müßte heißen: Manifestation der Freiheit des Werdens - kann nach CLIMACUS nicht als System gefaßt werden (was auch mit der Offenheit der Geschichte zu tun hat, die der Geschlossenheit des Systems negativ korrespondiert).

sehen (GW 10,76). Die angemessene Perspektive hat dagegen nicht der Geschichtskonstrukteur, sondern der Geschichtsprophet (vgl. DAUB).[1049] Denn nur der Prophet hat das Sensorium, das hinter die Gewißheit des So-Gewordenseins zurückreflektiert auf das (ungewisse) Werden selbst. Er begreift somit, daß das Vergangene unmöglich mit Notwendigkeit aus dem (seinerzeit) Zukünftigen hervorgegangen sein kann, denn es liegt im Begriff der Notwendigkeit, daß sie sich selbst voraussetzt.[1050]

Zeit

Anders das Werden: es setzt nicht sich selbst (als mit sich identisch) voraus, da es auf zielgerichteter Zeit beruht; die Zeit ist aber nicht das Werden, sondern das, woran bzw. worin sich Werden vollzieht - das gegen das Werden an sich Gleichgültige, in sich aber Differenzierte (vom Ewigen bzw. Zukünftigen her). Worauf das Werden beruht, ist also nicht es selbst, auch nicht die Zeit (als Medium), sondern die Möglichkeit. Der Übergang der Möglichkeit in (geschichtliche) Wirklichkeit ist in seiner Nicht-Notwendigkeit nicht als System-Konstrukt faßbar. Vielmehr kann nur der "leidenschaftliche Sinn für das Werden" Geschichte erfassen. Dieser Sinn wird von CLIMACUS - in einer etwas problematischen Transformation des PLATONISCHEN *thaumazein*-Begriffs (Staunen, Verwunderung)[1051] als "*Be*wunderung" (*Beundringen* SV^3 6,73) bezeichnet.[1052] Das Sich-wundern-Können bewahrt

---

[1049]) Die dän. Hg. verweisen SV^3 6,338 auf einen Journalartikel von DAUB aus dem Jahr 1836, wo er u.a. schreibt: "... heißt's vom Propheten, er sei der Historiker des Dereinst - so heißt's gleichgut, wenn nicht besser, vom Historiker, er sei der Prophet des im Ehemals-Geschichtlichen". Vgl. dazu HIRSCH (1930/33) S.539-551.

[1050]) Indem CLIMACUS/KIERKEGAARD den Satz lateinisch fortgesetzt hat *(nam necessarium se ipso prius sit, necesse est)*, ist ihm ein netter Scherz gegenüber seinen Auslegern gelungen, die das - vermeintliche! - Zitat freilich nicht gefunden haben (so die dän. Hg. SV^3 6,338: "Citatet har ikke kundet eftervises." Vgl. L. RICHTER: V,73: "Zitat nicht nachweisbar" und N. THULSTRUP: S.914 zu 95,Z.17: "... Es ist nicht gelungen, die Quelle dieses Zitates festzustellen.") Aber woher weiß man so genau, daß es sich überhaupt um ein *Zitat* handelt? Daß KIERKEGAARD einen eigenen Gedanken lateinisch formuliert, kommt öfter vor (gelegentlich auch grammatikalisch nicht ganz einwandfrei); so auch hier. Daß hier CLIMACUS/KIERKEGAARD selber spricht, folgt weniger aus der Nichtnachweisbarkeit des Zitates, als vielmehr daraus, daß diese lat. Passage ziemlich genau dem entspricht, was CLIMACUS vorher schon auf gut dänisch gesagt hat: Das Notwendige steht so für sich selbst, daß es nur als Voraussetzung seiner selbst, nicht als bedingt durch anderes gedacht werden kann.

[1051]) Vgl. Theait. 155d

[1052]) CLIMACUS folgt in dieser schiefen Ausdrucksweise SCHELLING und FR. V. BAADER (vgl. HIRSCH GW 10,186 Anm.174). SCHELLING sagt mit bezug auf PLATOS Theaitetos: "Initium philosophiae est *ad*miratio". SCHELLING hat diesen philosophischen Affekt für seine positive Philosophie, nicht speziell für seine Geschichtsphilosophie reklamiert. Auch PLATOS Aussageintention trifft sich nicht mit der des CLIMACUS (zumal die geschichtsphilosophische Problematik in dieser Akzentuierung erst ein Produkt des frühen 19.Jh. ist!). In Theait. 155d wird *to thaumazein* als *to pathos tou philosophou* bezeichnet. Aber das Sich-Wundern bzw. Staunen (SCHLEIERMACHER: *Erstaunen*, in: PLATON Sämtl. Werke IV S.120 [Rowohlt] = Werke hg. G. EIGLER [WB] 1990, Bd.6, S.44f; SCHLEIERMACHERS Übersetzung von *pathos* mit *Zustand* ist allerdings sehr farblos) wird nicht nur dem *philosophos* anempfohlen, sondern als *arché philosophias*, d.h. als Anfang und Prinzip der Philosophie selbst bezeichnet. Durch das *thaumazein* soll nach PLATO also nicht nur das *pathos* des Philosophen, sondern die *arché* der philosophischen Wissenschaft in exklusiver Weise (... *ou gar alle arche*) selbst bestimmt sein. Damit ist jegliche philosophische Disziplin mitgemeint, implizit auch die Philosophie der Geschichte, die es als solche explizit noch nicht gegeben hat. Allerdings ist bei PLATO im Zusammenhang durchaus vom Werden, Gewordensein und der Bewegung (als *poiein* und *paschein*, 156a) die Rede, so daß CLIMACUS' Rekurs auf ihn keineswegs abwegig ist.
Nach N. THULSTRUP (DIEM/REST S.916) ist Grundlage dieses Zitats K.F. HERMANN, Geschichte und System

den Philosophen davor, dem geschichtlichen Werden Notwendigkeit anzudichten[1053], d.h. die Spontaneität des Werdens methodisch auszublenden.

5. Fazit

Damit ist des CLIMACUS Versuch, eine Hermeneutik der Geschichte zu entwickeln, abgeschlossen. Er wendet sich dabei keineswegs gegen die Möglichkeit, Geschichte zu verstehen, wohl aber dagegen, sie systematisch, d.h. im Kontext eines geschlossenen *Systems* einzuholen. Das System bewirkt durch seine festgelegte Methodik ein interessegeleitetes, oder wie CLIMACUS sagt (GW 10,77) "teleologisches"[1054] Verstehen, das sowohl die Offenheit der Geschichte als auch die Freiheit des (vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen) Werdens verkennt. Diese ist nicht im System einholbar. Zwar hat die Geschichte einen Plan, eine Struktur, eine gewisse Periodik, aber sie ist doch nicht im Konzept eines (geschlossenen) Systems erfaßbar. Insofern läuft jeder Versuch, Geschichte als ganze zu (re-)konstruieren, nach CLIMACUS auf die Konstruktion einer *interessegeleiteten Fiktion* hinaus.[1055]

Zweifel am Gewordensein

In einem zweiten Gedankengang wird die Frage nach dem Modus des Gegebenseins, d.h. der Wahrnehmbarkeit des Vergangenen gestellt. Da das Werden und das Geschichtliche nicht unmittelbar faßbar ist, sondern in sich etwas "Trügerisches"[1056] hat, ist es potentieller Gegenstand des Zweifels. Es ist nicht evident, nicht so unmittelbar einsichtig wie das sinnlich Wahrnehmbare.[1057] Dieses, z.B. ein Stern am Himmel, muß in seinem Dasein nicht geglaubt

---

der platonischen Philosophie, Bd.1 (1835) S.275 Anm.5. - KIERKEGAARD hat den Gedanken gelegentlich auch auf ARISTOTELES und DESCARTES zurückgeführt. In einer Tagebuchnotiz von 1841 wird das aristotelische Beginnen mit dem Staunen ausgespielt gegen die neuzeitliche Tendenz der Philosophie, vorgeblich mit dem Zweifel anzufangen; dort ist übrigens treffender von *Ver*wunderung die Rede: "Det er et positivt Udgangspunkt for Philosophien, naar Aristoteles mener, at Philospheien begynder med Forundring, ikke som i vor Tod med Tvivl." (Pap III A 107; vgl. T 1,254 und SV^3 6,338f) - Auf DESCARTES (De passionibus animae II, Art. LIII) wird die Verwunderung als *Udgangspunkt* der Philosophie in einem Konzept zum Climacus-Fragment (GW 10,109ff; vgl. Kap.3) zurückgeführt, weil sie (nach DESCARTES) die einzig gegensatzlose Leidenschaft der Seele sei (Pap IV B 13,23, wobei *Forundring* als Übersetzung von *admiratio* dient!). - Die beiden letzten Papirer-Notizen verdeutlichen, daß "Bewunderung" hier als *Ver*wunderung im Sinne der PLATONISCHEN *arché* aller Philosophie zu verstehen ist.

[1053]) Vgl. CLIMACUS' noch stärkere Formulierung GW 10,77: "anlügen", entspricht "*tillyve*" im dän. Orig. SV^3 6,74

[1054]) Wäre das *telos* der Geschichte immanent, so daß es im Prinzip methodisch eruierbar wäre, dann wäre ein System der Geschichte möglich. Da die Geschichte ihr *telos* jedoch außerhalb ihrer hat (ein Gedanke, der bei CLIMACUS auch christologisch nicht revidiert wird), ist sie in ihrer Vorläufigkeit für den geschichtlich existierenden Betrachter nicht als systematische Einheit faßbar.

[1055]) Vgl. die marxistisch-leninistische Geschichtsphilosophie

[1056]) *Svigagtighed* SV^3 6,74; GW 10,77: *Trughaftigkeit*

[1057]) Zur Berufung von CLIMACUS auf PLATO, ARISTOTELES und DESCARTES (GW 10,79*; die Anm. ist hier deplaciert; CLIMACUS hätte sie treffender zum ersten Satz d. 2. Abs. GW 10,78 gesetzt) vgl. die Quellennachweise bei HIRSCH (Anm. 179+ u. 180) und (noch ausführlicher) der dän. Hg. SV^3 6,339f, sowie THULSTRUP (DIEM/REST S.920f). - Bemerkenswert ist KIERKEGAARDS eigener Randvermerk im Konzept (Pap IV B 13,22), der zu PLATO auf Theaet. 195c verweist. Für ARISTOTELES vgl. *Hermen.* 1 und *De anima* 3,3. Zu DESCARTES vgl. *Princ. Philos.* I,39.42 (vgl. Pap V B 15,11) sowie *Meditationes d. Pr. Phil.* IV und VI. In Med. IV führt DESCARTES den Irrtum zunächst auf die Endlichkeit und Unvollkommenheit des

werden.[1058] Dagegen ist das Gewordensein (innerhalb der Natur und der Geschichte) nicht unmittelbar evident. Das Trügerische an ihm beruht auf der "Ungewißheit" seines Gewordenseins: zum einen durch die "Nichtigkeit des Nicht-Seienden"[1059], zum andern durch die "zunichtegemachte Möglichkeit, die zugleich das Zunichtemachen jeder andern Möglichkeit ist" (GW 10,78). Letzteres bezieht sich auf die kontingente Realisierung der Wirklichkeit "aus dem mannigfaltigen möglichen Wie" (GW 10,78). Es meint die Indefinitheit, Offenheit und Kontingenz der Verwirklichung in bezug auf den reichhaltigen Fundus des je Möglichen, während ersteres die Ungewißheit am Sein als qualitativen Entstehens- und Vergehensprozeß festmacht. Diese doppelte dem Geschichtsprozeß inhärente Ungewißheit ist nicht durch spekulativen Schluß, nicht durch Deduktion oder quantitative Approximation behebbar, sondern nur durch einen intuitiven Freiheits- und Willensakt, der die Ungewißheit aus sich selber besiegt und so das "Trügerische" am Werden bzw. Gewordensein überwindet.

"Glaube" - Rekonstruktion der Freiheit durch Freiheit

Erkenntnissubjekts zurück, dann präziser auf die Inkongruenz von Erkenntniswille und Erkenntnisvermögen: "Unde ergo nascuntur mei errores? Nempe ex hoc quod, cum latius pateat voluntas quam intellectus ..." (AT VII,58). DESCARTES steht in antik-skeptischer Tradition auch mit seiner Theorie der *epoché*: "... quoties voluntatem in judiciis ferendis ita *contineo*, ut ad ea tantum se extendat quae illi clare & distincte ab intellectu exhibentur, fieri plane non potest ut errem ..." (AT VII,62; Hervorh.W.D.). Mit der gemäßigteren griechischen Skepsis verbindet ihn auch, daß er den Zweifel niemals als Selbstzweck betrachtet, sondern als eine auf Wahrheit und Gewißheit ausgerichtete Bewegung; mit AUGUSTIN (Soliloquien) verbindet ihn, daß er die Möglichkeit festhält, den Zweifel argumentativ zu überwinden (AUGUSTIN, DESCARTES und WITTGENSTEIN liegen *in dieser Hinsicht* auf einer Linie; zu AUGUSTINS Wahrheitsverständnis vgl. die hervorragende Studie von TILMAN BORSCHE: Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche, München 1992[2] [90], S.107-169). - Wenn CLIMACUS im Zusammenhang mit der Irrtumstheorie der griechischen Skepsis auf DESCARTES verweist, ist dies also von der Natur der Sache her durchaus gerechtfertigt. Interessant (und von DESCARTES unterscheidend) ist dabei die *teleologische* Ausrichtung der Philosophie auf *epoché* und - vermittelt durch diese - auf *ataraxia*. CLIMACUS verwendet das DIOGENES-LAERTIUS-Zitat also zur Stärkung seiner These, daß der Zweifel ein Willensakt ist (analog zum Glauben). Vgl. zu diesem Problemkreis ausführlich Kap. 3.

[1058]) Die gemäßigte Skepsis stellt nicht die Wahrnehmung von etwas in Frage, sondern nur das Urteil über es (sein *So*sein). Das Gewordensein von etwas wird nach CLIMACUS nicht unmittelbar wahrgenommen: Im Gegensatz zum Dasein ist es nicht evident. Der Stern am Himmel ist demnach zweifellos da; seine Existenz wird mir erst zweifelhaft, wenn ich auf sein Gewordensein (d.h. sein vorgängiges Nichtsein) reflektiere. - Wie sehr die Reflexion die sinnliche Gewißheit erschüttert, zeigt sich nicht nur bei der Reflexion auf das Gewordensein, sondern auch bei der auf das Vergangensein. Hier ist das Beispiel des Sternes noch treffender, als CLIMACUS ahnen konnte. Die sinnliche Gewißheit des unmittelbar wahrgenommenen Sterns schwindet nämlich, wenn ich darauf reflektiere, daß ich dessen Lichtstrahlen zu einem Zeitpunkt empfange, zu dem jener Stern möglicherweise schon nicht mehr existiert. Die Intuition in sein Werden (d.h. der "Glaube" im Sinne von CLIMACUS) ersetzt zwar nicht die unmittelbare Gewißheit, verschafft aber dem Betrachter ein Organ für sein Werden und seine Zeitlichkeit. D.h. Glaube und Zweifel zerstören die Unmittelbarkeit - und ersetzen sie.

Die Eingangsthese des CLIMACUS: "Die unmittelbare Wahrnehmung und Erkenntnis kann nicht trügen" (GW 10,78 2.Abs.) ist also *falsch*: Sie kann durchaus trügen, indem die Ausblendung des Werdens in der Unmittelbarkeit sinnlicher Wahrnehmung zum Fehlschluß eines fraglosen Vorhandenseins führt. Erst durch die Substituierung des Satzes "Ich sehe einen Stern" durch: "Ich nehme die Lichtstrahlen eines Sterns wahr" wird das Trügerische im Schluß ausgeschlossen. Die Pointe jedoch ist, daß die Unmittelbarkeit des Wahrgenommenen im Sehen nicht mehr wiederhergestellt werden kann. Der Weg läuft also nur über die Reflexion auf das Werden und kann nur durch den Freiheitsakt einer intuitiven Rekonstruktion seines Werdens (d.h. durch "Glauben") wieder in eine Form der Gewißheit transformiert werden.

[1059]) *"... det Ikke-Vaerendes Intethed"* SV[3] 6,74; gemeint ist das Werden als 'Übergang' vom Sein zum Nichts.

Dieser Akt muß ein Freiheitsakt sein, da er nur so dem Medium entspringt, in dem sich das Werden vollzieht.[1060] CLIMACUS bezeichnet ihn - auch hier (wie schon beim Leidensbegriff) den spezifisch jüdisch-christlichen Sinn des Wortes[1061] ausblendend - als *Glaube* (*Troen*). Im Verhältnis zum Geschichtsprozeß mit der ihm[1062] eigenen Ungewißheit und Trughaftigkeit gibt es also keine rein immanente und theoretische Behebungsmöglichkeit, sondern nur einen Freiheitsakt - oder genauer: zwei einander entgegengesetzte Freiheitsakte: Entweder glauben oder zweifeln zu wollen. Mit Bezug auf die griechische Skepsis diskutiert CLIMACUS deren Methode der Urteilsenthaltung (*epoché*) und des Zweifels, den er als bewußten Willensakt interpretiert: Das Kennzeichen des klassisch-griechischen Skeptikers war, daß er "zweifeln *wollte*"[1063], nicht, daß er den Zweifel aufgrund mangelnder Erkenntnis für notwendig hielt.[1064] Angesichts der Ungewißheit, Kontingenz und Offenheit des Geschichtsprozesses ist der Zweifel also möglich. Nach des CLIMACUS Auffassung ist er aber nur angebracht, wenn er zugleich auch bewußt gewollt wird, d.h. einen Akt der Freiheit darstellt. (Wer dagegen - anders als die antike Skepsis - den Zweifel zum *universalen Prinzip* macht, der ist gegenüber dem Erkenntnisgegenstand ebenso wie gegenüber seinem Zweifel unfrei.[1065]) Dieser

---

[1060]) Hier ist übrigens auch der Umkehrschluß möglich: Vollzöge sich Werden mit Notwendigkeit, wäre es ohne Freiheitsakt rein aus der immanenten Analyse seiner Strukturgesetze rekonstruierbar bzw. (auch Künftiges) erschließbar.

[1061]) D.h. Glaube im *eminenten* Sinne

[1062]) Die Ungewißheit eignet dem Geschichts*prozeß*, d.h. dem *Wie* seines Werdens und Gewordenseins, nicht den geschichtlichen Tatsachen als solchen.

[1063]) Diese Deutung ist zumindest insofern richtig, als die Zweifelhaftigkeit von Urteilsschlüssen beim Skeptiker zu dem bewußten Willensentscheid führt, Urteile zu suspendieren.

[1064]) Die Abgrenzung des gewollten Zweifels im Gegensatz zum immanent notwendigen oder zum methodisch absoluten (vgl. HEGEL und MARTENSEN zu DESCARTES': *De omnibus dubitandum est*) ist für KIERKEGAARD wichtig zur Kritik des neuzeitlichen Zweifelprinzips vom grch. *epoché*-Prinzip her. KIERKEGAARD gibt hier - wie so oft - dem grch. Denken den Vorzug vor dem CARTESISCHEN und dem transzendentalphilosophisch-idealistischen Denkmodell deutscher Prägung. Wie sich schon in seiner Frühschrift "Joh. Climacus oder De omnibus dubitandum est" abzeichnet (Kap.3), lehnt er den Zweifel als Prinzip der Philosophie ab. Sein gesamtes Werk läßt sich unter der Prämisse verstehen, daß der Anfang des Erkennens ein positiver sein müsse (grch.: Am Anfang das Staunen - christlich: Am Anfang das Wort).

[1065]) Diese Kritik richtet sich insbesondere gegen H.L. MARTENSEN. - Abgesehen von der Frage, ob universaler Zweifel als Prinzip *möglich* ist, steht fest, daß er nicht *sinnvoll* sein kann (vgl. wiederum Kap. 3). In dieser Weise hat DESCARTES am Ende seiner Meditationen (VI) den Zweifel an dem, was sinnlich als gewiß erscheint, für legitim erklärt, jedoch hinzugefügt: "... sed neque etiam *omnia* in dubium revocanda" (AT VII,77; Hervorh.W.D.) und damit das eingangs in Kraft gesetzte Prinzip (in der Formulierung HEGELS, die CLIMACUS aufgreift: *de omnibus dubitandum est*) faktisch revoziert. - So hat auch der späte WITTGENSTEIN (Über Gewißheit [1949/51], Ffm 1970) von den notwendigen "*Angeln*" gesprochen (Nr.341: "gewisse Sätze", "die vom Zweifel ausgenommen sind", d.h. *werden*: per Willensakt, der das als zweifelsfrei *setzt*, was nicht notwendiger- oder sinnvollerweise anzuzweifeln ist, wenngleich es im Prinzip bezweifelbar wäre), die Voraussetzung für sinnvolle Zweifel innerhalb funktionierender Sprachspiele sind. D.h.: "Ein Zweifel, der an allem zweifelte, wäre kein Zweifel." (450) "Der vernünftige Mensch hat gewisse Zweifel nicht." (Nr.220) In der folgenden Notiz wird allerdings der Zweifel als willentlich steuerbares Phänomen problematisiert: "Kann ich zweifeln, woran ich will?" Die Antwort heißt: Nein, aber ich kann wollen, an gewissen Dingen nicht zu zweifeln. - WITTGENSTEIN geht auch wie CLIMACUS davon aus, daß das Positive (der Glaube, das Ur-Vertrauen) grundlegend ist: "Der Zweifel kommt *nach* dem Glauben." (Nr.160; individualgeschichtlich bezogen) Beide setzen Gewißheit und Glaube parallel (Nr.245). Allerdings bezieht WITTGENSTEIN den Glauben auf das Sein des Seienden, weniger des Gewordenen bzw. Werdenden. Das geschichtliche Werden wird bei WITTGENSTEIN nicht als solches thematisiert, sondern nur im Blick auf das faktische Gewordensein und den Verläßlichkeitshorizont der gegenständlichen Welt (Nr.234). Durch den engeren Fragehorizont (vorgegeben durch G.E. MOORES "Proof of the External World") tritt die viel interessantere Frage nach der (Un-)Gewißheit des *Werdens* für ihn gar nicht in den Blick.

Freiheitsakt des Glaubens kommt keinem logischen Schluß gleich, sondern einem "Entschluß" (oder wörtlicher: "Beschluß")[1066] , der die positive Annahme des Gewordenseins impliziert: Der Glaube nimmt das "So-sein des Gewordenen" als gewiß an (d.h. er bezieht sich *nicht* auf das *Wesen*, sondern auf das [kontingent gewordene So-] Sein[1067]). Demgegenüber steht als alternatives *pathos* der Zweifel, der einen Protest "gegen jeden Schluß" darstellt, "der über die unmittelbare Wahrnehmung und die unmittelbare Erkenntnis hinausgehen will" (GW 10,81); nur das unmittelbar Evidente - insbesondere die eigene Existenz - läßt er gelten. Unter bewußtem Verzicht auf ein Resultat beschließt der Skeptiker, sich so mit einer *philosophia ephektiké*[1068] von jedem Schluß zurückzuhalten. In diesem Sinne sind Zweifel und Glaube "einander entgegengesetzte Leidenschaften".[1069]

Gleichzeitigkeit

Zum Schluß des Zwischenspiels kehrt CLIMACUS zurück zum Problem der historischen Gleichzeitigkeit: Für den Späteren muß die "Unmittelbarkeit" des Wahrnehmens und Erkennens ersetzt werden durch den "Bericht der Gleichzeitigen". Aber auch unter Voraussetzung der Zuverlässigkeit der Zeugen kann der historische Bericht die "Unsicherheit des Werdens" in der Kontingenz seiner Realisierung nicht beheben. Der Bericht vermittelt dem Späteren auch "keine Notwendigkeit des Werdens, sondern nur das "So-sein des Werdens" (GW 10,82). Auch durch die historische Rekapitulation des Geschehenen wird dieses niemals "notwendig"; m.a.W.: aus der Perspektive des historischen Abstands tut sich

---

[1066]) Dän. *Beslutning* SV^3 6,76). Der Zweifel ist also nicht *per se, sed per decretum voluntatis* suspendiert. So übrigens auch beim späten WITTGENSTEIN.

[1067]) Der Glaube im Sinne von CLIMACUS bezieht sich nicht auf das Wesen des Gewordenen, auch nicht auf "dessen Wahrheit; denn das ist Sache der Erkenntnis, die sich auf das Wesen bezieht" (GW 10,82), sondern auf das Sein: d.h. der Glaube ist - um eine Formulierung SCHLEIERMACHERS abzuwandeln - *Sinn und Geschmack für's Historische* derart, daß er das Vergangene als ein früher Gegenwärtiges in seinem Gewordensein und Werden erfaßt.
Bei der Kritik dieses Glaubensbegriffs, der in der Tat Erkenntnis ausschließt (nicht "*credo, ut intelligam*", sondern: "*credo, ne dubitam*"!), ist darauf zu achten, daß er sehr eng gefaßt ist und sich gar nicht auf das *Wesen* des als so geworden Geglaubten bezieht.

[1068]) Von *epechein* her, also synonym zur *epoché* zu verstehen.

[1069]) E. JÜNGEL interpretiert in diesem Sinn von CLIMACUS den Glauben als von der Wahrheit der christlichen Hypothese her ermöglichte Leidenschaft: "Der Glaube ist dabei allerdings nicht als ein die Hypothese verifizierender Erkenntnisakt, sondern als eine Leidenschaft begriffen, die es ohne jene Wahrheit überhaupt nicht gäbe." Die Wahrheit des Glaubens werde dabei als dessen Wirklichkeit hervorbringend gedacht (zu JÜNGELS These der darin sich vollziehenden Selbstverifikation des Glaubens wäre auf die Rede des CLIMACUS von der "*Autopsie*" des Glaubens zu verweisen vgl. GW 10,99). "Und eben deshalb ist der 'Glaube ... das Gegenteil des Zweifels ...'" Der Glaube schließe, so folgert JÜNGEL, den Zweifel jedoch nicht derart aus, "daß er den Zweifel unter Verbot stellt", vielmehr so, "daß er ihn *provoziert* und damit die eigene Wahrheit der Philosophie als Hypothese überantwortet, die dann remota fide die Möglichkeit der fides denkt" (in: Gegenentwürfe [1988] S.253).
Von einer *Provokation* sollte aber im Sinne von CLIMACUS nur insofern die Rede sein, als die Ungewißheit und Trughaftigkeit des Werdens den Zweifel wie auch den Glauben "provoziert". Der Zweifel kann nach CLIMACUS nicht *per se* den Glauben provozieren, sondern nur den Unglauben, d.h. die in der Urteilsenthaltung implizierte Ungewißheit. Das CLIMACUS-Fragment *De omnibus dubitandum est* zeigt darüber hinaus, wie der als Prinzip des denkerischen Selbstvollzugs konzipierte Zweifel in existenzieller Vertiefung zur *Verzweiflung* führt, d.h. die Verzweiflung am eigenen Selbst provoziert. Verzweiflung ist aber - mit dem "Theologen" ANTI-CLIMACUS gesprochen - Unglaube.

keine (höhere oder niedere) Notwendigkeit auf, die den Prozeß seines Werdens als logisch erscheinen lassen könnte. Das Nicht-Notwendige wird auch *ex post* nicht notwendig. Der Glaube ist das menschliche Sensorium für die Nicht-Notwendigkeit des Gewordenen; indem er die Möglichkeit seines Wirklichwerdens rekapituliert ("*wiederholt*", ebd.), reflektiert er sowohl auf dessen Freiheit als auch auf die Kontingenz seines Gewordenseins. Der Glaube bewerkstelligt die Einholung der Möglichkeit in den Prozeß des Werdens bzw. Gewordenseins. Das, was ex post zu 'verschwinden' droht (die Vielfalt des möglichen Wie, die multilineare und disproportionale Kausalität, die Nichtigkeit des Nichtseienden), wird im Glauben eingeholt: Geschichte wird im "Glauben" rekonstruiert, indem die freie Verwirklichung von Möglichkeit, mithin das Werden selbst rekapituliert wird.
Somit erweist sich "Glaube" bei CLIMACUS als zentrale Kategorie zur Erfassung des Werdens: "Glaube und Werden entsprechen einander." (GW 10,82) Der "Glaube" erfaßt das Werden *als Werden*, indem er als Sensorium für die Freiheit des Werdens (aus vielfältiger Möglichkeit) fungiert. Er ist somit zentraler Gegenbegriff gegen

1.) eine deterministische Sicht der Geschichte (der ein bloßes Wissen der kausalen Gesetzmäßigkeiten genügt),
2.) eine fatalistische Sicht des geschichtlichen Werdens, das als durch höhere Bestimmung (so) notwendig aufgefaßt wird,
3.) eine Nivellierung der Geschichte *ex post*, in der die Vielfalt des seinerzeit Möglichen reduziert wird auf das faktisch Gewordene,
4.) eine Erschließung der Geschichte als Explikation einer absolut gefaßten Methode im geschlossenen System,
5.) eine Reduzierung des geschichtlichen Gewordenen auf einen Mechanismus gesellschaftlicher Interessen und ökonomischer Bedingungen, der als dialektisch-notwendiger Prozeß begriffen wird.

Des CLIMACUS Geschichtshermeneutik richtet sich somit - implizit bzw. explizit - gegen die Sicht des französischen Materialismus (1), gegen den Islam (2), gegen die "spießbürgerliche" Sicht der Geschichte (3), freilich auch gegen HEGEL (4) und implizit - am schärfsten, wenngleich freilich nicht ausgeführt - gegen die Geschichtskonstruktion des Marxismus-Leninismus. Was gegen all diese Versuche von CLIMACUS eingewandt wird, ist nicht ihr Versuch, Geschichte zu verstehen (oder sie - wie bei (4) und (5) - in ihrer Bedeutsamkeit für das Verstehen gegenwärtiger Prozesse zu aktualisieren), sondern ihre Ignoranz gegenüber dem Vorgang des Werdens in seiner ihm eigenen Besonderheit. Diese Besonderheit läßt sich am besten durch den Begriff der *Freiheit* wiedergeben. Glaube ist Sinn für die Freiheit des Werdens in seiner logischen Uneinholbarkeit.[1070] Somit erweist sich der Freiheitsbegriff als

[1070]) FIGAL identifiziert den Glauben korrekt als "Geschichtssinn", der Ausdruck der Freiheit ist (1982, S.299), wobei er die Wurzeln dieser Geschichtshermeneutik bei KANT annimmt und ihre polemische Richtung in der Geschichtskonstruktion HEGELS sieht (ebd.). Geschichtsverständnis ist demnach nichts anderes als "Auslegung der eigenen Freiheit", da eben Freiheit selber Konstituens von Geschichte ist (300, 303). Bemerkenswert ist FIGALS Vergleich mit ANTICLIMACUS, bei dem die Tendenz zu einer "doppelten Geschichte" dazu führt, auf jene Kategorie des Geschichtssinns zu verzichten (303). FIGAL interpretiert dies als ein Defizit des ANTICLIMACUS, der "hinter die Einsicht des Climacus" zurückfalle (303f,310), und schließt sogar: "Kierkegaards eigener Geschichtssinn bleibt dem Ant-Climacus unverständlich." (304) Diese Kritik

Basis der Geschichtshermeneutik von CLIMACUS, und zwar in seiner spezifischen Bedeutung als Kontingenz, Spontaneität und Nicht-Notwendigkeit, dabei stets positiv bezogen auf den Begriff der Möglichkeit.

6. Theologische Applikation

In der *Beilage* zum Zwischenspiel wird dessen spezifische Bedeutung für den Argumentationsgang der PhBr verdeutlicht: Der Glaube bezieht sich nicht auf Gottes *Wesen*, im strengen Sinn auch nicht auf sein *Dasein*, sondern auf sein *Werden*. Der Glaube an das Werden Gottes bedeutet anzunehmen, daß "Gottes Wesen in die dialektischen Bestimmungen des Werdens hineinkonjugiert wird" (GW 10,84).[1071] Damit verbindet sich die spezifisch *christologische* Problematik, die in unserer Thematik ausgeklammert bleiben kann. Deshalb hier nur eine Kurzanalyse des letzten Kapitels V:

Der Schüler zweiter Hand

Der Schüler[1072] erster Hand hat gegenüber dem zweiter Hand die - vermeintlich - größere geschichtliche Unmittelbarkeit voraus. CLIMACUS geht es darum, dieses Vorurteil zu destruieren, indem er die Ungewißheit ganz auf das Werden statt auf den Traditionsprozeß verlegt. Insofern dieses in sich nicht evident ist (Inkognito-Gestalt), nützt die historische Nähe nichts; ja, paradoxerweise erweist es sich als *Vorteil* des Jüngers späterer Generation, den irdischen Jesus nicht mehr unmittelbar wahrnehmen zu können. Die Unmittelbarkeit ist gerade das Trügerische: Schein-Evidenz. Allerdings hat er den Nachteil, daß er sich eine Ersatz-Unmittelbarkeit zum Zeugnis der Schrift verschaffen will: Indem er das Zeugnis in seiner schriftlich fixierten Gestalt als die neue Unmittelbarkeit der christlichen Wahrheit nimmt, versucht er - als Fundamentalist - die Ungewißheit des Werdens in der Absolutheit der Gültigkeit des Schriftzeugnisses aufzuheben. CLIMACUS verkehrt also die Wertung der Präferenzen: Der Vorteil des Jüngers zweiter Hand ist, daß er nicht die Illusion der unmittelbaren Kenntnis des geschichtlich manifesten Gottes hat; sein Nachteil, daß er das Überlieferte zum Absoluten machen (hypostasieren) kann und so die Ungewißheit auf falsche Weise liquidiert.

Somit erweist sich der Vorteil der zeitlich nahe am Ereignis lebenden Generation als ambivalent. Zwar hat sie "relativ den Vorteil, daß sie dem Beben [Rystelse] jener Tatsache

---

gilt allerdings nur unter einer doppelten Voraussetzung: 1.) daß sich KIERKEGAARD eher mit CLIMACUS als mit ANTICLIMACUS identifizieren läßt, und 2.) daß hier von ANTICLIMACUS nur in bezug auf EiC (nicht KzT!) die Rede ist.

[1071]) "... Gudens evige Vaesen flekteres ind i Tilblivelsens dialektiske Bestemmelser" SV^3 6,80. SCHREMPF und DIDERICHSEN übersetzen *flekteres* ... mit "hinein*flektiert*", HIRSCH und RICHTER mit "hinein*konjugiert*". Daß *Gottes Sein im Werden* (so E. JÜNGEL bezogen auf K. BARTH) gedacht wird, bedeutet nicht, daß sich CLIMACUS von KIERKEGAARDS Grundgedanken der Unveränderlichkeit Gottes an sich selbst distanziert, sondern nur, daß er ausgehend vom Inkarnationsdogma Gottes Sein in Beziehung sieht zum geschichtlichen Werden.

[1072]) Schüler (*Discipel*) immer im Doppelsinn von Schüler und Jünger. Dem entspricht Christus als Meister und Lehrer (nach AUGUSTIN, De magistro, ist Christus der einzige wahrhafte Lehrer; kein anderer sonst kann mit gleichem Recht und Anspruch von sich sagen, Lehrer zu sein; vgl. Mt 23,10).

näher liegt" und deshalb besser aufmerksam wird auf sie (GW 10,90), wobei allerdings der Aufmerksamkeit eine Ambivalenz eignet, aus der das Ärgernis ebensogut hervorgehen kann wie der Glaube (GW 10,92). Allerdings wird jene wie jede spätere Generation "daselbe Verhältnis zum Ärgernis aufweisen"; das Ärgernis ist Konstante am Geschehen selbst, dem man "mit keinerlei Unmittelbarkeit näher" kommt (GW 10,90). Wäre das Geschehen (a) "eine *schlichte geschichtliche* Tatsache", so käme es durchaus auf die zeitliche Distanz an; handelt es sich aber (b) um "eine *ewige* Tatsache, so ist eine jede Zeit ihr gleich nahe"; im Fall (c) einer "absoluten Tatsache" wäre es ein Widerspruch, wenn "die Zeit das Verhältnis zu ihr" bestimmen können sollte (GW 10,96).

Die sich hieraus ergebende Schwierigkeit[1073] ist freilich, nach welchen Kriterien schlichtes, ewiges und absolutes Faktum unterschieden werden können: Aufgrund der Trughaftigkeit des Geschichtlichen (und des christlichen Inkognito) kann es ja hier weder Evidenz noch objektive Kriterien geben. Problematisch ist auch, wie das absolute Faktum als "zugleich geschichtlich" gedacht werden soll (GW 10,97). Da CLIMACUS betont, daß das Geschichtliche beim Absoluten "nicht fortgenommen werden" dürfe[1074], weil es sonst "eine ewige Tatsache" werde (ebd.), läßt sich die Differenzierung folgendermaßen schematisieren:

a) Rein Historisches

b) Ewiges

c) Ewiges als Historisches = Absolutes

Im Verhältnis zum Absoluten kann es nun überhaupt keine Vermittlung durch den Gleichzeitigen mehr geben, da die Relation zu ihm nicht mehr als vermittelt durch bloß geschichtliche Instanzen gedacht werden kann.

"Autopsie" des Glaubens

Vielmehr gibt es nur noch eine vom Absoluten selbst gesetzte Unmittelbarkeit der Erkenntnis,

---

[1073]) Diese Schwierigkeit ist zuvor noch nicht aufgetreten, als nur auf den Prozeß des Werdens im Geschichtlichen reflektiert wurde: Dieser ist - obwohl er ständig Verschiedenes setzt - in sich gleich (weil gleich negativ gegen das Notwendige des Wesens, an dem er seinen Gegensatz hat).

[1074]) Die Unverzichtbarkeit des Historischen signalisiert einen wichtigen Unterschied zwischen KIERKEGAARD und manchen seiner theologischen Adepten im 20. Jh., die das Historische am Christusgeschehen auf ein bloßes abstraktes Daß reduzieren wollten. Für KIERKEGAARD steht hingegen - ähnlich selbstverständlich wie für LUTHER - die Unaufgebbarkeit des Historischen fest. Vgl. auch GW 10,106: "Wie bekannt, ist nämlich das Christentum die einzige geschichtliche Erscheinung, welche ... vermöge des Geschichtlichen, dem Einzelnen für sein ewiges Bewußtsein hat Ausgangspunkt sein wollen ..., ihm seine Seligkeit hat gründen wollen auf sein Verhältnis zu etwas Geschichtlichem." Das Geschichtliche wird so (vermittelt) zur Heilsbasis.
Verkannt hat diesen Tatbestand G. ROHRMOSER (1966, in SCHREY WdF 1971, S.424f). ROHRMOSER übersieht, daß die CLIMACUS-Problematik sich gar nicht stellen würde, hätte seine Interpretation recht. Ließe sich der Geschichtszusammenhang auf einen abstrakten "Augenblick als ewige Bedingung" (424) reduzieren - die reine Negation der Geschichte, dann würde sich das Problem der Gleichzeitigkeit ganz anders stellen. Tatsächlich aber ist der Augenblick selber *geschichtlich* gedacht und die Heilsbasis daher keine ewige, sondern eine absolut geschichtliche, wie eben das ganze Christentum ein *"historiske Phaenomen"* ist (SV^3 6,98; GW 10,106) - wenngleich besonderer Art.
Zum Begriff *Augenblick* in transzendentalphilosophisch-idealistischer Konzeption sowie bei NIETZSCHE und HEIDEGGER vgl. GÜNTER WOHLFART, Der Augenblick. Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger mit einem Exkurs zu Proust, Freiburg/München 1982.

die CLIMACUS als "Autopsie des Glaubens" (GW 10,99)[1075] bezeichnet. Zwar leuchtet ein, daß man nur mit den eigenen Augen gut sieht, aber es bleibt offen, wie sich denn diese Autopsie zum sonstigen Sehen des Menschen verhält. Die Gefahr dieses Begriffs, dem es primär darum geht, die Augen der andern (Jünger erster, zweiter, n-ter Hand) auszuschließen, wird dann ersichtlich, wenn er den Glauben monadisch isoliert und zur einzigen Erkenntnisquelle des Absoluten macht. Im Gedanken einer "Autopsie des Glaubens", der seine Unvermitteltheit und Unbedingtheit herausstellt, wird leicht der Glaube restriktiv isoliert vom Kommunizierbaren und gedanklich Rekonstruierbaren - in letzter Konsequenz: Mystik statt Glaubenserkenntnis. Positiv wird allerdings damit die (dort jedoch nicht explizierte) Lehre aufgegriffen, daß der Glaube eine Erkenntnis *sui generis* beinhaltet, die durch den Heiligen Geist gegeben wird, so daß man "mit den Augen des Glaubens" sehen kann. Im Sinne CLIMACUS' wird durch diesen Begriff gewahrt, daß Gott es ist, der die Bedingung des Verstehens mitgibt. Ferner ist die Intention klar, daß in bezug auf die Glaubensvermittlung der 'garstig breite Graben' der Geschichte als irrelevant ausgeschaltet werden soll. Der "Spätere glaubt" zwar "*vermittelst* des Berichts des Gleichzeitigen", jedoch "inkraft der Bedingung, die er selber" von Gott "empfängt" (GW 10,101). Damit ist der qualitative Unterschied der Schüler aufgehoben: Alle sind "wesentlich gleich" (GW 10,102), d.h. zu glauben ist für alle Menschen "gleich schwer, denn keiner "vermag sich selbst die Bedingung zu geben", "aber auch gleich leicht", denn Gott gibt sie (GW 10,104).

7. Freiheit contra System der Geschichte

In dieser Akzentuierung der individuellen Relation zum Absoluten, das geschichtlich manifest ist, während sie selbst nicht wiederum geschichtlich vermittelt ist, wird noch einmal deutlich, wie sehr CLIMACUS daran gelegen ist, die individuelle Freiheit zu behaupten: gegenüber der Abhängigkeit von Zeitzeugen mit vermeintlichem 'Wahrheitsvorsprung' einerseits, und gegenüber der Abhängigkeit von biblischen Berichten, die für sich göttliche Autorität beanspruchen. Freilich ist die Freiheit des Einzelnen bei CLIMACUS nicht abstrakt gewahrt: Er gewinnt seine "Seligkeit" nicht geschichtslos, und er bleibt beständig in der Angewiesenheit auf das Verhältnis zu etwas wirklich Geschichtlichem. Freiheit verflüchtigt sich so nicht, wohl aber der systematische Anspruch, gleichsam *sub specie Dei* das Absolute logisch erfassen und somit vom Gewordensein abstrahieren zu können. Freiheit wird darin wirklich, daß sie auf Werden positiv bezogen bleibt, ohne sich ins System zu verflüchtigen: Ein System der Geschichte ist für CLIMACUS ein Unding, ebenso wie das System des Daseins (wenngleich es eines für Gott geben mag, das uns jedoch nicht durchschaubar ist).[1076] - In diesem Sinn ist die

[1075]) Im Sinn der Autopsie des Glaubens ist auch das folgende, aus EiC (GW 26,233) stammende Votum des ANTICLIMACUS zu verstehen: "Thi den christelige Sandhed har ... selv Öine at see med, ja den er som lutter Öie." (SV^3 16,218 "Denn die christliche Wahrheit hat ... selber Augen, um damit zu sehen, ja sie ist wie lauter Auge.") Somit ist die christliche Wahrheit auf Aneignung, nicht auf Analyse, Betrachtung oder Beschaulichkeit aus. - Der Begriff "Autopsie" meint eine authentische, d.h. durch eigene Sicht verbürgte, unmittelbare Zugangsweise; als positive Charakteristik des *Gelehrten* vgl. FZ GW 4,99* (SV^3 5,81), UN I GW 16/I,9.39.57 (SV^3 9,15.41.56). Diese Belege verdeutlichen den umfassenderen (nicht-theologischen - im Unterschied zu GW 10,67.99 = SV^3 6,65.92) Gebrauch des Begriffs 'Autopsie' bei KIERKEGAARD.

[1076]) GW 16/I,111: "Das Dasein selbst ist ein System - für Gott ..."

Herausstellung der Freiheitsdimension in PhBr durchaus polemischer Art: polemisch einerseits gegen eine Logik der Notwendigkeit (des Werdens), polemisch andererseits gegen eine Knüpfung der zweiten, neuen Freiheit an endliche Vermittlungsstrukturen, die die von Gott gesetzte Bedingung verfügbar machen wollen. In diesem Sinn: eine Philosophie der Freiheit, die in Theologie gründet, aber sich selbst philosophisch versteht.
Die *Grenzen* des Unternehmens liegen ebenfalls auf der Hand: Sie liegen nicht darin, daß der humoristisch-skeptische Philosoph sich philosophisch an das Christentum heranwagt. Auch nicht darin, daß er auf Werden und Geschichte im allgemeinen reflektiert. Vielmehr darin, daß diese Reflexion Differenzierungen vornimmt am Geschichtlichen, die nicht mehr objektivierbar sind. Zwar sagt CLIMACUS nicht "Du mußt glauben ...", aber er sagt durchaus: "Wenn du glauben willst, dann mußt du mit den Augen des Glaubens sehen". Die so verordnete "Autopsie" des Glaubens impliziert die Gefahr eines Rückzugsgefecht: Die Glaubenserfahrung als eine *sui generis* steht unangefochten, selbstgenügsam und isoliert im weiten Feld möglicher Erfahrungen.

Paradox

Glaube wird dabei am Paradox festgemacht, das zwar als Denkakt noch am Horizont erscheint, sich selber dem Denken jedoch entzieht. Andere, z.T. vereinzelte Formulierungen, wonach das Paradox das Denken für sich selber öffnet und ihm neue Horizonte erschließt, dem Gedanken seine Leidenschaftlichkeit verleiht (ethisch-religiöses Interessiertsein statt gelangweilter Gleichgültigkeit), und daß das Paradox nur für eine verstandesmäßige Erschließung des Glaubens besteht (nicht *"autoptisch"*), oder daß das Paradox als Grenzbegriff gegen den titanischen Versuch fungiert, den Glauben im *geschlossenen System* auf den Begriff zu bringen, sind durchaus zu akzeptieren. Schwieriger wird es, wenn der Begriff des Absurden als Substrat für das absolute Paradox eintritt und so das menschliche Bedürfnis, den Glauben zu *verstehen*, ebenso weggewischt wird wie die christliche Option eines vernünftigen Selbstvollzugs vor Gott im Sinne der paulinischen *logiké latreia* (Rö 12,1). Die Problematik des Begriffs des Absurden wiederholt sich bei CLIMACUS dann in der UN, wobei sie verschärft bereits in FZ aufgetaucht ist. Sie zeigt sich da, wo das Paradox seine ursprüngliche korrektive Funktion gegen das spekulative System verliert und sich verselbständigt zu einer Grundkategorie des Christlichen oder gar des menschlichen Daseins schlechthin. Diese Problematik wird auch wirkungsgeschichtlich deutlich (J.-P. SARTRE, A. CAMUS) und zeigt eine Gefahr im Denken Kierkegaards an, die er selber nicht ausreichend wahrgenommen hat.

Ungeachtet dieser Kritik können die Ergebnisse des Zwischenspiels festgehalten werden, da sie unabhängig von der Christologie des Paradoxes sind (und auch in sich selbständig konzipiert sind). Sie liegen insbesondere in der Entwicklung einer Geschichtshermeneutik der Freiheit, vermittelt durch eine Analyse des Wirklich-Werdens von Möglichkeit unter Aufnahme aristotelischer Terminologie. Das Entscheidende ist dabei die Eingrenzung des Notwendigkeitsbegriffs auf das ideelle Wesen und die Postulierung des Werdens als freier, aber kontingenter Verwirklichung von Möglichkeit im Horizont irreversibler Zeitlichkeit.

III. Schluß

A) **Fazit**

Beim Versuch, die Freiheitsthematik in ihrer zentralen Bedeutung für das Ganze der theologisch grundgelegten Philosophie KIERKEGAARDS aufzuzeigen, wurde ihre spezifische Akzentuierung im Umfeld des Dt. Idealismus sichtbar. Unter anderen von SCHELLING her wurde der Gedanke der Negativität auf sich selbst bezogener Freiheit in Angst und Verzweiflung verdeutlicht, und zwar gegen ihre Depravierung im Kontext vermeintlich 'aufgeklärter'[1077], rationalistischer Philosophie. Hierin erweist sich der Zusammenhang von

[1077]) KIERKEGAARD betreibt 'Aufklärung' anders, nämlich durch das Erhellen der Struktur von Freiheit selbst - gegen das Programm ihrer Abstraktion und Idealisierung einerseits und gegen das ihrer systematischen Vorwegeinholung im System andererseits. "Aufklärung" verdient diesen Titel im positiven Sinne des Dänen nur, wenn sie auch wirklich etwas dazu beiträgt, die Selbstverstellung der Freiheit zu klären und den Formen ihrer Depravierung und Banalisierung im Geflecht der modernen Massengesellschaft entgegenzuwirken.

Freiheit und Sünde als zentral. Kaum einer - vielleicht AUGUSTIN ausgenommen - hat wie KIERKEGAARD die Freiheit in ihrem Selbstverhältnis so tiefgehend ausgelotet und dabei zugleich die Dimension des "Vor-Gott-Seins" als konstitutiv für ihr Selbstverständnis betrachtet. Insofern stellt die Freiheitskonzeption des Dänen einen Höhepunkt innerhalb der christlichen Thematisierung dieses Begriffs dar.

Ihre Grenze zeigt sich - insbesondere in Anbetracht einer fast durchweg unerfreulichen Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte - in der Herauskristallisierung eines unbedingten und unablässigen Auf-sich-gestellt-Seins. In dem Augenblick nämlich, wo der Gottesbegriff in seiner grundlegenden Bedeutung ausgeklammert wird, kippt die gesamte Dialektik gleichsam um und erzeugt die Karikatur einer absurd-ausweglosen, isoliert-hoffnungslosen Existenz. Sowenig diese KIERKEGAARD selbst zu unterstellen ist, so sehr muß doch die Frage gestellt werden, inwiefern die korrektive Akzentuierung der Freiheitsthematik zugleich eine Verengung darstellt, die bestimmte Dimensionen der Freiheit (insbesondere die gesellschaftlichen, weniger die geschichtlichen) unterbelichtet läßt. Der Grundansatz des Dänen, *korrektiv* wirken zu wollen, bescheinigt seine unschwer aufzeigbare Abhängigkeit vom Dt. Idealismus. Darin liegt zugleich die Frage, inwiefern eine bloß korrektive Darstellung legitim ist. Sie ist es m.E. schon, allerdings nur *dichterisch*, nicht *wissenschaftlich* (ungeachtet der bekannten Tatsache, daß KIERKEGAARD die wissenschaftliche Verwertbarkeit seines Denkens geringgeschätzt hat). Und doch ist KIERKEGAARD mehr als "a kind of poet" (MACKEY). Das Dichterische tritt bei ihm in einer wissenschaftlich reflektierten Weise auf den Plan, womit es freilich noch nicht seinen Charakter verliert, Dichtung zu sein. Damit in Zusammenhang steht die Pseudonymität[1078]: gesetzt nicht als dichterische Spielerei, sondern als Instrument zur "indirekten Mitteilung". Der Gehalt des Mitzuteilenden (die Wahrheit) bestimmt die Methode der Mitteilung. Da KIERKEGAARD die ethisch-religiöse Wahrheit (im Gegensatz etwa zu mathematischer oder empirisch wissenschaftlicher Erkenntnis) nicht für direkt mitteilbar hält, ist der Einsatz von Pseudonymen durchaus konsequent.

Die Pseudonyme spiegeln

a) diverse Standpunkte und Perspektiven,

b) bestimmte Themeninteressen (z.B. Sünde, Geschichte usw.) und

c) bestimmte Reflexionsbestimmungen[1079] (z.B. die *humoristische* Art des CLIMACUS, die *erbauliche* des ANTICLIMACUS usw.[1080]).

Dabei wird auch Humor und Ironie eingesetzt, jedoch nicht als Selbstzweck, sondern als

---

[1078]) Vgl. THEUNISSEN (1958) S.83-92: "Der Ernst der Pseudonymität ...", insbes. S.84f: "Die der Pseudonymität zugrunde liegende 'Dialektik' der Mitteilung darf als das leitende Prinzip der Schriftstellerei KIERKEGAARDS angesehen werden. Die 'ganze Schriftstellerei', die 'von Anfang bis zu[m] Ende dialektisch ist' [GW 33,29], lebt aus jenem indirekten oder 'mäeutischen' Verfahren, das KIERKEGAARD als 'Sichentgegenarbeiten', als 'Verdopplung' oder als 'Reduplikation' bestimmt [cf. GW 33,8*]."

[1079]) KIERKEGAARD selbst spricht - für unseren Sprachgebrauch mißverständlich - oft einfach nur von "Stimmung".

[1080]) Während CLIMACUS und VIGILIUS insgesamt für KIERKEGAARD den Charakter eines "Denkspiels" oder "Gedankenprojekts" haben, identifiziert er sich später vorbehaltlos mit ANTICLIMACUS. Der Beweis dafür ist von ihm lebensgeschichtlich erbracht, indem er die kirchenkritischen Implikationen von ANTICLIMACUS (KzT, EiC) nach dem Tode MYNSTERS selber durchführt - polemisch verzerrt und gnadenlos auch gegen sich selbst, gekennzeichnet durch einen "erheblich verschärften Ton" (W. GREVE, in: ders. [Hg.], S.K. "Der Einzelne", Ffm 1990, S.48 Anm.50).

Instrument im Kontext einer in sich konsistenten Theorie der indirekten Mitteilung.[1081] Daß Mitteilung notwendig und sinnvoll ist, daß Kommunikation wesentliches und heilsames Instrument intersubjektiver Menschlichkeit ist, wird dabei ebenso vorausgesetzt wie das Interesse des Menschen an seiner Selbstverwirklichung und sein Grundbezug auf eine ihm vorgängige Wahrheit. Diese Wahrheit ist insofern als vorgängig vorgestellt, als sie der jeweiligen Existenz schon vorausliegt; aber auch insofern, als sie als Zukunft dem jeweiligen zeitlichen Existieren vorwegliegt.

Ausgehend von einer weithin nicht-substantiellen Bestimmung des menschlichen Wesens (KzT A,a) gewinnt der Gedanke der Zeitlichkeit bei KIERKEGAARD eine ungeheure Prägnanz. Die Zukunftsoffenheit der Freiheit wird zur entscheidenden Instanz in KIERKEGAARDS Polemik gegen das Spießbürgerliche (immanent Reflexionsbestimmte) ebenso wie gegen den Hegelianismus (immanent Spekulative). Gegen HEGEL behält KIERKEGAARD recht, wenn er ausgehend von der Zukunftsoffenheit und -bezogenheit der Freiheit das abgeschlossene System angreift und den Mangel an ethischer Stringenz einklagt.[1082] Gegen HEGELS Interpretation des Christlichen behält er außerdem recht im Blick auf die Akzentuierung der Aneignung und des "Erbaulichen"[1083]. Das Christentum ist primär eben nicht Lehre, sondern personales Verhältnis zu - dem von Christus her seinerseits *personal* zu bestimmenden - Gott. Daher geht es im Christentum nicht um ein bloßes Wissen von Dogmen und Lehrmeinungen, sondern um die persönliche Aneignung des Glaubens. Daß es nicht darauf ankommen kann, *über den Glauben hinauszugehen*, hat KIERKEGAARD klar gesehen - mit SCHLEIERMACHER und JACOBI. Andererseits behält HEGEL KIERKEGAARD gegenüber darin recht, daß er die immanente Problematik jener Philosophie des subjektiven, in sich entzweiten Geistes aufzeigt. Ferner darin, daß er betont, daß das Unmittelbare gerade um der Mitteilbarkeit seines Gehalts willen nicht abstrakt als solches festgehalten werden kann. Und wo die bloß subjektive Gewißheit zum Maßstab dessen werden will, was Wahrheit definitiv gültig verbrieft, wird sie in der Tat hybrid. Vor allem aber, wenn die leidenschaftliche Entscheidung zum Qualitätsmerkmal von Wahrhaftigkeit werden soll (einige Bemerkungen KIERKEGAARDS gehen tatsächlich in diese Richtung), steht dem willkürlichen Dezisionismus nicht mehr viel im Weg. Auch, wo das Absurde in seiner absoluten Paradoxalität gegen alles Verstehen-Können festgehalten wird und so in die Nähe des Wahnsinnigen und Wahnwitzigen gerät,[1084] nimmt der Glaube selber verzweifelte Züge an, seinem eigenen, "durchsichtigen" Wesen[1085] zum Trotz. In all diesen Punkten ist also zweifellos HEGEL gegen KIERKEGAARD rechtzugeben. KIERKEGAARD hat in seinen letzten Lebensjahren immer stärker die in das Leiden führende

---

[1081]) Vgl. THEUNISSEN (1958) S.74: "Ironie und Humor stehen bei Kierkegaard im Dienste der ernsten Mitteilung."

[1082]) So schon FR. V. BAADER

[1083]) In dem von J. RINGLEBEN (1983) rekonstruierten Sinn.

[1084]) Bei KIERKEGAARD allerdings nur am Rand zu belegen, vgl. die problematische Äußerung Pap X^1 A 467 (T 3,247; 149): "Es gibt nur einen einzigen Beweis für die Wahrheit des Christentums und zwar ganz richtig den der Leidenschaft, wenn die Angst der Sünde und das beschwerte Gewissen einen Menschen foltern, so daß er die schmale Linie passiert zwischen der Verzweiflung bis zum Wahnsinn - und dem Christentum. *Dort* liegt das Christentum." Eine durchaus fragwürdige Grenzlandbestimmung, sosehr man sie auch an berühmten religiösen Biographien bestätigt finden mag (AUGUSTIN, LUTHER, PASCAL u.a.).

[1085]) Vgl. KzT: durchsichtiges Gründen in Gott, bestimmungsgemäße Existenz

Nachfolge als konstitutiv christlich angesehen und eingeklagt. Dazu finden sich zweifellos einige massive Anhaltspunkte im NT selbst, nicht aber im Blick auf dessen Gesamtspektrum. Mit diesen Bemerkungen sind allerdings Grenzanzeigen gesetzt, die über die Freiheitsthematik hinausgehen. In seiner Thematisierung menschlicher Freiheit liegt die eigentliche Bedeutung KIERKEGAARDS. Der Zusammenhang Freiheit - Selbst-/Gottesbezogenheit - Endlichkeit/Unendlichkeit - Schuld/Sünde wird in BA und KzT eindringlich dargestellt. KIERKEGAARD geht in diesen Analysen weit über KANTS "radikal Böses" (1793) und SCHELLINGS "realen" Freiheitsbegriff (1809) hinaus. In BA zeigt er auf, daß die Konkupiszenzvorstellung durch den Angstbegriff ergänzt werden muß, um das Versuchtwerden der Freiheit *durch sich selbst* (Jak 1,14) zu explizieren. In der KzT wird die Selbstverfehlung von der Geiststruktur her im Blick auf ein Ungleichgewicht ihrer konstitutiven Momente und von der Willensstruktur her im Blick auf ein unbedingtes (nicht) man selbst sein Wollen expliziert. In dieser einzigartigen - auch geschichtsphilosophisch zu verstehenden - Analyse besteht nicht zuletzt KIERKEGAARDS Bedeutung für die europäische Geistesgeschichte, auch wenn er selber von jenem Werk meinte, es sei (wie er selbst?) vielleicht gar nicht zu "gebrauchen"[1086].

In einer sich zunehmend nicht mehr christlich verstehenden Gesellschaft erübrigt sich nun KIERKEGAARDS Angriff gegen die "real existierende", staatskirchlich verfaßte Christenheit. Die Konzession, nicht im neutestamentlichen Sinn das Christliche zu repräsentieren, ist - allerdings auf andere Weise als wünschenswert - erfolgt.[1087] Daß dementsprechend an KIERKEGAARDS Rehabilitierung eines christlichen Freiheitsverständnisses nur noch beschränktes (wissenschaftliches) Interesse besteht, kann somit keineswegs verwundern.

Umso mehr dürfte künftig insbesondere der *polemische* Charakter seines Freiheitsbegriffs virulent werden: Die Abgrenzung vom Spießbürgerlichen[1088] sowie von der Nivellierung durch die Presse (Massenmedien), aber auch die Abkehr vom Konzept eines geschlossenen Systems als Wirklichkeits- und Geschichtsmetaphysik. In diesen drei zuletzt genannten Punkten liegt die bleibende Bedeutung und Aktualität der Freiheitsthematisierung des Dänen.

In den abschließenden **Thesen** werden Grundgedanken des Freiheitskonzepts bei KIERKEGAARD rekapituliert, die sich durch weite Teile seiner Schriften hindurchziehen. Freilich ist nicht jeder dieser Aspekte in jedem seiner Werke aufweisbar. KIERKEGAARDS Intention, durch pseudonyme Darstellung den Anschein zu vermeiden, Freiheit lasse sich im oder als System darstellen, soll nicht zurückgenommen werden. Dabei ist die Theorie indirekter Mitteilung für die Darstellung des Wesens der Freiheit bei KIERKEGAARD grundlegend. Daher erscheint es mir nicht als legitim, die von KIERKEGAARD aufgezeigten Perspektiven in einem sie integrierenden System darzustellen. Denn damit wäre KIERKEGAARDS grundlegende Intention mißachtet, Darstellungsweise, Darstellungsinhalt und Darstellungsintention zusammenzudenken. Der entscheidende methodische Fehler bestünde darin, den Prozeß, der für KIERKEGAARD zur Pseudonymsetzung geführt hat, revidieren und

---

[1086]) Pap VIII A 651 vgl. GW 24,164

[1087]) KIERKEGAARD hat die Ambivalenz dieses Vorgangs m.E. nicht recht durchschaut (vgl. auch LÖGSTRUPS Kritik).

[1088]) Verbunden mit einem bestimmten Begriff von 'exakter' Wissenschaft: der Glaube an das Wäg-, Meß- und Berechenbare.

systematisch einholen zu wollen. Selbst wenn dies möglich wäre (was nicht Prämisse oder Resultat dieser Arbeit ist), wäre es im Sinne KIERKEGAARDS nicht wünschenswert.
In diesem Sinn können bereits die folgenden Thesen als verwegen angesehen werden, da sie Grundakzente resümieren, ohne diese noch einmal explizit auf die jeweiligen Pseudonyme und die Theorie der Notwendigkeit indirekter Mitteilung zurückzubeziehen. Trotzdem stellen sie einen wichtigen Schlußstein dar, sofern sie zeigen, daß es derart sich durchziehende Akzente im Freiheitsverständnis bei KIERKEGAARD tatsächlich gibt. Deutlich wird dabei die Beziehung der Freiheits- auf die Selbstwerdeproblematik, ferner die Doppelung des Vor-sich-selbst- und Vor-Gott-Gestelltseins. KIERKEGAARD wird nur dann recht verstanden, wenn beide Grundeinsichten zusammen gesehen werden. Hier setzt er wesentliche Akzente, die zu einer Verschärfung und Vertiefung, wirkungsgeschichtlich aber auch zu einer individualistischen Verengung des neuzeitlichen Freiheitsbewußtseins beigetragen haben.
Den Thesen folgen einige **Grenzanzeigen**, die den kritischen Dialog mit KIERKEGAARD fördern wollen. Während die Thesen positive Gehalte von KIERKEGAARD her explizieren, ohne noch einmal den kritischen Dialog mit KIERKEGAARD aufzunehmen, versuchen die Antithesen, im Rekurs auf die Einleitungsfragen eklatante Schaltstellen der diskutierten Problematik noch einmal zur Sprache zu bringen.

B) **Thesen**

(1) Die Legitimität einer wissenschaftlichen Arbeit über KIERKEGAARD gründet weder in der Darstellungsform noch in der Intention KIERKEGAARDS, sondern darin, daß er selbst Stellung und Partei genommen hat zu wissenschaftlich verhandelten Problemen.

(2) Die Pseudonymität KIERKEGAARDS ist weder vom Gehalt noch von der Intention seines Werkes abzutrennen; vielmehr bezeugt sie sowohl die Besonderheit, als auch die Grenze seiner geistesgeschichtlichen Wirksamkeit.

(3) Die Pseudonyme repräsentieren spezifische Betrachtungsweisen, die mit bestimmten Grundeinstellungen zu Existenz- und Erkenntnisfragen verbunden sind. Diese pseudonymen Perspektiven sind in sich kohärent und konsistent darstellbar, jedoch nicht in wechselseitigem Bezug aufeinander, so daß eine systematische Gesamtdarstellung KIERKEGAARDS weder legitim noch sinnvoll ist.

(4) Die mit der teils pseudonymen Darstellungsweise verbundene und von KIERKEGAARD auch selbst reflektierte Problematik ist die der dichterischen Form. Dabei besteht einerseits ein Gegensatz zwischen dichterischer Darstellungsweise und theologisch-philosophischem Gehalt, sowie andererseits eine Spannung zwischen bloß dichterischer (Schreibtisch-) Existenz und ethischem Lebensanspruch.

(5) KIERKEGAARD verstand sich selber als "Korrektiv", d.h. in grundlegender Rezeption und Anerkennung weiter Teile der philosophischen wie theologischen Tradition, wobei er seine korrektive Funktion insbesondere auf die existentielle Aneignung des Gewußten bzw. Geglaubten richtete.

(6) KIERKEGAARD verstand sich selber weder als romantischen Schwärmer noch als jemand, der - sei es links oder rechts - über HEGEL hinausgehen sollte, noch als Kirchenreformator. Ebensowenig verstand er sich als Revolutionär in bezug auf die politischen Verhältnisse Dänemarks bzw. Europas.

(7) KIERKEGAARDS Grundanliegen war spezifisch christlich-religiös, nämlich das Wesentliche des Christwerdens und -seins zur Darstellung zu bringen. Dabei verstand er sich selbst nicht als Christ und beanspruchte auch nicht, durch seine Person das Christentum authentisch (d.h. im neutestamentlichen Sinne) zu realisieren.

(8) Insbesondere durch seine Zuwendung zum Christentum und im Kontext seiner Polemik gegen die bestehende Christenheit hat sich KIERKEGAARD radikal von der Romantik abgelöst. Diese Abkehr zeichnete sich bereits mit seiner Dissertation über den Ironiebegriff (BI, 1841) ab.

(9) Der romantische Freiheitsbegriff galt ihm als realitätsentfremdete Fiktion (vgl. BI). Er repräsentiere in Wahrheit Unfreiheit, sofern Freiheit konkret zu begreifen und zu realisieren ist.

(10) Das Recht des romantischen Freiheitsideals - das KIERKEGAARD positiver veranschlagt hat als HEGEL - sieht er allein in der Polemik gegen das Spießbürgertum, d.h. gegen eine Form des gesellschaftlichen Daseins, die sich am Wahrscheinlichen, Berechenbaren und Kalkulierbaren orientiert.

(11) Diese Polemik gegen das Spießbürgertum ist - gleichsam als Negativschablone - von entscheidender Bedeutung für KIERKEGAARDS Entwicklung seines eigenen, positiven Freiheitsverständnisses.

(12) Grundlegendes Motiv jener Polemik, die sich durch das Gesamtwerk hindurchzieht, ist KIERKEGAARDS Orientierung des Begriffs 'Freiheit' am zukünftig Möglichen. (Daher auch die Polemik gegen das in sich abgeschlossene System.)

(13) Analog zur Ironie beschreibt der Zweifel die Möglichkeit der Freiheit, sich gegenüber der Wirklichkeit und positiver Erkenntnis zu distanzieren und zurückzunehmen *(epoché)*. Während der methodisch begrenzte Zweifel argumentativ eingesetzt und überwunden werden kann, führt der radikal als Prinzip gesetzte Zweifel zur Verzweiflung.

(14) Das System kann den Zweifel nur überwinden, indem es ihn als prinzipiell überwindbaren und überwundenen schon voraussetzt. Auf ein schlechthin Negatives (prinzipieller Zweifel) läßt sich ein Positives (System der Erkenntnis) nicht gründen. Die moderne Skepsis beruht auf einer illegitimen Verabsolutierung des bei DESCARTES (und schon AUGUSTIN) methodisch begrenzten und an möglicher Gewißheit orientierten Zweifels.

(15) Freiheit realisiert sich zeitlich angesichts des künftig Möglichen (vgl. These 12). Dabei gilt, daß die Zukunft weder aus der Vergangenheit noch aus einem Wissen um geschichtliche oder physikalische Gesetzmäßigkeiten ableitbar ist. Die Zukunft ist gewissermaßen das Ganze, das in Gott als Inbegriff (Gesamtpotential) aller Möglichkeit gründet und auf das hin Freiheit essentiell und existentiell bezogen ist.

(16) Die menschliche Freiheit ist dadurch gekennzeichnet, daß sie sich im Horizont der ihr eigenen (unumkehrbaren, zielgerichteten) Zeitlichkeit realisiert. Darin liegt zugleich ihre Definitivität und Begrenztheit, aber auch der nicht suspensierbare Druck, sich - so oder so - verwirklichen zu müssen.

(17) Menschliche Freiheit existiert im Kontext einer unaufhebbaren Selbstbezüglichkeit: positiv als *Interesse* an sich selbst (Selbstverwirklichung), negativ als *Angst* vor dem Nichts (Zunichtewerden).

(18) Angst als "in sich verstrickte" Freiheit (BA) beschreibt deren Wirklichkeit aufgrund eines Reflexionsverhältnisses, das im Horizont der Zeitlichkeit die Definitivität seiner positiven wie negativen Verwirklichung erfährt.

(19) Angst entsteht geschichtlich (infralapsarisch) als Implikation oder Konsequenz der Sünde, d.h. der Selbstverfehlung der Freiheit vor Gott. Insofern sie aber auch positiv auf die Möglichkeit der Verwirklichung eigener Freiheit bezogen ist, setzt sie (für Adam) die Sünde nicht notwendig voraus.

(20) Die prae(supra)lapsarische Angst ist die Signatur einer Geschöpflichkeit, die zugleich im Aus-Sein auf Verwirklichung ihre Endlichkeit und Unendlichkeit wahrnimmt. Insofern sie den Selbstverlust als ihre eigene Möglichkeit erfaßt, ist sie zwar noch nicht selbst Sünde, jedoch deren wirkliche Antizipation.

(21) Die post(infra)lapsarische Angst ist dadurch bestimmt, daß sie sich aufgrund der Sünde ängstigt; sie konkretisiert sich im ethischen Bewußtsein als Angst vor dem Bösen, jedoch auch als ("dämonische") Angst vor dem Guten.

(22) Der Glaube vernichtet die Angst, insofern er das negative Pendant zu deren Antizipation darstellt. Indem er Gottes Möglichkeit als in sich unbegrenztes Potential auch für das eigene Selbstwerden annimmt, nimmt er dem Nichts seine beherrschende Macht im Selbstkonstituierungsprozeß der Freiheit

(welche somit "redintegriert" wird).

(23) Insofern die Angst eine Instabilität, Inkongruenz und Disharmonie der Freiheit in sich selber anzeigt, befindet sie sich in Analogie zur Verzweiflung (die von KIERKEGAARD metaphorisch im Begriff 'Schwindel' beschrieben wird).

(24) Im Unterschied zur Angst beschreibt der Begriff der *Verzweiflung* eine Entzweiung im Selbst, die theologisch nur post(infra)lapsarisch, d.h. als Sünde ausweisbar ist.

(25) Dieser Zwiespalt ist in bezug auf die Willensstruktur als eine Inkongruenz von angestrebtem und gesetztem (vorgegebenem) Selbst explizierbar. Unbedingt man selbst sein zu wollen basiert auf der trotzigen Revolte gegen das Gesetztsein durch Gott. Nicht man (d.h. dieses) Selbst sein Wollen resultiert aus einer Ablehnung des konkreten Soseins in seiner spezifischen Kontingenz.

(26) Die verschiedenen Formen der Verzweiflung lassen sich näher erklären, wenn der Mensch als eine Synthese (Zusammensetzung) betrachtet wird, deren Momente (Elemente) in ein Ungleichgewicht zueinander geraten können.

(27) Die Synthese des Menschseins beinhaltet, daß das menschliche Selbst nicht von sich aus Identität verbürgt, d.h. *per se* "noch kein Selbst" ist (KzT A,a). Ihre Momente lassen sich verschieden beschreiben: Endlichkeit-Unendlichkeit, Zeitlichkeit-Ewigkeit, Leib-Seele, Notwendigkeit-Freiheit usw.

(28) Die Freiheit besteht darin, daß sie weder das eine noch das andere dieser Momente ist, auch nicht deren Summe, auch nicht deren Verhältnis. Vielmehr besteht die Freiheit darin, daß dieses Verhältnis - in ständigem Rückbezug auf sein Gesetztsein - im Werden ist.

(29) Die Freiheit beschreibt demnach kein bloßes Attribut des Menschen, sondern das Medium seines Selbstwerdens. In bezug auf die Gegensatzmomente der Synthese ist sie das "Zwischen", das "Interesse".

(30) Insofern KIERKEGAARD die Freiheit nicht als Attribut eines vorfindlich Seienden versteht, sondern als Prozeß einer immanent offenen Verhältnisbestimmung, löst er sie von einem substantiellen Verständnis: Sie ist nicht A, nicht B, nicht A+B, nicht A:B, sondern "daß A:B", d.h. die Faktizität des zeitlichen Vollzugs der Synthesismomente A und B (A und B dabei als Chriffren der Gegensatzmomente zu verstehen; vgl. These 27).

(31) Analog zu dem die *Angst* Lösenden ist der (christliche) Glaube auch das die *Verzweiflung* Aufhebende, indem das gläubige Subjekt sein Gesetztsein positiv annimmt, reflektiert und bewußt vor Gott realisiert. Der Glaubende ist nicht (mehr) verzweifelt, da sein Selbst "durchsichtig" in Gott gründet, d.h. im Ursprung, Grund und Ziel seiner Existenz.

(32) Gelingendes Selbstsein stellt sich ein im Glauben. Dieser wird von Anticlimacus als die nicht machbare Ausgeglichenheit der polaren Gegensätze des menschlichen Selbst beschrieben. Jenes "durchsichtige Gründen in Gott" meint den unverstellten Rekurs auf den absoluten Grund und die Bestimmung menschlicher Existenz. So verstanden hat Glaube nichts mit Wagnis, Sprung, Entscheidung u. dergl. zu tun.

(33) Auch die sich nicht positiv auf Gott beziehende Freiheit ist dennoch unaufhebbar auf ihn bezogen. Freiheit gründet in der Allmacht Gottes, mit der es sich anders verhält als mit irdischer Macht.

Partizipiert die Freiheit nicht durchsichtig an Gottes Allmacht, dann ist sie auch sich selbst in Wahrheit nicht durchsichtig und zur Selbstbehauptungstrategie verdammt.

(34) Das Wesen der christlichen Freiheit ist es folglich, nicht geängstigt und nicht verzweifelt zu sein, bewußt "vor Gott" zu existieren, die eigentliche Geschöpflichkeit anzunehmen (nicht weniger, aber auch nicht mehr sein zu wollen als Mensch, dieser Mensch) und dabei sich selbst "durchsichtig" zu sein.

(35) Die Signatur der in sich selbst verstrickten und verzweifelten Freiheit ist es, sich nicht durchsichtig zu sein und es auch gar nicht sein zu wollen. Letzteres bedeutet, daß Selbstverstellung und -undurchsichtigkeit subjektiv nicht als Mangel empfunden werden muß. Es lassen sich dabei mehrere verbreitete Strategien der Selbst-Verstellung aufzeigen.

(36) Der Maßstab des Selbst ist nicht immanent zu erheben, sondern liegt in Gott. Offenbarungsgeschichtlich konkret wird dieser Maßstab in Christus als Inbegriff (idealer Realisierung) einer absolut konsequent in Gott gründenden Freiheit.

(37) Das Maßstab-Sein Christi konkretisiert und radikalisiert sich im Nachfolgegedanken: Christliche Freiheit verwirklicht sich in der rückhaltlosen Nachfolge Christi, die auch die Bereitschaft zum Leiden in sich schließt. Leiden, Prüfung und Anfechtung sind Signaturen einer sich bewußt im Vertrauen auf Gott verwirklichenden Freiheit (vgl. bereits Abraham und Hiob).

(38) Christliche Freiheit impliziert nicht, daß das ethische Gebot außer Kraft gesetzt wäre, sondern daß es im Konfliktfall keine absolute Geltung beanspruchen kann. Abraham und Hiob sind Prototypen eines unbedingten Vertrauens auf Gott, die den Konfliktfall ebenso repräsentieren wie die Leidens- und Anfechtungsdimension wirklich gelebten Glaubens.

(39) Die Legitimität der religiösen Ausnahme kann nicht allgemein begründet werden, sondern nur durch sie selbst. Die Ausnahmeexistenz setzt dabei das Ethische in seiner Gültigkeit nicht prinzipiell außer Kraft und kann ihren Rechtfertigungsrückstand gegenüber dem Allgemeinen nicht aufheben.

(40) Der ethischen Lebensorientierung gebührt der Vorrang vor der ästhetischen, da letztere das Selbst in Wahrheit nicht erfüllen kann. Da das Ethische jedoch einem allgemeinen Sollen verpflichtet bleibt, kann die Freiheit des Einzelnen letztlich nur religiös angemessen begriffen und verwirklicht werden.

C) Grenzanzeigen

(1) KIERKEGAARD hat das menschliche Selbst als eine *prekäre* Synthese beschrieben. Dieses gleichsam absturzgefährdete Selbst zeigt seine problematische Verfassung, wenn der theologische Horizont verschwindet bzw. verdrängt wird (*Existentialismus*).

(2) Auch hat KIERKEGAARD aufgrund seiner dezidiert anti-totalitaristischen Tendenz dem *Individualismus* effektiv Vorschub geleistet, indem er die Kategorie des Einzelnen nicht immer deutlich genug auf ihren gesellschaftlich-geschichtlichen Kontext bezogen hat.

(3) KIERKEGAARD hat - als Kind seiner Zeit - faktisch auch dem *Subjektivismus* und dem *Anthropozentrismus* Vorschub geleistet, sofern er nicht zu einer universalen Weltsicht gelangt ist.

(4) In seiner Deutung des menschlichen Selbst hat KIERKEGAARD den Aspekt der *Zeitlichkeit* des Existierens in einer Weise betont, die der Existenz einen *angestrengten bzw. überanstrengten* Zug vermittelt, dem die Gelassenheit und die Geborgenheit weithin abgeht.

(5) In seiner Konzeption der *Angst* bleibt offen, inwiefern die in ihr stattfindende Selbstfixierung der Freiheit *(hildet i sig selv)* wirklich noch als ein prälapsarisches Phänomen zu verstehen ist.

(6) In seiner Theorie der *Sünde* wird zwar durch den Bezug auf die Selbstwerdeproblematik ein moralistischer Anstrich vermieden; dennoch bleibt sein Menschenbild primär hamartiologisch gezeichnet und soteriologisch konzentriert bzw. reduziert auf den Aspekt der Sündenvergebung, der zwar in der Tat zentral ist, aber nicht das Ganze des christlichen Heilsverständnisses ausmacht.

(7) In seiner Theorie des *Glaubens* dominiert der Außenaspekt des *Paradoxen*, das sich mitunter schwer vom *Absurden* abgrenzen läßt. Christsein vollzieht sich demnach als Wagnis, wobei der Aspekt der *leidenden* (Spott und Martyrium ausgesetzten) Nachfolge einseitig in den Vordergrund rückt.

Anhang (Literatur, Abkürzungen, Register, Gliederung)

Literaturverzeichnis

Hinweis: Auch hier wurde die Transskription dänischer Vokalzeichen entsprechend ihrem Lautwert im Deutschen durchgeführt (gestrichenes o = ö, kombiniertes ae = ä, a mit °= aa [sprich o]).

Zitiert werden die Quellen nach den Siglen (z.B. SV oder GW), die Literatur nach Autor und Erscheinungsjahr. Die Namen von Autoren (Verfassern, nicht allen Personen) sind in der Abhandlung - außer in Titeln und Zitaten - durch KAPITÄLCHENSCHRIFT hervorgehoben.

(1) Quellen (19.Jh.)

A) Kierkegaard

- dänische Ausgaben

SV = Samlede Vaerker, hg. v. A.B. DRACHMANN, J.L. HEIBERG og H.O. LANGE, Kopenhagen 1901-06 (15 Bd.), 1920-36^2, 1962-64^3 (20 Bd.)* [dän. Ausgabe d. veröffentl. Werke]

Pap = Papirer [Tagebücher, Skizzen/Entwürfe] hg. v. P.A. HEIBERG, V.KUHR u. E.TORSTING (20 Bd.), Kopenhagen 1909-48, 2. erw. Aufl. hg. v. N. THULSTRUP, Kophg. 1968-78 (16 Bd.)**

BrA = Breve og Aktstykker vedrörende S. Kierkegaard, udg. af S. Kierkegaard Selskabet ved N. THULSTRUP, Köbenhavn 1953 [dt.s. GW 35]

*Überblick zur Werkaufteilung der SV: Gyldendal, Kopenhagen, 3.Auflage und Nachdrucke (neue Bandeinteilung gegenüber SV 1./2.Auflage; vgl. das synopt. Register in SV^3 Bd. 20,263-339):

S. Kierkegaard, Samlede Vaerker (**SV**), **3**. Auflage (1962 u.repr.)

SV 1 = Af en endnu Levendes Papirer (PNL)
" " Om Begrebet Ironi (BI)
SV 2 = Enten - Eller. Förste halvbind (E/O I)
SV 3 = Enten - Eller. Andet halvbind (E/O II)
SV 4 = Atten opbyggelige Taler (18 ER)
SV 5 = Frygt og Baeven (FZ)
" " Gjentagelsen (Wdh)
" " Forord (Vw)
SV 6 = Philosophiske Smuler (PhBr)
" " Begrebet Angest (BA)
" " Tre Taler ved taenkte Leiligheder (DRgG)
SV 7 = Stadier paa Livets Vei. Förste halvbind (SLW I)
SV 8 = " Andet halvbind (SLW II)
SV 9 = Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift I (UN I)
SV 10 = Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift II (UN II)
SV 11 = Opbyggelige Taler i forskjellig Aand (ERvG)
SV 12 = Kjerlighedens Gjerninger (LT)
SV 13 = Christelige Taler (CR)
SV 14 = En literair Anmeldelse (LA)

SV 15 = Tvende ethisk-religieuse Smaa-Abhandlinger (ZkA)
" " Sygdommen til Döden (KzT)
SV 16 = Indövelse i Christendom (EiC)
SV 17 = En opbyggelig Tale (ER)
" " To Taler ved Altargangen om Fredagen (1+2 ER)
" " Til Selvprövelse, Samtiden anbefalet (ZS)
" " Dömmer selv! (US)
SV 18 = Om min Forfatter-Virksomhed (SüS)
" " Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed (SüS)
" " Bladartikler (ZA) 1842-54
SV 19 = Bladartikler (ZA) 1854-55 I-XX
" " Öieblikket Nr. 1-10 (Augbl)
" " Havad Christus dömmer (WCu)
" " Guds Uforanderlighed (GU)
SV 20 = [Terminologisk Ordbog ved J. HIMMELSTRUP]
" " [Sammenlignende Register til SV 1.-3.]

(SIGLEN NACH DT. TITELÜBERSETZUNG)

**Überblick zur Bandeinteilung der Papirer (Gyldendal, Kopenhagen, 2.Auflage):

Sören Kierkegaard, Papirer (Pap), 2. Auflage (1968-78)
(Erstauflage 1909-1938/48):

Pap 1-13 = Tagebuchaufzeichnungen, nichtveröffentlichte Skripte
Einteilung in Buchstabenkategorien (vgl. T 1,IX):
A = echte Tagebuchaufzeichnungen
B = Entwürfe
C = Exzerpte, Kollegmitschriften
Pap 14-16: Register (Index) von N.J. CAPPELÖRN

- deutsche Übersetzungen

a) Werkausgaben

GW = Gesammelte Werke übers. u. hg. v. E. HIRSCH, H. GERDES u. H.M. JUNGHANS, Düsseldorf/Köln 1951-69 (reprint GTB 1979-1986)***

T = Die Tagebücher, ausgew. u. übers. v. H. GERDES, 5 Bd., Düsseldorf/Köln 1962-74****

***Überblick zur Werkaufteilung der GW (Diederichs II; HIRSCH/ GERDES; die Nummern nach GW bezeichnen die Abteilungen; in [] jeweils die Bandangabe von SV, 1./3. Aufl.):

GW 1 = Entweder/Oder 1.Teil (E/O I) {1956} [1/2]
GW 2 = " 2.Teil (E/O II) {1957} [2/3]
GW 3 = Zwei erbauliche Reden 1843 [3/4]

GW 4 = Furcht und Zittern (FZ) {1954} [3/5]
GW 5 = Die Wiederholung (Wdh) {1955} [3/5]
GW 6 = Drei erbauliche Reden (ER) 1843 {1955} [3/4]
GW 7 = Vier erbauliche Reden 12/1843 (ER) {1956} [4/4]
GW 8 = Demis-Predigt 2/44, Zwei erbauliche Reden 3/44 [4/4]
GW 9 = Drei erbauliche Reden 6/44 [4/4]
GW 10 = Philosophische Brocken (PhBr) {1952} [4/6] +
" " Joh. Climacus od. De omnibus dubitandum est (De omn.) (1842/43?) [Pap]
GW 11 = Der Begriff Angst (BA) {1952} [4/6]
GW 12 = Vorworte (Vw) [5/5]
GW 13 = Vier erbauliche Reden 1844 {1952} [5/4]
GW 14 = Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten (DRgG) 1845 [5/6]
GW 15 = Stadien auf des Lebens Weg (SLW) {1958} [6/7-8]
GW 16 = Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift (UN) [7/9-10]
(2 Teilbände 16/I:{1957} und II:{1958})
GW 17 = Eine literarische Anzeige (LA) {1954} [8/14]
GW 18 = Erbauliche Reden in verschiedenem Geist 1847 (ERvG) {1954} [8/11]
GW 19 = Der Liebe Tun (LT) {1966} [9/12]
GW 20 = Christliche Reden 1848 (CR) {1959} [10/13]
GW 21 = Die Krise und eine Krise im Leben einer Schauspielerin (KK) {1960} [10/14]
GW 22 = Die Lilie auf dem Felde und der Vogel unter dem Himmel (LF) [11/14]
GW 23 = Zwo ethisch-religiöse Abhandlungen von H.H. (ZkA) [11/15]
GW 24 = Die Krankheit zum Tode (KzT) {1954} [11/15]
GW 25 = Der Hohepriester - der Zöllner - die Sünderin (HZS)[11/14]
GW 26 = Einübung im Christentum (EiC) {1951} [12/16]
GW 27 = Eine erbauliche Rede 1850 (ER) {1953} [12/17]
GW 28 = Zwei Reden beim Altargang am Freitag 1851 (AltarFr) [12/17]
GW 29 = Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen (ZS) [12/17]
" " " " 2.Teil = Urteilt selbst (US) [12/17]
GW 30 = Erstlingsschriften (Papiere e. noch Lebenden = PNL) {1960} [13/1]
GW 31 = Über den Begriff der Ironie ... (Diss.) (BI) {1961} [13/1]°
GW 32 = Kl. Aufsätze 1842-51. Der Corsarenstreit (KlA) {1960} [13/1 bzw. Pap.]
GW 33 = Die Schriften über sich selbst (SüS) {1951} [13/18]
GW 34 = Der Augenblick. Zeitungsartik.1854/55 (Augbl/ZA) {1959} [14/19]
GW 35 = Briefe (Br) {1955} [BrA]
GW 36 = Das Buch über [Magister] Adler (B.Adler) {1962} [Pap.]
(GW 37 =) Registerband (Reg.) {1969}

**** Überblick zur Bandeinteilung der Tagebücher (H. Gerdes):

(GW 38 =) T 1 = Die Tagebücher. Erster Band (1834-44)* {1962} [Pap.]
(GW 39 =) T 2 = Die Tagebücher. Zweiter Band (1844-48) {1963} [Pap.]
(GW 40 =) T 3 = Die Tagebücher. Dritter Band (1848-49) {1968} [Pap.]
(GW 41 =) T 4 = Die Tagebücher. Vierter Band (1849-51) {1970} [Pap.]
(GW 42 =) T 5 = Die Tagebücher. Fünfter Band (1850-55) {1974} [Pap.]

****

Die Numerierung der GW erfolgt nach der Abteilungszahl, unabhängig von der Tatsache, daß sich oft mehrere Abteilungen in einem Band finden. Umgekehrt verteilt sich auch gelegentlich eine Abteilung auf mehrere Bände (bei UN, in der Tb.-ausg. auch bei SLW); ferner sind manche Schriften nicht eigens als Abteilung gezählt (z.B. De omnibus ... in GW 10 oder US in GW 27/29), so daß die Einteilung insgesamt eher verwirrend als ordnend zu sein scheint.
Die hier mit GW abgekürzte, von HIRSCH und GERDES besorgte Werkausgabe beim Diederichs-Verlag umfaßt insgesamt 36 Abteilungen in 26 Bänden (inkl. Reg.-bd.: 37 in 27 Bänden). Die Erstauflage erschien von 1951 bis 1969 (Tagebücher T 1-5: 1962-74, siehe jeweils die Angabe in {}); ferner 1979-86 beim Mohn-Verlag, Gütersloh, ein text- und seitengleicher Nachdruck der Werkausgabe (also ohne T 1-5) als GTB 600-631, d.h. in 32 Bänden. Hier wie schon in der Originalausgabe finden sich die dänischen Seitenzahlen der SV (1.Aufl.) am Rand.
Leider hat die dänische Ausgabe von der ersten bis zur dritten Auflage Band- und Seitenzählung verändert, so daß es für uns nicht empfehlenswert ist, nach einer dieser Ausgaben zu zitieren (trotz des in SV^3 Bd.20 gegebenen synopt. Registers). Deshalb wurde hier - wegen der Vollständigkeit und Verfügbarkeit (im Gegensatz zu DIEM/REST) und wegen der durchgängigen dän. Paginierung am Rand - die (mit "GW" siglierte) HIRSCH/GERDES-Ausgabe bevorzugt - trotz der teils überzogenen und verfremdenden Eindeutschungstendenz dieser Übersetzung. Der Text wurde meist wörtlich von ihr übernommen, gelegentlich jedoch dem dänischen Original angepaßt. Bei schwerwiegenderen Abweichungen wurde dies vermerkt.
Nicht wissenschaftlich zitierfähig sind die Auswahlausgaben von L. Richter (Rowohlt/Athenäum) und die bislang zweibändige (BA, PhBr) von H. ROCHOL (Phil. Bibl. Meiner); beide haben bedauerlicherweise auf jegliche Paginierung nach SV verzichtet. - Die umfangreichere Auswahlausgabe von DIEM/REST (Nachdruck in vier dtv-Tb. 1975-77) ist derzeit vergriffen.
°Dieser Band ist (Ffm 1976) auch separat als preiswertes stw-Tb.127 erschienen (allerdings ohne *Geschichtliche Einleitung* und mit veränderter Seitenzählung).

*Ergänzend zu Bd.1 der Tagebuchauswahl von Gerdes (T 1) ist für die Studentenzeit Kierkegaards nach wie vor wegen erheblich besserer Vollständigkeit (teils auch: Übersetzung) die Ausgabe von H. ULRICH (II: Tgb. 1832-39), Berlin 1930, heranzuziehen.

BA: siehe Separatausgaben unter: ROCHOL, HANS

- englische Übersetzung

KW I-XXVI (bislang knapp zur Hälfte erschienen):
S. **K**ierkegaard's **W**ritings, hg., übers. u. komment. v. H.V. HONG, E.H. HONG, R. THOMTE u.a., Princeton (UP) 1978ff
(enthält wie GW die Paginierung von SV^1 am Rand; Index; hist. Einführung, Erläuterungen; insgesamt erheblich besser als GW)

b) Separat- und kl. Auswahlausgaben

- Tagebücher (chronologisch):

GOTTSCHED, H.: Das Buch des Richters, Jena 1905

HAECKER, THEODOR: S. Kierkegaard. Die Tagebücher (I: 1834-48; II: 1849-55), ausgewählt u. übertragen, Innsbruck 1923 (repr. München 1949^3)

ULRICH, HERMANN: S.K. II. Die Tagebücher 1832-39, Berlin 1930 [Auswahl]

DOLLINGER, ROBERT: S. Kierkegaard. Im Zwange des freien Gewissens. Gedanken über Gott und Mensch aus den Tage- und Nächtebüchern, Berlin 1938

FEUERSENGER, ELISABETH: S. Kierkegaard. Die Tagebücher. Eine Auswahl, Wiesbaden 1947
SCHLECHTA, EVA: Christentum und Christenheit. Aus Kierkegaards Tagebüchern ausgew. u. übers., München 1957
(GERDES, HAYO: Tagebücherauswahl fünfbdg., 1962-74, s.o.)
GERDES, HAYO: Die Tagebücher. Eine Auswahl, Düsseldorf/Köln 1980

- Sonstiges (Werke, Reden):

BÄRTHOLD, ALBERT: Die Krankheit zum Tode ... von S.K., Halle 1881 [unvollständig; auch andere Schriften übers.: SLW 1886, EiC 1894^2, ER 1886; Auswahlausg. 1906]
BOEHLICH, WALTER (Hg.): Kierkegaard. Briefe, Frankfurt/M. 1983 (Insel Tb.727) [s. auch GW 35]
DIEM, H. / REST, W. (Hg.): S. Kierkegaard [Ausgewählte Werke], Köln 1951-60, wieder: München 1975-77 als dtv Tb.: 6043 (E/O, übers. H. Fauteck) + 6064 (PhBr/UN, übers.v. B.u.S. Diderichsen) + 6070 (KzT/FZ/Wdh/BA, übers.v. W.Rest/ G.Jungbluth/ ders./ R. Lögstrup) + 6080 (EiC/ZkA/B.Adler, übers.v. H.Winkler/ W.Rest/ Th.Haecker).
GEISMAR, LINA: Die Reinheit des Herzens. Eine Beichtrede, München 1924 [SV^1 8,117ff = SV^3 11,11ff]
GLEISS, O.: S. Kierkegaard/Victor Eremita: Entweder-Oder. Ein Lebensfragment, Dresden 1909
GREVE, WILFRIED: S. Kierkegaard. "Der Einzelne", Frankfurt/M. 1990 (Kommentierte Neuübers. d. Textes GW 33,96-120; 1846/49/55)
HAECKER, THEODOR: Kritik der Gegenwart [Lit. Anzeige 1846, Teil II], Innsbruck 1922^2(14)
JENSEN, JÖRGEN BONDE: S.K. Der Augenblick. Eine Zeitschrift, Nördlingen 1988
KÜTEMEYER, W.: SK, Christliche Reden [1849], Göttingen 1955 [KlVR 16]
PERLET, GISELA: S. Kierkegaard, Der Begriff Angst, hg. v. Uta Eichler, Stuttgart 1992 [Reclam UB 8792]
RICHTER, L.: SK, Ausgew. Werke (5 Bd.), Reinbek 1960-64 (BA/Wdh-Krise/FZ/KzT/PhB) (reprint: Athenäum/Syndikat/EVA 1984ff)
ROCHOL, HANS: S. Kierkegaard, Der Begriff Angst, Hamburg 1984 (PhBibl 340) Sigl.: **BA**
ROCHOL, HANS: S. Kierkegaard, Philosophische Bissen, Hamburg 1989 (PhBibl 417)
SCHREMPF, CHR. / GOTTSCHED, H. / PFLEIDERER, W. / DORNER, A.: S. Kierkegaard. Gesammelte Werke. Unverkürzt [?] hg., Jena 1909 ff (zwei Aufl.) [KzT in Bd.8: erheblich gekürzt]
STRUVE, WOLFGANG: S. Kierkegaard, Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est, Darmstadt 1948
ULRICH, HERMANN: S.K. I. Die Werke, Berlin 1925 [Auswahl]

- dt. bislang Unveröffentlichtes:

a) Kierkegaards Kollegmanuskript zu Martensen WS 1837/38 [mit bezug auf J.E. Erdmann, Glaube und Wissen, Berlin 1837], in: LISELOTTE RICHTER, Der Begriff der Subjektivität bei Kierkegaard, Würzburg 1934, S.94-108 [kommentierter Auszug aus Pap^1 II C 11-24.38-53]

b) Kierkegaards Kollegmanuskript der Schelling-Vorlesung vom WS 1841/42, in: ANTON M. KOKTANEK, Schellings Seinslehre und Kierkegaard, München 1962, S.98-179 [Pap III C 27f cf. XIII,253-329]

B) Sonstige (18./19.Jh.; Hilfsmittel)

- Literatur (in Auswahl)

(in [...] die Katalognr. SK-Bibliothek, cf. N. THULSTRUP 1957)**:**

ARISTOTELES: Omnia quae extant opera ... cum Averrois Cordubensis magnis commentariis ... 12 Bd., Venetiis 1562 [1056-68, vgl.1069-1095]

AST, FRIEDRICH: Platons Leben und Schriften, Leipzig 1816

AUGUSTIN, ST. AUR.: ed. .. S. Mauri, Bd.1-18, Bassani 1797-1804^{3} [117ff]

BAUR, F. CHR.: Das Christliche des Platonismus, oder Sokrates und Christus. Eine religionsphilosophische Untersuchung, Tübingen 1837 [422]

BAUR, F. CHR.: Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwickelung, Tübingen 1838 [423]

CHALYBDÄUS, H.M.: Historische Entwickelung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel, Dresden 1837 [461]

DES-CARTES, R.: Opera philosophica, Amsterdam 1692 [473]

ERDMANN, J.E.: Vorlesungen über Glauben und Wissen ..., Berlin 1837 [479]

ERDMANN, J.E.: Leib und Seele nach ihrem Begriff und ihrem Verhältnis zueinander ..., Halle 1837 [480]

FEUERBACH, L.: Das Wesen des Christenthums, Leipzig 1843^{2} [488]

FICHTE, J.G.: Sämmtliche Werke, hg. v. J.H. Fichte, Bd.1-11, Berlin/Bonn 1834-46 [489ff]

FICHTE, J.H.: Grundzüge zum Systeme der Philosophie, 2 Abt., Heidelberg 1833-36 [502f]

FICHTE, J.H.: Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer, Elberfeld 1834 [505]

FICHTE, J.H.: Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie ..., Sulzbach 1841^{2} [508]

FICHTE, J.H.: Die speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre, Heidelberg 1846 [509]

GOETHE, J.W.V.: Faust, Stuttgart/Tübingen 1834 [1669]

GOETHE, J.W.V.: Werke. Vollständige Ausgabe ... Bd.1-55, Stuttgart/Tübingen 1828-33 [1641ff]

HASE, KARL: Hutterus Redivivus oder Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Ein dogmatisches Repititorium für Studirende, Leipzig 1848$^{7\ verb.}$ [581: 4.Aufl. 1839]

HEGEL, G.W.FR.: Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: Ph. Marheineke u.a., Bd.1-18, Berlin 1832ff [549ff, ohne Bd.9]

HEGEL, G.W.FR.: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe diverse Aufl.; hier meist zitiert nach ThWA (Suhrkamp 1969/71)

KANT, I.: Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, in: Akad.-ausg. Bd.8, Berlin/Leipzig 1923, S.107-123

KRABBE, OTTO: Die Lehre von der Sünde und vom Tode in ihrer Beziehung zu einander und zu der Auferstehung Christi. Exegetisch-dogmatisch entwickelt, Hamburg 1836

LEIBNIZ, G.W. FREIH.V.: Theodicee ... hg. v. J. Chr. Gottsched, Hannover/Leipzig 1763 [619]

LEIBNIZ, G.W. Freih.v.: Opera philosophica ... hg. v. J.E. Erdmann, 2 Bd., Berlin 1840 [620]

LESSING, G.E.: Sämmtliche Schriften, Bd.1-32, Berlin 1825-28 [1747ff]

LUTHER, M.: Werke. Vollständige Auswahl seiner Hauptschriften, hg. v. O.v.Gerlach, Bd.1-10, Berlin 1840f [312ff]

MARHEINEKE, PH.: Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens für denkende Christen, Berlin 1836^{2} [257]

MARHEINEKE, PH.: Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie, Berlin 1843 [647]

MARTENSEN, HANS L.: Den christelige Dogmatik, Kopenhagen 1849 (dt. Berlin 1856) [dän. 653]

MÖLLER, POUL M.: Efterladte Skrifter, Kopenhagen 1839-43, Bd.1-3 [1574ff]

MÜLLER, JULIUS: Die christliche Lehre von der Sünde (1838), 2 Bd., Breslau 1849^{3} [689f]

PASCAL, BL.: Gedanken ... übers. v. K.A. Blech, 2 Bd., Berlin 1840 [712f]

PLATO, übers. v. FR. SCHLEIERMACHER (zit. nach der Stephanus-Numerierung; Textgestalt nach der grch.-dt. Werkausgabe hg. G. Eigler, Darmst. 1990^{2}, 8 Bd.) [1144: hg. AST / SCHLEIERMACHER]

PLOTINI: De virtutibus et adversus gnosticos libellos. Specimen editionis novae opp. Plotinianorum (hg. A. Kirchhoff), Berlin 1847 [600]

ROSENKRANZ, KARL: Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geist, Königsberg 1837 [744]
SCHELLING, Fr.W.J.: Philosophische Schriften I, Landshut 1809 [763; Freiheitsschrift]
SCHELLING, Fr.W.J.: Sämmtliche Werke, hg. v. K.F.A. SCHELLING, Stuttgart/Augsburg 1856-61 [Sigl.: SW]
SCHLEIERMACHER, FR.: Reden über die Religion (1799), Stuttgart 1969 (hg. C.H. Ratschow) [271: Berlin 1843^5]
SCHLEIERMACHER, FR.: Der christliche Glaube ... (1821/22), 2 Bd., Berlin 1960 ($1830/31^2$) [258: Berlin 1835^3]
SCHOPENHAUER, A.: Über den Willen in der Natur, Frankfurt/M. 1836 [944]
SCHOPENHAUER, A.: Über die Freiheit des menschlichen Willens (Preisschrift, Drontheim 1839), in: Zürcher Werkausgabe (hg. A. HÜBSCHER) Bd.VI, Zürich 1977
SCHOPENHAUER, A.: Parerga und Paralipomena ... 2 Bd., Berlin 1851 [774f]
SHAKESPEARE, W.: Dramatische Werke übers. v. A.W. v. Schlegel u. L. Tieck, 12 Bd., Berlin 1839 [1883ff]
SIBBERN, F.C.: Logik som Taekelaere ..., Kopenhagen 1835 [777]
SPINOZA, B.: Opera philosophica omnia, hg. v. A. Gfroerer, Stuttgart 1830 [788]
STAUDENMAIER, FR. A.: Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie, Mainz 1844 (reprint Ffm 1966) [789]
STEFFENS, HENR.: Anthropologie, Breslau 1822 [795f]
STEFFENS, HENR.: Christliche Religionsphilosophie, Theil 1: Teleologie, Th. 2: Ethik, Breslau 1839 [797f]
TENNEMANN, WILHELM GOTTL.: Geschichte der Philosophie, Leipzig 1798-1819 [Bd.1-11; 815ff]
TIECK, LUDW.: Sämmtliche Werke, 2 Bd., Paris 1837 [1848f]
TRENDELENBURG, ADOLF: Logische Untersuchungen (1840), Hildesheim 1964 (= Leipzig 1870, 3.vermehrte Aufl.) [843: 1840]
TRENDELENBURG, ADOLF: Elementa logices Aristotelicae, Berlin 1842 [844]
TRENDELENBURG, ADOLF: Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik, Berlin 1842 [845]
TRENDELENBURG, ADOLF: Die logische Frage in Hegels System. Zwei Streitschriften, Leipzig 1843 [846]
TRENDELENBURG, ADOLF: Geschichte der Kategorienlehre, Berlin 1846 [848]
TRENDELENBURG, ADOLF: Über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme, hg. v. H. GLOCKNER, Stuttgart 1949

- Wörterbücher ect. (Hilfsmittel)**:**

BORK, EGON: Dansk-tysk Ordbog, Kopenhagen 1980
BROCKHAUS, F.A.: Conversations-Lexicon, 12 Bd., Leipzig $1833\text{-}37^8$ [1299ff]
Ordbog over det danske Sprog, udg. af Det danske Sprog- og Litteraturselskab, Bd.1-28, Köbenhavn 1919-1956

(2) Sekundärliteratur

Das folgende Literaturverzeichnis ist mit Abschluß der Dissertation im Dezember 1990 erstellt und mehrfach, zuletzt im Dezember 1992 für die Buchfassung aktualisiert worden. Es ist allerdings im Blick auf die *italienische* und *französische* Sekundärliteratur unvollständig; vgl. zur Ergänzung insbesondere die Bibliographien bei H. SCHMIDINGER (1983) sowie bei J. DISSE (1991); zur *angelsächsischen* Forschung vgl. BR. KIRMMSE (1990). *Neuere Bibliographien* finden sich auch bei H. DEUSER (1985), H. SCHRÖER (TRE; 1989) und W. GREVE (1990).
Zur Darstellung der zeitgenössischen *Kierkegaard-Forschung* vgl. insbesondere K. WARMUTH (1941), M. THEUNISSEN (1958/WdF 1971), H. FAHRENBACH (1962) und H. DEUSER (1985).

Die Zitierung der Titel erfolgt im Text mit Name und Jahreszahl.
Das folgende Verzeichnis ist alphabetisch, die Veröffentlichungen eines Autors sind meist chronologisch geordnet.

° = *Allgemeinverständliche* Darstellung (meist ohne wissenschaftlichen Anspruch)

Die Linienmarkierung am rechten Rand hat folgende Bedeutung:
= Grundlegender Beitrag zur Kierkegaard-Forschung
= Zur Freiheitsthematik Kierkegaards relevante Veröffentlichung.

A) Zu Kierkegaard

ADORNO, THEODOR [WIESENGRUND-]: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Frankfurt/M. 1966^3 (62; habil. 1929/30, 33^2; zitiert nach der Tb.-Neuausgabe stw 74, Ffm 1974) [auszugsweise in: Theunissen, Mat. 1979 S.557-575]

ADORNO, THEODOR [WIESENGRUND-]: Kierkegaards Lehre von der Liebe, in: ZRG 3 (1951) S.23-38, wieder in: ders., Kierkegaard, Frankfurt/M. 1974 (stw 74), S.265-291

ADORNO, THEODOR [WIESENGRUND-]: Kierkegaard noch einmal (1963), wieder in: THEUNISSEN, Mat. 1979 S.557-575

AIZPUN [DE BOBADILLA], TERESA: Kierkegaards Begriff der Ausnahme. Der Geist als Liebe, München 1992 [Diss. phil. München 1991]

ANZ, HEINRICH / KEMP, P. / SCHMÖE, FR. (Hg.): Kierkegaard und die deutsche Philosophie seiner Zeit [Kolloq. Kophg. Nov. 1979], Kopenhagen/München 1980 = Kopenhagener Kolloquien zur dt. Literatur hg. v. Kl. Bohnen / S.-A. Jörgensen, Bd.2; Text & Kontext SonderR. Bd.7 [kurz: TK 7 (1980)]

ANZ, HEINRICH u.a.(Hg.): Die Rezeption S. Kierkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie, Kopenhagen/ München 1983 = Text & Kontext SonderR. Bd.15 [kurz: TK 15 (1983)]

ANZ, WILHELM: Philosophie und Glaube bei S. Kierkegaard. Über die Bedeutung der Existenzdialektik für die Theologie, in: ZThK 51 (1954) S.50-105, wieder in: SCHREY, WdF 1971 S.173-239

ANZ, WILHELM: Kierkegaard und der deutsche Idealismus [Vortr. DK 1955], Tübingen 1956

ANZ, WILHELM: Art. *Kierkegaard*, in: RGG^3 Bd.3 (1959) cl.1265-1271

ANZ, WILHELM: Selbstbewußtsein und Selbst. Zur Idealismuskritik Kierkegaards, in: TK 7 (1980) S.47-61

ANZ, WILHELM: Die platonische Idee des Guten und das sokratische Paradox bei Kierkegaard, in: R. Wiehl (Hg.), Die antike Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. Kolloquium zu Ehren des 80.Geburtstags von H.-G. Gadamer, Heidelberg 1981, 23-36

ANZ, WILHELM: Zur Wirkungsgeschichte Kierkegaards in der deutschen Theologie und Philosophie, in: ZThK 79 (1982) S.451-482

ANZ, WILHELM: Schleiermacher und Kierkegaard. Übereinstimmung und Differenz (1984), in: ZThK 82 (1985) S.409-429

BÄRTHOLD, ALBERT: S. Kierkegaard. Eine Verfasserexistenz eigener Art, Halberstadt 1873

BÄRTHOLD, ALBERT: Zur theologischen Bedeutung S. Kierkegaards, Halle 1880

BAEUMLER, ALFRED: Hegel und Kierkegaard, Berlin 1924

BAEUMLER, ALFRED: Kierkegaard und Kant über die Reinheit des Herzens, 1925

BAEUMLER, ALFRED: Gedanken über Kierkegaard, in: Nationalsozialistische Monatshefte (hg. NSDAP München) 5 (H.47)/ 1934, S.167-187 (=71-91)

BARRETT, LEE: Kierkegaard's 'Anxiety' and the Augustinian Doctrine of Original Sin, in: Perkins (1985) S.35-61

BARTH, HEINRICH: Kierkegaard, der Denker, in: Zwischen den Zeiten 4 (1926), S.194-234

BARTH, Karl: Dank und Reverenz, in: EvTheol 23 (1963) S.337-342

BARTH, Karl: Mein Verhältnis zu S. Kierkegaard, in: Orbis Litterarum 18 (1963) S.97-100

BAUMEISTER, THOMAS: Kierkegaards Glaubensbegriff als systematisches Zentrum seines Denkens, in: Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie [Antwerpen] 46 (1985) S.411-429

BELL, RICHARD H.: Kierkegaard and Wittgenstein. Two strategies for understanding theology, in: The Iliff Review (Denver) 31 (1974), S.21-34

BENSE, MAX: Hegel und Kierkegaard. Eine prinzipielle Untersuchung, Köln 1948

BERTUNG, BIRGIT: Om Kierkegaard Kvinder og Kaerlighed. En Studie i S. Kierkegaards Kvindesyn, Kopenhagen 1987 [zur Sicht der Frau und der Liebe bei S.K.]

BLASS, JOSEF LEONHARD: Die Krise der Freiheit im Denken S. Kierkegaards. Untersuchungen zur Konstitution der Subjektivität, Ratingen 1968

BOHLIN, TORSTEN: Sören Kierkegaard und das religiöse Denken der Gegenwart, München/Leipzig 1923

BOHLIN, TORSTEN: S. Kierkegaards Leben und Werden, Gütersloh 1925

BOHLIN, TORSTEN: Kierkegaards dogmatische Anschauung in ihrem geschichtlichen Zusammenhange (Stockholm 1925), Gütersloh 1927

BOHLIN, TORSTEN: Angst, Verzweiflung und Glaube. Ein Beitrag zum Verständnis der Sündenauffassung

bei Kierkegaard, in: Glaube und Ethos (FS G. Wehrung), Stuttgart 1940, S.141-151

BOHLIN, TORSTEN: Kierkegaards tro och andra Kierkegaardstudier, Stockholm 1944

BRANDES, GEORG: S. Kierkegaard. Ein literarisches Charakterbild (dän. 1877), Leipzig 1879 (reprint Hildesheim u.a. 1975; Neuausgabe übers. von Gisela Perlet, Leipzig 1992 [Reclam Bibl. 1428])

BRANDT, FRITHIOF: S. Kierkegaard (1813 - 1855). Sein Leben - seine Werke [Orig. dän.], Kopenhagen 1963

BRECHT, F.J.: Die Kierkegaardforschung im letzten Jahrfünft, in: Literar. Berichte aus d. Gebiete d. Philos., H. 25 (1931) S.5-35

BRUNNER, EMIL: Das Grundproblem der Philosophie bei Kant und Kierkegaard, in: ZZ 3 (1924) S.31-46, wieder in: SCHREY, WdF 1971 S.1-18

BUBER, MARTIN: Die Frage an den Einzelnen [Vortrag Nov. 1933], Berlin 1936

BUSS, HINRICH: Kierkegaards Angriff auf die bestehende Christenheit, Hamburg 1970 (ThF 49)

CAPPELÖRN, NIELS-JÖRGEN: Kierkegaards eigener "Gesichtspunkt": "Vorwärts zu leben, aber rückwärts zu verstehen", in: NZSTh 17 (1975), S.61-75

CAPPELÖRN, NIELS-JÖRGEN: Index [alphabetisches Stichwortverzeichnis zur dän. Tgb.-ausgabe], in: S.K., Papirer Bd.14-16, Kopenhagen 1975-78

CATTEPOEL, JAN: Dämonie und Gesellschaft. S. KIerkegaard als Sozialkritiker und Kommunikationstheoretiker, Freiburg / München 1992 [Prakt. Philos. Bd.41]

CHRISTENSEN, ARILD: Zwei Kierkegaardstudien [zu BA bzw. E/O], in: Orb.lit. X (1955) S.36-49

CHRISTENSEN, ARILD: Der junge Kierkegaard als Schriftstellerpersönlichkeit und die Persönlichkeitsauffassung in den Frühwerken, in: Orb.lit. 18 (1963) S.26-47

COOK, JOHN W.: Kierkegaard and Wittgenstein, in: Rel. Stud. 23 (1987) S.199-219

COME, ARNOLD BRUCE: Kierkegaard's Method: Does He Have One?, in: Kierkegaardiana XIV (1988) S.14-28

COME, ARNOLD BRUCE: Trendelenburg's Influence on Kierkegaard's Modal Categories, Montreal 1991

CONNELL, GEORGE: To Be One Thing. Personal Unity in Kierkegaard's Thought, Macon/ Georgia 1985

CROXALL, THOMAS HENRY: Kierkegaard Studies, London 1948

CROXALL, THOMAS HENRY: Kierkegaard Commentary, London 1956

DEISS, ERIKA: Entweder-Oder? Kierkegaards Rache. Einladung an die Verächter der Ästhetischen sich fortzubilden oder fortzumachen, Heidelberg 1984 (Diss. lit.-wiss.)

DEMPF, ALOIS: Kierkegaards Folgen, Leipzig 1935

DEUSER, HERMANN: S. Kierkegaard. Die paradoxe Dialektik des politischen Christen. Voraussetzungen bei Hegel. Die Reden von 1847/48 im Verhältnis von Politik und Ästhetik, München/Mainz 1974

DEUSER, HERMANN: Kierkegaards Spätwerk als dialektische Theologie, in: J.K. Bukdahl (Hg.): Kierkegaard and Dialectics [Aarhus-Symposium 1978], Aarhus 1979, S.125-146

DEUSER, HERMANN: Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards, München/Mainz 1980

DEUSER, HERMANN: [Kapitel] S. Kierkegaard: Existenzdialektik, in: Speck, Josef (Hg.): Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit III, Göttingen 1983, S.125-159

DEUSER, HERMANN: Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers, Darmstadt 1985 (EdF 232) [Bibliographie S.169-182]

DEUSER, HERMANN: "Einübung im Christentum". Kritische Anmerkungen zu Kierkegaards Theologie, in: Splett/Frohnhofen (1988) S.101-124

DEUSER, HERMANN: Die Dialektik menschlichen Existierens, in: Decher, Friedhelm / Hennigfeld, Jochem: Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert, Würzburg 1992, S.139-151

DIEM, HERMANN: Philosophie und Christentum bei S. Kierkegaard, München 1929 (FGLP 2,1)

DIEM, HERMANN: Die Existenzdialektik von S. Kierkegaard, Zollikon 1950

DIEM, HERMANN: Dogmatik und Existenzdialektik bei S. Kierkegaard, in: Orb.lit. X (1955) S.50-65, vgl. EvTh 15 (1955) S.492-506

DIEM, HERMANN: Sokrates in Dänemark / Dichter oder Wahrheitszeuge, beides in: Kierkegaard, ausgew. u. eingel. v. H. Diem, Frankfurt/M. 1956 (Fischer Tb.109) S.7-24 / 189-209

DIEM, HERMANN: S. Kierkegaard. Spion im Dienste Gottes, Frankfurt/M. 1957 °

DIEM, HERMANN: S. Kierkegaard. Eine Einführung, Göttingen 1964 ° (= S.K. Spion im Dienste Gottes, 1957; erweitert S.92ff)

DIEM, HERMANN: Kierkegaards Hinterlassenschaft an die Theologie (1965), wieder in SCHREY, WdF 1971 S.273-296

DIETZ, WALTER: Trendelenburg und Kierkegaard. Ihr Verhältnis im Blick auf die Modalkategorien, in: NZSTh 34 (1992) S.30-46

DISSE, JÖRG: Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung, Freiburg/München 1991 [Symposion Bd.91; Diss.phil. Basel 1989]

DISSE, JÖRG: Das unmittelbare Selbstverhältnis bei S. Kierkegaard, in: Allg. Zeitschr. f. Philos. 17 (1992) S.17-34

DUNNING, STEPHEN NORTHRUP: Kierkegaard's "Hegelian" response to Hamann [orig. USA 1980], in: NZSTh 30 (1988) S.315-326

DUNNING, STEPHEN N.: Kierkegaard's Dialectic of Inwardness. A Structural Analysis of the Theory of Stages, Princeton (UP) / New Jersey 1985

DUNNING, STEPHEN N.: Kierkegaard's Systematic Analysis of Anxiety, in: Perkins (1985) S.7-33

DUPRÉ, LOUIS: Of Time and Eternity, in: Perkins (1985) S.111-131

EISENSTEIN, MICHAEL: Selbstverwirklichung und Existenz. Ethische Perspektiven pastoralpsychologischer Beratung unter besonderer Berücksichtigung S. Kierkegaards (Diss. kath. theol. Würzburg 1986), St. Ottilien (EOS) 1986

ELROD, JOHN W.: Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works, Princeton (UP)/ New Jersey 1975

ELROD, JOHN W.: Kierkegaard on Self and Society, in: Kierkegaardiana XI (1980) S.178-196

ELROD, JOHN W.: Kierkegaard and Christendom, Princeton (UP)/ New Jersey 1981

FABRO, CORNELIO [CSS]: Faith and Reason in Kierkegaard's Dialectic [frz. 1948], in: Kgd. Critique (1962), S.156-206

FABRO, CORNELIO [CSS]: Kierkegaards Kritik am Idealismus. Die metaphysische Begründung der Wahlfreiheit, in: Josef de Vries / Walter Brugger (Hg.), Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit (FS J.B. Lotz 70.), Frankfurt/M. 1973, S.151-180

FABRO, CORNELIO [CSS]: Edification, in: Bibl. Kierkegaardiana 16 (1988) S.154-175

FAHRENBACH, HELMUT: Die gegenwärtige Kierkegaard-Auslegung in der deutschsprachigen Literatur von 1948 bis 1962, in: PhR Sonderh. 3 (1962) [S.1-82]

FAHRENBACH, HELMUT: Kierkegaards existenzdialektische Ethik, Frankfurt/M. 1968 (PhilAbh 29; habil.phil. Tü. 1966)

FAHRENBACH, HELMUT: Existenzphilosophie und Ethik, Frankfurt/M. 1970 (Kgd.-Kapitel vollständig in: Theunissen, Mat. 1979 S.216ff)

FAHRENBACH, HELMUT: Kierkegaards ethische Existenzanalyse (als "Korrektiv" der Kantisch-idealistischen Moralphilosophie) (1970), in: Theunissen, Mat. 1979 S.216-240

FAHRENBACH, HELMUT: Kierkegaard und die gegenwärtige Philosophie, in: TK 7 (1980) S.149-169

FAUTECK, HEINRICH: Art. in Kindlers Literatur Lexikon (1964/65), Weinheim 1982 (7 Bd.); zu E/O: S.3133f; zu FZ: S.3721f; zu Wdh: S.3980f; zu LT: S.5264; zu EiC: S.4800f; zu KK: S.5379; zu Augbl: S.6903f; zu BI: S.6963f; zu PhBr: S.7486f; zu SLW: S.8973f; zu KzT: S.9161f; zu SüS: S.9174f; zu ZS: S.9371f °

FAUTECK, HEINRICH: Kierkegaard - ein konservativer Revolutionär. Zum Abschluß der dt. Ausgabe seiner Tagebücher [v. H. Gerdes 1962-74], in: Neue Rundschau 86 (1975) S.141-151

FENGER, HENNING: Kierkegaard, the Myths and their Origins. Studies in the Kierkegaardian Papers and Letters [dän. Orig.: Kierkegaard-Myter og Kierkegaard-Kilder, DK 1976], New Haven / London [Yale

UP] 1980

FIGAL, GÜNTER: Schellings und Kierkegaards Freiheitsbegriff, in: Text & Kontext 7 (1980) S.112-127

FIGAL, GÜNTER: Die doppelte Geschichte. Das Verhältnis W. Benjamins zu S. Kierkegaard, in: NZSTh 24 (1982) S.295-310

FIGAL, GÜNTER: Die Freiheit der Verzweiflung und die Freiheit im Glauben. Zu Kierkegaards Konzeption des Selbstseins und Selbstwerdens in der "Krankheit zum Tode", in: Kierkegaardiana 13 (1984) S.11-23

FISCHER, HERMANN: Subjektivität und Sünde. Kierkegaards Begriff der Sünde mit ständiger Rücksicht auf Schleiermachers Lehre von der Sünde, Itzehoe 1963 (Diss.theol. Göttingen 1960)

FISCHER, HERMANN: Die Christologie des Paradoxes. Zur Herkunft und Bedeutung des Christusverständnisses S. Kierkegaards, Göttingen 1970

FONK, PETER: Zwischen Sünde und Erlösung. Entstehung und Entwicklung einer christlichen Anthropologie bei S. Kierkegaard, Kevelaer 1990 (Diss.theol. Würzburg 1989)

FRIEMOND, HANS: Existenz in Liebe nach S. Kierkegaard, München 1965 (Salzburger Stud.z.Philos. Bd.6)

FRITZSCHE, HELMUT: Das Problem der Gleichzeitigkeit bei S. Kierkegaard, Berlin ([Humboldt Univ.] Diss.phil.) 1960

FRITZSCHE, HELMUT: Kierkegaards Kritik an der Christenheit, Stuttgart 1966 (Arbeiten zur Theologie R.I H.27)

GARDINER, PATRICK: Kierkegaard, Oxford/New York 1988 °

GARELICK, HERBERT: Gegenvernunft und Übervernunft in Kierkegaards Paradox (USA 1964), übersetzt in: Theunissen, Mat. 1979 S.369-384

GEISMAR, EDUARD: Das ethische Stadium bei S. Kierkegaard (dän. 1923), in: ZSTh 1 (1923/24) S.227-300

GEISMAR, EDUARD: S. Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller, 2 Bd. (Kopenhagen 1927/28), Göttingen 1929

GEISMAR, EDUARD: Wie urteilte Kierkegaard über Luther?, in: Jb. der Luthergesellschaft 10 (1928) S.1-27

GEISMAR, EDUARD: Kierkegaard und Luther, in: PastTheol (MPTh) 25 (1929) S.227-241

GEORGE, ARAPURA GHEVARGESE: The First Sphere. A Study in Kierkegaardian Aesthetics, London 1965

GERDES, HAYO: Das Christusbild S. Kierkegaards. Verglichen mit der Christologie Hegels und Schleiermachers, Köln/Düsseldorf 1960

GERDES, HAYO: Das Christusverständnis des jungen Kierkegaard. Ein Beitrag zur Erläuterung des Paradox-Gedankens, Itzehoe 1962

GERDES, HAYO: S. Kierkegaard. Leben und Werk, Berlin 1966 [SG 1221]

GERDES, HAYO: S. Kierkegaards "Einübung im Christentum". Einführung und Erläuterung, Darmstadt 1982

GIESZ, LUDWIG: Entweder-Oder. Eine Hörfolge zum hundertsten Todestag von S. Kierkegaard (1955), in: ders., Philosophische Spaziergänge, Stuttgart 1990, S.200-222

GIESZ, LUDWIG: Schwindel der Freiheit, in: Studium generale 14 (1961) S.509-520

GLEBE-MÖLLER, JENS: Wittgenstein and Kierkegaard, in: Kierkegaardina 15 (1991) S.55-68

GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Gefährlicher Glaube. S. Kierkegaard zum 175. Geburtstag am 5. Mai, in: Nachrichten ELKB 8/88, S.148-151°

GRAU, GERD-GÜNTHER: Die Selbstauflösung des christlichen Glaubens. Eine religionsphilosophische Studie über Kierkegaard, Frankfurt/M. 1963

GREEN, RONALD M.: The Limits of the Ethical in Kierkegaard's *The Concept of Anxiety* and Kant's *Religion within the Limits of Reason Alone*, in: Perkins (1985) S.63-87

GREVE, WILFRIED: [Rezension von] Henning Fenger: Kierkegaard. The Myths and their Origins. Studies in the Kierkegaardian Papers and Letters ... (USA/GB 1980) [DK 1976], in: Archiv f. Gesch. d. Philos. 65 (1983) 331-337

GREVE, WILFRIED: Das erste Stadium der Existenz und seine Kritik. Zur Analyse des Ästhetischen in Kierkegaards Entweder/Oder II, in: Theunissen, Mat. 1979 S.177-215

GREVE, WILFRIED: Kierkegaard im Dritten Reich, in: Skandinavistik 15 (1985) S.29-49

GREVE, WILFRIED: Künstler versus Bürger. Kierkegaards Schrift "Entweder/Oder", in: Splett/Frohnhofen (1988) S.38-62

GREVE, WILFRIED: Kierkegaards maieutische Ethik. Von "Entweder/Oder II" zu den "Stadien" (Diss.phil. Berlin 1988), Frankfurt/M. 1990 [aktuelle Bibliographie: S.333-344]

GREVE, WILFRIED: Wo bleibt das Ethische in Kierkegaards *Krankheit zum Tode*?, in: E. Angehrn u.a. (Hg.): Dialektischer Negativismus [FS Theunissen 60.], Frankfurt/M. 1992 [stw 1034], S.323-341

GRÖN, ARNE: Das Transzendenzproblem bei Kierkegaard und beim späten Schelling, in: TK 7 (1980) S.128-148

GROSSART, FRIEDRICH: Grundmotiv und Aufbau der pseudonymen Schriften Kierkegaards, in: Dt. Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte [DVLG] 19 (1941) 139-182

GUARDA, VICTOR: Kierkegaardstudien. Mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses Kierkegaards zu Hegel, Meisenheim/Glan 1975 (Bh.ZphF 34)

GUARDA, VICTOR: Die Wiederholung. Analysen zur Grundstruktur menschlicher Existenz im Verständnis S. Kierkegaards, Meisenheim/Glan bzw. Königstein/Tns. 1980 (MphF 194)

GUARDINI, ROMANO: Der Ausgangspunkt der Denkbewegung S. Kierkegaards (1927), in: Vom Sinn der Schwermut, Mainz 1989^3(87)(Topos Tb.130) S.59-106, sowie in: SCHREY, WdF 1971 S.52-80

GUARDINI, ROMANO: Vom Sinn der Schwermut (1928), Mainz 1989^3 (87) (Topos Tb.130) S.5-58

HAECKER, THEODOR: S. Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit, München 1913

HAECKER, THEODOR: Sören Kierkegaard (1925), wieder in: SCHREY, WdF 1971 S.19-51

HAECKER, THEODOR: Der Begriff der Wahrheit bei S. Kierkegaard, Innsbruck 1932

HANNAY, ALASTAIR: Kierkegaard, London 1982

HANSEN, KNUD: Om begrebet tro i "Filosofiske Smuler", in: Dansk teologisk Tidsskrift 14 (1951) Nr.1, S.34-37

HANSEN, KNUD: Der andere Kierkegaard. Zu S. Kierkegaards Christentumsverständnis (1952, DK 1951), wieder in: SCHREY, WdF 1971 S.120-140

HANSEN, KNUD: S. Kierkegaard. Ideens digter, Kopenhagen 1954

HANSEN, SIEGFRIED: Die Bedeutung des Leidens für das Christusbild Sören Kierkegaards [Diss.theol. Kiel 1954], in: KuD 2 (1956) 1-28

HARBSMEIER, GÖTZ: Kierkegaard und Grundtvig (1965), wieder in: SCHREY, WdF 1971 S.385-399

HASS, JÖRGEN: Entfremdung und Freiheit bei Hegel und Kierkegaard, in: TK 7 (1980) S.62-83

HAUSCHILDT, FRIEDRICH: Die Ethik S.Kierkegaards, Gütersloh 1982 (SEE 15)

HAUSCHILDT, FRIEDRICH: Christ werden. Die "Unwissenschaftliche Nachschrift" als Wendepunkt, in: Splett/Frohnhofen (1988) S.63-81

HENNIGFELD, JOCHEM: Die Wesensbestimmung des Menschen in Kierkegaards "Der Begriff Angst", in: PhJ 94 (1987) S.269-284

HIMMELSTRUP, JENS: S. Kierkegaards Sokratesauffassung (dän. 1924), Neumünster 1927

HIMMELSTRUP, JENS: S. Kierkegaard. International Bibliografi, Kopenhagen 1962

HIRSCH, EMANUEL: Kierkegaard-Studien I-III, Gütersloh 1930-33 (2 Bd.) (reprint Vaduz/Liechtenstein 1978) [hier zit. nach der durchgehenden Seitenzählung]

HIRSCH, EMANUEL: Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit, Tübingen 1938

HIRSCH, EMANUEL: S. Kierkegaard, = Kp.53 (S.433-491) in: Geschichte der neuern evang. Theologie ... Bd.V (1954), Münster 1984 (= Gütersloh 1964^3)

HIRSCH, EMANUEL: Wege zu Kierkegaard, Berlin 1968 °

HOCHENBLEICHER-SCHWARZ, ANTON: Das Existenzproblem bei J.G. Fichte und S. Kierkegaard, Königstein/Tns. 1984 (MphF 225; Diss.phil. Eichstätt 1983)

HÖFFDING, HARALD: S. Kierkegaard als Philosoph, Stuttgart 1909^2 (1892)

HOFE, GERHARD VOM: Die Romantikkritik S. Kierkegaards, Frankfurt/M. 1972

HOLL, JANN: Kierkegaards Konzeption des Selbst. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und

Formen seines Denkens, Meisenheim/Glan 1972 (MphF 81)

HOLL, JANN: Die Transformation des bürgerlichen Selbstbewußtseins in Kierkegaards Werken des Jahres 1843, in: Kierkegaardiana XIII (84) S.24-37

HOLM, SÖREN: S. Kierkegaards Geschichtsphilosophie (dän. 1952), Stuttgart 1956 (FKGG NF 4)

HOPLAND, KARSTEIN: Virkelighet og Bevissthet. En studie i S. Kierkegaards antropologi, Universität Bergen 1981

HÜGLI, ANTON: Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei S. Kierkegaard, Zürich 1973 (Diss.phil. Basel 1970)

HÜGLI, ANTON: Kierkegaard und der Kommunismus (1974), wieder in: Theunissen, Mat. 1979 S.511-538

JANKE, WOLFGANG: Verzweiflung. Kierkegaards Phänomenologie des subjektiven Geistes, in: Sein und Geschichtlichkeit (FS Volkmann- Schluck), Frankfurt/M. 1974, S.103-113

JANKE, WOLFGANG: Existenzphilosophie, Berlin/New York 1982 (SG 2220) [zu Kgd: S.11-59]

JANKE, WOLFGANG: Der Weg der Wahrheit zum Menschen. Zusätze zu Kierkegaards Satz 'Die Wahrheit ist die Subjektivität', in: Decher, Fr. / Hennigfeld, J. (Hg.), Philos. Anthropologie im 19. Jh., Würzburg 1992, S.193-213

JASPERS, KARL: Kierkegaard (1951), in: ders., Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie (hg. v. H. Saner), München 1968, S.296-311

JASPERS, KARL: Kierkegaard. Zu seinem 100. Todestag (1955), in: Aneignung und Polemik (1968) S.312-321

JASPERS, KARL: Kierkegaard heute (1964), in: Aneignung und Polemik (1968) S.322-329

JENS, WALTER: "Jetzt, wo man zu Tausenden Märtyrer braucht.", in: JENS/KÜNG, Dichtung und Religion, München/Zürich 1988 (1985), S.224-241 °

JOEST, WILFRIED: Hegel und Kierkegaard. Bemerkungen zu einer prinzipiellen Untersuchung [zu Bense (1948)] (1950), wieder in: SCHREY, WdF 1971 S.81-89

JOHNSON, HOWARD ALBERT / THULSTRUP, NIELS (Hg.): A Kierkegaard Critique. An international selection of essays interpreting Kierkegaard, New York 1962 [kurz: Kgd. Critique (62)]

JÜNGEL, EBERHARD: "... Du redest wie ein Buch ...": Zum Verständnis der "Philosophischen Brocken" des J. Climacus, hg. v. S.Kierkegaard, in: Häring, H. / Kuschel, K.-J.: Gegenentwürfe. 24 Lebensläufe für eine andere Theologie, München/Zürich 1988, S.243-254

KASSNER, RUDOLF: S. Kierkegaard, Heidelberg 1949 °

Kierkegaardiana, hg. v. d. S. Kierkegaard Selskabet, Köbenhavn, I (1955) - 11 (1980) v. N. Thulstrup; 12ff (1982ff) v. H. Hultberg, N.J. Cappelörn u. P. Lübcke

Kierkegaard Critique (**A** K.Cr.): siehe **JOHNSON, H.A.** u.a. (Hg.)

KIM, MADELEINE: Der Einzelne und das Allgemeine. Zur Selbstverwirklichung des Menschen bei S. Kierkegaard, Wien/München 1980

KING, G. HEATH: Existenz, Denken, Stil: Perspektiven einer Grundbeziehung. Dargestellt am Werk S. Kierkegaards [Orig. engl.], Berlin u.a. 1986

KINTER, ACHIM: Rezeption und Existenz. Untersuchungen zu S. Kierkegaards "Entweder - Oder", Frankfurt/M. u.a. 1991

KIRMMSE, BRUCE H.: Kierkegaard in Golden Age Denmark, Bloomington & Indianapolis (USA) 1990

KLOEDEN, WOLFDIETRICH V.: S. Kierkegaards "Der Begriff Angst" im Kursunterricht der gymnasialen Oberstufe, in: Kierkegaardiana X (77) S.253-261

KLOEDEN, WOLFDIETRICH V.: S. Kierkegaard and J.G. Fichte, in: Bibl. Kierkegaardiana Bd. 4 (1979), S.114-143

KLOEDEN, WOLFDIETRICH V.: Das Kierkegaard-Bild K. Barths in seinen Briefen der "Zwanziger Jahre". Streiflichter aus der K. Barth-Gesamtausgabe, in: Kierkegaardiana XII (1982) S.93-102

KLOEDEN, WOLFDIETRICH V.: Der Begriff "Gleichzeitigkeit" in den "Philosophischen Brocken", in: Liber Academiae Kierkegaardiensis VI (1984/85) hg. v. N.u.M. Thulstrup, Köbenhavn 1986, S.23-42

KLOEDEN, WOLFDIETRICH V.: Sokrates, in: Bibl. Kierkegaardiana 14 (1985) S.104-181

KLOEDEN, WOLFDIETRICH V.: Die deutschsprachige Forschung, in: Bibl. Kierkegaardiana (1987) S.37-108

KLOEDEN, WOLFDIETRICH V.: Sokratische Ironie bei Plato und S. Kierkegaard, in: Liber Academiae Kierkegaardiensis VII (86/87), Köbenhavn 1988, S.51-60

KOCH, TRAUGOTT: Die Angst und das Selbst- und Gottesverhältnis. Überlegungen im Anschluß an Kierkegaards "Der Begriff Angst", in: J. Rohls / G. Wenz (Hg.), Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre (FS PANNENBERG 60.), Göttingen 1988, S.176-195

KODALLE, KLAUS-M.: Der non-konforme Einzelne. Kierkegaards Existenztheologie. Philosophiegeschichtliche Notiz, in: J. Taubes (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie, München/Paderborn 1983, S.198-226

KODALLE, KLAUS-M.: Kierkegaard im Spannungsfeld von Spekulation - Interesse - Komik, in: PhR 34 (1987) S.58-73 [Rezensionen zu Ringleben (1983) - Schmidinger (1983) - Korff (1982)]

KODALLE, KLAUS-M.: Die Eroberung des Nutzlosen. Kritik des Wunschdenkens und der Zweckrationalität im Anschluß an Kierkegaard, Paderborn 1988

KÖBERLE, ADOLF: S. Kierkegaard (1813-1855), in: Pastoralbl. 7.8/87, 463-473 °

KOKTANEK, ANTON MIRKO: Schellings Seinslehre und Kierkegaard, München 1962

KOSKINEN, LENNART: Tid och Evighet hos Sören Kierkegaard, Lund 1980 [engl. Summary 167-176]

KRONER, RICHARD: Kierkegaards Hegelverständnis (1955), wieder in: Theunissen, Mat. 1979 S.425-436

KÜHLE, SEJER: S. Kierkegaard und die Frauen, in: Orb.lit. X (1955) S.118-129 [zur Biographie]

KÜHNHOLD, CHRISTA: Der Begriff des Sprungs und der Weg des Sprachdenkens. Eine Einführung in Kierkegaard, Berlin/New York 1975

KÜNG, HANS: Religion als Widerspruch zum Bestehenden, in: JENS/KÜNG, Dichtung und Religion, München/Zürich 1988 (1985), S.204-223 °

KÜNZLI, ARNOLD: Die Angst als abendländische Krankheit. Dargestellt am Leben und Denken S. Kierkegaards, Zürich 1948

LARSEN, KR. OLESEN: Zur Frage des Paradoxbegriffes in "Philosophische Brocken" und "Abschl. unw. Nachschrift", in: Orb.lit. X (1955) S.130-147

LARSEN, KR. OLESEN: S. Kierkegaard. Ausgewählte Aufsätze, Gütersloh 1973

LEUBA, JEAN-LOUIS: Kierkegaard et Luther, in: Obliques (Paris 1981), S.149-161

LIESSMANN, KONRAD PAUL: Ästhetik der Verführung. Kierkegaards Konstruktion der Erotik aus dem Geiste der Kunst, Ffm 1991

LÖGSTRUP, KNUD EJLER: Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung, Berlin 1950

LÖGSTRUP, K. / HARBSMEIER, G. (Hg): Kontroverse um Kierkegaard und Grundtvig Bd.1/2, München 1966/68

LÖGSTRUP, KNUD EJLER: Auseinandersetzung mit Kierkegaard, München 1968

LÖGSTRUP, KNUD EJLER: Kritik und Verrat an Kierkegaard (dän.1968), in: SCHREY, WdF 1971 S.451-462

LÖNNING, PER: Samtidighedens Situation. En studie i S. Kierkegaards kristendomsfarstaaelse [mit dt. Zusfsg.], Oslo 1954

LÖNNING, PER: Kierkegaard's "Paradox" [engl.], in: Orb.lit. X (1955) S.156-165

LÖWITH, KARL: Kierkegaard und Nietzsche, oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus, Frankfurt/M. 1933

LÖWITH, KARL: Jener Einzelne: Kierkegaard (1956), wieder in: Theunissen, Mat. 1979 S.539-556

LÜBCKE, POUL: Kierkegaards Zeitverständnis in seinem Verhältnis zu Hegel, in: TK 7 (1980) S.84-111

LÜBCKE, POUL: Selvets ontologi hos Kierkegaard, in: Kierkegaardiana 13 (1984) S.50-61

MACKEY, LOUIS H.: Kierkegaard: A kind of Poet, Philadelphia (Pennsylvania UP) 1971

MACKEY, LOUIS H.: Deconstructing the Self: Kierkegaard's *Sickness Unto Death*, in: Anglican Theological Review 71 (1989), S.153-165

MALANTSCHUK, GREGOR: Frihedens Dialektik hos S. Kierkegaard, in: Dansk teologisk Tiddskrift 13 (1949/50) S.193-207

MALANTSCHUK, GREGOR: Das Verhältnis zwischen Wahrheit und Wirklichkeit in S. Kierkegaards existentiellem Denken, in: Orb.lit. X (1955) S.166-177

MALANTSCHUK, GREGOR: Kierkegaard og Nietzsche, in: Det danske Magasin III, 6 (1955), S.381-395

MALANTSCHUK, GREGOR: Kierkegaard and Nietzsche (dän. 1955), in: Kierkegaard Critique (62) S.116-129

MALANTSCHUK, GREGOR: Begrebet Fordoblelse hos S. Kierkegaard, in: Kierkegaardiana 2 (1957) S.43-53

MALANTSCHUK, GREGOR: Kierkegaard's Way to Truth (übers. v. Mary Michelsen), Minneapolis 1963

MALANTSCHUK, GREGOR: Dialektik og Eksistens hos S. Kierkegaard, Kopenhagen 1968

MALANTSCHUK, GREGOR: Kierkegaard's Thought, (hg. u. übers. v. H.V. u. E.H. Hong; dän. Orig.: Dialektik og Eksistens hos S.K., 1968) Princeton / New Jersey 1971

MALANTSCHUK, GREGOR: Frihedens Problem i Kierkegaards Begrebet Angest, Kopenhagen 1971 [mit dt. Zusammenfassung S.123-132]

MALANTSCHUK, GREGOR: Die Begriffe Immanenz und Transzendenz bei S. Kierkegaard (dän. 1974), in: NZSTh 19 (1977) S.225-246, wieder in: Theunissen, Mat. 1979 S.463-495

MALANTSCHUK, GREGOR: The Controversial Kierkegaard (hg. v. A. McKinnon, übers. v. Hong; dän. 1976), Waterloo / Ontario (Canada) 1980

MALANTSCHUK, GREGOR: Fra Individ til den Enkelte. Problemer omkring Friheden og det etiske hos S. Kierkegaard, Kopenhagen 1978

MALANTSCHUK, GREGOR: Stadien in der Bewegung der Freiheit bei S. Kierkegaard, in: Text & Kontext 6.1/6.2 (hg. v. R. WIECKER), München 1978, S.151-166

MALANTSCHUK, GREGOR: Frihed og Eksistens. Studier i S. Kierkegaards taenkning, hg. v. N.J. Cappeldörn og P.Müller, Kopenhagen 1980

MARCUSE, LUDWIG: S. Kierkegaard. Die Überwindung des romantischen Menschen, in: Die Dioskuren (Jb. f. Geisteswissenschaften, hg.v. W.Strich) Bd.2, München 1923, S.194-237

MCCARTHY, VINCENT A.: The Phenomenology of Moods in Kierkegaard, The Hague / Boston 1978

MCCARTHY, VINCENT A.: Schelling and Kierkegaard on Freedom and Fall, in: Perkins (1985) S.89-109

MCKINNON, ALASTAIR: Kierkegaard: "Paradox" and "Irrationalism", in: Journal of Existentialism 7 (1966/67), S.401-416

MCKINNON, ALASTAIR: Barths Verhältnis zu Kierkegaard [Orig. engl.], in: EvTheol 30 (1970) S.57-69

MCKINNON, ALASTAIR: The Kierkegaard Indices [*nur zu SV*, ohne Papirer], 4 Bd., Leiden 1971-75

Vol.I 1971: Werk(übersetzungs)übersicht mit *Seitenkonkordanz* [Synopse] zur dän. [$SV^{2/3}$], engl. (Lowrie, Swenson u.a.), frz. (Tisseau u.a.) und dt. (Hirsch, Gerdes u.a. = GW) Ausgabe;

Vol.II 1971: *[Begriffs- und Namens-] Konkordans* til Kierkegaard's Samlede Vaerker (diese Konkordanz ist sehr umfangreich, jedoch unvollständig u. daher nur zus. mit Vol.III zu gebrauchen);

Vol.III 1973: Index Verborum til Kierkegaard's SV (aufgenommen sind nur die in der Konkordanz Vol.II nicht enthaltenen Wörter, sofern sie weniger als 500 Mal erscheinen)

Vol.IV 1975: Computational Analysis [Lexikalisch-statistische Analyse]

MCKINNON, ALASTAIR: Similiarities and Differences in Kierkegaard's Account of Hegel, in: Kierkegaardiana X (1977) S.117-131

MCKINNON, ALASTAIR (Hg.): Kierkegaard. Resources and Results, Montreal 1982

MEERPOHL, BERNHARD: Die Verzweiflung als metaphysisches Phänomen in der Philosophie Sören Kierkegaards, Würzburg 1934 (Diss.phil. 1931)

MORTENSEN, VIGGO: Luther og Kierkegaard, in: Kierkegaardiana IX (1974) S.163-195

MÜLLER, HANS-PETER: Welt als Wiederholung. Sören Kierkegaards Novelle als Beitrag zur Hiob-Interpretation, in: R. Albertz u.a. (Hg.), Werden und Wirken des AT (FS Cl. Westermann 7o.), Göttingen u.a. 1980, S.355-372

MÜLLER, PAUL: Der Begriff "Das Erbauliche" bei S. Kierkegaard (DK 1983), in: KuD 31 (1985) 116-134

MÜLLER, PAUL: Kristendom, Etik og Majeutik i S. Kierkegaards 'Kjerlighedens Gjerninger', Kopenhagen 1983

MÜLLER, PAUL: S. Kierkegaards kommunikationsteori. En studie, Kopenhagen 1984

MÜLLER, ULRICH: Objektivität und subjektive Allgemeinheit. Über Natur und Grenzen ethischer Lebensverhältnisse mit Rücksicht auf Kierkegaard, in: ZphF 41 (1987) S.613-632

MÜNCH, PHILIPP: Die Haupt- und Grundgedanken der Philosophie S. Kierkegaards in kritischer Beleuchtung, Leipzig 1902 (Diss.phil. 1901)

MULLEN, JOHN DOUGLAS: Kierkegaard's Philosophy. Self-Deception and Cowardice in the Present Age, New York u.a. 1988 (1981) °

NIEDERMEYER, GERHARD: Sören Kierkegaard und die Romantik, Leipzig 1909 (Abh.z.Philos.u.i.Gesch. H.11)

NIEDERMEYER, GERHARD: Ostern bis Pfingsten 1848, die Wende in der religiösen Krise Sören Kierkegaards, zugleich seine erste und entscheidende Berührung mit Luther, in: Luther 9 (1927) S.42-53

NIESSEN, ELISABETH: Der anthropologische Geistbegriff bei S. Kierkegaard, in: Phil.Jb.d.Görresges. 52 (1939) S.59-84.181-201

NORDENTOFT, KRESTEN: Kierkegaard's Psykologi, Kopenhagen 1972 [mit engl. summary]

NORDENTOFT, KRESTEN: Kierkegaard's Psychology [übers. v. Br.H. Kirmmse], Pittsburgh 1981^2 (1978)

NORDENTOFT, KRESTEN: S. Kierkegaard. Bidrag til kritikken af den borgerlige selvoptagethed, Kopenhagen 1977

Orbis litterarum X (= Vol.10), Kopenhagen 1955 (Symposion Kierkegaardianum; Beiträge zum 100. Todestag Kgds.)

PATTISON, GEORGE: Kierkegaard. The Aesthetic and the Religious. From the Magic Theatre to the Crucifixion of the Image, London 1991 [Studies in literature and religion]

PAULSEN, ANNA: Noch einmal der andere Kierkegaard (1952; zu Kn. Hansen), wieder in: SCHREY, WdF 1971 S.141-154

PAULSEN, ANNA: S. Kierkegaard. Deuter unserer Existenz, Hamburg 1955

PEDERSEN, JÖRGEN: Conception of Freedom. Principal Perspectives, in: Bibl. Kierkegaardiana 18 (1988) S.26-62

PERKINS, ROBERT L.: Kierkegaards erkenntnistheoretische Präferenzen (USA 1973), in: Theunissen, Mat. 1979 S.385-407

PERKINS, ROBERT L.: Always Himself: A Survey of Recent Kierkegaard Literature, in: South. Journal of Philos. XII (Memphis/USA 1974) S.539-551

PERKINS, ROBERT L. (Hg.): International Kierkegaard Commentary [IKC]; bisher erschienen: Vol.14 zu LA (GW 17), 1984; Vol.8 zu BA (GW 11), 1985; Vol.19 zu KzT (GW 24), 1987; jeweils in: Macon /Georgia (USA) [1984ff]

PIEPER, ANNEMARIE: Geschichte und Ewigkeit bei S. Kierkegaard. Das Leitproblem der pseudonymen Schriften, Meisenheim/Glan 1968 (Diss.phil. München 1967)

PIEPER, ANNEMARIE: Die Bedeutung des Begriffs "Existenzkategorie" im Denken Kierkegaards, in: ZPhF 25 (1971) S.187-201

PIEPER, ANNEMARIE: Sören Kierkegaard. Inter-esse zwischen Theorie und Praxis, in: PhR 24 (1977) S.129-145

PIEPER, ANNEMARIE: Die Wahl der Freiheit als Freiheit der Wahl. Überlegungen zu S. Kierkegaards Modell der ethischen Wahl im Anschluß an H. Krings' Freiheitsbegriff, in: H.M. Baumgartner (Hg.), Prinzip Freiheit (FS Krings 65.; R. Prakt. Philos. Bd.10), Freiburg/München 1979, S.75-96

PIEPER, ANNEMARIE: S. Kierkegaard, in: O. Höffe, Klassiker der Philosophie II, München 1981, S.153-167

PIVCEVIC, EDO: Ironie als Daseinsform bei Sören Kierkegaard, Gütersloh 1960

POJMAN, LOUIS PAUL: The Dialectic of Freedom in the Thought of S. Kierkegaard, New York (Diss.theol.) 1972 [Microfilm]

POJMAN, LOUIS PAUL: Faith and Reason in the Thought of Kierkegaard, Oxford 1977

POJMAN, LOUIS PAUL: Kierkegaard on Justification of Belief, in: International Journal for Philosophy of Religion, Vol. 8/1977, S.75-93

POJMAN, LOUIS PAUL: Kierkegaard, Subjectivity and Paradox. A Response to Gr. Schufreider, in: International Journal for Philosophy of Religion, Vol. 12/1981, S.165-169

POJMAN, LOUIS PAUL: Christianity and Philosophy in Kierkegaard's Early Papers, in: Journal of the History of Ideas, 1-3/1983, S.131-140

POJMAN, LOUIS PAUL: The Logic of Subjectivity. Kierkegaard's Philosophy of Religion, Alabama (Diss.phil.) 1984

POJMAN, LOUIS PAUL: Kierkegaard on Freedom and the Scala Paradisi, in: Internat. Journal f. Philos. of Rel. 18 (1985), S.141-148

PRZYWARA, ERICH [S.J.]: Das Geheimnis Kierkegaards, München/Berlin 1929

PULMER, KARIN: Die dementierte Alternative. Gesellschaft und Geschichte in der ästhetischen Konstruktion von Kierkegaards "Entweder-Oder", Ffm/Bern 1982 (Diss.litw. Osnabrück)

RADERMACHER, HANS: Kierkegaards Hegelverständnis, Diss.phil. Köln 1956

REHM, WALTER: Kierkegaard und der Verführer, München 1949

REIMER, LOUIS: Die Wiederholung als Problem der Erlösung bei Kierkegaard, in: Kierkegaardiana VII (1968) S.19-63; wieder in: Theunissen, Mat. 1979 S.302-346

REIMER, LOUIS: Die Erlösung. Die Wiederholung der Ursprünglichkeit, in: Bibl. Kierkegaardiana 16 (1988) S.164-175 [= Theunissen, Mat. 1979 S.333-339]

REST, WALTER: Indirekte Mitteilung als bildendes Verfahren dargestellt am Leben und Werk S. Kierkegaards, Emsdetten/Westf. 1937

REST, WALTER: Die kontroverstheologische Relevanz S. Kierkegaards (1952), wieder in: SCHREY, WdF 1971 S.155-172

REST, WALTER: [Art.] Kierkegaard, in: LThK 6 (1961) Sp.140f

REST, WALTER: Kierkegaard für Christen, Freiburg/Br. 1987 [Herder Tb.1389]

REUTER, HANS: Kierkegaards religionsphilosophische Gedanken im Verhältnis zu Hegels religionsphilosophischem System, Leipzig 1914 [Abh.z.Philos.u.i.Gesch., hg. R. FALCKENBERG, H.23]

RICHTER, LISELOTTE: Der Begriff der Subjektivität bei Kierkegaard. Ein Beitrag zur christlichen Existenzdarstellung, Würzburg 1934

RICHTER, LISELOTTE: Zum Verständnis des Werkes [Der Begriff Angst, Nachwort], in: Kierkegaard Werke hg. dies. Bd.1, Reinbek 1960, 148-177 [vgl. auch Nachworte Bd.2-5]

RICHTER, LISELOTTE: Art. in Kindlers Literatur Lexikon (1964/65), Weinheim 1982 (7 Bd.) zu UN: S.827; zu BA: S.1424 °

RICOEUR, PAUL: Philosophieren nach Kierkegaard (F 1963), übersetzt in: Theunissen, Mat. 1979 S.579-596

RINGLEBEN, JOACHIM: Aneignung. Die spekulative Theologie S. Kierkegaards, Berlin u.a. 1983

ROBERTS, ROBERT CAMPBELL: Faith, Reason, and History. Rethinking Kierkegaard's *Philosophical Fragment*s, Macon / Georgia 1986

ROHDE, H.P. (Hg.): Auktionsprotokol over S. Kierkegaards Bogsamling (dän./engl.), Kopenhagen 1967

ROHDE, PETER P.: S. Kierkegaard. Et Geni i en Köbstad, Kopenhagen 1978^{2} (1956)

ROHDE, PETER P.: Kierkegaard in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg 1959 (Rowohlt Tb. rm 28)

ROHDE, PETER P.: Art. Kierkegaard, S. (engl.), in: Encyclopaedia Britannica^{15} Macrpd. Vol.10 (1980) S.465-467

ROHRMOSER, GÜNTER: Kierkegaard und das Problem der Subjektivität (1966), wieder in: SCHREY, WdF 1971 S.400-427 [mit Nachtrag 1969]

ROSENAU, HARTMUT: Die Erzählung von Abrahams Opfer (Gen 22) und ihre Deutung bei Kant, Kierkegaard und Schelling, in: NZSTh 27 (1985) S.251-261

SCHAAL, HELMUT: Erziehung bei Kierkegaard. Das 'Aufmerksammachen auf das Religiöse'als

pädagogische Kategorie, Heidelberg 1958

SCHÄFER, KLAUS: Hermeneutische Ontologie bei S. Kierkegaard? (1967), wieder in: SCHREY, WdF 1971 S.428-450

SCHÄFER, KLAUS: Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften S. Kierkegaards, München 1968 (Diss.theol. Tü. 1966)

SCHEIER, CLAUS-ARTUR: Kierkegaards Ärgernis. Die Logik der Faktizität in den "Philosophischen Bissen", Freiburg/München 1983

SCHMIDINGER, HEINRICH M.: Kierkegaard und Fichte, in: Gregorianum 62 (1981) S.499-542

SCHMIDINGER, HEINRICH M.: Das Problem des Interesses und die Philosophie S. Kierkegaards, Freiburg/München (Symposion 67) 1983 (Diss. Rom 1979)

SCHMIDINGER, HEINRICH M.: Kierkegaard für Christen ... v. W. Rest (1987) [Rezension], in: Theol. Revue 86 (1990) 71f

SCHREMPF, CHRISTOPH: Sören Kierkegaard. Ein unfreier Pionier der Freiheit, Frankfurt/M. 1907 (Bibl. d. Aufkl. 13)

SCHREMPF, CHRISTOPH: S. Kierkegaard. Eine Biographie, Jena 1927/28 (2 Bd.)

SCHREY, HEINZ-HORST: Die Überwindung des Nihilismus bei Kierkegaard und Nietzsche (1950), wieder in: ders., WdF 1971 S.90-109

SCHREY, HEINZ-HORST (Hg.): S. Kierkegaard, Darmstadt 1971 (WB: WdF 179) [kurz: **Schrey, WdF 1971**]

SCHREY, HEINZ-HORST: [Rezension zu] Helmuth Vetter: Stadien der Existenz ... (1979), in: Archiv f. Gesch. d. Philos. 65 (1983) 337f

SCHRÖER, HENNING: Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem. Eine Untersuchung zu Kierkegaard und der neueren Theologie als Beitrag zur theologischen Logik, Göttingen 1960 (FSThR 5; Diss.theol. HD 1959)

SCHRÖER, HENNING: Kierkegaard und Luther, in: KuD 30 (1984) S.227-248

SCHRÖER, HENNING: Wie verstand Kierkegaard Schleiermacher?, in: Schl.-Archiv 1 (hg.v. K.-V. Selge), Berlin 1985, S.1147-1155

SCHRÖER, HENNING: Gleichzeitigkeit in "Einübung im Christentum", in: Liber Academiae Kierkegaardiensis VI (84/85), hg. v. N. u. M. Thulstrup, Köbenhavn 1986, S.87-107

SCHRÖER, HENNING: Kierkegaard, S.A. (1813-1855), in: TRE 18 (1989) S.138-155 [Bibliographie S.153-155]

SCHUFREIDER, G.: Kierkegaard or Belief without Justification, in: International Journal for Philosophy of Religion, Vol. 12/1981, S.149-164 [zu POJMAN 8/1977]

SCHULTZKY, GEROLF: Die Wahrnehmung des Menschen bei S. Kierkegaard. Zur Wahrheitsproblematik der theol. Anthropologie, Göttingen 1977 (Diss. theol. Mainz 1975)

SCHULZ, WALTER: S. Kierkegaard. Existenz und System [bei S. Kierkegaard] (1957 [FS Plessner]/67/77), ebenfalls in: SCHREY, WdF 1971 S.297-323

SCHULZ, WALTER: Kierkegaard: Die Leibgebundenheit des Geistes als Quelle der Angst (1968 FS Bollnow S.161-178), in: Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, S.388-398; wieder in: Theunissen, Mat. 1979 S.347-366 (veränderter Titel: Die Dialektik von Geist und Leib bei Kierkegaard. Bemerkungen zum "Begriff Angst")

SCHWEPPENHÄUSER, HERMANN: Kierkegaards Angriff auf die Spekulation. Eine Verteidigung, Frankfurt/M. 1967

SLÖK, JOHANNES: Die Anthropologie Kierkegaards, Kopenhagen 1954

SLÖK, JOHANNES: Kierkegaard and Luther, in: Kgd. Critique (1962) S.85-101

SLÖK, JOHANNES: Das Verhältnis des Menschen zu seiner Zukunft. Eine Studie über "Zwei erbauliche Reden" von S. Kierkegaard, hg. am 16.5.1843, in: Orb.lit. 18 (1963) S.60-79, wieder in: Theunissen, Mat. 1979 S.241-261

SLÖK, JOHANNES: Die griechische Philosophie als Bezugsrahmen für Constantin Constantius und Johannes

de silentio (1973), wieder in: Theunissen, Mat. 1979 S.280-301

SLÖK, JOHANNES: Da Kierkegaard tav [Als Kgd. schwieg], Kopenhagen 1980

SLÖK, JOHANNES: Kierkegaard, in: H. Fries / G.Kretschmar (Hg.), Klassiker der Theologie II, München 1983, S.190-207 °

SLÖK, JOHANNES: Kierkegaards Univers. En ny Guide til Geniet, Kopenhagen 1983

SLÖK, JOHANNES: Christentum mit Leidenschaft. Ein Weg-Weiser zur Gedankenwelt S. Kierkegaards [dt. Version von *Kierkegaards Univers,* 1983], München (Kaiser Tb.83) 1990

SMITH, JOSEPH H. (Hg.): Kierkegaard's Truth: The Disclosure of the Self, New Haven/London 1981 (Psychiatry and the Humanities, Vol.5)

SODEUR, GOTTLIEB: Kierkegaard und Nietzsche. Versuch einer vergleichenden Würdigung, Tübingen 1914 (Rel.-gesch. Volksbücher R.V, H.14)

SÖE, NIELS HANSEN: Subjektiviteten er Sandheden, Kopenhagen 1949

SÖE, NIELS HANSEN: Karl Barth og S. Kierkegaard, in: Kierkegaardiana 1955, S.55-64

SÖE, NIELS HANSEN: S. Kierkegaard's Laere om Paradokset, in: Nordisk Theologie, Lund 1955), engl.: Kierkegaard's Doctrine of the Paradox, in: Kgd. Critique (1962) S.207-227

SÖE, NIELS HANSEN: Subjektivität ist Wahrheit, in: Bibl. Kierkegaardiana Bd.16 (1988) S.94-104

SÖLLE, DOROTHEE: Angst und Glauben, in: Kierkegaardiana XIII (84) S.7-10

SPLETT, JÖRG / FROHNHOFEN, H. (Hg.): "Entweder/Oder". Herausgefordert durch Kierkegaard, Frankfurt/M. 1988 [kurz: Splett/Frohnhofen (1988)]

SPLETT, JÖRG: Auf der Flucht vor sich? Der Mensch in der "Krankheit zum Tode", in: Splett/Frohnhofen (1988), S.82-100

STACK, GEORGE J.: Kierkegaard's Existential Ethics, Alabama (UP) 1977 [Bibliographie S.203-231]

STROLZ, WALTER: Die Hiob-Interpretation bei Kant, Kierkegaard und Bloch, in: Kairos NF 23 (1981) S.75-87

STRUVE, WOLFGANG: Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität. Interpretationen zu Kierkegaard und Nietzsche (habil. phil. Freiburg 1948), in: Symposion (Jb. f. Philos.) Bd.1, 1949, S.207-335

STRUVE, WOLFGANG: Kierkegaard und Schelling, in: Orb.lit. X (1955) S.252-258

SUHR, INGRID: Das Problem des Leidens bei S. Kierkegaard, München 1985 (Diss.phil.)

TAYLOR, MARK C.: Kierkegaard on the Structure of Selfhood, in: Kierkegaardiana IX (74) S.84-101

TAYLOR, MARK C.: Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. A Study of Time and the Self, Princeton 1975

TAYLOR, MARK C.: Journeys to Selfhood. Hegel and Kierkegaard, Berkeley/LA/London 1980

TAYLOR, MARK C.: Self in/as Other, in: Kierkegaardiana XIII (84) S.63-71

Text & Kontext: siehe **Anz, H.** u.a. (Hg.)

THEUNISSEN, MICHAEL: Der Begriff Ernst bei S. Kierkegaard, Freiburg/ München 1958 (1982^3; Diss.phil. 1954)

THEUNISSEN, MICHAEL: Das Kierkegaardbild in der neueren Forschung und Deutung [1945-1957] (1958), wieder in: SCHREY, WdF 1971 S.324-384

THEUNISSEN, MICHAEL: Das Menschenbild in der "Krankheit zum Tode" (1962), wieder in: Theunissen, Mat. 1979 S.496-510

THEUNISSEN, MICHAEL: Die Dialektik der Offenbarung. Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegels, in: PhJ 72 (1964) S.134-160

THEUNISSEN, MICHAEL: Kierkegaard's Negativistic Method, in: J. Smith (Hg.), Kierkegaard's Truth (1981) S.381-423

THEUNISSEN, MICHAEL: Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode [Übers. v. USA 1981], Frankfurt/M. 1991

THEUNISSEN, M. / GREVE, W. (Hg.): Materialien zur Philosophie S. Kierkegaards, Frankfurt/M. 1979 (stw 241) [Bibliographie: S.599-611] [kurz: **Theunissen, Mat. 1979**]

THEUNISSEN, M. / GREVE, W.: Kierkegaards Werk und Wirkung, Einleitung zu (in): dies., Mat. 1979 S.9-104

THOMAS, J. HEYWOOD: Subjectivity and Paradox, Oxford 1957

THOMAS, J. HEYWOOD: Logik und Existenz bei Kierkegaard (GB 1971), [Übersetzung] in: Theunissen, Mat. 1979 S.408-424

THOMPSON, JOSIAH: The Lonely Labyrinth. Kierkegaard's Pseudonymous Works, London/Amsterdam 1967

THOMPSON, JOSIAH: Kierkegaard, New York 1973 / London 1974

THULSTRUP, NIELS / S. Kierkegaard Selskabet (Hg.): Katalog over S. Kierkegaards Bibliotek, Kopenhagen 1957

THULSTRUP, NIELS: The Complex of Problems called "Kierkegaard", in: Kgd. Critique (1962) S.286-296

THULSTRUP, NIELS: Kierkegaards Verhältnis zu Hegel. Forschungsgeschichte (1969), Stuttgart u.a. 1971[2]

THULSTRUP, NIELS: Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus 1835-1846. Historisch-analytische Untersuchung (dän. 1967: Kierkegaards Forhold til Hegel), Stuttgart u.a. 1972

THULSTRUP, NIELS: The Concept of Contemporaneity in Concluding Unscientific Postscript, in: Liber Academiae Kierkegaardiensis VI (84/85), hg. ders., Köbenhavn 1986, S.59-78

THULSTRUP, NIELS / THULSTRUP, MARIE MIKULOVA / CAPPELÖRN, N.J. / HULTBERG, H. / LÜBCKE, P. : **S. Kierkegaard Selskabet** (Hg.): Bibliotheca Kierkegaardiana Bd. 1-16, Kopenhagen 1978-88 [kurz: Bibl. Kgdiana]

```
Bd. 1: Kierkegaard's View of Christianity
    2: Sources and Depths of faith in Kierkegaard
    3: Concepts and Alternitives in Kierkegaard
    4: Kierkegaard and Speculative Idealism
    5: Theological Concepts in Kierkegaard
    6: Kierkegaard and Great Traditions
    7: Kierkegaard and Human Values
    8: The Legacy and Interpretation of Kierkegaard
    9: Kierkegaard: Literary Miscellany
   10: Kierkegaard's Teachers
   11: The Copenhagen of Kierkegaard
   12: Kierkegaard as a Person
   13: Kierkegaard and the Church in Denmark
   14: Kierkegaard's Classical Inspiration [Sokrates, Plato]
   15: Kierkegaard Research
   16: Some of Kierkegaard's Main Categories
```

THUST, MARTIN: S. Kierkegaard. Der Dichter des Religiösen. Grundlagen eines Systems der Subjektivität, München 1931

TZAVARAS, JOHANN: Bewegung bei Kierkegaard, Frankfurt/M. u.a. 1978 (Diss.phil. München 1977)

VETTER, AUGUST: Frömmigkeit als Leidenschaft. Eine Deutung Kierkegaards, Leipzig 1928 (repr. Freiburg/München 1963)

VETTER, HELMUTH: Stadien der Existenz. Eine Untersuchung zum Existenzbegriff S. Kierkegaards, Wien u.a. 1979 (habil.78)

VOGT, ANNEMARIE: Das Problem des Selbstseins bei Heidegger und Kierkegaard, Gießen 1936 (Diss.phil.)

WALDENFELS-GOES, CHRISTIN: Direkte und indirekte Mitteilung bei S. Kierkegaard, München 1967 (Diss.phil. 1967)

WALTHER, WERNER: Die Angst im menschlichen Dasein. Eine psychologische Betrachtung über die Angst, aufgezeigt am Leben und Werk S. Kierkegaards, München/Basel 1967

WARMUTH, KURT: Kierkegaard in der Gegenwart. Ein Überblick [zum Zeitraum von ca. 1925-38], in: Theol. Blätter (hg. Strathmann) 20 (1941) Sp.226-241

WEBER, HANS EMIL: Zwei Propheten des Irrationalismus. Joh.G. Hamann und S. Kierkegaard als Bahnbrecher der Theologie des Christusglaubens, in: Neue Kirchl. Zeitschrift (1917) S.23-58.77-125

WEISSHAUPT, KURT: Die Zeitlichkeit der Wahrheit. Eine Untersuchung zum Wahrheitsbegriff S.

Kierkegaards, Freiburg/München 1973 (Diss.phil. Zürich 1969)

WESTPHAL, MEROLD: Kierkegaard's Critique of Reason and Society, Macon / Georgia 1987

WIDENMAN, ROBERT J.: Some Aspects of Time in Aristotle and Kierkegaard, in: Kierkegaardiana 8 (1971) S.7-22

WIDENMAN, ROBERT J.: The Concept of Stages, in: Bibl. Kierkegaardiana 16 (1988) S.120-137

WILDE, FRANK-EBERHARD: Kierkegaards Verständnis der Existenz, Kopenhagen 1969 (Publ. of the Kgd. Society Vol.III)

WIND, H.C.: The Metaphysics of Love. Theology, Myth and Metaphysics with Special Reference to S. Kierkegaard, in: Studia Theologica 43 (USA 1989) S.211-225

WOLF, ERNST: Der Begriff Angst bei S. Kierkegaard, in: H.W. Wolff (Hg.), Probleme biblischer Theologie [FS v. Rad 70.], München 1971, S.620-631

WOLFF, KLAUS: Das Problem der Gleichzeitigkeit des Menschen mit Jesus Christus bei S. Kierkegaard im Blick auf die Theologie K. Rahners, Würzburg 1991 (Diss. kath. theol. Bonn 1990; BoDogmSt. 8)

ZIMMERMANN, FRANZ: Das Wesen des Geistes im Werk S. Kierkegaards, Augsburg 1969 (Diss.phil. München 1969)

B) Sonstige

ANGEHRN, EMIL: Freiheit und System bei Hegel, Berlin 1977 (Diss.phil. Heidelberg 1976)

BALTHASAR, HANS URS VON: Der Christ und die Angst, Einsiedeln 1953

BAUR, JÖRG: Schuld und Sünde, in: NZSTh 24 (1982) S.311-319

BIELER, MARTIN: Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf, Freiburg/Br. 1991 (Diss.theol. Bern 1990)

DREWERMANN, EUGEN: Strukturen des Bösen III: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht, Paderborn 1986^{5} (78) [zu BA: S.436-504.534-547]

DREWERMANN, EUGEN: Psychoanalyse und Moraltheologie, Bd.1: Angst und Schuld, Mainz 1982 [zu KzT: S.128-162]

FAHRENBACH, HELMUT: Existenzphilosophie und Ethik, Frankfurt/M. 1970 (Phil.Abh. 30)

FIGAL, GÜNTER: M. Heidegger. Phänomenologie der Freiheit, Frankfurt/M. 1988 [zu Kgd. bes. S.204ff u. 246ff]

FREUND, GERHARD: Sünde im Erbe. Erfahrungsinhalt und Sinn der Erbsündenlehre, Stuttgart 1979 (Diss.theol. HD 1978)

GESTRICH, CHRISTOF: Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen 1989

JANSSEN, HANS-GERD: Gott - Freiheit - Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit, Darmstadt 1989 [zu Kgd: S.149-158]

JAPP, UWE: Theorie der Ironie, Frankfurt/M. 1983

KODALLE, KLAUS-M.: Hegels Geschichtsphilosophie - erörtert aus der Perspektive Kierkegaards, in: NZSTh 24 (1982) S.277-294

KRINGS, HERMANN: System und Freiheit. Beitrag zu einem ungelösten Problem, in: Hegel-Studien Beiheft 17 hg. v. D. Henrich (1977)

LÖWITH, KARL: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard, Stuttgart 1958^{4} (1941)

MACKIE, JOHN LESLIE: Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes, Stuttgart 1985 (Oxford 1982) [zu Kgd: 333-339.341-343]

MACQUARRIE, JOHN: Existentialism, London/Philadelphia 1972

NAGEL, BERT: Kafka und die Weltliteratur. Zusammenhänge und Wechselwirkungen, München 1983 [zu

Kgd S.278-298]
NIGG, WALTER: Prophetische Denker, Zürich 1957
PANNENBERG, WOLFHART: Christlicher Glaube und menschliche Freiheit, in: KuD 4 (1958) S.251-280
PANNENBERG, WOLFHART: Heilsgeschehen und Geschichte (1959), wieder in: Grundfragen syst. Theol. (I), Göttingen 1979^{3} (67) S.22-78
PANNENBERG, WOLFHART: Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972
PANNENBERG, WOLFHART: Aggression und die theologische Lehre von der Sünde, in: ZEE 21 (1977) S.161-173
PANNENBERG, WOLFHART: Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983
PANNENBERG, WOLFHART: Metaphysik und Gottesgedanke, Göttingen 1988
PANNENBERG, WOLFHART: Sünde, Freiheit, Identität. Eine Antwort an Th. Pröpper, in: ThQ 170 (1990) S.289-298 [zu Kgd insbes. S.291]
PANNENBERG, WOLFHART: Systematische Theologie Bd.1, Göttingen 1988
PANNENBERG, WOLFHART: Systematische Theologie Bd.2, Göttingen 1991
PICHT, GEORG: Die Ironie des Sokrates, in: H.W. Wolff (Hg.), Probleme biblischer Theologie [FS v. Rad 70.], München 1971, S.383-348
PLOTIN. Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III,7), übers., eingel. u. kommentiert v. W. Beierwaltes, Frankfurt/M. 1981^{3} (1967)
PÖGGELER, OTTO: Hegels philosophische Anfänge, in: Chr. Jamme / H. Schneider (Hg.), Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel, Frankfurt/M. 1990 (stw 763), S.68-111
PRÖPPER, THOMAS: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1985 [insbes. II; zu Kgd. S.111f]
PUNTEL, L. BRUNO: Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit d. syst. Philos. G.W.Fr. Hegels, Bonn 1973
RICOEUR, PAUL: Phänomenologie der Schuld (I: Die Fehlbarkeit des Menschen; II: Symbolik des Bösen), Freiburg/München 1971
RINGLEBEN, JOACHIM: Hegels Theorie der Sünde. Die subjektivitäts-logische Konstruktion eines theologischen Begriffs [Diss.theol. Kiel 1974], Berlin u.a. 1977
ROHRMOSER, GÜNTER: Emanzipation und Freiheit, München 1970
SCHACHT, RICHARD: Hegel and after. Studies in Continental Philosophy between Kant and Sartre, Pittsburgh (UP) 1975
SCHERER, GEORG: Das Problem des Todes in der Philosophie, Darmstadt 1989^{2} (76)
SCHERER, GEORG: Sinnerfahrung und Unsterblichkeit, Darmstadt 1985
SCHULTE, CHRISTOPH: Radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche, München 1988 [zu Kgd. S.269-314]
SCHULZ, WALTER: Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart 1955
SCHULZ, WALTER: Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972
SCHULZ, WALTER: Philosophie als absolutes Wissen. Hegels Systembegriff und seine geschichtliche Aufhebung, in: D. Henrich (Hg.): Ist systematische Philosophie möglich?, Bonn 1977 (Hegel-Studien Bh.17), S.15-34
SCHULZ, WALTER: Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität, Pfullingen 1979 [zu Kgd. S.39f]
SCHULZ, WALTER: Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter. Aufsätze, Pfullingen 1992 [zu Kgd. S.310-323]
SIMON, JOSEF (Hg.): Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems, Freiburg/München 1977
THEUNISSEN, MICHAEL: Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970
THEUNISSEN, MICHAEL: Negative Theologie der Zeit, Frankfurt/M. 1991 [stw 938] - darin: Die Gegenwart des Todes im Leben (1984): S.197-217; Freiheit von der Zeit (1990): S.285-298; Ho aiton lambanei. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins (1976): S.321-377

THIELICKE, HELMUT: Glauben und Denken in der Neuzeit. Die großen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie, Tübingen 1988$^{2 \text{ erw.}}$ (83) [zu Kgd. S.594-622 u.ö.]

TUGENDHAT, ERNST: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt/M. 1979 (stw 221) [zu Kgd. KzT A,a vgl. S.158ff]

WENZ, GUNTHER: Vom Unwesen der Sünde. Subjektivitätstheoretische Grundprobleme neuzeitlicher Hamartiologie dargestellt unter besonderer Berücksichtigung der Sündenlehre von Julius Müller, in: KuD 30 (1984) S.298-329 [insbes. S.300-320.324-327]

WERBICK, JÜRGEN: Schulderfahrung und Bußsakrament, Mainz 1985 [insbes. S.65-72.111-122]

ZIMMERMANN, FRANZ: Einführung in die Existenzphilosophie, Darmstadt 1977 [zu Kgd: S.10-18. 21-45]

Fehler ! Textmarke nicht definiert.

Abkürzungen:

Siehe auch **Werksiglen** und übliche Zeitschriftenkürzel; ferner:

a.a.O. = am angegebenen Ort
Abk. = Abkürzung(en)
BoA = Bonner Ausgabe (Auswahl der Werke Luthers hg. O. CLEMEN)
CR = Christliche Rede(n) (vgl. ER)
dän. = dänisch
dt. = deutsch
DS = Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion symbolorum
ebd = ebenda / ebendort: gleiche Seite im gleichen Werk
engl. = englisch
erw. = erweitert
ER = Erbauliche Rede(n) (= predigtähnliche autonyme Schrift Kgds)
Ffm = Frankfurt am Main
frz. = französisch
FS = Festschrift
GlL = Glaubenslehre (SCHLEIERMACHERS; §-Zählung nach 2.Aufl.:GlL^2)
grch. = griechisch
GW = Ges. Werke Kgds in der dt. Übers. v. E. HIRSCH (1950ff)
Hervorh.W.D. = Hervorhebung *(kursiv)* nicht im Original, sondern von mir (W. DIETZ)
IKC = International Kierkegaard Commentary (hg. PERKINS, USA)
J = Jahwist (alttestamentl. Quellenschrift)
Jh. = Jahrhundert
KD = Kirchliche Dogmatik (K. BARTH, München/Zürich 1932ff)
Kgd = KIERKEGAARD (= SK)
Kgd. Critique (62) = J.A. JOHNSON/ N. THULSTRUP (Hg.), A Kierkegaard Critique, NY 1962
Kphg. = Kopenhagen
KW = Kierkegaard's Writings (engl. Werkausg. besorgt v. HONG et al., USA 1978ff)
l = links
lat. = lateinisch
litw. = literaturwissenschaftlich
m.a.W. = mit anderen Worten
Mchn = München
m.E. = meines Erachtens
Med. = Meditationen (de prima philosophia, 1641) von R. DESCARTES
op.cit. = zitiertes Werk (a.a.O.)
Orb.lit. = Orbis litterarum. Revue internationale ... Publ. par STEFFEN STEFFENSEN et HANS SÖRENSEN (Kopenhagen)
Orig. = Original
P = Priesterschrift (alttestamentl. Quellenschrift)
Pap = Papirer (Tagebuchnotizen, Exzerpte, Konzepte)
PhändG = (HEGELS) Phänomenologie des Geistes (Jena 1807)
phil. = philosophisch (= **philos**.)
R = Reihe
r = rechts
Rph = Rechtsphilosophie (HEGELS Grundlinien der Philosophie des Rechts 1821)

Fehler ! Textmarke nicht definiert.

s.E. = seines Erachtens
SK = S.K. = SÖREN KIERKEGAARD (1813-55)
s.o. = siehe oben
Stgt = Stuttgart
s.u. = siehe unten
SV = Samlede Vaerker (Sämtliche Werke, dän. Ausg. d. Werke Kgds)
SW = Sämmtliche Werke FR.W.J. SCHELLINGS (hg. v. K.F.A. SCHELLING)
Syst. Theol. = Systematische Theologie
T = Tagebücher Kgds in der dt. Auswahlübers. v. H. GERDES (1962ff)
Tgb = Tagebücher (s. dän. Papirer)
theol. = theologisch
ThWA = Theorie Werkausgabe (HEGEL, 20 Bd., Suhrkamp-Vlg. 1969ff)
TK 7 (1980) = H. ANZ u.a. (Hg.), Kgd.u.d.dt.Philos. seiner Zeit, Kopenhagen/ München 1980 (Text & Kontext SonderR Bd.7)
Tü = Tübingen
WA = Weimarer Ausgabe (der Werke M. LUTHERs)
z = Zeile (**Z**.)
z.T. = zum Teil

* * *

Gliederung / Register

Fehler ! Textmarke nicht definiert.

Gliederung

(Inhaltsverzeichnis)

Fehler ! Textmarke nicht definiert.

I. Einleitung 1

A) Zur Thematisierung von Freiheit 1
Kritik - nicht nur - an Hegel 2
Kritik am System 4
Synthese trotz Divergenz: Kierkegaard und Nietzsche 5
Kierkegaards Antwort auf die Krise des Freiheitsbewußtseins 6
In sich selbst verfangene Freiheit (Angst) 7

B) Zur Konzeption dieser Arbeit 8
Zum Sprachgebrauch Kierkegaards 18

C) Kierkegaard 19
1. Die Rezeptionsflaute als Chance zum Auf- und Durchatmen 19
Von der besonderen Chance, aus der Mode zu sein 20
2. Zentraltopos "Freiheit" (Kierkegaard und Existentialismus) . 22
Freiheit und Angst 23
Problematische Wirkungsgeschichte 24
Freiheit und Gott 25
3. Zugang zu Kierkegaard 26
a) Zur Einführung (Erstzugang) 27
b) Textausgaben 28
c) Forschungsberichte 29
4. Forschungs(streit)felder 30
a) Zum (Selbst-)Verständnis Kierkegaards 30
Exkurs zur biographischen Interpretation 30
Wer war Kierkegaard eigentlich? 31
Exkurs: "Aneignung" 33
b) Kierkegaard im Blickfeld von Rationalität/Irrationalismus .. 34
Exkurs: Objektlose Innerlichkeit? 38
... und Subjektivismus 38
Exkurs zu J. Ringleben (1983) 42
c) Einheit in der Vielfalt von Pseudonymen 43
d) Zur Theorie der indirekten Mitteilung 45
e) Systemgestalt und Geschlossenheit des Gesamtwerks 47
f) Freiheit als Grundthema im Werk Kierkegaards 48
5. Fazit zum Selbstverständnis Kierkegaards als Schriftsteller (Dichterexistenz, Pseudonymität, Korrektiv) 52
Die Psyche des Schriftstellers S. Kierkegaard 54
Die "Extraposition" des freischaffenden Künstlers 55
Die gezielte Einseitigkeit des Korrektivs 56
Basisthema: Christentum 56

II. Einzelanalysen: Die Freiheitsthematik im Werk S. KIERKEGAARDS

Kapitel 1: Allmacht Gottes und Freiheit des Menschen. Die Allmacht Gottes als Ermöglichungsgrund kreatürlicher Freiheit

1. Exposition: Gott als Horizont menschlicher Freiheit 58
Rekapitulation der Tradition (Altbekanntes neu gelesen) 60
Vermittlung von Freiheit und Totalität 60
Vermittlung von Freiheit und Allmacht 61
2. Reflexion auf Wesen und Ursprung menschlicher Freiheit 62
3. Ortsbestimmung: Allmacht Gottes und Freiheit des Menschen .. 63
Exkurs zum theologischen Allmachtsbegriff 69
Liebe - Allmacht - Unveränderlichkeit 70
4. Die Freiheit der Allmacht im Gegensatz zu Angst und
Verzweiflung 73
Angst auf Grund der Allmacht? 73
5. Allmacht - Schöpfermacht - Liebesmacht
Gottes Liebe als Konkretion seiner Allmacht 74
6. Die - gut erträgliche - Leichtigkeit des Seins:
In Abhängigkeit von Gott (ER 1847) 76
Exkurs: Die Schwierigkeit, sich damit zu begnügen,
Mensch zu sein (Gedanken zum menschlichen Allmachtswahn) ... 78
Kritik tendenziell atheistischer Naturwissenschaft 79
7. Von der Vollkommenheit der freien Kreatur,
Gottes zu bedürfen 81
8. Zur Dialektik von Macht und Ohnmacht:
Ohnmacht als christliche Signatur von Macht 83
9. Irdisch-immanente Machtvollkommenheit im konsequenten
Machtverzicht (Sokrates) 84
10. Fazit: Zur Verhältnisbestimmung von Allmacht Gottes
und Freiheit des Menschen
(Vergleich mit dem idealistischen Freiheitskonzept) . 84
Exkurs: Zum Gegensatz von Allmacht und endlicher Macht 87

Kapitel 2: Die Freiheitsthematik in der Krankheit zum Tode

1. Vorbemerkung 90
Das Erbauliche 91
Kierkegaards Entwurf einer Lehre von der Sünde 93
Die KzT als Phänomenologie des verzweifelten Geistes 95
Verzweiflung als Krankheit - eine Metapher, die krankt 95
Die Näherbestimmung der Krankheit im Geist 96
2. Freiheit und Geist als Wesensbestimmungen des Menschen:
"Das Selbst ist Freiheit" 97
Zur Definition des Menschen 98
Der Mensch *als* Geist. Abkehr vom Substanzmodell 99
Anticlimacus und Descartes 100
Zur Dreiheit von Leib-Seele-Geist 101

Der Geist als Selbst **Fehler ! Textmarke nicht definiert.**

..... 102
3. Das Selbst als Verhältnis im Vollzug seiner selbst 104
Selbstvollzug als Selbstwerden 106
4. Der Synthesischarakter: Das Selbst als Zusammensetzung 107
Die Leib-Seele-Synthese 108
Synthesis als Nicht-Selbst 109
Der Mensch als nicht unmittelbar vorhandene Identität 110
Möglichkeit und Notwendigkeit des Selbstwerdens 111
Variationen der Zusammensetzung 112
Identität als Inter-esse 112
Disharmonie als Signatur des Selbst? 113
Exkurs: Ausweglose Disharmonie? 113
5. Die (Dis-) Harmonie der Synthesisglieder 114
Das Ungleichgewicht in der Synthesis 114
Das Dilemma im Selbst 115
Negative und positive Einheit 116
6. Die Struktur des Gesetztseins der Synthesis 117
Die Begründung des Gesetztseins durch ein Anderes 119
Die alternative Begründung 120
Die Einheit von Selbst- und Gottesverhältnis 121
Ganzheitliche Anthropologie? 122
Das ideale Gleichgewicht 123
Korrektur des idealistischen Menschenbildes 125
7. Der Gottesgedanke bei Anticlimacus 126
Freiheit vor / durch Gott 126
Die Selbstdurchsichtigkeit der Freiheit (Glaube) 127
Die Möglichkeit der Selbstdurchsichtigkeit und des Glaubens .. 128
Die Gottesnähe bei Anticlimacus 129
Atheismus und Nihilismus 129
8. Verzweiflung als Manifestation der Willensstruktur 130
8.1 Verzweiflung im Nicht-man-selbst-sein-Wollen 131
8.2 Verzweiflung im unbedingten Selbst-sein-Wollen 133
9. Der Rekurs auf die Strukturmomente der Synthesis 136
9.1 Verzweiflung als Disharmonie von Endlichkeit-Unendlichkeit 136
9.2 Verzweiflung als Disharmonie von Möglichkeit-Notwendigkeit 137
Exkurs: Der Spießbürger 139
9.3 Verzweiflung als Disharmonie von Zeitlichkeit-Ewigkeit ... 141
10. Die immanente Unüberwindlichkeit der Verzweiflung 142
11. Die Überwindung der Verzweiflung im Glauben -
Glaube als durchsichtiges Gründen des Selbst in Gott 143
12. Die Redintegration der Freiheit in Christus 145
Christus als Maßstab der Freiheit 146

13. Exkurs I: Der schleichende, unbemerkte Verlust von Freiheit (Das Unbewußte *vor* Freud, Jung etc.) 147
14. Exkurs II: Zur Verhältnisbestimmung von Entfremdung, Verzweiflung und Entzweiung (Hegel) 148
15. Exkurs III: Zur Verhältnisbestimmung von Verzweiflung und Hölle (M. Luther) 151
16. Exkurs IV: Anticlimacus' Sozial- und Christenheitskritik . 154

Fehler! Textmarke nicht definiert.

Kapitel 3: Die Freiheitsthematik beim jungen Kierkegaard: Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est

1. Vorbemerkungen (Descartes - Faust - Kierkegaard) 157
Descartes 158
Radikaler, prinzipieller, universaler Zweifel? 159
Das Wesen des Zweifels 160
Faust als Modell des Zweiflers 160
Zweifel als Fundament, Methode und Programm 161
Unumstößliche Gottesgewißheit 162
Descartes und die Folgen 163
2. Aufbau und Durchführung des Climacus-Fragments 165
Das Motto: vera dubitatio in mente (Spinoza) 165
Am Anfang: der Zweifel. Und am Ende:
Suizid oder Berufung zum Philosophieprofessor? 165
Die Geschichte des Johannes Climacus 166
Der Aufriß des Ganzen 169
Exkurs: René und Johannes im Wirbel (Strudel) des Zweifels ... 174
Problemanzeigen 177
Exkurs: Die Suche nach tragfähiger Gewißheit 178
Bewußtsein und Sprache 179
Ethische Implikationen des Zweifelprinzips 180
Zweifel als erkenntnistheoretisch aktualisierte Freiheit 181
Non de omnibus dubitandum est (J. Climacus u. L. Wittgenstein) 181
Überwindung des Zweifels 182
... im System? 183
3. Abschließende Würdigung 184
Originalität (Unvertretbarkeit) des Denk- und Lebensvollzugs . 185
Dezisionismus? 185
Am Grunde der Erkenntnis: "Urvertrauen" oder "Urzweifel"? 186
Zweifel und Ironie als negative Freiheit 186

Kapitel 4: Die Kritik von Fehler! Textmarke nicht definiert.Ironie als Wesen der Freiheit

1. Ironie als Signatur der Existenz 188
2. Zur Vieldeutigkeit des Ironiebegriffs seit Aristoteles 191
3. Kritik der romantischen Ironie im Anschluß an Hegel 195
Das relative Recht der romantischen Ironie 197
4. Fazit: Ironie und Freiheit 198
5. Bleibende Kritik am Spießbürgertum
motiviert durch das romantische Freiheitsideal 201
6. "Ab ironia vita digna, quae humana vocetur, incipit" 203

Kapitel 5: Die Freiheitsthematik bei Victor Eremita:
Die Leitmotive und Existenzweisen (*Stadien*) der Freiheit

(Vorbemerkung) 205
Exkurs zum Begriff "Selbstverwirklichung" 206
1. Die Genußorientierung des Ästhetikers 208
Typen der Verflüchtigung: Don Juan, Faust, Ahasver 209
Reflektierter Genuß: Johannes der Verführer 210
Musik als ideales Medium des Ästhetischen 211
Kritik der ästhetischen Lebenseinstellung 211
Exkurs zum Begriff Reue 213
2. Konkretionen der ethischen Wahl 217
Ästhetiker und Ethiker im Vergleich 218
Exkurs z. philosophiegeschichtlichen Einordnung Wilhelms (B's) 220
3. Die Leitmotive des Ethikers (B) 220
Exkurs: Kierkegaards Verständnis der Ehe 222
Wilhelm = Spießbürger? 223
Die Ideale und Präferenzen des Ästhetikers 224
Religiosität A / B 228
Aporien der Freiheitssphären 229
Kritik der Stadien unter dem Gesichtspunkt Zeit / Zeitlichkeit 230
4. Fazit: Die Freiheit im Entweder/Oder der "Stadien"
(Die Stadien als Horizont der Verwirklichung von Freiheit) ... 232
Rekapitulation der Stadien (Existenzsphären) 233
Widerspruch und Entscheidung 235
Der Zweck von E/O: Selbstwahl 235
Das Ethische 236
5. Grenzanzeige: Das Religiöse als Infragestellung
des Ethikers 237

Kapitel 6: Die Wiederholung als künftige Freiheitsthematik in FZ und Wdh Redintegration der Freiheit

(Vorbemerkung)
..... 238
1. Freiheit - Leiden - Prüfung 238
Die Gotteshaderer Abraham und Hiob als Ausnahmeexistenzen
- und zugleich 'Musterexemplare' eines Vertrauens auf Gottes Möglichkeit 238
a. Abraham 240
b. Hiob 243
Der wirkliche Hiob: Rebell leidenschaftlicher Freiheit 244
Hiob und die moderne Existenzerfahrung 246
Sprachlosigkeit im Leiden 248
Der andere Hiob: Rahmenbestimmungen 249
Leidet Hiob tragisch? 251
2. Fazit: Hiob als Repräsentant der
im Leiden geprüften Freiheit 251

Kapitel 7: Freiheit im Kontext von Erbsünde: Die Freiheitsthematik in BA

A) Vorbemerkungen zum Konzept von BA 253
1.) Sünde als Entfremdung: Tat oder Tatbestand? 256
2.) Die beiden Grundaporien im Verständnis von Erbsünde 257
a) Das naturalistisch-flacianische Mißverständnis 257
b) Das aktualistische Mißverständnis 258
3.) Die Lösung 258
4.) Die Schwierigkeit der Lösung 259
5.) Sünde als Selbstvoraussetzung: circulus infinitus? 260

B) Diskurs: Die Freiheitsthematik in BA 261
1. Psychologische Erhellung oder dogmatische Analyse? 263
2. Zur thematischen Topographie:
Homiletik als der rechte Ort des Redens von Sünde 264
Rekurs auf den "Mythos" 267
Exkurs: Schleiermacher zu Gen 3 267
3. Adam: Anfänger, Extra-Typ oder Typ aller Menschen? 269
Status integritatis 271
4. Lust-Metaphorik der Sünde 272
Exkurs: Sünde als Entfremdung (P. Tillich) 273
Adam in Rö 5,12 275
5. Iustitia originis supra lapsum: Nur ein fiktiver Zustand? . 277
Unschuld als Unmittelbarkeit? 277
Die träumende Unschuld 279
Angst als Antizipation von Freiheit 280
6. Angst contra Konkupiszenz 281
7. Geist als Einheitsmedium von Leib und Seele 282

Fehler ! Textmarke nicht definiert.
Angst als Konkretion von Freiheit 283
8. Zur Verhältnisbestimmung von Angst und Sünde sowie zur Selbstursprünglichkeit der Sünde 285
Zur Kritik: Angst als praelapsarisches Phänomen? 286
Zur Kritik von W. Pannenberg und Chr. Gestrich 288
9. Die Versuchungsthese 291
Ablehnung indifferenter Willensfreiheit 292
10. Angst als in sich unfreie Freiheit 292
Angst als incurvatio libertatis in se 293
Unvertretbarkeit individueller Freiheit 295
11. Objektive Angst 295
Universale Angst? (Schelling) 296
12. Angst als Schwindel der Freiheit 297
13. Angst/Scham im Feld von Sexualität und Geschichte 298
Kritik der griechischen Unbefangenheit 299
Sexualität und Geist 300
14. Historischer Nexus der Freiheit 300
15. Wissenschaftliche Unfaßbarkeit der Sünde 302
16. Die Sünde als das Selbstische? 303
Sündenfall als Selbstwerdung? 304
Das Selbstische in der Triebhaftigkeit 305
17. Integration der Sexualität in die Bestimmung des Geistes . 306
Exkurs: Liebe 307
18. Sprung (Diskontinuität) statt Übergang (Kontinuität) 308
19. Ewigkeit als Maßstab der Zeit 309
Exkurs: Zeit 309
Der Augenblick als Atom der Ewigkeit 312
Die Qualifizierung der Zeit durch den Augenblick 313
Die Zukunft als "das Ganze" 314
Die Zeitlichkeit der Freiheit 314
20. Rückwärtige oder vorwärtige Einholung des Ewigen (Erinnerung oder Wiederholung) 315
Die Zukunftsbezogenheit der Freiheit 316
21. Die latente Geistlosigkeit des "Heidentums" und die "Vermummung" der Angst 316
Angst vor dem Schicksal 317
Die geniale Antizipation der Vorsehung 318
22. Angst vor der Schuld 319
Das religiöse Genie 320
Angst vor und nach der Sünde 322
23. Die Angst vor dem Bösen 324
Die Einhausung der Sünde 324
Reue als "Angst danach" 325
Angst als Antizipation der Reue 325
Überwindung der Angst im Glauben 327
24. Dämonische Angst vor dem Guten (Befreienden) 327
Das Dämonische als Unfreiheit gegenüber dem Guten 328

Die drei Dimensionen des **Fehler! Textmarke nicht definiert.**Dämonischen 329
Das Dämonische als konsequente incurvatio in se und Kommunikationsverweigerung (Verschlossenheit) 331
Die unfreiwillige Selbstpreisgabe des Dämonischen 332
Die Inhaltsleere des Dämonischen 332
Selbstabkapselung im Elend 333
Das Dämonische im schizophrenen Wissen des Wahren 334
Wahrheit und Gewißheit 335
Mangel an Innerlichkeit 337
Exkurs: Deiktikosität 338
Ernst und Gemüt 339
Verdrängung des Ewigen 340
Das Dämonische als (latente) Ingredienz der Freiheit als incurvatio in se 342
25. Die Angst als das durch den Glauben Erlösende 343
Die Kunst, sich durch Angst zu bilden 344
Glaube als Antizipation 345
Die Unrühmlichkeit, niemals Angst zu haben 347
26. Dogmatische Sprengung des psychologischen Rahmens 349
Am Anfang die Angst, am Ende die Aporie? 350
27. Exkurs I: Zur Herkunft und Motivation des Begr. "Angst" 350
Kierkegaard (1844) und Schelling (1809) 353
Der Begriff 'Angst' in den Tagebüchern 354
Kierkegaards Thematisierung der Angst in E/O 356
28. Exkurs II: Zur abschließenden Beurteilung von BA (Vigilius H., 1844) und KzT (Anticlimacus, 1849) 358

Kapitel 8: Freiheit und Sterblichkeit: Die Freiheit zum Tode

1. Die Todesproblematik bei Kierkegaard im Kontext der Freiheitskonzeption 362
Definitivität des Todes 362
Definitivität des Lebens 363
Definitivität zeitlicher Freiheit 364
Die Negativität des Todes: Angst und Verzweiflung 365
Wahn der Unsterblichkeit 365
Ambivalenz des Todes 366
2. Kgds Todesverständnis in der fiktiven Grabrede von 1845 ... 367
Negation innerweltlicher Differenz (Nivellierung) 368
Gewißheit des Todes 369
Ernst 369
Kritik: Überforderung des Lebens 370
Unerklärlichkeit des Todes 371
Die rückwirkende Kraft der Erklärung 372
Examen rigorosum: Die letzte Prüfung 373
Kapitel 9: Freiheit und Geschichte:

Die Fehler ! Textmarke nicht definiert. Thematisierung der Freiheit bei Climacus

(Vorbemerkung)
..... 375
1. Lessings Frage und die Aneignung geschichtlicher Wahrheit . 376
2. Menschwerdung und Versöhnung - ein Märchen?
Über die Bewahrung endlicher Freiheit in der theologischen
Konstruktion der Einheit von Gott und Mensch 378
Das christologische Paradox 380
Exkurs zum Paradox-Begriff 381
3. Das apologetische Paradox: Gottes Dasein beweisen zu wollen 384
Exkurs zur Sinnhaftigkeit des Gottesbeweises 385
Paradoxer Glaube? 388
4. Das sogenannte "Zwischenspiel":
Die Notwendigkeit des logischen und die Freiheit des Werdens . 389
Exkurs: Möglichkeit - Bewegung - Wirklichkeit (Aristoteles) .. 390
Exkurs zum Sein des Notwendigen (Aristoteles; Hegel) 392
"Werden" 395
Werden als Leiden (paschein) 397
Geschichte als Manifestation der Freiheit 398
Menschheits- und Naturgeschichte 399
Definitivität des Vergangenen 400
Reue als freie Aneignung der Kontingenz von Geschichte 400
Begreifen von Geschichte 402
Zeit 403
5. Fazit 404
Zweifel am Gewordensein 404
"Glaube" - Rekonstruktion der Freiheit durch Freiheit 405
Gleichzeitigkeit 407
6. Theologische Applikation 409
Der Schüler zweiter Hand 409
"Autopsie" des Glaubens 410
7. Freiheit contra System der Geschichte 411
Paradox 412

(Anm.: Überschriften, die nur als Zwischenüberschriften fungieren, sind ohne Ziffer in die Gliederung aufgenommen worden.)

III. Schluß

A) **Fazit** 414
B) **Vierzig abschließende Thesen** 418
C) **Grenzanzeigen** 422

ANHANG (Literatur, Register, Abkürzungen) ..... 423-471 Fehler ! Textmarke nicht definiert.

Literaturverzeichnis
..... 423

(1) Quellen (19.Jh.) 423
A) Kierkegaard 423
- dänische Ausgaben 423
- deutsche Übersetzungen 424
a) Werkausgaben 424
b) Separat- und kl. Auswahlausgaben 427
B) Sonstige (18./19.Jh.; Hilfsmittel) 428

(2) Sekundärliteratur 431
A) Zu Kierkegaard 431
B) Sonstige 446

Inhaltsverzeichnis (Gliederung) 449

Register (a: Namen, b: Bibelstellen, c: Papirerzitate) 459

Abkürzungen 470

Register

Fehler ! Textmarke nicht definiert.

Fundort nur im **Anmerkungsteil**: **normale** Seitenzahlformatierung; Fundort nur oder auch im **Haupttext**: **unterstrichene** Seitenzahlf.)
Fettdruck: Position des Autors wird ausführlicher diskutiert.

a) **Namenregister**

Adler, A. 71
Adler, A.P. (Mag.) 124
Adorno, Th. 3,21f,30,34,36,37,38f, 53,101,127,221,227,266,293,299f ,306,**307**
Afham, W. 214
Ahasver 161,**209f**
Aizpun, T. 14,45,98
Althaus, P. 23,292
Andersen, H.Chr. 209
Angehrn, E. **4f**
Anscombe, G.E.M. 182
Anselm von Canterbury 87,380,384,385,386,388
Anticlimacus 8-10,44f,63, 85,**90-156** passim,241, 253, 264,271,274,279, 282,285,294,320,333f, 376,396,398,415
Anz, W. 11,31,33f,47,90, 97,112,162,196f,203, 258,271,306,347,353, 377,383,407ff,411
Arendt, H. 140
Aristophanes 193,199
Aristoteles 17,98f,117, 118,136,168,176,181,193231,246, 303,309,311,314338,375,**390f**,392 f,394f, 397,398,399,403f
Athanasios 380
Augustin 23,36f,58,60,80f, 98,100,102,**104**,129,130,155,173, 175,178,219,262275f,280,287f,**310ff**,330355,358,386,405,409,41241 6,419

Baader, Fr. v. 291,295,304,403,415
Bacon, Fr. 159,164
Baeumler, A. 5,32
Barth, H. 3,240
Barth, K. 20,25,31,40,144, 211,310,353,375,409
Bärthold, A. 28,39,375

Balthasar, H.U.v. 93
Bauer, Br. 165,339
Baumeister, Th. 105f,107,**124**,381
Baumgarten, S.J. 384
Baur, F.Chr. 12,194,339
Baur, J. 82,116
Bayer, O. 40
Beckett, S. 113
Behler, E. 189
Beierwaltes, W. 107,310ff
Bell, R.H. 184
Benn, G. 135
Bense, M. 229
Bergmann, I. 350
Bergson, H. 41
Berlinger, R. 311f
Bieler, M. 18,85,124,127f,129,389
Blass, J.L. 18,50,99,215, 220f,263,271,359
Bloch, E. 5,37,244,252
Blücher, H. 140
Böckerstette, H. 353
Böhme, G. 214,218,221
Böhme, J. 94,291,304,354,355
Boethius 98
Bohlin, T. 301,351,381
Bohr, N. 102
Bonhoeffer, D. 57,140,257
Bonniec, Yves le 284
Borsche, T. 405
Brandes, G. 39
Brandt, F. 28
Brecht, F.J. 29
Brentano 209
Bröcker, W. 397
Brunner, E. 20,25,375
Buber, M. 20,**127**,156,326
Buessem, G.E. 38
Bultmann, R. 20,377
Buss, H. 154
Byron, Lord 209

Caesar 9,132,134
Caligula 225,357,365
Camus, A. 17,24,35,113, 120,135,249,318,334, 350,365,412
Cappelörn, N.J. 19,354
Cartesius: s. **Descartes**
Chalybdäus 281
Christensen, A. 281
Chrysipp 400
Cicero 164,193,246,400

Fehler ! Textmarke nicht definiert.

Climacus, J.: !s. **Johannes Cl.**
Come, A.B. 45,308,391
Connell, G. 219
Constantius, Constantin passim 53,165,**238-252**
Croxall, Th.H. 32,36

Daub, C. 351,402
Deiss, E. 227
Delius, H.-U. 77,153
Dempf, A. 31,41,47
Descartes, R. 10,11,17,33, 60,97,98,**100ff**,108,129,**157ff**,**160-163**,165,168, **171-187** passim,309,355, 375,376,384,386,388, 403f,405f,419
Deuser, H. 3,7,29,31,32, 36,38,42,44,45,49,54, 158,184,220,261f,293, 296,299ff,307,314,320
Diderichsen 375,384,409
Diem, H. 12,23,28,31,33,34f,45, 90,97,126,154,190,205, 243,261,272,343f,375
Dietz, W. 308
Diodor 400
Diogenes Laertius 158,170,405
Disse, J. 18,19f,35f,37, 38,43,48,50,76,90,107, 117f,126,224,226,262, 271,305f,375
Doerne, M. 92
Don Juan 17,65,209-211, 225,234,269,341
Drewermann, E. 20,31,41,93,223,255, 260,261,281,327,350
Dunning, St.N. 39f,119,127,188,215,221228,261, 324,330,337,376
Dupré, L. 58,112,309

Ebeling, G. 1,70,278,287,385
Ebner, F. 20,127
Eichmann, A. 140
Eichner, H. 189
Eiriksson, M. 35
Eisenstein, M. 98,206
Eitzen, s. **Paulus v. Eitzen**
Elrod, J.W. 45,139,158,205f,212
Engels, Fr. 401

Fehler Textmarke nicht definiert.

Epikur
16f,234,363,367,370
Erasmus v.R.
23,262,275,323,328
Erdmann 351
Eremita, V., s. **Victor, E.**
Erikson, E.H. 144

Fabro, C. 18,50,58,66,67,
77,81,91,377
Fahrenbach, H.
29,91,97,99,105,113,117**118f**,137
184,**205f**,213, 214,220,221f,**271**
Fassbinder, R.W. 348
Faust 157ff,160,178,209,238,332
Fauteck, H. 205f,227
Feick, H. 353
Fenger, H. 27,32,**157**,176
Fetscher, I. 302
Feuerbach, L. 21,37,57, 108,
118,121,184
Fichte, J.G.
1,19,22,24,30f,38,39, 42,_
62,63,98,117,119,
128,153,179,189195,262,295,328,
334,335341,357,376,380,384,386,
396
Figal, G. 18,117,124,254,
389,397,**408**
Fischer, H.
17,121,261,264,**266**,268,270,272f
,280,295,381
Flacius Illyricus, M. 272
Flasch, K. 310,388
Flaubert, G. 189
Fonk, P.
3,12f,23,31,35,39,41,
43,45,78f,93f,100,104,
161,255,262,279f,289, 291,
352,377,382f,388
Frank, M. 176
Frater Taciturnus 213,216,230
Freud, S.
21,72,93,104,108,115,
123131,147,226,247,262,298,300,
305,**306**,307f,
317,321,326,347,350
Freund, G. 7,254,278f
Frey, Chr. 205
Friemond, H. 266,307f
Frisch, M. 20
Frisé, A. 193
Fritzsche, H. 154
Fromm, E. 76,247,365

Fehler ! Textmarke nicht definiert.

Galilei 159
Gardiner, P. 28
Garelick, H. 377,381f
Gaunilo 384,388
Gehlen, A. 105
Geismar, E. 23,28
George, St. 188
Gerdes, H. 17,28f,45f,63,
65,79f,165,301,381
Gestrich, Chr. 121,**144**,
255,282,**288f**,302
Geyer, C.Fr. 245
Giesz, L. 30
Gleiss, O. 205f
Glenn, J.D. 10,90,126,131
Goethe, J.W.v. 161,188,
192,196,200,201f,203,
209,238,301,341
Gogarten, Fr. 301
Goldstein 38
Gottsched, H.
28,39,94,264,266,375
Graf, Fr.W. **128**
Grau, G.-G. 21f
Green, R.M. 267,354
Greiner, M. 200
Greshake, G. 65f
Greve, W.
5,31,37,205,206,211,213219,221,
225ff,383f,415
Grön, A. 254
Grossart, Fr. 221
Gründel, J. 247
Grundtvig 57,124,311
Guarda, V.
34,93,98,100,206,398
Guardini, R.
93,100f,117,121,128,271
Guillon, Cl. 284

Haecker, Th. 39,41,65f,66
Häfner, H. 354
Häring, H. 70
Hamann, J.G. 35,39f,351
Hamerling, R. 209
Hampe, J.Chr. 247
Hannay, A. 90,220
Hansen, K.N. 362,381
Hansen, S. 362
Hanselmann, J. 259
Harbsmeier, G. 57
Hartmann, N. 138,351
Hase, K. 275

Fehler ! Textmarke nicht definiert.

Hass, J. 18,98,274
Haufniensis, V.
Vigilius H.
Hauschildt, F. 220
Hegel, G.Fr.W.
4,5,9,10,13f,17,19,
21f,24,30,33,35,36f,40,42,47,50
,56,62,67f,85f,87,90f,95,97f,10
0f,103,108f,111,124,125,130,
136,138f,**149ff**,153,154,156,160,
162f,**165**,168, 171,172-
176,180,181,
182,183,184,185f,188,
190,191ff,195ff,198f,
200ff,204,211,213f,216,219,220,
226,229,230,231236,240f,243,254
,255, 262f,264,267,268,277f,
281,282,284,290,299,306308,308f
,311,314,319,
322,324333,337,339,
340ff,346,350,359,369,
375,380,385f,388,391ff,394,396,
398,401,406,408415,418
Heiberg, J.L. 159
Heidegger, M.
5,11,16,20,21,50,93,137142,206,
221,247,249,258274,**279**,310f,345
,350,
353,362ff,368f,374,385,396f,410
Heine, H. 79,200,326
Heller, B. 209
Hennigfeld, J. 23,182,
187, 254, 261,277,283
Henrich, D. 4
Herbart, J.Fr. 263,344
Hermann, K.F. 403
Hess, M. 255,302
Heym, St. 239
Himmelstrup, J. 12
Hirsch, E.
20,16,28f,31,35,44,63,
66f,71,75,90,93f,104,
117,124,143,152,157f,
160,165ff,169,174,195,
197,201,203,205,210f,
214,219,222,227,253,261263,270,
272,275,279,284292,295,301,305,
317,322324,326,331-336,338,339
356,357,358,364f,382,
400,402ff,409
Hitler, A. 37,151,357,365
Hochenbleicher-Schwarz, A.
19,99,117,337
Höffding, H. 381

Fehler ! Textmarke nicht definiert. S. 1-

Hölderlin, Fr. 341
Hösle, V. 178
Hofe, G.v. 188
Hoffmeister 1,91
Holl, J.
19,38,42,47,**58f**,80,97,
100,102,105,107,109,
112,117f,158,162f,168,
173,196,205,210,220, 226,
228f,263,301,305f
Holm, S. 381
Hommes, U. 274
Hong, H.V./E.H.
29,90,292,296
Hopland 220
Hügli, A.
2f,21f,26f,36,49,80,
110,126,157f,160,178,
190,192,205219,234f,275372,377,
384,391,396
Hugo v. St. Victor 36
Hume, D. 384
Hutter, L. 278

Jacobi 39,119,165,344,
384,386f,415
Janke, W. 28,130,205,220,
222,225,261,280
Janssen, H.-G. 70,243ff
Japp, U. **189ff**,192ff,
196f,198f,201,205
Jaspers, K. 3,5,20,30f,
222,247,339,350
Jens, W. 32,111
Joest, W. 61
Johannes Climacus
10f,21,24f,32,35,39,45,46,51,61
,66,83,90,116,
121,124,137,138,149,226242,275,
308,322,364,**375-413** passim, 415
Johannes de Silentio 159,174,185,
238-252 passim, 259,265
Joyce, J. 189
Jung, C.G. 147,262
Jungbluth 174
Jüngel, E.
1,48,70,376,400,**407**,409
Jünger, E. 206

Kafka, Fr. 20,24,32,52,54,93,**111**,
113,120,140,166,183,
242,249,351,365
Kampits, P. 184

Fehler ! Textmarke nicht definiert.

Kant, I. **Fehler ! Textmarke nicht definiert.**

1,7,15,22,24,30,42,62,
63,92,99,119,130,159,
171,220,221,223,227,
229,231,236,240,244,245254f,260
,266,267,289,
293,295,300,304,305,307309f,320
,324,328,353f,
383f,384,386,396,399, 408,416
Karneades 164
Kassner, R. 39
Kenny, A. 182
Ketels 174,259
Kierkegaard, S.
(./.) **passim**
Kim, M. 45
King, G.H. 37,43,45,127,
164,168,192
Kinnon s. **McKinnon, A.**
Kinter, A. 205
Kirmmse, Br.H. 141
Klitomachos 164
Kloeden, W.v. 12,29,117, 192,
261,281,383
Köberle, A. 28
Koch, Tr. 121,130,253,261,354
Kodalle, Kl.M.
3,5,11,21,22,25,29,31,
37,42,49,71,74,83,87,
92f,188,291,301,312,377
Koktanek, A.M. 254
Konhardt, Kl. 383
Konstantin d. Gr. 326
Koskinen, L. 230f
Krabbe, O. 283
Krings, H. 4
Kroner, R. 399
Krüger, G. 175
Kübler-Ross, E. 373
Kühle, S. 223
Kühnhold, Chr. 117,242
Kümmel, W.G. 275
Küng, H. 31
Künzli, A. 22,31,262,291,357
Kütemeyer, W. 71
Kutschera, Fr.v. 34

Laertius, s. **Diogenes, L.**
Larsen, K.O. 93,100,377,381

Leibniz
115,256,323,341,
384,385,396
Lenau, N. 161
Lenin 401
Less, A. 140
Lessing, G.E.
17,166,371,372,376f,395
Leuba, J.-L. 23
Lichtenberg 30
Liessmann, K.P. 205,211
Lögstrup, K.E. 57,93,258,311f,416
Lögstrup. R. 261,275,292,
301,317,322,324,326,
331f,335f,338,339
Lönning, P. 301,377,381
Lorenz, K. 281
Löwith, K. 5,34,49,126,203,247
Lübcke, P. 309,311
Lukacs 36
Luther, M.
16,23,31,34,39,56,58,
65,**67**,70,75,77,87,94,
146,151,**153**,213,230,
261f,266,270,288,292,
293,297,300f,323,328,
331,342,358,410,416

Mackey, L.H.
31f,98,128,146,158,412
Mackie, J.L. 34f,381
Macquarrie, J. 7
Malantschuk, Gr.
18,45,50,51,108,126,
158,192,215,216,220,
223,229,253,261,324
Mann, Th. 189
Manzke, K.H. 310
Marcuse, H. 37,307
Marcuse, L. 188
Marheineke, Ph. 345
Marquard, O. 94
Martensen, H.L.
155,159,268,341,352,406
Marx, K. 21,37,57,148f,
178,184,255,302,324,401
Marx, W. 353
May, R. 350
McCarthy, V.A. 58,188,254,295f,302
McKinnon, A.
19,28,35,63,228,375,381
Meerpohl, B. 91
Melanchthon 34
Metz, J.B. 70

Fehler ! Textmarke nicht definiert.

Möller, P. 167,341,394
Moltmann, J. 70,353
Moore, G.E. 406
Mortensen, V. 23
Moser, T. 21,72,305
Mozart, W.A. 211,341
Müller, A. 197
Müller, Hans-P. 243f,246,249
Müller, J. 208,255f
Müller, P. 91,117
Münch, Ph. 39
Musil, R. 20,189,193
Mussolini 365
Mynster 124,155,415

Nagel, B. 111
Neander 283
Nero 79,225,226,234, 350,356f,365
Niebuhr, R. 350
Niedermeyer, G. 23,39,40,204,247
Nietzsche, Fr. 2,5,12,17,20f,24,34,39, 41,53,72,75,96,99,102, 108,**126**,130,133,144,155156,175, 184,188,199,206208,223,247,254, 305,321347,375,376,410
Nigg, W. 31
Nordentoft, K. 44

Ockham, W. 87
Oeing-Hanhoff, L. 1
Oelmüller, W. 70
Olsen (Schlegel), Regine 53,172

Paludan-Müller, Fr. 209
Pannenberg, W. 62,121,130,147,207, 216,**287ff**,310,382
Parmenides 399
Pascal, Bl. 35,142,**163**,381,416
Paulsen, A. 33,45,205,210,362f,383
Paulus (Apostel): s. Schriftzitate (NT)
Paulus von Eitzen 209
Pelagius 262
Perkins, R.L. 10,36,58,90,240,261,384
Pfister, O. 31,93,357
Pfleiderer, W. 39,205f
Picht, G. 190f,193

Fehler ! Textmarke nicht definiert.

Pieper, A. **Fehler ! Textmarke nicht definiert.**

28,34,90,137,205f,212,
215,216,221,229,305,394
Pilatus 83
Pivcevic, E. 188
Plato
26,46,94f,98,102,163,
168,173,176,181,192f,
199,201f,208,219,231,
259,308,309,311f,314,
338,375,403,403f
Plessner, H. 105
Plotin 37,107,**309ff**,310f,314
Pöggeler, O. 195f,196
Pojman, L.P. 18,23,35f,
38,50,51,158,381f
Politzer, H. 242
Prang, H. 192
Pröpper, Th. 207,327,380,382
Protagoras 164
Proudhon 197
Proust, M. 189
Przywara, E. 41,57
Pulmer, K. 221,227
Puntel, L.Br. 4f
Pyrrho 158,164
Pythagoras 259

Radermacher, H. 203,240
Regine, s. **Olsen, R.**
Rehm, W. 188
Reimarus 254f,262,294
Reimer, L. 243f,344
Rest, W. 25,28,124
Reuter, H. 33,39,176,191
Rhees, R. 184
Richter, L.
28f,90,124,174,240,243,246,261,
272,275,292,301317,322,324,326,
331f, 335f,338,339,403,409
Ricoeur, P. 31,32,45,53
Riemann, Fr. **135**
Rilke, R.M. 20
Ringleben, J.
3,11,22,31,33,34,36,38,**42**,45,50
,57,58f,**66f**,91f101,139,162f,183
,197,
206,212,228,249,253,262264,307,
334,377,383,415

Roberts, R.C. 141,375
Rochol, H.
28f,29,253,261,272,
292,301,317,322,336
338,339,342,350,376
Rohde, P.P. 28,172,223
Rohrmoser, G.
162,220,244,292,301,410
Rome, B./S. 149
Rosenau, H. 240
Rosenkranz, K. 126,208,
255,263,269,340,351
Ross, D. 395
Rousseau, J.J. 255,271,302
Rushdie, S. 181

Safranski, R. 275
Salladay, S. 38
Sartre, J.-P. 2,5,17,20,
24,35,99,113,120,126,
247,249,284,318,350,362363,368,
370,374,412
Schacht, R. 234
Schäfer, Kl.
3,36,45,117,158,344,391
Scheier, Cl.-A. 127
Scheler, M. 127
Schelling, Fr.W.J.
1,4,19,22f,30,35,36,40,42,49,58
,62,63,67f,73,
80,81,85,89,94f,100f,
108,123,125,130,138f,
148f,153,154,158f,159,
176,184,231,240,242,
254f,262,268,273f,283,
292,293,294f,295,296f,
302,304,309,323ff,341,
351f,**353f**,354f,357,380,394ff,39
8,402f,412
Scherer, G. 362
Schestow, L. 36
Schiller, Fr. 255,289
Schirrmacher, Fr. 32
Schlegel, Fr. **189f**,190, 192,
194f,196,209,341
Schlegel, Fr. (Gouverneur) 223
Schleiermacher, Fr.
9,25,31,39,46,78,90,124165,229,
230,240,257,258265,267f,**270f**,27
2,273,
283f,289ff,301,351,352f355,357,
359,403,407,415
Schmidinger, H.M. 29,117,205,220
Schmidt, Gerh. 174,178

Fehler ! Textmarke nicht definiert.

Schneider-Flume, G. 70,144,287,327,343
Schoonenberg, P. 270
Schopenhauer, A. 47,56,79,108,126,130, 135,154,208220,223,226,242,281, 299,347
Schrempf, Chr. 25,28,31,39,205f,219, 264,292,301324,331,335f338,339, 375f,409
Schröer, H. 23,28,31,258, 353,377,381,383f
Schufreider, Gr. 36,381f
Schulte, Chr. 7,34,119,127,258
Schultzky, G. 45,61,244,264,267
Schulz, W. 2-4,22,24,42,**47f**,59, 104,108f,111,**113f**,143, 216,247,261,271,286, 299,305,313,351,362
Schweppenhäuser, H. 3,21
Scorsese, M. 305
Semler, J.S. 181
Sextus Empiricus 163,172
Shakespeare, W. 203,341,395
Sibbern, Fr. 396
Silentio, J. de s.: **Johannes de S.**
Silva-Tarouca 350
Simmel, G. 188
Simon, J. 1
Slök, J. 9,19,23,28,32, 48,49,51,141,353,391
Sodeur, G. 126
Söe, N.H. 31,35f,375,381f
Sokrates 12,32,39,72,84,88,91, 164,181,184,187f,189, 191ff,194,**198f**,201f,204219,222, 231,259,265, 308f,377,379,382
Solger 189,196
Sölle, D. 70,261,292
Sophokles 72,318
Sparn, W. 70
Spinoza, B. 62,87,118,138f,**164f**, 171,173,181,213,341, 367,369,370,384,397
Stack, G.J. 206,220
Stalin, J. 37,151,357,365
Steffens, H. 130ff,275,280f,295,351

Fehler ! Textmarke nicht definiert.

Stein, E.V. 247
Stirner, M. 103,242
Strauss, D.Fr. 57,339
Strolz, W. 243ff
Struve, W.
126,157,169f,180,254
Susman, M. 242

Taciturnus s.: **Frater T.**
Taylor, M. 39,95,229
Tennemann, W. 308,394,400
Tertullian 23,273,276
Theophrast 192
Theunissen, M.
3,12,24,29,31,37,42,45,59,93,98
,104,107,112,
121,**124**,136,146,188,242254,265,
271,293,312,333340,360,362,364,
366,373412,414f
Thiede, W. 192
Thielicke, H. 1,43
Thomas von Aquin
41,85,231,384,388
Thomas, J.H. 391
Thompson, J. 28,33,127
Thomte, R. 29,256,350
Thulstrup, N. 3,27,43, 195,200,
203,261,403f
Thust, M. 32,43
Tieck, L. 189,196,198,200
Tillich, P.
37,130,148f,247,**273f**,
303,309,324,350,385
Timm, H. 168
Trendelenburg, A. **176**,308,
308f,391,394,395
Truffaut, F. 234f
Tugendhat, E. 99,**105**,116,271
Tzavaras, J. 390,394

Ulrich, H. 29,65,71,157,159,161,
167,178,210,251,259
Usteri, L. 279

Vaihinger, H. 118
Vetter, H. 205,269
Victor Eremita
205-237 passim, 345
Vigilius Haufniensis
7,15f,23,73,94,101,108,113f,115
,123,126,134,
156,214,216,221,230, **253-361**
passim, 374, 375, 396,415
Vogt, A. 93,258

Fehler ! Textmarke nicht definiert.

Voltaire 254

Waldenfels-Goes 45
Walther, W. 291,350,357
Wasmuth, E. 163
Weber, H.E. 39f,266
Weisshaupt, K. 38,158,179,182
Weizsäcker, C.Fr. v. 71,80
Wenz, G. 254,267,318
Werbick, J. 254f
Wette, De 157
Widenman, R. 225,228ff
Wittgenstein,L. 20,31,181f,183f, 185f,248,333,**405ff**
Wohlfart, G. 410
Wolf, E. **261f**
Wolff, Chr. 384
Wright, G.H. 182

Young, E. 36

Zimmermann, Fr. 95,151,205,228,231

Fehler ! Textmarke nicht definiert.

b) **Register der Schriftzitate**

Fehler ! Textmarke nicht definiert.

(1) Aus dem **AT**

Gen 1,1ff 310
Gen 1,27f 294
Gen 1f 72
Gen 2 294
Gen 2,20 79
Gen 2,24 212
Gen 3 7,16,19,254f, 267f,273,276,284,289, 291, 352f,371
Gen 3,4 134
Gen 6,5 302
Gen 8,21 302
Gen 12,1 240
Gen 22,2 240

Ex 3,14 399
Ex 33,23 250

2 Sam 12,7 259

Hi 1,20f 249
Hi 1,21 245
Hi 2,7 252
Hi 2,13 251
Hi 3,3-23 246
Hi 4,17ff 242
Hi 15,14 242
Hi 16,17 242
Hi 27,6 242
Hi 31,5ff 242
Hi 38-41 244
Hi 42,10 244

Ps 8 72
Ps 8,5 249
Ps 22 249
Ps 22,2 399
Ps 139 129

Prov 20,9 302

Koh 1,9 139

Jes 43,1 144
Jes 45,7 67f

(2) Aus dem **NT**

Mt 6,24ff 76,78,194

Fehler ! Textmarke nicht definiert.

Mt 6,25ff
64,77,80f,83
Mt 6,33 256,291
Mt 6,34 345
Mt 11,6 146,388
Mt 11,28 327
Mt 12,34-37 342
Mt 12,36 342
Mt 19,27 239
Mt 23,10 409
Mt 27,29f 83
Mt 28 46

Mk 8,35 256

Lk 7,47 71
Lk 10 307
Lk 12,20 345

Joh 4,14 179
Joh 4,23f 212
Joh 6,35 179
Joh 8,31-36 327
Joh 8,32
10,334,377
Joh 11,4 95f
Joh 14,6 33,203
Joh 16,33 286,
327,346,351
Joh 18,36 83
Joh 18,36ff 69
Joh 19,30 362

Rö 1-7 94
Rö 1-8 269
Rö 3,4.13f 342
Rö 3,10-18 302
Rö 3.5.7 16,343
Rö 4 240
Rö 4,11 238
Rö 5 23,254,276
Rö 5,12 275f
Rö 5,14 358
Rö 6,23 325,371,374
Rö 7 94
Rö 7,14-24
130,293,352
Rö 7,20 130
Rö 8 296ff
Rö 8,15 327
Rö 8,19 296
Rö 8,19ff 281,296
Rö 8,35 75
Rö 12,1 412

Rö 14,19 91
Rö 14,23 144

1 Kor 1,23 39,388
1 Kor 7,29ff 76, 194,209,282
1 Kor 13 71
1 Kor 13,5 71
1 Kor 13,7 84
1 Kor 14,17 91
1 Kor 15,28 67,208
1 Kor 15,32 6,371
1 Kor 15,52 313
1 Kor 15,56 371

2 Kor 3,17 85
2 Kor 4,4 278
2 Kor 11,30 82
2 Kor 12,5 82
2 Kor 12,7 285
2 Kor 12,19 91

Gal 3 240
Gal 3,28 299
Gal 5 327
Gal 6,7 357

Eph 5,22-33 212

Phil 1,19-25 59
Phil 2 64
Phil 2,6-8 71,377,380
Phil 2,6-11 380
Phil 4,7 39

1 Thess 5,11 91

1 Tim 4,12 164
2 Tim 1,7 327

1 Petr 5,7 83,347

1 Joh 4,16 308
1 Joh 4,8.16 70

Hebr 4,15 145,257
Hebr 11 240

Jak 1,13f 94,291
Jak 1,14 352,416

Apk 21 297

Fehler ! Textmarke nicht definiert.

c) **Register der Tagebuch-** **Fehler ! Textmarke nicht definiert.** **Papirer-Zitate**

I A 2.5.7.10 65
I A 19f.22.43 65
I A 31 79
I A 33 251
I A 75 168,179
I A 104 161
I A 150 210
I A 154 192
I A 181 210
I A 250 351
I A 292 161
I A 299 210
I A 328 159
I A 328-341 160

II A 7 159
II A 12 167
II A 29 161,178
II A 48/50ff 161
II A 50.56.61 210
II A 56 161
II A 57 259
II A 335 157
II A 346 210
II A 469 212
II C 22 385

III A 11 139
III A 82 212
III A 107 404
III A 145 385
III A 164 349
III A 233f 354
III A 234
299,352,355f
III A 235 351

III B 179,27.62 205
III C 1,247f 59

IV A 12,14-18. 22.35:
256
IV A 46 139
IV A 107 223,357
IV A 133 212
IV A 234 212
IV B 1.2-17 158,166,170
(**157-188** pass.)
IV B 2,9 180
IV B 2,12 182
IV B 2,14 182

Fehler ! Textmarke nicht definiert.

IV B 10,14 275
IV B 13,18 183
IV B 13,23 404
IV B 16f 183
IV C 10 355
IV C 34 400
IV C 39 256
IV C 47 391
IV C 75 139

V A 6 253
V A 16 83
V A 74 395
V A 75 309
V B 15,11 404

VI A 145 308

VII A 56 385
VII A 63 49
VII A 167 146
VII A 181 66,81 (Kp.1, S.**70-78**)
VII A 182 281
VII A 186 80
VII A 196 79
VII A 222 53
VII A 419 90

VIII A 11 7
VIII A 18 308
VIII A 127 139
VIII A 158 59
VIII A 231 212
VIII A 465 34
VIII A 466 26
VIII A 651 10,93,416
VIII A 652 93
VIII A 653 94
VIII A 673 270
VIII B 170,6 261
VIII B 81,11 46
VIII B 81,20ff 46
VIII B 82,13 46
VIII B 85 46
VIII B 85,29 338

IX A 19 247
IX A 191 244
IX A 246 212
IX A 292 13
IX A 316 144
IX A 411 54

Fehler ! Textmarke nicht definiert.

X1 A 59 146
X1 A 78 54
X1 A 467 348,416
X1 A 517 90

X2 A 22 355
X2 A 299 38
X2 A 354 36,382
X2 A 362 80
X2 A 384 349
X2 A 395 79
X2 A 416f 353
X2 A 426 256,280
X2 A 428 70,206,217,256
X2 A 439 110
X2 A 481 7
X2 A 489 25
X2 A 493 356
X2 A 497 79
X2 A 592 35,381

X3 A 113 213
X3 A 635 90

X4 A 177 219
X4 A 209 83
X4 A 396 245
X4 A 572 242

X6 B 40 197
X6 B 79 35,381
X6 B 80f 240

XI1 A 422 399
XI1 A 538 84

XI2 A 98 71
XI2 A 154 291

****
****
****

Fehler! Textmarke nicht definiert.