

Søren Kierkegaard (1813-1855)

Von Johannes Sløk

I. Leben

Søren Aabye Kierkegaard wurde in Kopenhagen geboren, wo er auch lebte und starb. Der Vater kam aus ärmlichen Verhältnissen im westlichen Jütland, hatte jedoch als Händler ein so großes Vermögen gemacht, daß Søren davon sein ganzes Leben lang leben konnte, verschwenderisch sogar. Abgesehen von einem Aufenthalt in Berlin, wo er u. a. die Vorlesungen Schellings hörte, und einer Art von Ferien- oder Pilgerfahrt in die Heimat des Vaters nach Saedding, war seine Welt auf Kopenhagen eingegrenzt wie die Welt Kants auf Königsberg. Auch im übrigen war sein kurzer Lebenslauf ereignisarm – von außen gesehen. Da war eine Verlobungsgeschichte, in der er selbst den Bruch des Verhältnisses herbeiführte; er hatte kein Amt inne; an den politischen Bewegungen, die 1849 zur Einführung einer freien Verfassung führten, nahm er keinen sichtbaren Anteil, und auch der dreijährige Krieg mit Deutschland (1848-50) scheint ihm nicht nahegegangen zu sein. Auf dem journalistischen Feld war er eine kurze Zeit lang in eine Fehde mit Meir Goldschmidt verwickelt, doch erst in seinem letzten Lebensjahr trat er öffentlich und aktiv hervor mit einem furchtbaren Angriff auf „das Bestehende“, insbesondere die Kirche; es war ein Bombardement mit beißenden, höhnischen, überlegen formulierten, ironischen Artikeln, die man später mit der Bezeichnung „der Kirchensturm“ belegte.

Aber dieses von außen gesehen so ereignisarme Leben wurde mit einer Intensität und Engagiertheit gelebt, die es zu einem einzigartigen inneren Drama machten. Dessen äußerer Ausdruck waren Schriften, die sich in ihrer Tiefe und ihrem Reichtum nicht auf gewöhnliche Weise einordnen lassen. Sie sind zugleich Literaturkritik, Dichtung, Philosophie, Religion, Psychologie, Erbauung und Polemik. Dazu kommt eine große Sammlung von Tagebuchaufzeichnungen, die an Umfang die übrigen Schriften übertreffen und die einen unentbehrlichen Schlüssel zum Verständnis dessen darbieten, was er im Grunde wollte. [191]

II. Werk und Bedeutung

1. System und Existenz

Als Ausgangspunkt drängt sich die polemische Absicht auf, die Kierkegaard seinem ganzen Denken zugrundelegt: Seine Schriften sind buchstäblich von der ersten Seite an eine nie zur Ruhe kommende Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus, speziell mit Hegel, mit „der Spekulation“ und „dem System“. Es ist diese Form spekulativen Denkens, die er am eigenen Leib erfährt. Vor allem Hegel hat tiefen Einfluß auf das geistige Leben in seiner Kopenhagener Umgebung, wie es vornehmlich von den ausgesprochenen Hegelianern Heiberg und Martensen repräsentiert wird. Doch im Prinzip richtet sich seine Polemik gegen jede Form spekulativen Denkens. Beispielsweise wendet er sich gelegentlich auch gegen Spinoza, er klagt sogar Platon, den er so tief bewundert und von dem er positiv beeinflusst ist, an einer entscheidenden Stelle der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift* an, weil er sich letztlich doch „der Spekulation“ überlassen habe.

Sein Angriff speziell auf Hegel hat deshalb nicht darin seine Spitze, daß dessen System

schlecht, fehlerhaft oder undurchdacht wäre. Im Gegenteil, er sieht Hegel (und z. B. auch Fichte) für einen hervorragenden und genialen Denker an und sein System für eine einzigartige und bewunderungswürdige Leistung. Doch eben deshalb muß er es angreifen: Das Dasein durch ein spekulatives System begreifen zu wollen, ist in seinen Augen der philosophische Fehlgriff, mag er ansonsten noch so überlegen und meisterhaft durchgeführt sein.

Der Fehlgriff besteht nach Kierkegaard darin, daß das System seinen Ausgangspunkt in einem übergreifenden, höchsten, mithin *abstrakten* Begriff nimmt, etwa dem universalen Ich, dem Absoluten, dem Geist oder dem Sein selbst. Ein solcher Ausgangspunkt ist jedoch nicht der wirkliche Ausgangspunkt, das in sich Voraussetzungslose, von dem man sodann spekulativ ausgehen kann. Vielmehr ist man zu diesem Ausgangspunkt bereits durch einen Reflexionsprozeß gekommen. In Wirklichkeit ist der Ausgangspunkt eben nicht jener höchste abstrakte Begriff, sondern das Konkrete, das man sodann aber nur durch einen Mißgriff! – zum Ausgangspunkt einer Reflexion macht, die zu dem vermeintlichen „Ausgangspunkt“ führt, zum höchsten, abstraktesten Begriff. Die spekulative Reflexion besteht in dem Mißgriff, sich vom Konkreten zum Abstraktesten zu bewegen, um dann das Konkrete, von dem man in Wirklichkeit anfangs ausging, vom Abstrakten her zu „erklären“. Aber damit hebt man die Konkretheit des Konkreten auf. Man verkennt, daß der Mensch „existierend“ ist, daß sich „Existenz“ nicht spekulativ „erklären“ läßt, vornehmlich deshalb nicht, weil die „Existenz“ sich in der Zeit und durch Entscheidungen hindurch *bewegt*, nicht abgeschlossen ist und deshalb inkommensurabel mit jedem spekulativen System, das per definitionem abgeschlossen sein muß. [192]

Dem setzt Kierkegaard sein Existenzdenken entgegen. Es ist die Alternative zum spekulativen System, zu jedem solchen System, nicht nur zum Hegelschen. Das Existenzdenken (damit ist im folgenden immer das Kierkegaardsche gemeint) beginnt wie die Spekulation im Konkreten, beim faktisch existierenden Menschen. Aber während die Spekulation zur abstrakten, ahistorischen, rein begriffsanalytischen Voraussetzung dieses Konkreten zurückzufinden sucht, zum übergreifenden Begriff, verbleibt das Existenzdenken beim Konkreten, um es in seiner Konkretion zu analysieren. Das Existenzdenken will den existierenden Menschen nicht „erklären“, sondern will durch Analyse herausfinden, was das ist: ein existierender Mensch.

2. Individuum und Gesellschaft

Das erste Resultat der Analyse ist: Zwischen Individuum und Gesellschaft besteht ein primäres und zugleich dialektisches Verhältnis. Es wäre sinnlos, das Individuum ohne Rücksicht auf die Gesellschaft, in der es Individuum ist, bestimmen zu wollen, wie es sinnlos wäre, die Gesellschaft bestimmen zu wollen ohne Rücksicht auf das Individuum, in dem sie ihre Gestalt finden soll. Individuum und Gesellschaft gehören unauflöslich zusammen, und das besagt: Der Ausgangspunkt ist eine primäre, spannungsvolle Entität, die wir Individuum/Gesellschaft nennen können.

Wenn die Entität spannungsvoll genannt wird, so ist damit nicht in erster Linie an die Spannung zwischen den beiden Komponenten, der individuellen und der gesellschaftlichen, gedacht. Zwar hat man immer wieder gemeint, es komme auf eben diese Spannung zwischen Individuum und Gesellschaft an, im allgemeinen sowohl wie insbesondere bei Kierkegaard. Man verstand Kierkegaards Denken als den Versuch, das Individuum aus der Umklammerung der Gesellschaft zu „retten“, als die Verkündigung einer individualisierenden, subjektivistischen Philosophie: es sei des Menschen existentielle Aufgabe, sich vom „Sozialen“ zu isolieren, „jener Einzelne“ zu werden, „sich selbst zu realisieren“ oder „sich selbst zu wählen“, immer verstanden als Rückzug aus der Gesellschaft und Einkehr in die innere Privatsphäre der Seele, wo das Selbst unangetastet es selbst sein und religiösen Umgang mit Gott pflegen kann, in der Einsamkeit der Ewigkeit.

Das ist ein grundlegendes und fatales Mißverständnis, nicht deshalb, weil eine derartige Unterscheidung überhaupt unbrauchbar wäre, sondern deshalb, weil sie nicht die existentielle Pointe in Kierkegaards Anthropologie trifft. Eine solche Unterscheidung ist anwendbar, insofern man im Menschen sinnvoll zwischen Gesellschaftsbestimmtem und vorgesellschaftlich Mitgebrachtem sondern kann. Die Unterscheidung kommt so etwa auf den oft genannten Gegensatz zwischen Erbanlage und Umwelt hinaus. Zwar ist das Individuum etwas von vornherein und in sich selbst Bestimmtes vermöge seiner Erbanlagen, seiner Fähigkeiten, Neigungen und Möglichkeiten. Aber vom ersten Augenblick an wird das Individuum von der Gesellschaft geformt, die die Bedin-[193/194]gungen für die Entfaltung der Anlagen setzt und darüber entscheidet, was auf welche Weise gefördert und was in den Untergrund gedrängt werden soll. Umgekehrt bedeutet die erbliche Ausrüstung, daß das Individuum auf seine eigene, individuelle Weise auf die Gesellschaftsbestimmtheit reagiert. Beim gegebenen Individuum kann man so nicht mehr genau sagen, wo die Grenze verläuft. Die Komponenten sind zu einer Symbiose, einer Einheit verwachsen. Aber der ganze Mechanismus trägt die Möglichkeit einer Fehlentwicklung in sich; möglicherweise passen beide Hälften schlecht zusammen, und das kann zu seelischen Störungen und Konflikten führen.

Die Spannung zwischen Individuum und Gesellschaft ist also nicht eingebildet; sie spielt auch eine große Rolle in den Schriften Kierkegaards. Das Ideal ist nun, daß sich die beiden Komponenten völlig aufeinander einspielen, so daß die Spannung zum polaren Gleichgewicht in einer gegebenen Entität herabgemindert wird. Das Individuum soll sich selbst ganz in der Gesellschaft finden können, und die Gesellschaft soll ihre spezifische Gestalt im Individuum erlangen.

Die Harmonie zwischen beiden ist allerdings nicht immer gegeben. Fehlentwicklungen können eintreten, und Kierkegaards Schriften sind voll von Analysen solcher Fälle. Er untersucht historische und fiktive Personen oder „Naturen“, die daneben geraten sind.

3. Bewußtsein

Als Ausgangspunkt ist jedoch die primäre Entität Individuum/Gesellschaft anzusetzen, die ein Bewußtsein von sich selbst hat, und man muß begreifen, daß die Spannungsfülle, auf die es hier ankommt, in der Beziehung zwischen der Entität und ihrem Selbstbewußtsein liegt. Nur diese Spannungsfülle kann so etwas wie einen Ausgangspunkt hergeben, nämlich den Ausgangspunkt einer Bewegung, eines Selbstrealisierungsprozesses. Es ist eigentümlich für das Bewußtsein, daß es wohl dasein kann und sich doch selbst erst verwirklichen muß. Das Bewußtsein soll sich nicht nur einer Sache bewußt sein, sondern seiner selbst bewußt werden.

Die Frage ist, was mit der Struktur der Entität Individuum/Gesellschaft geschieht, wenn sie sich ihres eigenen Selbst nicht bewußt ist. Zunächst wird die Entität entpersonalisiert und auf einen Mechanismus reduziert, der eindeutig und ausschließlich in Übereinstimmung mit jeweils determinierenden Faktoren funktioniert. Die Gesellschaftsbestimmtheit überwältigt gleichsam die Individualbestimmtheit, die „Umwelt“ entmachtet die „Erbmasse“.

Eben dieser Zustand der primären Entität macht eine Bewegung logisch möglich und ethisch notwendig; die Intention dieser Bewegung ist, die Entität ihres eigenen Selbstbewußtseins bewußt zu machen. Die Bewegung verläuft in zwei Etappen. Die erste kann man mit Kierkegaard *Differenzierung* nennen, die zweite *Selbstidentifizierung*. [195]

4. Differenzierung und Selbstidentifizierung

Zuerst muß eine Differenzierung in der Doppelbestimmtheit der Entität selbst eintreten. Die Entität muß sich dessen bewußt werden, daß sie sowohl eine individuelle wie eine gesellschaftliche Seite hat. Die Aufgabe ist, diese beiden Seiten in ihrer gegenseitigen Bestimmtheit zu erfassen. Dabei kann es zu einer Reihe von Fehlentwicklungen kommen. Wir betrachten einige wichtige Typen.

Die Differenzierung kann sich auf die gesellschaftliche Seite festlegen und damit im deterministischen Irrtum enden. Das Individuum wird gleichsam überwältigt von der Einsicht in seine eigene radikale Gesellschaftsbestimmtheit. Fixiert von der Macht der Gesellschaft, alles in der Gesellschaft zu bestimmen, reduziert sich das Individuum auf ein Ding, das willenlos von außen determiniert wird.

Durch die Festlegung auf die gesellschaftliche Seite kann indes auch eine andere Fehlentwicklung eintreten, die in Kierkegaards Denkfaltung zweifellos eine größere Rolle spielt. Es geht um die Geltung der Begriffe „gut“ und „böse“. Diese Begriffe gibt es in jeder Gesellschaft, aber wenn man eine historische Betrachtung zugrundelegt, werden die Begriffe selbst historisch bedingt. Sie gelten zwar hier und jetzt, aber nur aus historischen Gründen. An sich, als philosophische, ahistorische Begriffe, gelten sie nicht. Diese Einsicht führt nicht nur zu einer relativistischen Auffassung, nämlich daß diese Begriffe zu einer historisch bedingten Gesellschaftsformation relativ sind, sondern auch leicht zu der nihilistischen Auffassung, daß diese Begriffe jeder Geltung überhaupt entbehren, also illusorisch sind.

Diese Einsicht ist mehr als eine philosophische Klärung, mehr als die Aufdeckung eines bisherigen Selbstbetrugs, sie ist eine Entdeckung, die einen entscheidenden Schlag gegen die Selbstentfaltung des Individuums führt. Denn man kann sein Leben nur entfalten, wenn man sich von den ethischen Begriffen „gut“ und „böse“ leiten läßt. Wenn herauskommt, daß sie keine Geltung haben, kommt man in eine radikale existentielle Verlegenheit. Man steht vor der Frage, ob es möglich ist, den Begriffen ihre Geltung wiederzugeben.

Die Differenzierung kann sich aber auch auf die individuelle Seite festlegen, kann das Individuum auf Kosten der Gesellschaft herausheben und so zum absoluten – und falschen – Subjektivismus gelangen. Dieser Ansicht zufolge ist das Individuum zwar in die Gesellschaft eingefügt und mannigfach durch sie bestimmt, aber all das ist letztlich bedeutungslose Zufälligkeit. Das Individuum sieht seine Aufgabe darin, sich von der zufälligen Umklammerung der Gesellschaft zu lösen und „es selbst“ zu werden. Ironie, Zynismus, Skeptizismus oder Askese sind mögliche Haltungen, die sich hier anbieten, und die Schriften Kierkegaards sind reich an diesbezüglichen Analysen.

Alle bisherigen Begriffsbestimmungen sind unter dem Vorbehalt zu nehmen, daß wir uns noch innerhalb der Differenzierung befinden, die in der Polarisierung der gesellschaftlichen und individuellen Seite in der ursprüngli-[196]chen Entität besteht. Kierkegaards Absicht aber geht tiefer. Der weitere Prozeß zielt darauf, die Differenzierung zurückzunehmen, wieder „zusammensetzen“, und das geschieht durch die entgegengesetzte Bewegung der Selbstidentifizierung. Das heißt, daß sich das Individuum selbst als das, was es ist, akzeptiert, seine Stellung in der Gesellschaft, seine Pflichten und Rechte in der Gemeinschaft, sein Leben als ein Sichentfalten an einer bestimmten Stelle im gesellschaftlichen Zusammenleben bejaht und zugleich sich selbst mit seinen Eigenheiten oder individuellen Besonderheiten annimmt. Die Selbstidentifizierung besagt, daß das Individuum nicht bloß ist, was es ist, sondern daß es jetzt sein *will*, was es ist, daß es sich selbst als diese Person in dieser Gesellschaft will. Anders gesagt: Das Individuum kehrt zur Gesellschaft zurück, ja sagend zu dem, was es kraft der

Differenzierung durchschaut hat.

Diese Bewegung ist zugleich und im eigentlichen Sinn die definitive Etablierung des Selbstbewußtseins. Sich der Gesellschaft, ihrer Struktur und der eigenen Stellung in ihr bewußt zu sein, wird zum Bewußtsein von „sich selbst“, und das heißt, daß das Individuum „es selbst“ in seiner Gesellschaftsbestimmtheit wird. Das ist die entscheidende und endgültige Überwindung des scheinbaren Dualismus zwischen Individuum und Gesellschaft, zwischen Bewußtsein und Bewußtem.

Das Geschilderte deckt, mit einer wichtigen, noch zu behandelnden Ausnahme, die begriffliche Entwicklung vom – mit Kierkegaard zu reden „Spießbürger“ über den Ästhetiker zum Ethiker, dargestellt mit einem anderen Vokabular als dem Kierkegaardschen. Der Grund dafür ist, daß Kierkegaards Terminologie, weil sie original ist, und seine entscheidenden Bestimmungen, weil sie in eigengeprägten Formulierungen ausgedrückt sind, in der Kierkegaard-Literatur meist zu Klischees abgeschliffen sind, die man bloß wiederholt – und damit das verbreitete Mißverständnis, als ob Kierkegaards Anliegen extrem subjektivistisch, gesellschaftsflüchtig und individuumzentriert gewesen wäre. Sein „Individuum“ ist jedoch immer ein Individuum in einer Gesellschaft, und zwar in dem strengen Sinn, daß der Begriff eines Individuums außerhalb seiner Gesellschaft oder unabhängig und losgelöst von ihr für Kierkegaard ein leerer und im pejorativen Sinn abstrakter Begriff ist.

Kierkegaard stellt sich die Aufgabe, zu zeigen, wie das Individuum sich selbst erst in einer Selbstreflexion erobern kann. Aber das ist keine Reflexion, in der der Mensch sich auf cartesianische Weise aus der ihn umgebenden Welt mit ihren Inhalten abstrahiert, um das Ich in seiner reinen Leere zu erreichen. Es ist im Gegenteil eine Reflexion, die auf ihrem Umweg über die „Welt“ zum Ich zurückkehrt, nicht zum leeren Ich, sondern zu dem mit Welt erfüllten und zusammenstimmenden Ich.

5. Das Absolute – Gott

Der zweite Punkt, an den Kierkegaard von aller Spekulation abbrückt, betrifft die Voraussetzung jedes spekulativen Systems, die das Spekulative überhaupt [197]erst legitimiert: daß eine grundlegende Identität zwischen dem Ich und seiner Welt kraft eines übergreifenden Begriffs – das universale Ich, das Absolute, der Geist – anzunehmen ist. Aber diese Identität liegt in Kierkegaards Augen nicht als ein voraussetzender Ausgangspunkt vor. Im Gegenteil, es ist von der Möglichkeit einer Divergenz auszugehen. Könnte das Dasein nicht absurd sein, ein unmöglicher Ort für den Menschen, und das Leben „ein unfruchtbares und nutzloses Tun“? So sah doch beispielsweise Schopenhauer die Dinge. Angesichts dieser Möglichkeit muß das Individuum, Kierkegaard zufolge, einen Prozeß vollziehen, um eine Selbstidentifizierung zu erlangen, die seine Existenz vor der Möglichkeit des Absurden rettet; keinen logischen, abstrakten, rein denkerischen Prozeß wohlgermerkt, sondern eine konkrete, existentielle, von Leidenschaft getragene Bewegung; keine begriffslgische Analyse, sondern Wahl und Handlung.

Es könnte scheinen, als beruhe dieser Weg nach vorn auf einem reinen Willensentschluß. Dann läge der Einwand nahe, daß eine Absurdität oder Divergenz oder abschreckende Kluft, die sich durch einen bloßen Willensentschluß überwinden läßt, nicht ernst zu nehmen ist. Bei Kierkegaard liegt es denn auch anders. Die ausschlaggebende Bestimmung lautet je nach dem Stadium, in dem sie sich befindet: die ewige Macht, die allgegenwärtig das ganze Dasein durchdringt; das Absolute; Gott; der Gott in der Zeit; Christus. Es sind Namen für den übergreifenden, alles bestimmenden Begriff, wie ihn auch die Spekulation voraussetzt oder zum Ausgangspunkt nimmt. Aber Kierkegaard macht den Unterschied sorgfältig klar.

Erstens ist der übergreifende Begriff nicht das absolut Begreifliche, das deshalb dem ganzen System Begreiflichkeit verleihen könnte. Im Gegenteil, Kierkegaard definiert den Begriff Gottes als den Begriff des total Unbegreiflichen, dessen, was nicht *gedacht* werden kann.

Zweitens ist dieser Begriff aus eben diesem Grund nicht die vorliegende Voraussetzung oder der Ausgangspunkt einer spekulativen Bewegung. Vielmehr ist es dieser Begriff, auf den das Individuum an einem bestimmten Punkt seines Selbstrealisierungsprozesses stößt, auf den es also, sollte es nicht so weit kommen, auch nie stoßen würde. Gott aber ist „die ewige Macht“, muß also ewig dasein. Das bedeutet für Kierkegaard, daß Gott, wenn man auf ihn stößt, sich als der Begriff etabliert, der sich selbst voraussetzt.

Drittens kann Gott als der Begriff des Unbegreiflichen sich nicht als Inhalt, sondern nur als Funktion etablieren, nämlich als die Funktion, das Individuum in der äußersten Krisensituation zu der nun gültig gewordenen Welt zurückzuschicken.

Wie „stößt“ nun das Individuum in seiner kritischen Situation auf Gott als die ewige Macht oder den Begriff des Unbegreiflichen? Kierkegaard greift hier zu einem sehr eigenartigen logischen Mechanismus. Wie gezeigt, ist das Individuum in der Krisensituation verzweifelt. Der „Ethiker“ rät in dieser Lage dem befreundeten „Ästhetiker“, er solle sich nicht damit begnügen, verzweifelt zu sein, sondern die Verzweiflung *wählen*. Indem man die Verzweiflung [198] wählt, wählt man sich selbst, zwar als ein verzweifelt Selbst, aber doch als *Selbst*. Ein Selbst aber, das nicht bloß zufällig verzweifelt ist, sondern sich selbst als ein verzweifelt Selbst gewählt hat, bejaht sein Selbst in dieser Wahl und erfährt sich dadurch als etwas „Positives“. Diese Erfahrung ist für Kierkegaard die Erfahrung Gottes als „der ewigen Macht“, nicht als Inhalt, sondern als der Funktion, die das Individuum aus seiner Verzweiflung herausholt und zurück zu dem schickt, was es ist: zu einem gültigen Selbst.

Aber das ist noch nicht genug. Das Individuum ist noch nicht weiter gekommen als dazu, sich selbst Geltung zu verleihen, aber dieses Selbst ist leer, es ist eine bloß formale Größe ohne Inhalt. Die Selbstreflexion soll das inhaltvolle Selbst umfassen, die ursprüngliche Entität Individuum/Gesellschaft. Nicht nur dem „Individuum“, sondern auch der „Gesellschaft“ soll Gültigkeit verliehen werden. Das heißt auf der ethischen Ebene, daß der Begriffsgegensatz „gut“ – „böse“ seine Legitimität finden muß. Dies geschieht bei Kierkegaard durch den Begriff „die Ordnung der Dinge“. Teils bezeichnet er die ontologische, d. h. ewige und ahistorische Ordnung der Dinge, teils deren Vergeschichtlichung, wie sie sich in den weltgeschichtlichen Gestaltungen der ontologischen Ordnung ausdrückt, teils die epochal-geschichtliche Ordnung, die hier und jetzt gilt. Durch diese Mehrdeutigkeit des Begriffs meint Kierkegaard das scheinbar Unmögliche möglich zu machen: die Bejahung des Historisch-Relativistischen in den Begriffen „gut“ und „böse“ zusammen mit dem Aufweis ihrer ontologischen Geltung. Die ontologische (ewige, ahistorische) Ordnung existiert nicht in einer platonisch gedachten ewigen Dimension, sondern nur in den faktischen Gestaltungen, die sie im Lauf der Geschichte erhält. Das aber bedeutet, daß sich der konkrete Mensch zu den in seiner Gesellschaft gegebenen Begriffen von „gut“ und „böse“ als zu Begriffen verhalten kann, die kraft der „ewigen Macht“ gültig sind.

Indem „die ewige Macht“ sowohl das Selbst wie den gesellschaftsbestimmten Inhalt, der eben dieses konkrete Selbst charakterisiert, zur Gültigkeit erhebt, vermag sie das Individuum aus seiner Krisensituation im Absurden zurück zu seiner Stellung in der gegebenen Gesellschaft zu schicken und so die ursprüngliche Entität Individuum/Gesellschaft wiederherzustellen. So verstanden ist „die ewige Macht“ nicht selber Inhalt, sondern nur Funktion.

So weit die existentielle Theorie. Nichtsdestoweniger führt Kierkegaard erst nach der Aufstellung dieses ganzen Schemas sein wirkliches Problem ein.

6. Das Verhältnis zu Gott

Die Schwierigkeiten entstehen am Begriff der „ewigen Macht“, für die im folgenden das Wort „Gott“ gebraucht wird. Der Begriff Gottes ist der Begriff des Unbegreiflichen. Im Verhältnis hierzu kann die Selbstreflexion oder Selbstrealisation ihren Prozeß durchführen und die ursprüngliche Entität Individuum/Gesellschaft legitimieren. Aber das schließt ein, daß sich das Individuum in einem Doppelverhältnis befindet, teils im Verhältnis zu Gott, teils im [199] Verhältnis zur Welt. Das Problem ist, wie sich beide Verhältnisse zueinander verhalten.

Die verschiedenartige Struktur beider Verhältnisse ergibt sich insofern schon aus den bisherigen Bestimmungen, als das Verhältnis zu Gott nur unter gegebenen Umständen ermöglicht wird, während das Verhältnis zur „Welt“ von vornherein gegeben ist. Dem Sichverhalten zur „Welt“ entgeht niemand, auch wer es versucht, während man dem Sichverhalten zu Gott sehr wohl entgehen kann, ja unter bestimmten Bedingungen nicht dazu kommen kann, obwohl man es versucht. Diese Verschiedenheit gilt es richtig zu verstehen. Man darf aus ihr nicht schließen, das Verhältnis zur „Welt“ sei das Konstitutive für den Menschen, das Verhältnis zu Gott aber ein Beliebiges, eine Dreingabe, eine Liebhaberei für besonders religiös veranlagte Menschen.

Der springende Punkt ist vielmehr: Das Verhältnis zur „Welt“ ist in dem Sinn konstitutiv, daß es in der ursprünglichen Entität eingeschlossen ist, das Verhältnis zu Gott aber ist konstitutiv in dem Sinn, daß es die Voraussetzung dieser Entität darstellt, eine Voraussetzung freilich in der Struktureigentümlichkeit, daß man mit ihr nicht anfangen kann. Man muß zu ihr erst kommen; man muß in der Bewegung der Selbstrealisierung auf sie stoßen, und zwar auf sie als dasjenige, das im gleichen Augenblick sich selbst voraussetzt.

Das Gottesverhältnis kann nach Kierkegaard nirgends an die Stelle des Verhältnisses zur „Welt“ treten oder dieses ersetzen. Denn es ist gar kein Verhältnis in diesem Sinn, sondern die Voraussetzung und damit Gültigmachung eines Verhältnisses. Deshalb kann das Verhältnis zu Gott nicht durch seinen Inhalt, sondern nur durch seine Funktion angegeben werden. Seine Funktion ist, das Individuum in seine Ausgangslage zurückzuschicken, aber nunmehr in dem Selbstbewußtsein, das zugleich im angegebenen formalen Sinn Gottesbewußtsein ist. Das Selbstbewußtsein kann nur gültigmachend sein, indem es wesentlich Gottesbewußtsein ist. Andernfalls wäre das Ganze nur ein seelisches Scheinmanöver. Gewiß, es ist *auch* ein seelischer Prozeß; deshalb führen die pseudonymen Schriftsteller Kierkegaards eindringende Analysen von psychologischen Begriffen, Bewegungen und Mechanismen durch. Doch es kommt auf die Grundthese an, daß der Prozeß ein Fiasko ist, wenn er ganz im seelischen Gebiet verbleibt.

Die dialektische Beziehung zwischen den beiden Verhältnissen bewirkt indes mehr als nur die Gültigmachung der Entität Individuum/Gesellschaft. Es bewirkt zugleich, daß es mit dieser Entität Ernst wird. „Ernst“ ist Kierkegaards eigenes Wort mit einer spezifischen Bedeutung: Ernst ist eine Qualität, die dem Leben als solchem zuteil wird, auch im harmlosen und manchmal vergnüglichen Alltag. Ernst ist die dem Leben zukommende Qualität, wenn ich die Verantwortung für mich selbst vor Gottes Augen auf mich selbst nehmen muß; nur vor Gottes Augen kann man auf diese Weise die Verantwortung für sich selbst auf sich selbst nehmen.

Der Begriff der Verantwortung ist doppelseitig: man ist *für etwas* und *vor jemand* verantwortlich. Daß das Verhältnis zu Gott für das Verhältnis zur Welt [200] verantwortlich macht,

beruht darauf, daß man vor Gott Rede und Antwort stehen muß. Aber da der Begriff Gottes der Begriff des Unbegreiflichen ist, bedeutet „Gott“ auch in diesem Zusammenhang eine Funktion; die Verantwortlichkeit selbst ist die Funktion des Gottesverhältnisses; diese Verantwortung von sich zu weisen würde bedeuten, das Leben in das nicht realisierte Bewußtsein zurücksinken zu lassen. Dann verliert der Begriff der Verantwortung seinen „Ernst“; er wird zu einem bloßen weltlichen Begriff, bedingt, relativ und begrenzt; man ist nicht mehr für sich selbst und sein Leben verantwortlich, sondern nur dann und wann vor einer Behörde für das Amt, das man bekleidet. Verantwortung dieser Art aber läßt sich leicht verflüchtigen und abweisen, wie die Erfahrung zeigt.

Genau das gleiche gilt vom Begriff der Schuld. Schuld wird erst dann ein ernster Begriff, wenn er ein Begriff ist, mit dem man anfangen muß; erst mit der Errichtung des Gottesverhältnisses ist es sinnvoll, mit dem Begriff der Schuld anzufangen. „Schuld“ besagt dann nämlich, daß das Leben selbst des Menschen Schuldigkeit ist; mit der Errichtung des Gottesverhältnisses ist man auch schon schuldig, und zwar bereits deshalb, weil man bisher die eigene Schuldigkeit nicht auf sich genommen hat. Auch hier verhält es sich so, daß Schuldigkeit im Sichverhalten zur „Welt“ ein bedingter, relativer, begrenzter Begriff ist. Man ist das oder jenes zu tun schuldig, etwa die Einhaltung der Verkehrsregeln oder der Arbeitspflichten. Doch nur weil etwas dazwischenkommt, das Verhältnis zu Gott, wird die Schuldigkeit total und unbedingt. Die Schuld ist nicht zu entschuldigen und konkretisiert sich deshalb immer in dieser oder jener Verschuldung. Der Begriff ist „ernst“ geworden.

Eine ganze Reihe von Begriffen macht derartige Schwierigkeiten aufgrund des Ernstes, den das Weltverhältnis kraft des Gottesverhältnisses gewinnt. Nur die beiden wichtigsten - Schuld und Verantwortung - wurden behandelt, um den Zusammenhang zu demonstrieren. Doch nun erhebt sich unausweichlich das Problem: Wie können sich die beiden Verhältnisse, die so verschiedenartige Strukturen aufweisen, derart zueinander verhalten, daß nicht nur das eine das andere „ernst“ werden läßt, sondern daß man - traditionell religiös gesprochen - mitten im Verhältnis zur Welt zugleich ein Verhältnis zu Gott haben kann? Das Schlüsselwort in der Antwort verschiedener fiktiver Verfasser Kierkegaards auf die gestellte Frage lautet „inkommensurabel“: Gott ist der „Welt“ inkommensurabel, oder das Verhältnis zu Gott ist inkommensurabel mit dem Verhältnis zur „Welt“, oder einfach: das Gottesverhältnis ist inkommensurabel. Das hängt mit dem Begriff Gottes als dem Begriff des Unbegreiflichen zusammen, damit, daß Gott und Mensch „keine gemeinsame Sprache haben“, daß Gott überhaupt kein Etwas ist, dem man Prädikate beilegen kann – abgesehen von einer religiösen, poetisch-mythisch-symbolischen Sprache.

Der Sinn des Wortes „inkommensurabel“ ist buchstäblich, daß zwei Größen keinen gemeinsamen Maßstab haben. Deshalb kann das Gottesverhältnis sich [201] nicht durch eine spezifisch religiöse Tätigkeit in der „Welt“ ausdrücken. Das Verhältnis zur Welt ist zum Beispiel das Verhältnis zur Familie, zum Beruf, zu Freunden, zur Gewerkschaft, zu Zerstreuungen usw. In allen diesen Verhältnissen kommt nichts vor, das man eigentlich „Gottesverhältnis“ nennen könnte. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß es Verhältnisse gibt, die man uneigentlicherweise so nennen kann. Man kann zur Kirche gehen, Stunden der Einkehr halten, wo man in der Schrift oder in erbaulicher Literatur liest. Bekanntlich hat Kierkegaard selbst solche Übungen sorgsam eingehalten. Aber er hätte nie zugegeben, daß er solche Dinge mit dem Ausdruck „Verhältnis zu Gott“ meint. Wenn es ein Gottesverhältnis gäbe, das von den verschiedenen Gestaltungen des Weltverhältnisses verschieden wäre und mit ihnen konkurrierte, würde man in einem Selbstwiderspruch landen. Das Gottesverhältnis würde unweigerlich zu einer spezifischen Gestaltung des Verhältnisses zur „Welt“. Daraus würde wiederum folgen, daß keine Rede von zwei Verhältnissen sein kann, und daß deshalb nicht das eine das andere „ernst“ werden lassen kann.

Deshalb wenden sich die pseudonymen Verfasser Kierkegaards verschiedentlich gegen die wechselnden geschichtlichen Ausformungen eines vermeintlichen Gottesverhältnisses. Sie polemisieren gegen Mystik, Askese, „Klosterbewegung“ und gegen das religiöse Leiden als spezifisches, möglicherweise verdienstliches Phänomen in der Welt. Sie können solcherlei Dinge verspotten und spitze Bemerkungen über „die Heiligen“ fallen lassen, die mit ihrem angelernten frommen Verhalten ständig die Situation verfehlen. In diesem Sinn ist und bleibt das Religiöse inkommensurabel; es hebt sich auf, wenn es sich kommensurabel zu machen sucht.

Man kann die Meinung Kierkegaards allerdings auch durch das Widerspiel ausdrücken: Das Verhältnis zu Gott ist mit dem Verhältnis zur „Welt“ kommensurabel, weil es mit jedwedem Verhältnis kommensurabel ist. Sonst gäbe es überhaupt kein Gottesverhältnis. Da sich das Religiöse nicht in einer spezifischen Tätigkeit ausdrückt, muß jede Handlung immer zugleich religiös sein, jedenfalls die Möglichkeit dazu haben. Sonst verschwände das Religiöse als ein sinnvoller Begriff.

Damit stehen wir vor der Doppelheit, die Kierkegaard demonstrieren will. Da Gott nicht der Begriff ist, von dem man ausgehen kann, weil er als Begriff der Begriff des Unbegreiflichen ist, der begreiflicherweise nicht den Ausgangspunkt für die Etablierung eines vernünftigen Inhalts bilden kann, muß man den Ausgangspunkt anderswo finden, nämlich im faktisch Vorliegenden, in der Entität Individuum/Gesellschaft. Diese aber eignet sich als Ausgangspunkt, weil sie, wie gezeigt, in doppelter Hinsicht spannungsvoll ist; nur das Spannungsvolle kann den Ausgangspunkt einer Entwicklung bilden. Im Verlauf dieser Entwicklung stößt man auf Gott, und zwar auf Gott als die Funktion, die Entität wiederherzustellen, dergestalt freilich, daß sie gültig gemacht und reiner Ernst geworden ist. Das bedeutet, daß das Gottesverhältnis nicht etwas Spezifisches in der „Welt“ ist, sondern das das Verhältnis zur „Welt“ [202] Bedingende. Das unmittelbar Gegebene kann, so zeigt sich, unter einer bestimmten Bedingung Ernst sein. Diese ist das Gottesverhältnis.

Es ist allerdings eine ernste Sache für den Menschen, wenn sein Leben auf diese Weise zu reinem Ernst wird. So ernsthaft kann kein Mensch leben. Dies Ernstwerden führt letztenendes zu einem neuen Selbstwiderspruch. Der Ernst impliziert, daß der Mensch neu anfangen muß, nämlich in der unbegrenzten Schuldigkeit, darin, daß nicht nur dies oder jenes Begrenzte und Erfüllbare seine Schuldigkeit ist, sondern das Leben selbst in seiner Ganzheit; dann aber ist der Mensch sogleich auch im beschuldigenden Sinn des Wortes schuldig, und zwar schon deshalb, weil er nicht in seiner Schuldigkeit anfang und ihr nicht nachkam. Das Dasein ist wie eine Falle, in der sich der Mensch, sobald er leben soll, verfängt, so daß er nicht leben kann. Er kann seiner Schuldigkeit unmöglich nachkommen, wenn er immer schon schuldig ist. Was ist das anderes als ein Widerspruch, wenn eben das, was den Menschen zum Leben befähigen soll, ihn im gleichen Augenblick daran hindert?

Mit dem Begriff der Schuld ist es wie mit dem Begriff Gottes (das darf nicht überraschen, ist der erstere doch eine Funktion des letzteren): In dem Augenblick, wo sich die Schuld als Begriff etabliert, den der Mensch nicht abweisen kann, setzt die Schuld sich selbst voraus. Nicht zufällig ist die Absicht des einzigen Werkes, das Kierkegaard selbst als einigermaßen „wissenschaftlich“ bezeichnet und in dem er ein wenig „doziert“, eine Analyse des christlichen Erbsündendogmas vorzulegen, der Sünde also, die als ererbte Sünde immer schon vorausgesetzt ist, aber nichtsdestoweniger Sünde und nicht tragisches Geschick ist. Der Mensch ist von vornherein schuldig an dem, was er geerbt hat und woran er mithin nicht schuldig ist. Die „dozierende Wissenschaftlichkeit“ in *Der Begriff Angst* hat ihren Grund darin, daß nicht der Begriff der Erbsünde als solcher analysiert wird, sondern deren psychologischer Niederschlag, die Angst als psychischer Zustand.

Das bedeutet, daß das Gottesverhältnis aus einer Funktion zu einem Problem wird. Das Problem ist, wie der Mensch trotz seiner Schuld seiner Schuldigkeit nachkommen und sein Leben leben kann. Oder anders gesagt: Das Problem ist, wie Gott noch eine zweite Funktion sein kann, nämlich diejenige, die den Widerspruch aus der Welt schafft, den die erste Funktion hereinbrachte. In der religiösen Sprache ist es der Begriff der Vergebung, auf den alles ankommt. Wir stehen nun bei der Doppelfunktion, die das Gottesverhältnis charakterisiert und die Kierkegaards Schriften in allen Aspekten ausleuchtet: Die erste Funktion Gottes ist die *grenzenlose Forderung*, daß das Leben keine neutrale Möglichkeit ist, die man selbst beliebig gestalten kann, sondern daß man sich dem Leben in seinem Gegebenheit schuldet, grenzenlos. Gottes zweite Funktion ist die *grenzenlose Vergebung*, die dem Menschen zum zweiten Mal das Leben wiedergibt, für das er seine Schuldigkeit nie getan hat. [203]

7. Paradoxalität

Damit haben wir die grundlegenden Linien im Denken Kierkegaards angedeutet und die Voraussetzungen bereitgestellt, um die Bedeutung des Begriffs verstehen zu können, mit dem er den fundamentalen Unterschied zwischen seinem Existenzdenken und dem, was er als spekulatives System im Auge hat, markiert. Es ist der Begriff der Paradoxalität. Im uneigentlichen Sinn kann Paradoxalität einen scheinbaren Widerspruch bezeichnen, den eine genauere Analyse oder eine logische „Bewegung“ überwinden kann, indem die polaren Begriffe des Widerspruchs in einem höheren Begriff „aufgehoben“ werden. Nach Kierkegaards Meinung ist diese uneigentliche Paradoxalität der Nerv im System Hegels. Dem setzt Kierkegaard seine eigentliche Paradoxalität entgegen, nämlich den Widerspruch, der sich nicht *wegdenken*, durch keine logische „Bewegung“ entfernen läßt, sondern den man nur existentiell aushalten kann als eine Bedingung, unter der es dazusein gilt.

Die Paradoxalität entsteht, weil man in der Existenz das Unvereinbare verbinden muß. Als ein im radikalen Sinn historisches Wesen muß man sich zum absolut Ahistorischen verhalten; man muß Zeit und Ewigkeit im Augenblick der Existenz verbinden. Kierkegaard kann diese Aufstellung mit Hilfe anderer Begriffe variieren (Möglichkeit-Notwendigkeit-Wirklichkeit; Leib-Seele-Geist), aber der kürzeste Ausdruck ist, daß es im Menschen, im existierenden konkreten Menschen, Sein und Denken gibt, wobei Sein als der zeitliche Verlauf und Denken als die ewige, ahistorische Hierarchie von Begriffen verstanden sind. Diese Aufstellung ist im bewußten Gegensatz zu Hegel vorgenommen, für den Denken und Sein als Identität gesetzt waren. Kierkegaard denkt die Geschichtlichkeit des Menschen auf eine radikal andere Weise als Hegel und kann kraft dessen das ganze philosophische Interesse auf die faktische Existenz des Menschen als Selbstrealisierung konzentrieren.

8. Das Christentum

Wir kommen nun zu dem Thema, das im architektonischen Aufbau der Schriften Kierkegaards immer mehr in die Mitte rückt und das noch nicht berührt wurde: das Christentum. Alles Vorhergehende bereitet eine Fundamentalbestimmung des Christentums vor. Denn das Christentum tritt bei Kierkegaard als die definitive Lösung des Selbstwiderspruchs auf, in dem das existenzphilosophische Denken den Menschen hatte sitzen lassen: daß das Gottesverhältnis, das eine Existenz in Ernst und Gültigkeit ermöglichen sollte, gleichzeitig durch die Errichtung des Schuldbegriffs eine solche Existenz unmöglich machte. Der Selbstwiderspruch konnte nur durch den Gegenbegriff der grenzenlosen Vergebung aufgehoben werden; der fiktive Verfasser von *Furcht und Zittern* konnte prinzipiell behaupten, daß die Vergebung aus einem erneuten Gottesverhältnis, dem Glaubensverhältnis, hervorgehen könne. In [204] der Situation, wo, menschlich gesprochen, keine Möglichkeit mehr ist, bedeutet „Gott“, daß alles möglich ist, oder daß Gott Möglichkeit schlechthin ist. Glaube bedeutet: in der Situation, in

der es keine menschliche Möglichkeit mehr gibt, an die Möglichkeit, die Gott ist, zu glauben. Man muß, wohlgermerkt, „für dieses Leben glauben“; nicht an eine jenseitige Seligkeit, sondern an die Möglichkeit, dieses Leben zu leben, einfach deshalb, weil Gott schlechthin Möglichkeit ist.

Damit wird die Religiosität zur äußersten Konsequenz getrieben; die äußerste Forderung, was das Verhältnis zu Gott als der „ewigen Macht“ leisten soll, ist gestellt. Johannes de Silentio erklärt denn auch wiederholt, er könne es nicht verstehen. Er kann den Menschen, den tragischen Helden, der das Geliebte, dieses Leben, alles aufgibt, begreifen. Die Resignation ist begreiflich. Er kann auch dorthin folgen, wo man in der religiösen Krise dieses Dasein aus Rücksicht auf die himmlische Seligkeit aufgeben kann. Aber daß man, nachdem man gezwungen wurde, das Irdische absolut aufzugeben, es zurückerhalten soll, allein durch den Glauben an Gott als die Möglichkeit - das versteht er nicht. Der Grund dafür ist nicht schlechtes Denken oder daß es etwas gäbe, was er noch nicht begriffen hat. Der Grund ist der Zusammenhang selbst. Der Glaube ist ebenso unbegreiflich wie der Gott, an den er glaubt. Der Glaube ist der Untergang des Erkennens. Oder er ist, wie es heißt, Glaube „kraft des Absurden“.

Der nächste in der Reihe der pseudonymen Schriftsteller, Johannes Climacus, nimmt das Christentum als explizites Thema auf. Das Christentum ändert die Existenzbedingungen des Menschen total. Er ist nicht mehr der Mensch, der, auf desparate Weise und mit Hilfe des Absurden, der „ewigen Macht“ die Möglichkeit, in der „Welt“ ein Leben in Gültigkeit und Ernst zu leben, abtrotzen muß. Er ist nicht der Mensch, der sich selbst in seiner Geschichte so legitimieren muß, daß er sich mitten in der Zeit zum „Ewigen“ verhält. Das Christentum legt die Sache umgekehrt an, insofern es das „Ewige“ selbst ist, das, indem es ein historisches Faktum wird, in die Zeit tritt, in die Dimension also, in der sich der Mensch konstitutiv befindet. Wo der Mensch, der Anthropologie des Existenzdenkens zufolge, das Paradox realisieren müßte, Zeit und Ewigkeit, Sein und Denken zu verbinden im „Augenblick“ und seiner Entscheidung, da ist es die Verkündigung des Christentums, daß diese paradoxe Zusammensetzung vom „Ewigen“ selbst durchgeführt ist. Der ewige Gott ist in der Geschichte geworden, zu einem bestimmten Zeitpunkt an einer bestimmten Stelle, in dem bestimmten Menschen Jesus. Was der Mensch hätte tun müssen, aber unmöglich anders als in Verzweiflung, als etwas Absurdes, hätte tun können, das hat Gott getan. Das ist die „Vergebung der Sünden“ und das „Heil“, d. h. der Mensch kann sich daran genügen lassen und nun kraft dessen sein gegebenes Leben leben.

Es ist wichtig, dies festzuhalten: Kierkegaard versammelt den ganzen Inhalt des Christentums in einem einzigen Dogma, dem der Inkarnation. Das tut er prinzipiell. Er läßt Climacus sorgfältig erklären, daß dieses eine, der Gott in [205] der Zeit, die Inkarnation, genug ist. Wer dieser Jesus sonst war, seine Worte, Taten und Geschicke, ist im Verhältnis zum Dogma der Inkarnation völlig gleichgültig.

Eine so grundsätzliche Konzentration auf ein einziges Dogma mag merkwürdig anmuten, und Kierkegaard wurde deswegen oft angegriffen. Aber wenn man diesen Punkt im Zusammenhang der ganzen Begriffsbestimmungen sieht, die er aufgebaut hat, leuchtet die Schlüssigkeit seines Gedankengangs ein. Es ist keine abwegige Behauptung, daß diese Konzentration auf die Inkarnation die entscheidende Absage nicht nur an Hegel, sondern an das spekulative Denken überhaupt darstellt. Im spekulativen System klärt man die empirische Wirklichkeit auf, indem man sie in ihrer Abhängigkeit von abstrakten Begriffen sieht, deren Einsicht man spekulativ oder begriffsanalytisch gewonnen zu haben glaubt. Kierkegaard leugnet nicht, daß eine solche Einsicht möglich ist – aber nur für Gott. Der existierende Mensch hat diese Möglichkeit nicht, eben weil er ein existierender Mensch ist, mithin selbst empirisch und der Zeit

preisgegeben. Das System setzt Abgeschlossenheit voraus. Mit der Inkarnation ist alle Wahrheit nicht an einen abstrakten Begriff, sondern an ein historisch-empirisches Faktum gebunden. Im Christentum ist die Wahrheit selbst existentiell geworden, und damit ist die Möglichkeit gegeben, daß die Wahrheit und der Mensch in Beziehung zueinander treten können.

Darin unterscheidet sich das Christentum von jeder anderen Religion, im Grunde von der Religion als solcher. Ein religiöses System gleicht einem spekulativen System dadurch, daß es einen in sich selbst ruhenden geschlossenen Zusammenhang darstellt. Ein Dogma ist eine Aussage in diesem Zusammenhang und empfängt seine Legitimität einzig aus der vorausgesetzten Struktur des Systems selbst. Ein Dogma kann zwar gültig sein in den Grenzen des Systems, aber jedem steht es frei, das System als solches zu verneinen. Das Christentum dagegen ruht zwar auch auf einem Dogma, dem der Inkarnation, aber dieses Dogma ist darin einzigartig, daß es ein Dogma über ein historisches Faktum ist, dessen Status als Faktum man nicht leugnen kann. Bei der Darlegung dieses Verhältnisses zwischen Faktum und Dogma feiert Kierkegaards analytische Genialität wahre Triumphe. Das Christentum ist kraft seiner Bindung an ein historisches Faktum wahr, ob man es nun annimmt oder nicht; das bedeutet jedoch nicht, daß die Annahme gleichgültig wäre, denn erst in der Annahme wird das Faktum zu diesem Dogma: Gottes Geschichtlichkeit werden. Die Geschichtlichkeit Gottes besagt, daß Gott radikal die Bedingungen des Menschseins geändert hat, und diese Änderung gilt ohne Rücksicht darauf, wie einzelne Menschen und einzelne Völker sich dazu verhalten.

Damit ergibt sich etwas anderes. Indem das historische Faktum zum Dogma wird, ändert es seine Struktur. Das bloß historische Faktum ist längst vergangen, etwas vor vielen hundert Jahren Geschehenes. Indem es aber dogmatisch qualifiziert wird, ist dieses Faktum nicht mehr bloß das Vergangene, sondern zugleich das immer Gegenwärtige; es wird zu dem, das nicht „ad acta“ gelegt [206] werden kann, sondern das sich jeden Augenblick wiederereignet. Es wird im qualifizierten Sinn zum „Augenblick“, der ja nichts anderes ist als Gegenwart. Das muß existentiell durch die wiederum dogmatische Behauptung ausgedrückt werden: Der Mensch kann nur konkret und gültig Mensch werden, indem er sich gleichzeitig zu dem immer gleichzeitigen „Gott in der Zeit“ verhält.

Im allerletzten Werk Kierkegaards, der *Einübung im Christentum*, tritt eine markante Änderung ein. Während er sich bisher ganz auf Jesus als den „Gott in der Zeit“ und die darin eingeschlossenen existenzphilosophischen Konsequenzen konzentriert hatte, hebt er in diesem Werk die Bedeutung Jesu als Vorbild hervor, also Jesu Worte, Taten und Schicksale als göttliches Paradigma für das menschliche Leben. Das führt zu einer leidenschaftlichen Verkündigung der „Forderung“ der Selbstverleugnung, des Leidens, der Nachfolge und des Martyriums. Diese Forderung kann der Mensch nicht erfüllen, und er muß ihr gegenüber das „Eingeständnis“ machen, daß er nicht im eigentlichen Sinn ein Christ ist und deshalb „zur Gnade hinfliehen“ muß. Diese Haltung hat Ähnlichkeit mit Luthers Lehre vom zweiten Brauch des Gesetzes.

Für Kierkegaard war diese Sache existentieller Ernst. Er erwartete ein solches „Eingeständnis“ vornehmlich von seiten der Kirche, d. h. von Mynsters Seite. Mynster war Primas der dänischen Kirche, Bischof von Seeland, eine ehrwürdige und hochgeachtete Persönlichkeit, obzwar von Grundtvigianischer Seite auch angegriffen; er war für Kierkegaard eine erhabene Vaterfigur im Freudschen Sinn geworden. Das Eingeständnis blieb aus. Als Mynster 1854 starb und sein designierter Nachfolger, der von Hegel beeinflusste Martensen (den Kierkegaard grenzenlos verachtete), den verstorbenen Mynster in einer Gedenkrede einen „Wahrheitszeugen“ nannte, da kam – ein Schock für die Zeitgenossen – der Angriff Kierkegaards

auf Mynster, Martensen, die Kirche, „das Bestehende“, das ganze kirchliche und demokratische Gesellschaftssystem. Kierkegaard gab sich hemmungslos dem Angriff hin; er führte ihn mit seiner furchterregenden polemischen Kraft und seinem einzigartigen Talent für beißende und sarkastische Ironie. Der Angriff dauerte knapp ein Jahr bis zu seinem plötzlichen Tod 1855. Das Verhältnis zwischen den übrigen Schriften Kierkegaards und dem letzten gewaltigen Angriff, dem „Kirchensturm“, ist noch heute ein ungelöstes Problem.

III. Zur Wirkung

Kierkegaard wurde zu seiner Zeit kaum, jedenfalls nicht in voller Tiefe verstanden. Er war ein leidenschaftlicher Gegner der geistigen Strömungen, die seine Zeit beherrschten, des deutschen Idealismus und Schleiermachers. Nur mit Schopenhauer sympathisierte er, fing aber erst in seinem letzten Lebensjahr an, ihn zu lesen. Ansonsten griff er auf vielfältige Weise auf die Orthodoxie, auf Luther und insbesondere auf die Griechen, in erster Linie Platon und [207] Aristoteles zurück. In Wahrheit war er so tief original und genial, daß seine philosophische Leistung als eine Neuschöpfung bezeichnet werden muß, die erst in unserem Jahrhundert Fortsetzer gefunden hat, nämlich in Existentialismus, Absurdismus und Existenztheologie. Das aber sind literarische, philosophische und theologische Vorstöße, die keine gleichartige Richtung ausmachen. So tief sie auch von Kierkegaard beeinflußt sind, sowenig darf man sie „Kierkegaardianismus“ nennen. Kierkegaard blieb ohne „Nachfolger“. Er hätte es sich auch verbeten.

1. Quellen

Kierkegaards *Samlede Vaerker* liegen auf dänisch in drei Ausgaben vor, die erste von der Jahrhundertwende, die zweite von 1920-1936, beide mit ausführlichen Registerbänden. In eher wissenschaftlichen Zusammenhängen zitiert man meist nach der 2. Ausgabe, obwohl eine dritte Ausgabe herauskam. Seine „*Nachgelassenen Papiere*“ erschienen 1869-1881 in einer kürzeren Ausgabe, während die Gesamtausgabe *Papirer* in 20 Bänden von 1909-1948 in Kopenhagen herauskam. Dazu kommen *Breve og aktstykker* (Briefe und Akten) in zwei Bänden von 1953/54.

Kierkegaards Werke sind in alle Hauptsprachen übersetzt. Auf deutsch liegen drei Ausgaben vor: H. Gottsched/Chr. Schrempf. Jena 1909-1912; E. Hirsch. Düsseldorf 1950ff. H. Diem/W. Rest. Köln-Olten 1950ff.

Die Tagebücher 1834-1855. Auswahl und Übersetzung von Th. Haecker 1923. Innsbruck
²Leipzig 1941, ⁴München 1953. Die Tagebücher. Ausgewählte, neu geordnet und eingeleitet von H. Gerdes. 5 Bände. Düsseldorf 1962-1974.

2. Sekundärliteratur

Adorno, Theodor W.: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Frankfurt 1962. Anz, Wilhelm: Kierkegaard und der deutsche Idealismus. Tübingen 1956. Dempf, Alois: Kierkegaards Folgen. Leipzig 1935. Diem, Hermann: Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard. Zollikon-Zürich 1950. Ders.: Sören Kierkegaard, Spion im Dienste Gottes. Frankfurt 1957. Guardini, Romano: Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Kierkegaards. In: Unterscheidung des Christlichen. Mainz 1935, 466-496. Haecker, Theodor: Der Buckel Kierkegaards. Zürich

1947. Ders: Der Begriff der Wahrheit bei Søren Kierkegaard. In: Opuscula. München 1949, 153-223. Hirsch, Emmanuel: Kierkegaard-Studien. Gütersloh 1930-1933. Kampmann, Theoderich: Kierkegaard als religiöser Erzieher. Paderborn 1949. Löwith, Karl: Kierkegaard und Nietzsche. Frankfurt 1933. Przywara, Erich: Das Geheimnis Kierkegaards. München-Berlin 1929. Rehm, Walter: Kierkegaard und der Verführer. München 1948. Richter, Liselotte: Der Begriff der Subjektivität bei Kierkegaard. Würzburg 1934. Ruttenbeck, Walter: Søren Kierkegaard. Der christliche Denker und sein Werk. Berlin 1929. Schrempf, Christoph: Søren Kierkegaard. Jena 1927-1928. Schüepf, Guido: Das Paradox des Glaubens. Kierkegaards Anstöße für die christliche Verkündigung. München 1964. Theunissen, Michael: Der Begriff ‚Ernst‘ bei Søren Kierkegaard. Freiburg-München 1958.

Quelle: Heinrich Fries/Georg Kretschmar (Hg.), *Klassiker der Theologie*, Zweiter Band: *Von Richard Simon bis Dietrich Bonhoeffer*, C.H. Beck, München 1983, Seiten 190-207.419f.