

Hermann Deuser
Was ist Wahrheit anderes als ein Leben für eine Idee?

Hermann Deuser

Was ist Wahrheit anderes
als ein Leben für eine Idee?

Kierkegaards Existenzdenken und die Inspiration
des Pragmatismus

Gesammelte Aufsätze zur Theologie
und Religionsphilosophie

Herausgegeben von
Niels Jørgen Cappelørn und Markus Kleinert

Für
Hermann Deuser
zum 65. Geburtstag

De Gruyter

ISBN 978-3-11-022807-6
e-ISBN 978-3-11-022808-3

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Deuser, Hermann, 1946–

Was ist Wahrheit anderes als ein Leben für eine Idee? : Kierkegaards
Existenzdenken und die Inspiration des Pragmatismus : gesammelte Auf-
sätze zur Theologie und Religionsphilosophie / Hermann Deuser.

p. cm.

German and English.

Includes bibliographical references and index.

ISBN 978-3-11-022807-6 (hardcover : alk. paper)

1. Kierkegaard, Søren, 1813–1855. 2. Christianity – Philosophy.
3. Pragmatism. I. Title.

B4378.C5D48 2011

198'9–dc22

2010044917

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2011 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt

Vorwort der Herausgeber	IX
-------------------------------	----

A. Das Existenzdenken Kierkegaards

1. Kierkegaards Spätwerk als dialektische Theologie	3
2. Bekenntnis und Handlung – nach Søren Kierkegaard	25
3. Die Frage nach dem Glück in Kierkegaards Stadienlehre (Ästhetik, Ethik, Religion)	40
4. ‚In kraft des Absurden‘. Die Verborgenheit des Glaubens bei Søren Kierkegaard	61
5. <i>Einübung im Christentum</i> : Kritische Anmerkungen zu Kierkegaards Theologie	73
6. Kierkegaards Verteidigung der Kontingenz: „Dass etwas Inkommensurables in einem Menschenleben ist“	90
7. <i>Die Taten der Liebe</i> : Kierkegaards <i>wirkliche</i> Ethik	106
8. Religious Dialectics and Christology	127
9. Die Inkommensurabilität des Kontingenten. Zwei Reden Kierkegaards: Über Besorgnis und Ewigkeit	149
10. „Philosophie und Christentum lassen sich doch niemals vereinen.“ Kierkegaards theologische Ambivalenzen im <i>Journal AA / BB</i> (1835–37)	178
11. Kierkegaard and Luther: Kierkegaard’s One Thesis	199
12. Existenz-Mitteilung – nicht unmittelbares Selbstbewusstsein: Kierkegaards Kritik transzendentaler Religionsbegründung ..	209
13. Søren Kierkegaard als Religionsphilosoph der Moderne	229
14. Christologische Motive in den <i>Christlichen Reden</i> (dritte und vierte Abteilung)	246

15. "...and moreover, lo, here is a ram." Genesis 22 in Religious-Philosophical Metacriticism: Comments on S. Kierkegaard's *Fear and Trembling* and J. Derrida's *Donner la mort* 271

B. Die Inspiration des Pragmatismus

1. Glaubenserfahrung und Anthropologie. Röm 7, 14–25 und Luthers These: totum genus humanum carnem esse 293
2. Gottes Handeln – Rechtfertigung, Versöhnung und Erlösung . 322
3. Mythos und Kritik. Theologische Aufklärung in Thomas Manns Josephsroman 352
4. Religion, Kontingenz und christlicher Glaube. Zu Niklas Luhmanns *Funktion der Religion* 380
5. Christliche Religion – Zeichen unter Zeichen? 410
6. Gotteserfahrung und Existenzkategorie 425
7. Glaube und Werke. Zur Begründung theologischer Ethik . . . 438
8. Zeichenkonzeptionen in der Religion vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart 467
9. William James: Pragmatism and Religion. Die achte Vorlesung über Pragmatismus von 1906 498
10. Instinkt und Symbol. Semiotische Phänomenologie der Religiosität 523
11. Evolutionäre Metaphysik als Theorie des menschlichen Selbst. Beiträge zum Begriff religiöser Erfahrung 549
12. Trinität: Relationenlogik und Geistesgegenwart 588
13. Gottes Poesie oder Anschauung des Unbedingten? Semiotische Religionstheorie bei C. S. Peirce und P. Tillich 604
14. Religion und Evolution 626
15. *Unmittelbares Selbstbewusstsein* – semiotische und pragmatistische Überlegungen zu einem (fast) unzugänglichen Begriff 652

Abkürzungen	664
Nachweise der Erstveröffentlichungen	669
Namensregister	675

Vorwort der Herausgeber

Diese Sammlung von Hermann Deusers Aufsätzen zur Theologie und Religionsphilosophie erscheint anlässlich seines 65. Geburtstags. Wenn es auch vermessen wäre, ein Buch, zu dem der Jubilar so viel und die Gratulanten so wenig beigetragen haben, als Geburtstagsgeschenk auszugeben, so möchten die Herausgeber damit doch ihre Wertschätzung der außerordentlichen wissenschaftlichen Arbeit von Hermann Deuser und ihre Dankbarkeit für seine Kollegialität und Freundschaft zum Ausdruck bringen. Das mag hier in Bezug auf den Anlass der Veröffentlichung genügen, verleitet die Betrachtung des Anlasses doch leicht dazu, die Hauptsache zu vernachlässigen – eine Gefahr, die Kierkegaard in der Figur eines Rezensenten, der beim Nachdenken über das rätselhafte, zugleich zufällig und notwendig wirkende Wesen des Anlasses beinahe seine Rezension vergisst, so hinreißend vor Augen gestellt hat.

Die in diesen Texten ausgebreitete Religionstheorie erwächst aus der konzentrierten Auseinandersetzung mit zwei geistesgeschichtlichen Strömungen: dem Existenzdenken Kierkegaards und der Philosophie des Pragmatismus, insbesondere dessen Ausformung durch Charles S. Peirce. Beide verbindet ja der Versuch, die Tatsächlichkeit des menschlichen Daseins anzuerkennen und mit dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit zu konfrontieren.

Eine eindrucksvolle Formulierung dieser Aufgabe bietet die Aufzeichnung des jungen Kierkegaard, der das vorliegende Buch seinen Titel verdankt. In jenem Journaleintrag, der durch die Forderung einer „Wahrheit *für mich*“ berühmt geworden ist (und der schon das für Kierkegaard charakteristische Schillern zwischen Bekenntnis und Inszenierung aufweist), heißt es: „Das war es, was mir fehlte, *ein vollkommen menschliches Leben* zu führen und nicht bloß eins der Erkenntnis, so dass ich dadurch dazu komme, meine Gedanken-Entwicklungen nicht auf das zu gründen – ja, auf etwas, das man objektiv nennt, – etwas, das doch auf jeden Fall nicht mein eigen ist, sondern auf etwas, das mit der tiefsten Wurzel meiner Existenz zusammenhängt, wodurch ich sozusagen mit dem Göttlichen verwachsen bin, daran festhänge, wenn auch die ganze Welt zusammen-

bricht.“ Und in einer Anmerkung zu dieser Passage: „Was ist Wahrheit anderes als ein Leben für eine Idee?“¹

Die Beschäftigung mit den Traditionen des Existenzdenkens und des Pragmatismus, die das Verbindende wie das Trennende herausarbeitet, soll eine allgemeine und zeitgemäße Begründung von Theologie und Religionsphilosophie ermöglichen, die ihren Niederschlag in Hermann Deusers 2009 erschienener *Religionsphilosophie* gefunden hat.² Die hier wiedergegebenen Aufsätze lassen sich deshalb auch als Hintergrund, Vorbereitung und Vertiefung der summarischen *Religionsphilosophie* verstehen. Die Aufsätze wurden in diesem Band den beiden entscheidenden Einflussphären des Existenzdenkens und des Pragmatismus zugeordnet, doch besteht ein Reiz ihrer Zusammenstellung gerade darin, Überschneidungen und Korrespondenzen zwischen den verschiedenen Denkansätzen und Anwendungsmöglichkeiten hervortreten zu lassen. Das Themenspektrum reicht dabei von Untersuchungen, die unmittelbar auf die Kierkegaard-Forschung oder eine pragmatistische Religionsphilosophie bezogen sind, über Detailstudien zu systematisch-theologischen oder religionsphilosophischen Texten, Positionen und Methoden bis zur Durchdringung gegenwärtiger Debattenlagen (als Schlagworte seien nur Kierkegaards Christologie, Vergleichspunkte zu Schleiermacher, Thomas Manns Mythosbegriff, William James' Religionsauffassung, Paul Tillichs Symbolbegriff, Semiotik, Trinität, Kontingenz und Evolution genannt).

In den in einem Zeitraum von dreißig Jahren entstandenen Arbeiten spiegelt sich auch eine geistige Lebensgeschichte, die bei aller Konzentration auf die angestrebte Begründung von Theologie und Religionsphilosophie ihre Offenheit bewahrt, die für vielfältige geistige Anregungen empfänglich bleibt und den Dialog mit anderen Disziplinen, mit der Mathematik, den Naturwissenschaften und den Künsten sucht.³

Die Tätigkeit der Herausgeber beschränkte sich neben der in Absprache mit dem Autor getroffenen Auswahl und Anordnung der Artikel vor allem auf deren moderate formale Vereinheitlichung. Zur Orientierung dienten dabei die Richtlinien der von Hermann Deuser mitherausgegebenen und ebenfalls im Verlag de Gruyter erscheinenden *Kierkegaard*

1 AA:12 in *SKS* 17, 18–30, hier: 24–26 / *DSKE* 1, 16–31, hier: 24–26; vgl. dazu im vorliegenden Band Kap. A.10.

2 H. Deuser *Religionsphilosophie*, Berlin / New York 2009.

3 Ein Publikationsverzeichnis findet sich in *Theologie zwischen Pragmatismus und Existenzdenken. FS H. Deuser*, hg. v. G. Linde, R. Purkarthofer, H. Schulz und P. Steinacker, Marburg 2006, S. 499–509.

Studies: Yearbook und *Kierkegaard Studies: Monograph Series*, deren Abkürzungsverzeichnis beigelegt ist. In diesem Zusammenhang ist auch die Aktualisierung der Kierkegaard-Verweise zu erwähnen, die nun auf die neuen großen dänischen und deutschen Werkausgaben – *Søren Kierkegaards Skrifter* und *Deutsche Søren Kierkegaard Edition* – Bezug nehmen. Eine solche Aktualisierung schien nicht nur aus sachlichen Gründen, sondern auch wegen Hermann Deusers Einsatz für diese gewichtigen Editionsprojekte geboten. Das Buch enthält zusätzlich ein Namensregister, das gerade im Hinblick auf die erwähnten Parallelen zwischen den verschiedenen Arbeitsfeldern von Nutzen sein kann.

Die Herausgeber danken Frau Irene Ring vom Søren Kierkegaard Forschungszentrum in Kopenhagen für die so schnell wie zuverlässig erledigte immense formal-redaktionelle Arbeit und Herrn Dr. des. Marc Zivojinovic vom Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt für seine gewissenhaften Register- und Korrekturarbeiten; gedankt sei natürlich auch den beiden genannten Institutionen für die Förderung. Danken möchten die Herausgeber ferner Herrn Dr. Albrecht Döhnert und Frau Dr. Sabine Krämer vom Verlag de Gruyter für ihre spontane Begeisterung für dieses Buchprojekt und für ihre Hilfe bei dessen Realisierung. Schließlich sei den aus den Drucknachweisen ersichtlichen Verlagen für ihre freundliche Genehmigung des Wiederabdrucks der Artikel gedankt.

Das Vorwort einer Aufsatzsammlung, in der auch das Verhältnis von Theologie und Literatur behandelt wird, mag mit dem Wort eines Dichters schließen. Das kann und soll nicht zur Illustration von Hermann Deusers Religionstheorie dienen, nein, im Gegenteil – das kleine Gedicht „Pfarrer und Bauer“ von Eduard Mörike veranschaulicht, wie es einer Theologie ergehen kann, die die Mühen der Aneignung und Interpretation scheut:

Pfarrer

Wie mögt Ihr nur so bang um Eure Nahrung sorgen!
 Da seht die Vögel unterm Himmel an!
 Fragt einer auch: „Was ess' ich heut' und morgen?“
 Keiner verhungert, seht! dafür ist Gott der Mann.
 Wenn nun der Herr des Sperlings Schrei erhört,
 Seid Ihr nicht mehr denn alle wert?

Bauer

Ganz gut, Herr Pfarr! Doch, wenn's Euch nicht erbost:
 Beim Licht besehn, ist das ein – Vogeltröst.

Niels Jørgen Cappelørn (Kopenhagen)
Markus Kleinert (Erfurt)

A. Das Existenzdenken Kierkegaards

Kierkegaards Spätwerk als dialektische Theologie*

I. Kierkegaards Aktualität

Wenn ‚Kierkegaard‘ und ‚dialektische Theologie‘ hier im Thema zusammengesetzt sind, so braucht das eine Erklärung. An die ‚Dialektische Theologie‘, jene Bewegung protestantischer Theologen der zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts, soll damit durchaus erinnert werden: an ihren Impuls und ihren Mut, die Erfahrungen ihrer Zeit neu in theologische Gedanken zu fassen, was ebenso gründlich kirchenpolitische und überhaupt politische Konsequenzen seit 1933 haben musste. Kierkegaard hat in diesen Auseinandersetzungen und Neuentwürfen – und zwar in wohl allen und jedenfalls den verschiedensten Richtungen – eine gewaltige Rolle gespielt. Sein Name also steht hier für Aktualität, die er damals hatte; und wenn nachträglich auch geurteilt werden muss, dass z. B. Karl Barths Theologie mit Kierkegaard viel weniger gemeinsam hatte, als man seinerzeit glaubte, dass zudem die Textkenntnisse bruchstückhaft sein mussten, von einer Kierkegaardforschung noch so gut wie keine Rede war, so ist hier doch mit großer Sympathie für die wissenschaftliche Skrupellosigkeit Barths, des Autors der Römerbriefkommentare, festzustellen: Barth hat den kritischen Kierkegaard gespürt und für sich entdeckt, den nicht angepassten Christen contra Staat und Kirche, und darin eine Art von Gleichzeitigkeit vollführt, die das Pathos verdient, mit dem Barth im Vorwort zum 2. Römerbriefkommentar Kierkegaard mit Dostojewski, Plato und Kant, Overbeck und Paulus als seine Zeugen nennt; eine Gleichzeitigkeit, die noch immer jeder noch so feingliedrigen, akribischen und pedantischen Kierkegaardforschung turmhoch überlegen ist. Und vor allem: hier erst handelt es sich um Kierkegaards eigenes Interesse, diese Gleichzeitigkeit in ihrer hermeneutischen wie ethischen Funktion. Daher Barth im Vorwort: „Es hängt mit meinem

* Der folgende Text setzt im Ganzen die detaillierte Auswertung von Kierkegaards Tagebüchern ab 1848 voraus, vgl. H. Deuser *Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und dem Spätwerk Kierkegaards*, München / Mainz 1980. Im Folgenden wird versucht, eine freier formulierte Übersicht dieser Kierkegaard-Interpretation zu geben.

Auslegungsgrundsatz zusammen, dass ich nicht einsehen kann, wieso zeitgeschichtliche Parallelen, die in anderen Kommentaren ungefähr alles sind, zu diesem Zweck an sich lehrreicher sein sollen als die Vorgänge, deren Zeugen wir selber sind.“¹

An zweiter Stelle ist mit dem Stichwort einer dialektischen Theologie aber zugleich der Begriffsinhalt von Dialektik mitzudenken, wie er für Barths Theologie dann ganz untypisch aus der idealistischen Tradition der deutschen Philosophie stammt; ein unerledigter Auftrag der Theologie in erkenntniskritischer Hinsicht. Marx und Kierkegaard haben je verschieden und kontrovers die Umwandlung dieser dialektischen Philosophie im 19. Jahrhundert betrieben, und es scheint doch so – wenn es einmal erlaubt ist, von den modernen wissenschaftstheoretischen und linguistischen Philosophien abzusehen –, dass die akuten Problemstellungen unserer Gegenwart, verschärft durch die Katastrophenerfahrungen und –erwartungen dieses Jahrhunderts, noch immer modellhaft vorexerziert sind eben bei diesen Dialektikern des vorigen Jahrhunderts. So auch für die Theologie, die nach den Krisen ihrer gesellschaftlichen Funktionen und kirchlichen Praxis, nach der Selbstdestruktion der Offenbarungsqualität ihrer Basistexte durch kritische Wissenschaft gerade hier Zentren eines möglichen Selbstverständnisses hat, wo trotz radikalen Zwanges zur Kritik noch das gedacht und gelebt werden soll, was sich eigentlich nicht mehr denken und leben lässt.

Diese letzte Formulierung schon ließ es hören, und ich will es hier unter den Voraussetzungen auch gleich beim Namen nennen, dass ich in der Philosophie Adornos, genauer: der Negativen Dialektik, die angemessenste und dringlichste Beschreibung dieser doch nicht hoffnungslosen Notlage sehe. Und das wiederum hat entschieden mit Kierkegaard zu tun, seinem Spätwerk vor allem, was in zwei Gedankenkreisen eben die Aktualität Kierkegaards nun einleitend vorstellen soll.

1. Unmittelbarkeit und Reflexion

Die ‚Autopsie des Glaubens‘, von der Climacus in den *Philosophischen Brocken* spricht, ist schon dort ganz charakteristisch ein philosophisch kunstfertig vom Pseudonym herausgeschältes Produkt,² das entgegen dem Reflexionsaufwand seiner Ableitung nun die Unmittelbarkeit wieder decken soll, die in der theologischen Tradition mit Worten wie

1 AaO., Zürich 1967, S. XV.

2 PS in SKS 4, 271.

Glaube, Gnade, Offenbarung verknüpft war. Hier ist wissenschaftliche Kritik an allen Stellen und auf allen Ebenen eingedrungen, Kierkegaard hat das als katastrophalen Zerfall gespürt und versucht gegenzusteuern, zusammensetzen, Unmittelbarkeit gerade gegen die Reflektiertheit der Wissenschaften zu begründen. Seine Denkanstrengung war darin weit beharrlicher als die der gegenwärtigen Entwürfe in der theologischen Diskussion, die in wissenschaftstheoretischen und überlieferungsgeschichtlichen Durchgängen die verlorene Unmittelbarkeit von vornherein als außertheoretisch kaltstellen. Dann kommt es gar nicht mehr zum Konflikt, die Wissenschaft zieht ihre reflektierenden Kreise, und der Glaube bleibt dem lyrischen, predigenden oder weltanschaulichen Subjekt überlassen. Das Fazit ist Resignation – vor diesem Glauben und vor dieser Wissenschaft –, und sie dürfte nicht zufällig die Ratlosigkeit unserer geistigen Situation in solchen Glaubensfragen widerspiegeln, denen pro oder contra fast jeder leidenschaftliche Einsatz fehlt, weil man es so oder so nicht genau weiß; Rationalität und Lebenseinsatz liegen wie abgekapselt auseinander. Kierkegaard wollte es genauer wissen, und so konservativ er wissenschaftliche Kritik von der Bibel fernhalten wollte, so radikal ist er dann kritisch mit der Tradition umgegangen, wenn er sie von seiner Situation aus interpretierte. Ich zitiere eine Tagebuchaufzeichnung aus dem Jahr 1855 mit der Überschrift: „Ein besonderes Gottesverhältnis in Unmittelbarkeit und in Reflexion.“

„In der heiligen Schrift ist es immer so, dass Gott zu dem, der das besondere Verhältnis zu ihm hat, unmittelbar sagt, was er zu tun hat. Dies verstehe ich nicht, das will heißen, es lässt sich nicht denken, es ist für das Denken unzugängliche Unmittelbarkeit; aber deshalb kann es ja ebenso wirklich sein. In der Reflexion kann auf jeden Fall dies Verhältnis unmöglich vorkommen. In der Reflexion wird es zu etwas Dialektischem [...] in der Reflexion kann man ja das unmittelbare Verhältnis nicht haben. Also beruht es doch zuletzt darauf, dass der Betreffende es wagt, sich besonders mit Gott einzulassen [...] Wer unmittelbar das besondere Verhältnis zu Gott hat, hat also nur die Gefahr, die verbunden sein kann mit der Befolgung des ihm unmittelbar von Gott Befohlenen. In der Reflexion gibt es eine wesentliche Gefahr mehr, die Möglichkeit, das Wagnis versäumt zu haben, und die Möglichkeit, verkehrt gewagt zu haben.“³

Deshalb also ist dialektische Theologie nötig und die exakte Beschreibung für Kierkegaards Spätwerk: Das unmittelbare Gottesver-

3 NB36:32 in SKS 26, 429–432.

hältnis, wie es Kierkegaard im Beispiel biblischer Propheten und Apostel vor Augen hat, die sich ihres Auftrags, *ihres* Wortes Gottes gewiss sind, hat vor der modernen Reflexion keinen Bestand mehr. Das heißt aber gerade nicht, diese Unmittelbarkeit könne entfallen, heißt auch nicht, sie könne einfach mit in die wissenschaftliche Reflexion integriert werden; dass beides kein Ausweg ist, zwingt zur Dialektik, dass die Reflexion etwas akzeptiert und denken soll, was sie nicht selbst ist, und dessen Vollzug sogar außerhalb ihrer liegt: ‚Wagnis‘ hat es Kierkegaard an dieser Stelle genannt. Die nüchterne Konsequenz: Es gibt nun, existentiell gesprochen, eine doppelte Gefahr (die der Sache selbst und die des Reflexionsverhältnisses); anders ausgedrückt: Die Verhältnisse sind erheblich komplizierter geworden, jeder Naivität entzogen, und der Apostel als Glaubensheld ist ein zu billiges, weil überholtes Exempel.⁴

2. Das Besondere und das Allgemeine

Die gesellschaftliche Seite desselben Problems – und auch hier war Kierkegaard seinem politischen Konservativismus zum Trotz bis zum äußersten feinfühlig für die um 1848 geschehenden Umwälzungen – stellt sich als Übermacht des Allgemeinen über den Einzelnen dar; für Kierkegaard war das die politische Analogie auf die Hegelsche Systemphilosophie, wonach die unmittelbaren Regungen alles Besonderen dem umfassend vorweggewussten Allgemeinen zuzuschlagen sind. Gerade an dieser Stelle hat Adorno von Kierkegaard gelernt. „Die Gewalt des sich realisierenden Allgemeinen“ – schreibt Adorno in der *Negativen Dialektik* – „ist nicht, wie Hegel dachte, dem Wesen der Individuen an sich identisch, sondern immer auch konträr.“⁵ Genau das hat Kierkegaard in seinen Zeitdiagnosen nicht bloß entwickelt und theoretisiert, sondern zum Ende seines Lebens hin praktiziert. Sein Spätwerk ist der ausgetragene und provozierte Konflikt zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen. Zum Beleg für diese Linie zwei Zitate aus Kierkegaards Entwürfen für seine geplante Schrift gegen Adler von 1846–47. In einer Beilage, die schon die bezeichnende Überschrift trägt: „Die dialektischen Verhältnisse: Das Allgemeine, der Einzelne, der besondere Einzelne“, harmonisiert Kierkegaard zunächst ein befriedetes Gesellschaftsbild, in dem die Verhältnisse noch stimmen:

4 Vgl. nur das Verhältnis Sokrates – Apostel, das sich Kierkegaard in NB35:4 in SKS 26, 364f. ausmalt!

5 AaO., Frankfurt am Main 1967, S. 304.

„Wenn der Einzelne in seinem Leben nur das Bestehende reproduziert [...], so verhält er sich als der normale Einzelne, der ordentliche Einzelne zu dem Bestehenden“. – „Sobald hingegen der Einzelne seine Reflexion so tief greifen lässt, dass er über die Grundvoraussetzungen des Bestehenden reflektieren will: so ist er im Begriff, ein besonderer Einzelner sein zu wollen“. Geht er so weit, dass er „das Leben des Bestehenden erneuern will, indem er für dieses einen neuen Ausgangspunkt bringt [...] in Bezug auf die Grundvoraussetzung des Bestehenden [...], so ist er der Außerordentliche“.⁶ Nun ist es gerade so nicht geblieben und wohl auch 1846 für Kierkegaard längst nicht mehr gewesen; die Auseinandersetzung mit dem *Corsar* hatte begonnen, dieser Opfergang von politischem wie theologischem Symbolwert und einer Modellfunktion in seinen Nachwirkungen bis in den Kirchenangriff hinein. Dass Kierkegaard mit der Entwurfskizze eines ordentlichen Einzelnen im bestehenden Allgemeinen nicht durchkam und den ‚besonderen Einzelnen‘ konzipieren muss, macht gerade die Gewalt seines Spätwerks aus. Schon in dem genannten Entwurf von 1846–47 kündigt sich das an, wenn der idealisierte Einzelne nur auf der Folie seines krassen Gegenstücks überhaupt noch zu entwickeln ist; und dieses Gegenstück ist die politische Realität und Gegenwart, in der von dem Einzelnen gelten soll: „Nie wird er Masse; nie steht er in der Mobilmachungsliste des Publikums [...] die Verantwortung vor der Ewigkeit“ rettet ihn „vor der rein tierischen Bestimmung: Menge zu sein, Masse, Publikum, oder was für Ansammlungen es nun sind, die einem Ursache geben, von Menschen sprechen zu müssen, wie man von einem Auftrieb von Mastochsen spricht.“⁷

II. Zur Definition des Spätwerks

Der Begriff Spätwerk wurde schon stillschweigend eingeführt, doch ist er noch nicht definiert. Dieser mehr philologisch-biographischen Pflicht will dieser zweite Abschnitt nachkommen.

Für eine derartige Einteilung kommt als naheliegendste Orientierung natürlich Kierkegaards Selbstdarstellung in Frage, seine ‚Schriften über sich selbst‘ (*Om min Forfatter-Virksomhed / Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*); und darin gibt Kierkegaard die *Unwissenschaftliche Nachschrift*

6 Pap. VII 2 B 235, S. 40 u. S. 41.

7 Pap. VII 2 B 235, S. 40 u. S. 41.

bekanntlich als Hauptwerk an, als Wendepunkt sozusagen zwischen Frühwerk und Spätwerk, wozu die ausgefeilte Struktur seiner Stadienlehre (vom Ästhetischen zum Religiösen) ebenso passt wie die Kalkuliertheit der parallelen ‚Erbaulichen Reden‘ und die Taktik der wechselnden Pseudonymität. Problematisch an diesem schönen Gebilde ist nur, dass es Kierkegaard selbst mit Fleiß so kunstvoll über sich aufbaut; konzipiert in einer Zeit größter Krisen seines Selbstverständnisses seit 1848 und noch vor der Veröffentlichung der großen Schriften des neuen Pseudonyms Anti-Climacus. Mit einem Wort: er hatte es um diese Zeit nötig, sich selbst so darzustellen, es gab einen Zwang für den Taktiker der Pseudonyme, den geheimen Plan offenbaren zu müssen, ja, wie das Gegenpseudonym Anti-Climacus dann belegt, die ästhetische Pseudonymität auf den Kopf zu stellen. Ich kann hierzu jetzt nicht alle Verästelungen vornehmen, weder die sachlichen aus der Zeitsituation, noch die biographischen, noch alle Reflexionsvarianten zumal der Tagebücher, und ich konzentriere daher den Beweiskurs im Folgenden auf vier Determinanten dieses Umbruchs, der das heraufführt, was ich das Spätwerk nennen möchte.

Zuvor seine zeitliche und von der Einordnung der einzelnen Werke her vorzunehmende Abgrenzung: Das Spätwerk beginnt mit den Osteraufzeichnungen im Tagebuch von 1848, sein öffentlich-literarisches Zeugnis sind neben den Angriffsschriften von 1854–55 vor allem die beiden Anti-Climacus-Schriften, die erbaulichen Reden nach 1848 und die drei nur bruchstückhaft veröffentlichten Traktate: die *Zwei ethisch-religiösen Abhandlungen*, *Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, *Zur Selbstprüfung*. Dass der Kontext gerade dieser drei letztgenannten Schriften gar nicht zur Veröffentlichung kam, ist bezeichnend für die ganze Situation des Spätwerks, das nach außen hin eher durch Zögern, Schweigen, Taktieren, Abwarten gekennzeichnet war als durch ungehemmte Produktivität – die erst in den Angriffsschriften wieder nach außen trat. Dahinter aber steht die nach wie vor ungebrochene Schriftstellermanie Kierkegaards, dem Schreiben zur Therapie geworden war und der sich trotzdem Schweigen und Warten abringen musste. Zeugnis für dies alles sind die Tagebücher, ein zweites literarisches Zeugnis, insofern aber durchaus kein sekundäres!

Für eine Abgrenzung des Spätwerks nach vorne schlage ich Folgendes vor: Die eigentliche Wende zum Spätwerk hin kündigt sich – genau wie es Kierkegaard selbst in den ‚Schriften über sich selbst‘ sagt – nach der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* an. Der Übergang bis zum Durchbruch in den Osteraufzeichnungen von 1848 ist zu verfolgen in

der ‚Literarischen Anzeige‘, den *Corsar*-Schriften, den Entwürfen einer Schrift gegen Adler und ganz besonders und in literarisch ausgefeilter Konstruiertheit in den drei großen Redenbänden von 1847–48.

Die Determinanten des Spätwerks

Die Osteraufzeichnungen von 1848 haben Signalwirkung. Eine prinzipielle Wendung wird zum ersten Mal ausgesprochen. Dass sie so nie eintrat, dass die gehante Befreiung immer wieder und in den verschiedenen und sich steigernden Anläufen, in Umkehrungen, schwermütigen Reflexionen und Selbstverzweiflungen hängen blieb, ist selbst ein Charakteristikum der Tagebücher des Spätwerks. Solch quälendes Auf und Ab, das keineswegs wie ein organisches, schicksalzufriedenes Ein- und Ausatmen klassischer Weltanschauung vorgestellt werden darf, sondern nur als Selbstqual und Anfechtung bis hin zum Selbstopfer im Angriff richtig zu beschreiben ist, war sicher längst als Kierkegaards schwermütige Bestimmung von Jugend auf ihm selbst klar, Anlass der ästhetischen Pseudonyme und des dichterischen Werkes überhaupt, aber erst im Spätwerk werden diese Selbst- und Welterfahrungen – und letztere sind seit der *Corsar*-Auseinandersetzung für Kierkegaard gesellschaftlich konkret geworden – konsequent als Gottesverhältnis reflektiert. Das macht in mehreren Schüben, die sich immer auch biographisch registrieren lassen, Kierkegaards dialektische Theologie des Spätwerks aus, die damit das Erbe der Dialektik des Frühwerks konsequent und praktisch antritt. Der Terminus Spätwerk impliziert insofern die Werkseinheit, ganz wie Kierkegaard selbst sich verstanden hat, insistiert vor allem auf der Einheit von philosophischem, literarischem und theologischem Werk – unter Einschluss des Kirchenangriffs! – ohne allerdings die theologischen Wendungen des Spätwerks nivellieren zu wollen; diese sind, wie gesagt, als die nun wirklich existentiellen Konsequenzen des ganzen schriftstellerischen Werkes und der Stellung seines Autors aufzufassen.

So vorbereitet kann der Text jener Osteraufzeichnungen in knappem Auszug folgen:

Mein ganzes Wesen ist verändert. Meine Verborgenheit und Verschlossenheit ist zerbrochen – ich muss sprechen.

Großer Gott, gib Gnade!

Es ist doch ein wahres Wort über mich, was mein Vater sagte: „Es wird nie etwas aus dir, solange du Geld hast.“ Er hat prophetisch gesprochen [...] mit meinem Scharfsinn und mit meiner Schwermut und dann mit Geld! O,

was für eine Begünstigung, um alle Martern der Selbstquälerei in meinem Herzen zu entwickeln.⁸

Nein, nein, meine Verslossenheit lässt sich doch nicht heben, zumindest nicht jetzt [...] Aber die Sache war folgende. Meine Zukunft wird immer schwieriger in bezug auf den Lebensunterhalt. Müsste ich mich nun nicht mit jener Verslossenheit plagen, dann könnte ich Beamter werden. Jetzt schwerlich [...] Ich hoffe zu Gott, dass er auf die eine oder andere Weise meiner Wirksamkeit als Schriftsteller zu Hilfe kommen wird oder mir auf eine andere Weise zum Lebensunterhalt hilft, und mich somit Schriftsteller bleiben lässt.⁹

Die Determinanten des Spätwerks sind in der Rücknahme der durchbrechenden Befreiung allesamt angedeutet, es handelt sich um vier voneinander abhängige Entscheidungszwänge, die Kierkegaard in die totale Krise seines Selbstverständnisses treiben, das sich bis dahin in der Position eines unabhängigen, strengen, aber auch skurrilen Literaten einzupendeln schien:

1. Kierkegaards finanzielle Situation wird kritisch, d. h. seine unabhängige Stellung und die Selbstfinanzierung seiner Literatur kommen in Gefahr, zumindest an Grenzen finanzieller Art.

2. Seine ‚Verslossenheit‘, d. h. sein im Verborgenen gelebtes Leben des Poenitierenden steht zur Disposition, tritt offenbar aus der Verborgenheit heraus. Damit ist, was hier nicht direkt angesprochen wird, Kierkegaards besonderer Auftrag als isoliert lebende Einzelpersonlichkeit verbunden, die er bereits im Angriff auf den *Corsar* polemisch und opfernd ins öffentliche Spiel brachte; theologisch entsteht hieran immer intensiver die Frage nach dem christlichen Martyrium und der strengen Nachfolge.

3. Kierkegaard könnte diesen harten Konsequenzen entgehen, indem er eine Anstellung suchte, also Beamter würde. Damit wäre die finanzielle Lage geklärt, die Frage des Martyriums neutralisiert – insofern nach Kierkegaards konservativer Staatsmoral ein Beamter für Radikalität kaum mehr in Frage kommt; seine Position als distanziert-kritischer Schriftsteller aber wäre destruiert!

4. Der entscheidende Krisenpunkt, wie es die zitierte Aufzeichnung auch ihrer letzten Intention nach belegt, ist daher die Angst, die Schriftstellerposition zu verlieren, die niemals erwerbsmäßigen Sinn hatte, eher ein Zwang war, eine Selbsttrettung in Produktivität. Darin lag ihre Kraft, und die scheint so ungebrochen wie sie zugleich plötzlich

8 NB4:152 in SKS 20, 357.

9 NB4:155 in SKS 20, 359f.

bedroht ist. All das ballt sich 1848 zusammen; ich will in knappen Zügen versuchen, die einzelnen Determinanten noch etwas detaillierter in ihrem Konfliktpotential zu beschreiben. (Dabei soll jeweils aus der Unmenge des Belegmaterials der Tagebücher nur immer ein möglichst exemplarisches Stück zugrunde gelegt werden.)

Zu 1) Die biographischen und ökonomischen Daten zu Kierkegaards finanzieller Situation müssen hier nicht vorgenommen werden. Wesentlich ist, dass nach ersten Erwähnungen des Vermögensproblems im Tagebuch von 1846 sich dieses Thema 1847–48 durch den ungeschickten Verkauf des väterlichen Hauses so zuspitzt, dass Kierkegaards schriftstellerische Qualität auf dem Spiel steht: Denn er spürt jetzt, dass finanzielle Unabhängigkeit ein Privileg der Distanz sichert, in extremer Außensicht die inneren Verhältnisse seiner Gegenwart offenzulegen. Deshalb auch war er nicht durchschnittlich, sondern musste sich in dieser Überlegenheit, die allen anderen, ökonomisch eingespannten suspekt war, notwendig unbeliebt machen. Umgekehrt aber entdeckt Kierkegaard im gleichen Moment, dass er jetzt zum ersten Mal auch zur Realität gezwungen wird, in der alle anderen ja leben müssen; er kommt den existentiellen Verhältnissen näher, die er bislang nur literarisch spielend zum Prinzip machte. Damit ist sein Selbstverständnis als Schriftsteller (oder Dichter, wie er auch sagt) in der ökonomischen Basis und damit in der ideellen Position seit 1848 verändert: „Unabhängigkeit war die Unterstützung, die ich brauchte, und dass ich sie hatte, verberg mir vielleicht, dass ich doch eigentlich Dichter war, jetzt habe ich es verstanden.“¹⁰

Zu 2) Parallel zur Erkenntnis der finanziellen Situation läuft Kierkegaards Arbeit an den Manuskripten der späteren *Anti-Climacus*-Schriften; in diesen Entwürfen und Kalkulationen geht Kierkegaard in geradezu tödlicher Analytik der *Corsar*-Erfahrungen auf das Ideal des christlichen Nachfolge-Martyriums zu, das er exakt in den politisch-gesellschaftlichen Verhältnissen von 1848 lokalisiert. Dass er als Einzelner stellvertretend Hohn und Spott auf sich zog, der Pöbel das genoss, was die guten Bürger und die Geistlichkeit zugleich schadenfroh goutierten – unwiderrufliches Thema in unendlichen Variationen in der gesamten Tagebuchproduktion des Spätwerks! – dies hat mehr und mehr christologischen Rang, zwingt zur Konsequenz: „Doch eines habe ich gelernt: die eigentlich christliche Kollision. Diese Kollision hat ursprünglich nicht in meinem Gesichtskreis gelegen, ich verdanke sie allein meinem

10 NB10:192 in SKS 21, 359.

Konflikt mit der Menge. Meine Kollision ist echt christlich: ich werde verfolgt – weil ich gutmütig war.“¹¹

Beängstigend an diesen Konsequenzen ist allerdings, dass sich Kierkegaard von seiner Position als Autor in ein ideales Extrem treiben lässt, das er persönlich gar nicht voll realisieren kann – und daran hängt in der Theorie der existierenden Wahrheit, des nachfolgenden Christen aber unbedingt alles. Auch von dieser Seite her droht paradoxerweise ein Ende der Schriftsteller-Distanz. Dieser Konflikt ist seit 1848 prägend für das Spätwerk; die volle Nachfolge hat Kierkegaard nie für sich selbst verantworten wollen, auch der Angriff bleibt bekanntlich unter Vorbehalten, obwohl er faktisch der Erfüllung der eigenen idealen Forderung an den Christen doch wenigstens nahe kommt. Dass Kierkegaard hier einen Kompromiss angestrebt hat, macht zwischen 1848 und 1855 seine Schriftstellerexistenz aus, die zunehmend unmöglich wurde, aber im großartigen Kompromiss des neuen Pseudonyms des Anti-Climacus, der der pseudonyme eigentliche Christ sein kann, gipfelte.

Zu 3) Einfache Lösungen der Krise, etwa die, 'mal ins Ausland zu reisen, 'mal was Versöhnliches zu schreiben, hat Kierkegaard ebenfalls durchdacht, aber regelmäßig ausgeschlagen. Es wäre ihm wie Fahnenflucht vorgekommen. Und so ist auch die dritte Determinante, das Problem ein Pfarramt zu übernehmen, Beamter zu werden, im Grunde schon keine wirkliche Alternative mehr. Zwar lag eine solche Beendigung des Dichterseins eigentlich auf der Linie des Frühwerks: die Ästhetik einmal auf diese realistische Weise abubrechen, indem man einen ordentlichen Beruf ergreift, doch angesichts der Konfliktsituation 1848, zumal nach den *Corsar*-Ereignissen wäre diese Lösung, die alles auflöste, allzu billig. Tatsächlich hat Kierkegaard in der Anstellungsfrage noch Schritte unternommen, trickreich wollte er sogar ein Angebot einholen, dass er dann ablehnen könnte; doch wie immer, kommt er auch hier sich selbst auf die Schliche: Zu seiner Position des religiösen Schriftstellers, dessen Gesamtwerk durchkalkuliert eine Totalwirkung exemplarisch erzielen soll, wie er es gleichzeitig in den Entwürfen *Über meine Wirkksamkeit als Schriftsteller* durchrechnet, passt einfach keine Beamtenlaufbahn – „es gilt doch auch, sich selbst treu zu sein.“¹²

Zu 4) Der angesprochene Kompromiss im christlichen Pseudonym des Anti-Climacus war kein friedlicher, auf dem ein sich neu verstehender Autor hätte ausruhen können. Genau genommen hat Kierkegaard darin

11 NB:177 in SKS 20, 110.

12 NB10:39 von 1849 in SKS 21, 277f.

seinen äußersten Konflikt noch einmal aus sich herausgesetzt: das widerspenstige Verhältnis von Ästhetik und Christentum. Während sich das Spätwerk nicht darin genug tun kann, Ästhetisches als unernst, lebensfremd und unchristlich zu brandmarken, bezieht sein Autor zugleich die Schutzburg eines Dichters des Religiösen, um den harten Konsequenzen, die er selbst – eben nur ‚dichterisch‘ – fordert, noch einmal aus dem Weg zu gehen. Er muss eine Ausnahme machen, und was Kierkegaard selbst von allen anderen unterscheidet, ist nur dies eine, dass er diese schmäbliche Ausnahme – gemessen am Christentum der Nachfolge – öffentlich zugibt. Das ist aber nur die polemische Seite dieser paradoxen Ästhetik. Von der Person des Autors her gesehen, war Kierkegaard nach eigener Einschätzung ein geborener Dichter, der seine Sprache und seine Arbeit liebte, darin lebte, schreiben musste. Den Konflikt zwischen Dichten und Denken hat er schließlich als seine spezielle Erziehung betrachtet, seine Aufgabe darin gesehen, die beiden Bereiche von Dichten und Existieren aufs schärfste zu konfrontieren; und während er selbst dazwischen stehen blieb, hat er doch beides entscheidend verändert. Eine Ästhetik bloß dichterischer, lebensferner Phantasie ist nach Kierkegaards Lebenseinsatz ebenso peinlich wie ein stummes und stumpfes Pathos naiver Unmittelbarkeit christlichen Lebens.

Kierkegaard konnte nach 1848 Dichter bleiben, wie er es sehnlichst gewünscht hatte, doch er wurde trotzdem in die Konsequenzen der Praxis getrieben, vor denen er sich fürchtete, die er aber selbst entwickelt hatte, er und seine Pseudonyme! „Ich bin nur ein Dichter, ach nur ein Dichter. Seht nicht auf mein Leben – und doch, seht nur auf mein Leben, um zu sehen, welch mäßiger Christ ich bin, was ihr am besten sehen werdet wenn ihr auf meine Rede vom Ideal hört. Und darauf hört; denn auf mein bisschen Person kann man pfeifen.“¹³

III. Die dialektischen Verhältnisse im Spätwerk

Die Aktualität Kierkegaards, wie sie in der problematischen Zuordnung von Unmittelbarkeit und Reflexion, Besonderem und Allgemeinem vorgestellt wurde, hat ihre Prägung im Spätwerk erfahren. Ganz generell gesprochen ist die gravierende Veränderung im Spätwerk in der krisenhaften Zunahme von Realisierungszwang zu sehen, wie es in den Determinanten beschreibbar war. Dass es sich dabei nicht um Uner-

13 NB23:33 in SKS 24, 220–223.

wartetes, nicht um prinzipiell Neues handelt, was nicht schon wenigstens vorgedacht gewesen wäre, zeigt, um nur ein Beispiel zu nennen, die Spinoza-Anmerkung in den *Philosophischen Brocken*. Der Konflikt zwischen dem ‚faktischen Sein‘ und dem ‚ideellen Sein‘ ist hier auseinandergelagt. Kierkegaard ist dies Problem nie losgeworden, wollte es auch gar nicht; er ist nur immer tiefer hineingetrieben worden; und was für ihn konkret ‚faktisches Sein‘ bedeutete, hat er seit 1848 erfahren und sich ausrechnen können. Und in dieser Konstellation des Spätwerks erst möchte ich den Begriff einer dialektischen Theologie einsetzen. Die Prognose dafür hatte sicher schon der frühe Kierkegaard gestellt, die Pseudonyme haben an der theoretischen Grundlegung gearbeitet, die großen Redenbände 1847–48 haben die theologischen Konsequenzen der Nachfolge durchgespielt, aber das Spätwerk erst zeigt diese dialektische Theologie.

Was hier Dialektik heißen soll, wie sie sich bestimmt und damit heute von Bedeutung sein kann, soll zunächst mehr strukturell in den für das Spätwerk typischen dialektischen Verhältnisbegriffen geklärt werden, quasi in einer Tafel dialektischer Kategorien.

1. Subjekt und Objekt: Kierkegaards Begriff der Innerlichkeit

Dass die Subjektivität, die Innerlichkeit die Wahrheit sei, ist im Spätwerk kein unerschütterliches Dogma, ist es so auch für Climacus nie gewesen. Der polemische Hintergrund nämlich ist die befremdende, als Lehre gleichgültig gewordene Objektivität, der Kierkegaards These von der subjektiven Wahrheit neue und entscheidende Relevanz abringen soll. Insoweit diese polemische Voraussetzung gilt, ist Adornos Kritik einer „objektlosen Innerlichkeit“ unzutreffend, jedenfalls für das Spätwerk. Denn unter dem Zwang konkreter zu werden, geht Kierkegaards Urteil auch weiterhin und immer härter gegen die Objektivität, die „unverschämte Objektivität“,¹⁴ in der man sich als Funktionär und Rollenträger selbst aus dem Spiel bringt. Doch zugleich sieht sich Kierkegaard zu einer Korrektur seines Begriffs der Innerlichkeit veranlasst, um eben gegen diese falsche Objektivität angehen zu können, er spürt, dass gerade er nun auf „einem kleinen bisschen Äußerlichkeit bestehen muss“, dass die christlich verborgene Innerlichkeit nicht reicht.¹⁵

14 NB25:101 in SKS 24, 514f.

15 NB12:176 in SKS 22, 249.

In Kierkegaards Entwürfen für eine Polemik gegen Bischof Mynster aus dem Jahr 1852 findet sich daher die prägnante Wendung, dass die sog. ‚objektive Lehre‘ und die ‚verborgene Innerlichkeit‘, also die Grundlagen der bürgerlich-konservativen Position des alten Bischofs wie der Staatskirche, ein Betrug sind.¹⁶ Die jetzt zu fordernde Innerlichkeit ist nicht objektlos, sondern dialektisch; sie hat ihr Gegenüber in den falschen Objektivationen von Massengesellschaft, Geld, öffentlicher Meinung,¹⁷ ihre leitende utopische ‚Objektivität‘ (die dann in Anführungszeichen geschrieben werden muss!) aber in der leidenschaftlichen Verdoppelung Gottes als Subjekt, das liebt, um geliebt zu werden; in der Ewigkeit, die, indem sie subjektiv ist, objektiv sein kann.¹⁸ Das gelungene Vermittlungsverhältnis dieser Dialektik von Subjekt und Objekt ist allein die ‚Durchsichtigkeit‘, wie sie Anti-Climacus zu Beginn der *Krankheit zum Tode* im Entwurf des Selbst als abgeleitetes Verhältnis nennt. „Im Lichte des Jüngsten Tages hätte Kierkegaards ‚Durchsichtigkeit‘ ihren Ort und ihre Stunde“, schreibt Adorno.¹⁹ Bis dahin aber bleibt nur die kämpferische Innerlichkeit, die nur innen nicht mehr bleiben kann.

2. Gleichzeitigkeit und Vermittlung

Gleichzeitigkeit, Kierkegaards hermeneutische Kategorie, hatte die ursprüngliche Funktion, den Christus des Neuen Testaments aus seinen wissenschaftlich objektivierenden Vermittlungen über 1800 Jahre Weltgeschichte herauszubrechen und in die Lebensgegenwart einzuzeichnen. Die so entstehende Unmittelbarkeit des entscheidenden Augenblicks, wie sie Climacus in den *Philosophischen Brocken* intendiert, gewinnt allerdings gerade keine Direktheit der personalen Begegnung, sondern das Paradox des Gottes in der Zeit und sein Korrelat im paradoxen Glauben. Beides ist keineswegs ungeschichtlich, auch nicht bloß geschichtlich in jenem metaphorischen Sinn von ‚Geschichtlichkeit‘, sondern real gebunden an die ‚Situation‘, wie Kierkegaard sagt, die als meine Wirklichkeit ernst und faktisch zu nehmen ist, ohne sich auf weltgeschichtliche Vermittlungen herauszureden. Das macht den dialektischen Gewinn der Gleichzeitigkeit im Spätwerk, dass ihre Hermeneutik wider die objektiven Vermittlungen eben auf die richtigen Si-

16 *Pap.* X 6 B 222, S. 355.

17 Vgl. z.B. NB8:70 in SKS 21, 174f.

18 Vgl. NB13:29 in SKS 22, 290f.; NB18:74 in SKS 23, 303.

19 *Kierkegaard, Konstruktion des Ästhetischen*, Frankfurt am Main 1966, S. 155.

tuationsbedingungen meiner Gegenwart hinauswill: „Die Pointe des Christlichen ist, dass es das Gegenwärtige ist [...]; denn ganz nahe ist das Christliche das Verhasste und Empörende.“²⁰ Hier kommt das Paradox der Christologie zur Anwendung, dessen Sinn parallel zur Gleichzeitigkeit in der Abstoßung aus dem bloß reflektiven Vermittlungsverhältnis zu suchen ist. Geschichte wird daher an ihrem ‚Werden‘ kenntlich, der jeweils gleichzeitigen, leidenschaftlichen Situation, die damit aus den Zwangsverhältnissen der immergleichen Natur- und Geschichtsgesetzlichkeit produktiv und kritisch herauspringen will. Kierkegaards dialektische Gleichzeitigkeit ist wie eine Sperre im geschichtlichen Verlauf, darin Adornos gesellschaftskritischem Begriff der ‚Naturgeschichte‘ verwandt: „Die Bedingung für die Rettung eines Menschen ist der Glaube daran, dass es überall und in jedem Augenblick absoluten Beginn gibt“.²¹

Deshalb Kierkegaards polemische Abrechnung mit der Christenheit als bloß historischem Produkt; dialektisch liegt die Alternative nicht in naiver Existenzgegenwart, sondern im Risiko gegen und trotz dieser realen Vermittlungen. „Glaube“, so sagt er im Tagebuch, „ist die Unmittelbarkeit nach der Reflexion“,²² die „neue Unmittelbarkeit“.²³ Ihr aufgeben hermeneutisch wie ethisch das Paradox der Christologie: dass es Gott war, der leiden musste; das beschreibt unsere Realität, christlich paradox: ohne zu resignieren. „Die Reflexion vergisst nicht, sie erinnert sich rückwärts; und die Reflexion setzt das Leiden zusammen mit der Seligkeit.“²⁴

3. Paradox und Existenzdialektik

Die dialektischen Konstellationen von Subjekt und Objekt, Gleichzeitigkeit und Vermittlung haben ihren erkenntnistheoretischen Grund in Kierkegaards Paradox. Dieser Begriff, von Climacus im Frühwerk ausgearbeitet, ebenso präsent in den Tagebüchern und literarischen Arbeiten, wird in seiner zentralen Funktion im Spätwerk bestätigt. Die „Dialektik des Paradox“, wie Kierkegaard einmal sagt,²⁵ bleibt seine

20 NB5:110 in SKS 20, 416.

21 NB15:42 in SKS 23, 30.

22 NB4:159 in SKS 20, 362–365.

23 Pap. X 6 B 78.

24 NB13:62 in SKS 22, 311.

25 NB2:12 in SKS 20, 142.

typischste Denkform, denn das Paradox ist so unpopulär wie er selbst²⁶ und gibt allem Christlichen sein „negatives Kennzeichen“.²⁷

Wenn ich das Paradox des Spätwerks als Existenzdialektik definieren will, so nicht, um die Begriffe restlos zu verwirren, sondern um sie aus dem Dunst der Unklarheit heraus präziser zuzuordnen. Das Paradox meint nicht ein logisches Problemstück (etwa das Problem der Antinomien oder dgl.), sondern ist als rhetorisches, literarisches, erkenntnistheoretisches Zeichen des Widerspruchs eingesetzt; es steht für das Denkmögliche, den Widerspruch, der sich nicht denken lässt; und dabei hängt das Verständnis daran, die Betonung so auf Denken zu verlegen, dass sein Widerspruch: nämlich Existieren – geradezu herauspringt. Nicht also ein Widerspruch im Denken selbst, denn das wäre wiederum ein logisches Problem. Entscheidend ist der Abstoßeffekt des Paradox (man denke nur an sein christologisches Synonym im Begriff des Ärgernisses!), worin es zwingt, die Ebene zu wechseln, als Instanz der möglichen Vermittlung des Widerspruchs das Denken zu verlassen, die Existenz, das wirkliche Leben als Ort von Widerspruch und Vermittlung aufleuchten zu lassen. Insofern geht es dem Paradox, diesem unveröhnlichen Widerspruchszeichen, durchaus auch um Vermittlung; nur auf deren Ort kommt es an, weshalb von Existenzdialektik zur Benennung von Kierkegaards Einsatz gerade des christologischen Paradox im Spätwerk gesprochen werden soll. Selbstverständlich ist dabei mit ‚Existenz‘ keine ontologische Kategorie des Selbst gemeint, sondern im Sinne des Spätwerks die faktischen Lebensverhältnisse, in denen sich die kämpferische Innerlichkeit, die Gleichzeitigkeit und das Paradox auszulegen und durchzusetzen haben.

Aus den vielfältigen Belegen und Anwendungen dieser Existenzdialektik im Spätwerk will ich hier die eine, nicht so geläufige herausgreifen, nämlich die erkenntnistheoretische.

In Tagebuchentwürfen zu einer Verteidigung seiner Position (geschrieben um 1850) heißt es bei Kierkegaard:

Im strengsten Sinne, christlich verstanden, gibt es keine Christliche Wissenschaft; und in jedem Fall soll der christliche Wissenschaftler beim ‚Glauben‘ um eine Indulgenz ersuchen, dass er es wagt, sich mit Wissenschaft zu beschäftigen, da Wissenschaft nicht das Superieure sondern das Inferieure ist.

[...]

26 NB12:135 in SKS 22, 224f.

27 NB34:39 in SKS 26, 350f.

Soll es eine christliche Wissenschaft geben, so darf sie nicht auf der Basis aufgebaut werden: den Glauben zu begreifen, sondern auf der Basis: zu begreifen: dass man den Glauben nicht begreifen kann.²⁸

Kierkegaard hat diese Seite seiner Arbeit nicht mehr weiterverfolgt; die biographische und gesellschaftskritische Situation, in die er sich gebracht und in die man ihn gedrängt hatte, ließen dafür keinen Raum mehr. Daher läuft das Paradox auf die Polemik des Angriffs zu, die Existenzdialektik geht von der theoretischen Konzeption in die Praxis über, die Kierkegaard gegen sich selbst durchführt. Damit befolgt er sein erstes Kriterium der Existenzdialektik: die Reduplikation von Leben und Lehre. Fasst man diesen exemplarischen Vorgang – der Magister möge es mir verzeihen! – wiederum erkenntnistheoretisch auf, so kommt es zu einer dialektischen Doppelstruktur, die unbedingt im Begriff der Existenzdialektik mitgehört werden muss. Es kommt zur Doppelgefahr, wie Kierkegaard auch sagt, zur „doppelten Dialektik“,²⁹ die sich aus dem nicht mehr einfachen Verhältnis von Unmittelbarkeit (Glaube) und Reflexion ergeben muss. Das sich im Kirchenangriff opfernde Korrektiv ist damit noch nicht in Sieg und Ruhm gelandet (das wäre nur der Sinnentzug der Bewunderung, den Kierkegaard der Christenheit als verlogenen Mechanismus der Integration des Kritikers vorhält), sondern in der doppelten Gefahr, nun erst recht der Mitwelt zum Ärgernis zu werden. Diesem Doppelverhältnis auf der Ebene der vollzogenen Reduplikation (das Kierkegaard selbstverständlich christologisch unablässig durchdenkt und explizieren kann – bis ins Selbstbewusstsein Jesu hinein!) entspricht theologisch gesehen das ‚Geistverhältnis‘ Gottes, das nicht mehr über einfache Unmittelbarkeit zugänglich ist, sondern eben nur im existenzdialektischen Vorbehalt der Versöhnung: „Ich kann keine unmittelbare Gewissheit darüber erlangen, ob ich den Glauben habe – denn Glauben ist ja eben dieses dialektische Schweben, welches ständig in Furcht und Zittern doch niemals verzweifelt.“³⁰

4. *Theorie und Praxis*

Aus Kierkegaards Existenzdialektik, die sich im nicht einfach integrierbaren Widerspruch des Paradoxes hält, ergibt sich für seine gesellschaftliche Stellung, die dem Spätwerk konstitutiv ist, eine Distanz und

28 *Pap.* X 6 B 114, S. 143 und S. 146.

29 NB3:75 in *SKS* 20, 279.

30 NB5:30 in *SKS* 20, 381f.

doch eine Bereitschaft zum verändernden Eingreifen, die sich heute sachgemäß wohl nur mit dem Begriffspaar Theorie und Praxis benennen lässt. Auch hier wiederholt sich dann die doppelte Dialektik, auch dies Verhältnis ist nicht einfach als Übergang von Theorie in Praxis vorzustellen. Dass die richtige Praxis verstellt ist, wie Adorno seit 1968 gegen seine linken Kritiker als Resultat negativer Dialektik erklären musste, hat ihn näher an Kierkegaard herangebracht, als Adorno zu diesem Zeitpunkt wohl selbst geahnt hat. Nur ist Kierkegaard von der Gegenseite ausgegangen, hat die Praxis gar nicht direkt ansteuern wollen, um nie in den Verdacht solch eines platten Überganges von Theorie und Praxis zu geraten. Seine ‚politische Theologie‘, die kritische Analyse von Theologie und Kirche in den faktischen Verhältnissen ihrer Repräsentanten, hält Kierkegaard daher zunächst in den Tagebüchern versteckt; etwa eine Stelle wie diese: „Ja, im Grunde würden die Menschen laut lachen, wenn einer im Ernst sagte, dass es die Pflicht eines Menschen (also auch die Seine) wäre, die Welt zu verändern[...]“. Der Christ lehrt, „dass die Welt im Bösen liegt, aber dessen ungeachtet gibt er sie nicht auf, sondern er wagt alles, um das Seine dazu beizutragen, dass sie besser würde und das Gute käme.“³¹

Bis Kierkegaard aber verändernd eingriff, hat er alle Stadien der Reflexion kontrollierend durchlaufen und sich taktisch tausendfach abgesichert, dass seine Praxis ja nicht falsch verstanden, von falschen Freunden vereinnahmt oder gar als neues, fröhliches politisches Programm bejubelt werde. Der Grund dafür liegt gerade nicht in Praxisangst: „Erst kommt das Leben; darauf, länger oder kürzer (aber danach) kommt die Theorie; nicht umgekehrt“.³² Denn das Christentum ist gar kein Erkenntnisproblem, Theorie „das Feigenblatt“.³³ Doch die christliche Handlung und Praxis, die fehlt, ist ebenso wenig unmittelbar wie der Glaube; dialektisch deshalb, und dieser Schluss hat Kierkegaard in die Opfertheologie des Spätwerks getrieben.

An dieser Stelle wäre von Kierkegaards späten Sympathien für die Märtyrer-Theologie der alten Kirche, das Mönchtum im Katholizismus und überhaupt die dualistischen, asketischen Züge seiner Tagebuchaufzeichnungen zu reden. Er hat sich damit Gewalt angetan, was sicher ganz auf der Linie seiner Schwermut lag, bis zuletzt. Aber er hat auch die andere Linie nie vergessen, wie es im Kompromiss, doch ein Dichter

31 NB8:70 in SKS 21, 174f.

32 NB21:86 in SKS 24, 56f.

33 NB33:42 in SKS 26, 283f.

und nicht der Märtyrer sein zu können, seit 1849 für das Spätwerk bindend geworden war. Er war „verliebt in den Klang der Sprache“, die er schrieb,³⁴ hat von diesem Glück nicht lassen können, den von ihm selbst angezettelten Konflikt zwischen Ästhetik und Christentum daher nie eindeutig gelöst – und das ist der Rest seines persönlichen Glücks gewesen, worin er humaner blieb als in den brutalen Zügen asketischer Grausamkeit, von denen die Späten Tagebücher immer dichter Zeugnis ablegen. Was Kierkegaard so gegen sich selbst durchsetzt, ist die Dialektik von Theorie und Praxis, die sich verdoppelt, wenn die glatten Übergänge verstellt sind, und das war nach seiner Analyse von Christenheit und Christentum der Fall.

5. Ideologiekritik

Kierkegaards Kirchenangriff gehört mit in die Einheit des Gesamtwerkes, und gerade diese letzte Aktion hat Bedeutung für die Theorie, die mit dem Begriff einer dialektischen Theologie neu benannt werden soll. Das Auseinanderfallen von gesellschaftsoffizieller Selbstbegründung (zu Kierkegaards Zeit das lutherische Staatschristentum) und erfahrener Wirklichkeit (bei Kierkegaard die vornehme Zurückhaltung derselben Kirche in den praktischen Situationen, in die nach seiner Meinung und Auslegung des NT das Christentum eigentlich gehörte) trieben ihn in die gesellschaftskritische Unterscheidung von Christentum und Christenheit. Um diesen Vorgang zu erfassen, verbunden mit den schon angedeuteten extremen, asketischen Selbstbegründungen aufseiten von Kierkegaards Biographie, wird der Begriff der Ideologiekritik vorgeschlagen. Kierkegaard hat sie im gesamten Spätwerk durchgängig an Mynster und Martensen praktiziert, und die Tagebücher sind voll von vorbildlichen Analysen und Modellen ideologiekritischer Arbeit. Die zirkuläre Selbstbeweihräucherung eines ideologischen Systems hat Kierkegaard exakt analysiert und in den beiden Begriffen des „Bestehenden“ und der von ihm geforderten „Einräumung“ auf seine kämpferische Formel gebracht. „Das ‚Bestehende‘ ist überhaupt ein ganz und gar unchristlicher Begriff.“ – heißt es im Tagebuch schon 1849.³⁵ Und wiederum lässt sich auch in der ideologiekritischen Arbeit Kierkegaards, indem er dem dänischen Protestantismus seine gesellschaftspolitische Funktion vorhält, die mit Christentum nicht übereinzubringen ist, die

34 NB30:41 in SKS 25, 414f.

35 NB11:108 in SKS 22, 61.

doppelte Dialektik verfolgen. Eindeutigkeit in der Position des Kritikers gewinnt Kierkegaard letztlich nur im Unterliegen des Korrektivs. Unmittelbarkeit des Christlichen hat er selbst nicht und verlangt sie nicht von den Repräsentanten des Bestehenden, sondern allein diese ‚Einräumung‘, diesen Vorbehalt, der zuzugeben wäre, eine Reflexionsleistung, die aber zugleich mehr war als bloß dies – wie hätte es um diese Kleinigkeit sonst diesen Streit gegeben?

Kierkegaards Theologie bewegt sich bewusst wie biographisch determiniert auf der Schneide zwischen Wahnsinn und Christentum. Adorno hat dies damit erklärt, dass im 19. Jahrhundert der Wendepunkt liege, nach dem Versöhnung und Menschlichkeit sich nur noch so hätten artikulieren können. Kierkegaard jedenfalls hat bis zuletzt darin keine Kompromisse gemacht und sein Korrektiv bis zum letzten Augenblick bewähren wollen. Die Dialektik bleibt, nimmt man sie jetzt als Theorie, bis zuletzt offen, aufgerissen der Bruch, an dem Kierkegaard selbst litt. Zwei Zitate sollen das belegen. Auf der einen Seite zwingt sich Kierkegaard auf der Linie kompromissloser Ideologiekritik bis in die grausamsten Züge christlicher Opfertheologie: „Das Dialektische ist: hier wird ein Trost angeboten – und sieh, der Trost ist schlimmer als was man sonst leidet.“³⁶ Auf der anderen Seite hat Kierkegaard die Versöhnung doch nie verloren geben können: „Das Grausame ist nicht das Christliche, sondern das, was dem Christlichen widerfährt. Das Christliche ist in sich selbst Milde und Liebe, oder die Liebe selbst, oder selbst die Liebe.“³⁷

IV. Dialektische Theologie: Opfer und „Christentum im Interesse des Menschen“

Alle fünf angeführten Kategorien sind letztlich theologischer Art, was nicht hindert, sie strukturell einmal so zu isolieren, obwohl der Wirkung und der Sache nach Kierkegaards literarisches Werk, seine theologischen und philosophischen Inhalte durchaus als einheitlich gehalten werden können. Dieser Zusammenhang sei abschließend am christologischen Problemkontext präzisiert.

Dabei können zwei Aussagen Kierkegaards als regulierende Fixpunkte eingeführt werden, nämlich die eine über das Verhältnis von Unmittelbarkeit und Reflexion: dass die Reflexion rückwärts erinnere

36 NB7:35 in SKS 21, 93f.

37 NB7:72 in SKS 21, 112.

und Leiden mit der Seligkeit zusammensetze;³⁸ die andere ist mehr biographischer Art und geht auf Kierkegaards zwanghaften Opfergang des Korrektivs ein, wie er zuletzt als Ideologiekritik beschrieben wurde: „weshalb war Bischof Mynster doch ein Lump! Wäre nur etwas an ihm gewesen, so wäre ich nicht so weit hinausgebracht worden, wie es der Fall ist. Ich hätte hier eingeschwenkt, und ich, gerade ich wäre dahin gekommen, in sympathetischer Schwermut darzustellen, was man Christentum im Interesse des Menschen nennen müsste.“³⁹

Existenzdialektisch lösbar wird diese Situation des Korrektivs wider Willen nur in der christologischen Orientierung, an der sich Kierkegaards späte Tagebücher abmühen. Es ist zumal die lutherische Kritik, die Kierkegaard mit sicherem Gespür sofort provoziert und der er sich selbst schon stellen müsste: Wie stehe es um Glaube und Werke, wieweit ist Christus Vorbild und Forderung zur märtyrerhaften Nachfolge, wieweit ist die Gnade ganz ohne Bedingungen uns schon zugut angerechnet?

Es ist bekannt, dass Kierkegaards Kritik an Luther – gemeint ist zuallererst das Luthertum! – zum Ende hin immer härter wird, vor allem in den Tagebüchern. Die Kritik lässt sich darin zusammenfassen, dass Luther kein Dialektiker war,⁴⁰ und genau darin gehen Kierkegaards theologische Arbeiten des Spätwerks über das ihm vorliegende Luthertum hinaus. Er versetzt neu und polemisch gegen eine selbstsichere, protestantische Gnadenlehre – vor allem gegen deren ideologische Funktionen! – den Glauben in die existenzdialektischen ‚Situationen‘ und ‚Handlungen‘ des tatsächlichen Lebens, in dem man sich auch durchaus ‚freiwillig‘ einer Gefahr aussetzt, wie es Kierkegaard selbst in der *Corsar*-Auseinandersetzung provoziert hat. Dann kommt es zu „christlichen Situationen“,⁴¹ und die sollte man nicht fürchten und sich mit der Abwehr von Werkgerechtigkeit herausreden. Dass diese einfache Logik, alles Handeln tendiere zur Werkgerechtigkeit, nicht trifft, zeigt Kierkegaard in seinen christologisch-dialektischen Analysen. In Doppelbegriffen wie ‚Strenge und Milde‘, ‚Vorbild und Versöhner‘ versucht er zu zeigen, dass die Versöhnung verkümmert, zum billigen Trost degradiert wird, wenn der fordernde Charakter gerade dieser Versöhnung, die ja faktisch immer wieder aussteht, ausgeschlossen bleiben soll. Am treffendsten hat Kierkegaard dies im Gleichnis von der ‚zahmen Gans‘ seinem Protestantismus

38 NB13:62 in SKS 22, 311.

39 NB32:127 in SKS 26, 214–217.

40 Vgl. NB5:10 in SKS 20, 373–375.

41 Vgl. z. B. NB27:75 in SKS 25, 190.

vorgehalten, der im nur noch ideologischen Gedenken an die Gefahren des Fliegens und des rauhen Lebens der Wildgänse zahm und fett seinem natürlichen Schicksal entgegengeht.⁴² Leidenserfahrung, Forderung der Nachfolge in der konkreten Situation müssen konstitutiv für ein Christentum sein, das diesem Gleichnis von der zahmen Gans entkommen will; christologisch gesprochen kommt die Zuordnung von Kreuz und Auferstehung, Nachfolge und Versöhnung in eine bleibende Spannung der faktischen Verhältnisse, trotz und wegen der übergeordneten Versöhnung, wie sie im Gottesbegriff zugeordnet werden muss. Die doppelte Dialektik, von der oben bei der Definition der Existenzdialektik gesprochen wurde, ist genau hier in der Christologie zu lokalisieren. Um die Aktualität dieser Zuordnung zum Sprechen zu bringen, will ich vorschlagen, das, was die lutherische Tradition etwa mit dem Begriffspaar von simul iustus et peccator zum Ausdruck brachte und was Kierkegaard in seiner dialektischen Interpretation von Gnade als Forderung durchdenkt, neu zu fassen in dem Begriffspaar Zwang und Befreiung.

Kierkegaard war hier sicherlich in der Gefahr, in seiner Rolle des Korrektivs den Zwang, der faktisch vorliegt und auf den er aufmerksam machen wollte, im Selbstopfer zu stilisieren, worüber die Befreiung – das „Christentum im Interesse des Menschen“ – scheinbar ins Jenseits wegrückte. Zu bestehen ist aber mit Kierkegaard auf diesem kreuzes-theologischen Aspekt zur Diagnose und Therapie unserer Gegenwart durch das Christentum:

Seine, si placet, frohmachende Rede davon, dass es hier Trost und Erlösung gibt, wird zur Plage für die Gesellschaft, indem sie daran erinnert, nach welchem furchtbaren Maßstab in der Welt gelitten wird, und indem sie an den Schrecken der Sünde erinnert.⁴³

Die Befreiung also geht über Veränderung, die Kierkegaard selbst in Gang bringen wollte und die ihr Bild in der Auferstehung hat, die zum Kreuz gehört; sie ist allerdings so wenig unmittelbar wie der Glaube, existenzdialektisch zugesagt und verschlüsselt. Aber von der faktischen „Behebung einer irdischen Not, eines zeitlichen Kreuzes“, wie es in der *Krankheit zum Tode* heißt,⁴⁴ ist trotzdem nichts nachzulassen.⁴⁵ Dass Kierkegaard hier geschwankt hat, ist nach allem verständlich und verdient

42 Gemeint ist die zweite Fassung von 1854 in NB25:22 in SKS 24, 451f.; vgl. die erste in NB30:24 in SKS 25, 401–403.

43 NB14:62 in SKS 22, 380f.

44 SD in SKS 11, 285.

45 Vgl. auch NB13:18 in SKS 22, 283f.

angesichts dieses Lebens und seines bewussten Weges nur größten Respekt. Die dialektische Theologie, die von Kierkegaard lernen will, wird Zwang und Befreiung zusammendenken müssen, nicht als glatte Vermittlung, das verbietet das Paradox, aber als Veränderung, die in Gang gekommen ist und in Gang gebracht werden muss; auch wenn dazu immer wieder der Vorbehalt gehört, der Befreiung unserer Produktions- und Konsumtionssphäre entzogen sein lässt. So sehr sind Theorie und Praxis, Zwang und Befreiung gegeneinander verstellt und aufgegeben. Dies durchdacht und durchlebt zu haben, macht Kierkegaards theologische Aktualität; ausgehalten hat er als Dichter des Religiösen, der im Angriff zum Satiriker und damit engagierten Literaten wird – die ästhetische Dimension ist nicht wegzudenken. Ob die Philosophie hier noch mitdenken will, wage ich zurzeit nicht zu entscheiden. Dass Kierkegaard die Dialektik auch im Gottesbegriff, wie es sich für eine richtige Christologie von selbst versteht, ebenso entdecken musste, was doch auch philosophischen Rang hat, sollte zum Schluss noch zitatweise vorgelegt werden:

Christentum ist: was Gott mit uns Menschen leiden muss [...] Nun ist, wenn man so will, in Gott der Widerspruch, der die Quelle aller Qual ist: er ist Liebe und dennoch ist er ewig unveränderlich [...] Als Christus rief „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ – da war das entsetzlich für Christus, und so wird es auch gewöhnlich dargestellt. Aber mich dünkt, es ist noch entsetzlicher für Gott gewesen, das zu hören [...] derart unveränderlich sein und dann Liebe sein: unendliche, tiefe, unergründliche Trauer!“⁴⁶

46 NB31:86 in SKS 26, 63.

Bekenntnis und Handlung – nach Søren Kierkegaard*

Man kann Christus nur durch Handlung
bekennen. [...] Sieh, dies hat man in der
Christenheit abgeschafft!¹

S. Kierkegaard

I. Zur Nikodemus-Typologie in Kierkegaards Tagebüchern

Kierkegaard war betroffen von der Figur des Nikodemus, diesem halbherzigen, uneindeutigen, ja vielleicht kann man sagen: diesem verunglückten Jünger Jesu, wie ihn das Johannesevangelium darstellt. Dieser Nikodemus ist hintergründig eingebaut. An drei Stellen taucht er im 4. Evangelium auf: Formell eingeführt und als nächtlicher Gesprächspartner Jesu zum Thema Glaube und Geist in Kap. 3; er ist Repräsentant der jüdisch-religiösen Führungsschicht, das Gespräch wäre eigentlich ein offizielles Treffen, durch die nächtliche Tarnung aber wird es offiziös, vielleicht auch romantisch für den Politiker Nikodemus, den man sich dann nachts heimlich zu dem berühmten Rabbi Jesus hinstehlen sieht, damit diese Zusammenkunft vor der Presse und der öffentlichen Meinung verborgen bleibt. Die dann noch folgenden Erwähnungen des Nikodemus im Johannes-Evangelium geschehen mehr am Rande, so in Kap. 7 während eines Streitgesprächs mit den Pharisäern und in Kap. 19 bei der Bestattung Jesu, in beiden Fällen aber wird ausdrücklich die geheimnisvolle Szene in Erinnerung gebracht, es handle sich um den, der damals bei Nacht gekommen sei! Ich muss bei dieser Szenerie immer an die – sicher monströse – Evangelien-Verfilmung von Zeffirelli denken, die doch in einigen Zügen interessante Deutungen eingesetzt hat; hier nämlich die, diesen Nikodemus während des Kreuzestodes Jesu unter die

* Deutsche Fassung des Vortrags, der am 15.3.1980 in Haslev / Dänemark während einer Konferenz der theologischen Fakultät der Universität Kopenhagen (Thema: Bekenntnis und Handlung) gehalten wurde.

1 *Pap.* X 6 B 261, S. 433.

Zuschauer zu stellen, und wenn ich mich recht erinnere, hat eben dieser Nikodemus in der Kreuzesszene die Worte vom Gottesknecht aus Jesaja 53 für sich und damit für die weltgeschichtliche Bedeutung dieses Ereignisses rezitiert.

Kierkegaards Sympathien für diese Figur aber sind zwiespältig, weil er Nikodemus keineswegs als halbherziges Vorbild für eine halbherzige Christenheit rühmt, sondern weil er in Nikodemus den Typus einer ehrlichen Verstecktheit der unehrlichen Christenheit seiner Gegenwart entgegenhält. Nikodemus wird so zum indirekten Zeugen für die verkehrten Verhältnisse des ‚Bestehenden‘, denn Kierkegaards ideologiekritische Analysen seit 1846–48, seit den *Corsar*-Ereignissen und seit *Anti-Climacus*, laufen darauf hinaus, dass dem offiziellen Christentum keinerlei Berufung auf seinen ntl. Ursprung mehr zustehe, dass es ihm deshalb besser anstünde, sich wie Nikodemus zu Jesus zu verhalten, das Licht des Tages zu scheuen und lieber im Geheimen mit Jesus Kontakt zu halten als im Brustton der Offizialität.

Kierkegaards Spätwerk, ich meine damit die Zeit nach und seit 1848, bestreitet der Kirche die christliche Legimitation, bestreitet die ‚verborgene Innerlichkeit‘ des Glaubens, wie sie in den pseudonymen Werken vor 1848 noch herausgearbeitet worden war, als christliches Kriterium – sonst hätte Jesus den heimlichen Nikodemus ja als Jünger akzeptieren können!² Das Unehrliche der Gegenwart hat in Nikodemus sein ehrliches Vorbild, so wie Kierkegaard etwa die Kritik Feuerbachs am Christentum durchaus als willkommenen und notwendigen Angriff auf das tatsächliche Verhalten der Christen akzeptiert, während er die weltanschauliche Verketzerung des sog. ‚Freidenkers‘ Feuerbach durch das offizielle Christentum für einen Selbstbetrug, für eine „ungeheuere Fälschung“, hält.³ Und genau in dieser ‚dialektischen‘ Funktion, in der eine wahrhafte Verteidigung des Christentums wie ein Angriff aussieht, versteht Kierkegaard in derselben Tagebuchaufzeichnung von 1849 die Leistung des Pseudonyms Johannes Climacus; dieser hat bereits durch seine Ausgrenzung des Christlichen aus allen möglichen bürgerlichen, religiösen, ästhetischen und ethischen Vermittlungen seinen Beitrag zur Klärung der Situation geleistet, die Kierkegaard dann endgültig und offiziell im Kirchenangriff 1854–55 – als wäre sie jetzt spontan – ausschleudert: Christentum ist unvereinbar mit der bürgerlichen Verfassung von Staat und Kirche, worin die Praxis des Lebens nach ökonomischen

2 Vgl. NB31:152 in SKS 26, 112.

3 Vgl. NB13:92 in SKS 22, 335–337 / T IV, 28ff.

und politischen Bestimmungen abläuft, die sich nur noch ideologisch in christlicher Weltanschauung, Theorie und verborgener Innerlichkeit halten. Typus dieser verkehrten Verhältnisse ist Nikodemus! In einer Tagebuchaufzeichnung aus dem Jahr 1853 heißt es unter der Überschrift: „Nikodemus und ich“: „Je mehr ich über die Verhältnisse nachdenke, desto klarer wird es mir: auf die Weise Christ zu sein wie heutzutage in der Christenheit, ganz richtig am hellichten Tage, das ist 100.000-mal schlimmer als wie Nikodemus in der Nacht zu kommen.“⁴

II. Das Prinzip ‚Handlung‘ als existentielle Ethik

Dass Kierkegaard im Spätwerk Christentum geradewegs als Handlung definiert, klingt für die Ohren einer lutherisch geprägten Theologie natürlich skandalös. Man hört in dieser Definition mehr den Jakobus-Brief als Luthers Auslegung des Paulus; und wie steht es um den allein rechtfertigenden Glauben, wenn erst die Handlung dem Christentum Sinn geben soll, wie Kierkegaard fordert, riecht das nicht gefährlich nach ‚guten Werken‘? An dieser Stelle steht also eine theologische Entscheidung bevor, hier sind Konsequenzen aus Kierkegaards Theologie zu ziehen, aus seiner Position im und gegen das ‚Bestehende‘, wie er die gesellschaftliche Situation im 19. Jahrhundert nannte. Zuvor aber muss geklärt sein, dass diese theologische Wendung Kierkegaards durchaus nicht unmotiviert eintritt, dass die Frage seines Lebens, wie einer Christ ‚werden‘ könne, geradezu auf solch eine Handlungsbestimmung zuläuft. Und in der Konsequenz der Durcharbeitung dieser einen Frage steht Kierkegaards gesamtes Schriftstellerwerk; die Abfolge der verschiedenen Pseudonyme, die Parallelität der verschiedenen Schreibformen, die taktische und listige Einordnung des Gesamtwerks nach dem Stadienschema (des Ästhetischen, Ethischen und Religiösen) dienen dem einen Ziel, endlich einmal wieder angeben zu können, was Christentum sei, wenn man nur die Traditionen des Abendlandes, die Verwicklungen der Kirchengeschichte, die Denkbedingungen der idealistischen Reflexionsphilosophie und schließlich die politisch-ökonomischen Entwicklungsformen und Gesetzmäßigkeiten des 19. Jahrhunderts in Abzug bringen könnte. Dies Programm einer geradezu phantastischen Reduktion bedurfte allerdings der Umwege und indirekten Zugänge, und das ist es, was die Sonderstellung von Kierkegaards literarischen Werken

4 NB28:37 in SKS 25, 244f. / TV, 167.

und der sie begleitenden Texte, ich meine nicht nur die erbaulichen Reden, sondern auch die Tagebücher, ausmacht: die kompromisslose Strategie, der die versponnenste dichterische Passage genauso unterstellt sein soll wie die extreme Denkanstrengung philosophischer und psychologischer Präzision; die Strategie, die sich selbst als religiöses Interesse kundgibt. Dieses Religiöse wiederum braucht notwendig den indirekten Weg, Kierkegaard definiert es bekanntlich als Innerlichkeit – zum Trotz gegen alle Errungenschaften an Objektivität und Wissenschaft seiner Zeit, zum Trotz gegen alle Vermittlungen von Denken und Sein, Geist und Geschichte, Gott und Welt. Deshalb lässt sich auf offiziellem Weg über diese Innerlichkeit gar nichts ausmachen, staatskirchliche Bekenntnisse sind ihr äußerlich, die philosophische Dialektik überspringt diese Innerlichkeit ebenso wie die bürgerliche Tugendlehre; Innerlichkeit ist das ganz Andere, nicht einfach Zugängliche, deshalb diese groß angelegte Reduktion von allem Vermittelbaren weg zu dem Lebensbereich, der allein über Sprünge, über Hineinversetzen, Nachvollziehen, Sympathie, Selbstbezüglichkeit – wenn überhaupt – zugänglich ist. Hier liegen die literarischen wie sachlichen Aufgaben und Leistungen der Pseudonyme, solche Figuren als Exempel ins Bild zu setzen: Abraham, der potentielle Mörder in Innerlichkeit; die an Wahnsinn grenzenden unglücklich Verliebten in allen Texten der frühen Pseudonyme; Sokrates als der ehrliche Denker, der auch lebt, was er denkt, und diesen Zusammenhang zum Kriterium erhebt. Im Hintergrund dieser Masken, Rollen und Funktionen, die die Pseudonyme vorzuführen haben, steht Kierkegaard selbst in eigenem Versteckspiel, und schon in diesem frühen, dem nicht ganz mit Recht immer als ‚ästhetisch‘ bezeichneten Bereich seiner Biographie, lebt er bei allen dichterischen Distanzierungen doch das selbst, was er andere reden und schreiben lässt – und ja doch letztlich immer selbst schreibt. Aber in dieser Phase darf zumindest der ganze Zusammenhang noch in der ironischen oder humorvollen Schwebelagehalten werden: der Zusammenhang zwischen Theorie und Praxis – Bekenntnis und Handlung, wie man durchaus schon sagen könnte; wie treffend nachempfunden Karl Barth in seiner frühen ‚Christlichen Dogmatik‘ einmal zum Verhältnis Kierkegaard / Hegel und Don Giovanni / Leporello formuliert hat: „Wir stehen hier vor dem Punkt, wo einst Kierkegaard gegen Hegel die Interessen des Christentums und der Philosophie meinte wahrnehmen zu müssen. Ihm kam das Verhältnis der Hegelschen Dialektik zu der wirklichen vor wie das des Leporello mit seinem Register zu seinem Herrn Don Juan, der im Unterscheid zu jenem

selber trinkt, verführt, genießt und dementsprechend dann selber zur Hölle fährt.“⁵

Worum hier wie in Kierkegaards sämtlichen pseudonymen Werken gestritten wird, das ist die Wirklichkeit, die nicht bloß gedacht, sondern gelebt werden soll; das gilt ästhetisch gesehen z. B. für Kierkegaards Kritik an Goethe, ethisch gesehen z. B. für den Zeitgenossen (Etatsrat Molbech), der sich Kierkegaard gegenüber beklagte, in Gesellschaften zum Weintrinken genötigt zu werden, was ihm gar nicht bekomme; Kierkegaard empfiehlt in der ihm eigenen, psychologisch geschulten, zugleich aber etwas bissigen Art, doch nur einmal in solch einer Situation die Güte des Weines anzuzweifeln, und keiner würde ihn mehr zum Trinken nötigen! Fazit und Überschrift dieser Tagebuchaufzeichnung betreffs Goethe und Molbech: „Geschwätz und Gerede und Geplapper anstatt Handlung“.⁶

Wirklichkeit und Wahrheit, das ist vor allem Kierkegaards philosophisches Programm, werden prinzipiell verfehlt, wenn sie nur im Allgemeinen, d. h. im Bereich logischer, metaphysischer oder dogmatischer Wirklichkeit lokalisiert werden oder gar im weltgeschichtlichen Durchgang philosophischer Mediation, wie es Climacus in unermüdlicher Ironie Hegel und dem Zeitgeist vorhält. Das Gegenteil zu erreichen, geschieht daher in streng immanenter Kritik im Abräumen der sich im Allgemeinen und Objektiven sichernden Vermittlungen: ästhetisch, indem alle Spannung in den inneren Konflikt verlagert wird; ethisch, indem die Entscheidung von ihren äußeren Gegenständen tendenziell auf die Entschiedenheit konzentriert wird; politisch, indem gegen die von Kierkegaard eigens analysierten Zeitcharaktere der ‚Nivellierung‘, der Menge, der Masse und der Presse, der alles umschließenden Instanz der öffentlichen Meinung in zugespitzter Reduktion der ‚Einzelne‘ kontrastiert wird. Das alles kommt zusammen in der christlich-religiösen und damit zugleich exklusiven Kategorie des Paradox, das die Wirklichkeit auf eine doppelte Weise verschlüsselt sein lässt: Nach innen in unbedingter Leidenschaft in der Frage nach sich selbst, dem ethischen und existentiellen Denken, wie es vor allem Climacus in der ‚Nachschrift‘ entwickelt, oder wie es schon im *Begriff Angst* hieß, „dass die Wahrheit nur für den Einzelnen ist, sofern er selbst sie handelnd erzeugt.“⁷ Letztere ‚Religiosität B‘ hängt demnach als Potenzierung an ihrer allgemeinen ‚Religiosität A‘, und so sehr die gemeinsame Bedingung intensivste Inner-

5 K. Barth *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, München 1927, S. 12.

6 NB:18 in SKS 20, 28f. / T II, 57 – aus dem Jahr 1846.

7 BA in SKS 4, 439f. / BA in GW1 7, 144.

lichkeit, das Pathos existentiellen Selbstinteresses am zu lebenden Leben darstellt, so sehr muss zur paradoxen Kennzeichnung des Christentums der Außenbezug, das Historische – und schließlich in den Bestimmungen des Anti-Climacus – die Sonderexistenz in der Nachfolge hinzutreten. Es zeichnet sich sofort ab, dass sich für Kierkegaard hier eine Aporie ergibt, die aus dem Ansetzen der Gesamtaufgabe seines Lebens notwendig folgen muss: Die Strategie der Reduktion, der Rückführung aller äußeren, gegenstandsmäßigen, ableitenden Vermittlungen (Climacus spricht für diesen Bereich exemplarisch von ‚Approximation‘ und bloß ‚quantitativem‘ Verhältnis) auf den existentiell alles entscheidenden Akt begibt sich zunächst zwangsläufig und mit Absicht sogar jeder äußeren Bestimmbarkeit, während das Christentum – der eigentliche, religiöse Sinn des gesamten literarischen Aufwandes, den Kierkegaard in Gang bringt – geradezu definiert ist durch ein historisches Außenverhältnis bzw. durch eine konkrete Existenzbestimmtheit: die Nachfolge. Dass sich Kierkegaard dieser Aporie bewusst ist, besser gesagt zunehmend erst bewusst wird, ließe sich an der Krisenzeit seines Selbstverständnisses um 1848 demonstrieren. Hier nur kurz zusammenfasst: Mit diesem Zeitpunkt, resultierend aus den politischen Umwälzungen, den Cosarerfahrungen (d. h. hier bereits im Rückblick auf eine bewusst und freiwillig eingesetzte Handlung als Christ!) und der eigenen finanziell unabgesicherten Situation als freier Schriftsteller gerät Kierkegaard in den Entscheidungszwang, entweder seine Arbeit an der idealen Ausformulierung und den praktischen Konsequenzen wirklichen Christentums einzustellen (weil er darin längst zu weit gegangen war, als dass er sich auf dieser Basis ehrlicherweise noch mit dem ‚Bestehenden‘ in Kirche, Staat und Gesellschaft hätte arrangieren können) oder diese ideale Konsequenz des Christentums auf seine Weise noch radikaler herauszuarbeiten, dann aber auf Kosten und mit dem vollen Risiko, sich öffentlich zum Ärgernis, zur Ausnahme, zum Opfer zu machen, ohne die geringste ökonomische Lebensabsicherung für die nächsten Jahre. Kierkegaard hat unter Qualen und Selbstzwang sich schubweise zu der zweiten Alternative entschlossen, das neue Pseudonym von 1849: Anti-Climacus war ein entscheidender Schritt in dieser Richtung, der Kirchenangriff dann der letzte. Dadurch ist Kierkegaards eigenes Leben und nicht nur seine Literatur für die eigene Lehre exemplarisch geworden, genau so, wie seine Pseudonyme immer schon den Zusammenhang von Leben und Lehre des existentiellen Denkers gefordert hatten. Die faktische Vermittlung von Theorie und Praxis hat derselbe Kierkegaard – zumindest partiell und als Korrektiv – an sich selbst und allen zum Ärgernis vorgeführt, der zugleich innerhalb der

Theorie seiner Schriften und deren Konstruiertheit nicht müde wurde zu betonen, dass zwischen Theorie und Praxis, zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit ein Graben sei, ein Sprung nötig wäre, der Glaube die einzige, reflektiv nicht zu integrierende Zwischenbestimmung. Die genannte Aporie entsteht in der Diskrepanz der selbst geforderten und selbst gelebten Situationsbestimmungen: Einerseits hat Kierkegaard als Anti-Climacus ideale Märtyrerforderungen als Charakteristik des wahren Christentums aufgestellt, denen er selbst auch zum Ende hin nicht nachkommen konnte und durfte, sofern er der Dichter dieses Christentums blieb mit der begrenzten Aufgabe, nur ‚aufmerksam machen‘ zu können, als ‚Korrektiv‘ eben diese Diskrepanz ins Licht rücken zu müssen; andererseits – und das ist der materiale Aspekt derselben Sache – hat Kierkegaard die konkrete Bestimmung der Nachfolge als bestimmte ‚Handlung‘ in der bestimmten ‚Situation‘ insofern praktiziert und zum Kriterium des Christentums gemacht, obwohl die Strategie des Gesamtwerks die Festlegung auf Außenbedingungen absolut hätte meiden müssen. Genau an dieser Aporie, an Kierkegaards produktiver Inkonsistenz entsteht für eine aktuelle Kierkegaard-Interpretation das Recht zu einer kritischen Aufnahme seiner Theologie.

Angriff und Verteidigung des Christentums in der Christenheit kommen dabei dialektisch verschlungen zur Geltung, wie es Kierkegaard in der eingangs zitierten Bemerkung über Nikodemus und die Aufgabe des Climacus bereits festgestellt hat, und unter dieser Interpretationsvorgabe lässt sich kurz der Denkweg des Climacus in dieser Sache noch einmal anführen. Climacus bricht alle denkmöglichen Vermittlungsstützen des Christentums – vor allem die des philosophischen Zeitgeistes. Die ‚ewige Seligkeit‘ – vielleicht sollten wir heute dafür von der utopischen Intention ‚richtigen Lebens‘ sprechen, die nicht aufgeht im faktisch Bestehenden – diese ewige Bestimmung wird in den philosophischen Analysen des Climacus aus ihrer ‚griechischen‘ Position im Rücken der Menschen (‚Erinnerung‘) herausgenommen und über die Neubestimmung der christlichen Wahrheit des Gottes in der Zeit als Aufgabe der ‚Entscheidung in der Zeit‘ vor den Menschen gerückt.⁸ Gegen alle Einheits- und Totalbestimmungen setzt das Christentum daher eben diese ‚Disjunktion‘,⁹ Wirklichkeit und Wahrheit in diesem Sinne – dafür steht bei Climacus das ‚Ethische‘ – liegen weder in Reflexion noch hinter

8 Vgl. *AE* in *SKS* 7, 92 / *AUN* in *GW1* 10, 87.

9 Ebd.

oder über mir, sondern vor mir:¹⁰ „denn gerade darin liegt die Entwicklung der Subjektivität, dass der Mensch handelnd in seinem Denken über seine eigene Existenz sich selbst durcharbeitet; dass er also wirklich das Gedachte denkt, indem er es verwirklicht“.¹¹

Die theologische Fassung dieser Erkenntnis des Climacus lautet folgendermaßen: „dort, wo die Ewigkeit sich als das Kommende zum werdenden verhält, dort ist die absolute Disjunktion zu Hause. Wenn ich nämlich Ewigkeit und Werden zusammen setzte, bekomme ich nicht Ruhe, sondern das Kommende.“¹² Und mit gebührendem Respekt ist hier anzumerken, dass die Theologie des 20. Jahrhunderts seit einiger Zeit dabei ist, diesen Kenntnisstand des Climacus einzuholen, indem sie Gott bestimmt als in Hoffnung, im Werden, im Kommen. Der kritische Punkt in solch einem Vergleich ist allerdings, dass Climacus aus dieser Erkenntnis heraus keine Gotteslehre, keine Christologie usw. im scholtheologischen Sinn vorträgt, sondern dass die Ableitung des ‚Kommens‘ der Ewigkeit als immer aktueller Widerspruch im und gegen das ‚Werden‘ festzuhalten ist; und auch dieses ‚Festhalten‘ ist keine Aufgabe des Gedankens allein, sondern eine des Existierens, die Aufgabe nämlich, das Disparate zusammenzusetzen. Dies ist die alles entscheidende Handlung, so will es Climacus, dies nennt er ‚Existenz-Dialektik‘,¹³ weil die theoretisierend zu ermittelnde Widersprüchlichkeit ihren Sinn und ihren notwendig praktischen Ort allein in der Existenz hat, dem zu lebenden Leben; und wie es sich für Climacus, den Spezialisten indirekter Mitteilung, gehört, hat er dies im Theoretischen nie aufgehende Phänomen in ein nicht zu übertreffendes Bild gefasst (das Bild vom Fuhrmann, der mit einem Pegasus und einem Schinder zugleich zurecht kommen muss): „Die Ewigkeit ist wie jener geflügelte Renner unendlich schnell, und die Zeitlichkeit ist ein Schinder, und der Existierende ist der Fuhrmann, wenn nämlich Existieren nicht so etwas sein soll, was man so existieren nennt; denn dann ist der Existierende kein Fuhrmann, sondern ein voller Bauer, der im Wagen liegt und schläft und den Pferden ihren Lauf lässt.“¹⁴ Diese Aufgabe mit diesen beiden Pferden wird jeden ein Leben lang in

10 Vgl. *SKS* 7, 110 / *GW1* 10, 106: „und die Reflexion kann nur angehalten werden durch etwas anderes, und dieses andere ist etwas ganz anderes als das Logische, da es ein Entschluss ist.“ – *SKS* 7, 115 / *GW1* 10, 112: „Alles Verstehen kommt hinterher.“

11 *SKS* 7, 156f. / *GW1* 10, 160.

12 *SKS* 7, 279f. / *GW1* 11, 8.

13 *SKS* 7, 282 / *GW1* 11, 10.

14 *SKS* 7, 284 / *GW1* 11, 12f.

Atem halten, und das hat Climacus mit diesem Bild auch beabsichtigt, denn wer ständig unter solchem Druck steht, wird kaum Zeit finden, sich dann auch noch mit philosophischen Systemen, mit Dogmatik oder Ethik an sich zu beschäftigen. „Das Ewige ist die Kontinuität der Bewegung“,¹⁵ und in diese Bewegung gehören Bekenntnis und Handlung gleichermaßen und ohne Ansprüche höherer Ordnung. Gerade die praktische Gleichzeitigkeit von Bekenntnis und Handlung ist die Grundbedingung dafür, dass nicht abstrakt über das Existieren, aus dem keiner sich verabschieden kann, hinweggeredet wird. Das bedeutet sicher nicht den kurzschlüssigen Zwang, Dogmatik und Ethik seien nun dasselbe, sofern weder Theorie und Praxis noch Denken und Handeln irgendwie existenzialistisch zusammenfallen; im Gegenteil: hier ist genau zu unterscheiden, das aber eben im Blick auf die Einheit des Existierens, die noch keiner einfach zur Verfügung hat. Würde man an dieser Stelle nicht differenzieren, erkaufte man die zu schnell vorgespiegelte Identität von Denken und Sein mit theoretischer Dummheit; umgekehrt die selbstgenügsame, sich nicht vor ihrem praktischen Forum verantwortende Theorie mit der Lüge über die wirklichen Verhältnisse, in denen existiert wird. Diese beiden Fehler auszuschließen, ist Climacus als vortragendes Pseudonym konstruiert und gehört insofern zur Sache; seine Handlung ist seine theoretische Fassung der Existenz in der Frage nach dem Christwerden. Deshalb kann er als Kennzeichen bereits ein ‚Streben‘¹⁶ fordern, obwohl zugleich gilt, dass Christentum weder als die entscheidende Handlung noch als die ‚glückliche Leidenschaft‘ des Glaubens (wie es Climacus in den *Philosophischen Brocken* fasst) so einfach produziert werden kann; von dieser Schwierigkeit hängt alles ab: Christentum ist nicht die ‚Perspektive nach rückwärts‘, sondern „Christentum ist die Richtung nach vorn hin, zum Christwerden hin, und es dadurch werden, dass man fortfährt, es zu sein.“¹⁷

III. Kritik der existentiellen Ethik

Die Konzentration auf die eine Problemstellung: das Existieren bzw. das Christwerden, wird ermöglicht durch die Reduktion weg von allen äußeren Vermittlungsinstanzen auf die Leidenschaftliche Innerlichkeit.

15 SKS 7, 284f. / GW1 11, 13.

16 SKS 7, 478 / GW1 11, 236.

17 SKS 7, 547 / GW1 11, 316.

Dies drückt sich bei Climacus am krassesten in seiner Fassung des Ethischen, der Handlung darin aus, dass der Gedanke an ein nun wirklich praktisches Ergebnis einer Handlung, an eine nun wirklich konkrete Tat oder Veränderung mit demselben Pathos und mit derselben Eloquenz abgelenkt werden, mit der zuvor die existentielle Tathandlung absolut unentbehrlich gemacht wurde. Climacus nimmt damit die Position von Kierkegaards Ethik, wie er sie 1847 in der Redensammlung *Taten der Liebe* vorgetragen hat, vorweg. ‚Handlung‘ und ‚wahre ethische Begeisterung‘ werden vom Pseudonym aufgefordert, „niemals daran zu denken, ob man dadurch etwas ausrichtet oder nicht.“¹⁸ – „Die Wirklichkeit ist nicht die äußere Handlung, sondern ein Inneres“.¹⁹ Wie ernst es Kierkegaard mit dieser Reduktion ist, zeigt am besten die hier angefügte Auslegung des Samariter-Beispiels nach Lukas 10.²⁰ Für Kierkegaard wird dieser Fall praktischer Ethik – und kann man Nächstenliebe als konkrete und indirekte Hilfeleistung eigentlich noch plastischer vorlegen, als es in dieser Beispielgeschichte vom Mann, der unter die Räuber fiel, geschieht? –, für Kierkegaard wird dieser Fall überhaupt erst interessant, wenn er sich den ausdenkt, der nicht hilft: Der Levit, und als er dann doch helfen will, sich nach Bedenken zur Handlung entschlossen hat, kommt er zu spät, kann faktisch nicht mehr helfen! ‚Hätte er dann nicht gehandelt?‘ fragt Climacus und gibt selbst die Antwort, seine Antwort: „Ganz gewiss hätte er gehandelt, und doch kam er nicht dazu, im Äußeren zu handeln.“²¹ Dass Kierkegaard, während er längst daran gegangen ist, die Kritik des bürgerlichen Christentums zu betreiben, trotzdem noch diese Diastase von Äußerem und Innerem aufrichtet, nicht nur den Glauben in die Innerlichkeit verlegt, was die Christenheit, wie er sehr gut weiß, längst mitvollzogen hat, sondern ausgerechnet auch die Handlung, die Nächstenliebe, das ist so extrem, dass hier nicht eine fehlerhafte Variante in Kierkegaards Ethik vorliegen kann, sondern ihre Absicht. Diese ist allerdings nur in einer Gesamtinterpretation Kierkegaards aufzunehmen, zurückkommend auf die Gesamtintention seines Lebenswerks und dessen Strategie, darin erst hält sich auch die hier unumgängliche Kritik.

Ich will dies beispielhaft im Verweis auf die Entwicklung des Begriffs der Innerlichkeit im Gesamtwerk versuchen: Die Position des Climacus

18 SKS 7, 126 / GW1 10, 125.

19 SKS 7, 310 / GW1 11, 42.

20 SKS 7, 311 / GW1 11, 43f.

21 Ebd.

steht zwischen Frühwerk und Spätwerk Kierkegaards, d. h. während in *Furcht und Zittern* die religiöse Innerlichkeit noch im Modell des ‚Glaubensritters‘ gehalten war,²² für den es im Äußeren keinerlei Merkmale geben kann, hat das Spätwerk vor allem in der Analyse und Kritik Mynsters als Exempel für die Christenheit den Begriff dieser ‚verborgenen Innerlichkeit‘ aufgegeben, sieht umgekehrt darin gerade den Betrug der Christenheit am Christentum, und setzt als Kriterium die Nachfolge, die konkrete Situation und Handlung. Dazwischen steht Climacus in dem Bemühen, die verborgene Innerlichkeit abgetrennt vom Äußeren noch zu halten, sie zugleich aber so zu verstärken, dass sie eigentlich nicht mehr bleiben kann, worin sie doch gefangen gehalten werden soll: „lass uns nie vergessen, dass Innerlichkeit ohne Äußerlichkeit die schwierigste Innerlichkeit ist“,²³ und: „solange der Streit und das Leiden in der Innerlichkeit dauern, solange wird es ihm nicht gelingen, die Innerlichkeit ganz zu verbergen“, heißt es über den Humor, als Inkognito des Religiösen.²⁴

In diesem Übergang, den Climacus hier darstellt, macht sich also die oben schon angekündigte Aporie geltend, in die Kierkegaard zwangsläufig mit dem Spätwerk dann gerät, die äußerliche Wirklichkeit in der paradox aufs äußerste gespannten Innerlichkeit nicht mehr blockieren zu können. Der Begriff des Ethischen und der Handlung wird so gesehen doppeldeutig, die allein innere Entschiedenheit, wie es Climacus noch fasst, antizipiert Kierkegaards faktische Handlung, mit der er im *Corsar*-Streit sich freiwillig opfert und im Kirchenangriff dann selbst aus der konstruierten Isolation im Protest austritt. Dass Kierkegaard in dieser Tendenz des Gesamtwerks wie in seiner Aporie mehr zum Ausdruck bringt als seine biographischen Voraussetzungen hier vielleicht erklären könnten, hat in der Kierkegaardforschung einzigartig Th. W. Adorno ins Blickfeld gerückt. Vor allem in einer Kritik von Kierkegaards Reden über die *Taten der Liebe*, worin ebenfalls im Extrem die höchste Liebe als die zu einem Verstorbenen gepriesen wird, stellt Adorno den geschichtsphilosophischen Zusammenhang her, diese Reduktion des Ethischen weg von aller äußeren Verbindlichkeit charakterisiere das 19. Jahrhundert: Kierkegaard „gehört mit wenigen Denkern seiner Epoche wie E. A. Poe, Tocqueville und Baudelaire zu denen, die etwas von den wahrhaft

22 Vgl. *FB* in *SKS* 4, 134 / *FZ* in *GW1* 3, 37ff.

23 *SKS* 7, 369 / *GW1* 11, 112.

24 *SKS* 7, 453f. / *GW1* 11, 209f.; vgl. ebd. die Fußnote zum ‚Glaubensritter‘ in *Furcht und Zittern*.

chthonischen Veränderungen verspürt haben, die zu Beginn des Hochkapitalismus mit den Menschen selber, mit menschlichen Verhaltensweisen und mit der inneren Zusammensetzung menschlicher Erfahrung sich zugetragen haben.“ – „Die Paradoxie, dass wahrhaft lebendig bloß noch die Liebe zum Toten sei, drückt vollkommen aus, wohin es mit aller Unmittelbarkeit kam.“²⁵

Kierkegaards Position ist deshalb weder einfach zu wiederholen noch pauschal zu verdammen; wenn Christentum und Theologie hier lernen wollen, müssen die veränderten Bedingungen des 20. Jahrhunderts zur produktiven Kritik Kierkegaards wie zur neuen theologischen Positionsbestimmung herangezogen werden.

IV. Theologische Konsequenzen

Ich möchte die bisherige Diskussion zum Verhältnis von Bekenntnis und Handlung wie den Versuch einer Bestimmung der theologischen Konsequenzen in einer abschließenden Thesenreihe zusammenfassen:

1) Kierkegaards Ausgangspunkt besteht darin: Christentum in der Christenheit darf keine bestimmte äußere Handlung als spezifisch christlich ausgeben, weil so nur die längst praktizierte Verwirrung gefördert wird, Christentum sei ethisch gesehen so in etwa dasselbe wie bürgerliche Tugend, ordentlicher Lebenswandel.

Kierkegaards – von Anfang an daher polemischer und dialektisch auf die Außenverhältnisse bezogener – Gegenbegriff ist der der religiösen ‚Innerlichkeit‘.

2) Kierkegaard demonstriert, dass durch die Vermengung von Bürgerlichkeit und christlicher Tradition – im Spätwerk durchgehend: der ‚Sinnentzug‘ des ‚Bestehenden‘ genannt – auch das eigentlich christliche Bekenntnis völlig in den Hintergrund getreten ist; es ist zum Traditionsbestand degradiert worden, der volkstümlich und fraglos vorausgesetzt und im wissenschaftlich aufgeklärten Zeitgeist für letztlich integrierbar gehalten wird, jedenfalls aus sich heraus keinerlei kritische und produktive Anforderung mehr darstellt. (Die Position von Freidenkern oder Atheisten nimmt Kierkegaard dabei nur am Rande wahr, hält deren Einstellung aber für konsequenter und ehrlicher als den nur bemäntelten Atheismus der sog. ‚geographischen Christenheit‘.)

25 Th. W. Adorno *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, 3. Aufl., Frankfurt am Main 1966, S. 283 und S. 288.

3) In dieser ‚Situation‘ der Christenheit, des Bestehenden gilt es zuerst, auf diesen unhaltbaren, ideologischen Zustand aufmerksam zu machen, d.h. die Verwechslung des christlichen Bekenntnisses mit bürgerlichen Errungenschaften und gesellschaftlichen Ordnungen ist zu kündigen. Dies Programm realisieren die Pseudonyme im Hervortreiben der exklusiven Kategorie des Paradox-Religiösen (mit Hilfe der Stadienlehre), taktisch und funktional eingesetzt in der jeweiligen Rolle im Rahmen des Gesamtwerks.

4) Die Existenzdialektik als Programm Kierkegaards wird dadurch aporetisch, dass er als religiöser Schriftsteller seit 1848 unter dem Zwang steht, Christentum, das er als Paradox polemisch aus allen Vermittlungen (politisch, wissenschaftlich, kirchlich) ausgegrenzt hat, nun selbst leben zu müssen; zeigen zu müssen, was es in Wirklichkeit – seiner ureigensten Kategorie der Existenz – zu bedeuten habe.

5) Um dem Sinnentzug (siehe These 1 und 2) nicht wieder zu erliegen, werden Bekenntnis und Handlung des Christentums tendenziell als Nachfolge im Extrem des Selbstopfers (Martyrium) lokalisiert, worin die Selbstkonstitution der Wahrheit und Wirklichkeit ohne Abstriche erst vermittelbar ist; dann allerdings isoliert von allen, human-allgemein denkbaren ethischen Realisierungen (Nächstenliebe als Liebe zum Toten).

6) Der Preis für die gesellschaftlich reine und unverwechselbar christliche Situation ist die abstrakt werdende, extrem innerliche Ethik und (biographisch gesehen) im Spätwerk ein dualistisch-asketischer, welthassender Zug, der mit dem humanen Pathos von Kierkegaards Gesamtwerk nicht zusammenpasst; wie ebenso die faktisch weiter praktizierte Ästhetik (des religiösen Schriftstellers) mit der strengen christlichen Wirklichkeit kollidiert, die solches Verbleiben in dichterischer Möglichkeit und Distanz eigentlich verbietet; d.h. Kierkegaard kann selbst dem eigenen Anspruch aus prinzipiellen Gründen seiner Darstellbarkeit nicht genügen.

7) Aus dieser immanent fundierten Kritik folgt als heute akute Aufnahme der Stellung Kierkegaards:

7.1) Der Abstand zwischen den gesellschaftlichen Realitäten und der jeweiligen Christlichkeit ist im 20. Jahrhundert in enormem Ausmaß angewachsen, so dass die Ideologie des Bestehenden nur selten noch des Christlichen bedarf, ihre Legitimation eher aus einer allgemeinen Humanität (Menschenrechte) bezieht.

Aufgabe des Christentums wäre es dann, diese neue Distanz zur produktiven Kritik zu nutzen, die die faktischen Verhältnisse an ihrem

humanen Anspruch prüft und dabei gerade das Ethische, humane Handlung und Veränderung im Blick hat (wobei sich das Christentum von ‚äußerer‘ Realisierung natürlich keineswegs dispensiert).

7.2) In diesem Aspekt des Ethischen ist Kierkegaards Kritik der Situation aufzunehmen. Christliches ist niemals einfach identisch mit einer bestimmten Realisierung; sondern mit der notwendigen humanen Realisierung und Veränderung besteht zugleich der Vorbehalt, der aus der ‚absoluten Disjunktion‘ stammt: das Ewige (das ‚richtige Leben‘) sei im Werden, im Kommen und als solches eben diese Bewegung, die immer neu die handelnde, verwirklichende Existenz verlangt und in ihrer Situation herausfordert.

7.3) Leitbild dieser Bewegung, dieser Situations- und Handlungsbestimmtheit des Christentums ist die ‚christologische Situation‘ Gottes – Gott in der Zeit (wie von Climacus herausgestellt).

Eine allgemeine Religiosität (Religiosität ‚A‘ der *Nachschrift*), die heutigen Erfahrungs- und Verstehensbedingungen entsprechend ausgearbeitet werden müsste, kommt darin in ihre kritische Potenzierung (Religiosität ‚B‘): in ihre Verwirklichung, in ihr Außenverhältnis (Geschichte und Gesellschaft) – die Menschlichkeit Gottes.

7.4) Dass sich diese Selbstkonstitution Gottes in der christologischen Situation nicht automatisch ergibt, das sicherte Kierkegaard durch das Kriterium des Paradox (in theoretischer Hinsicht), durch das ‚Streben‘ und die ‚Freiwilligkeit‘ der Nachfolge (in praktischer Hinsicht). Dabei stehen die faktischen Zwänge (die biographischen wie die gesellschaftlichen Existenzbedingungen) gegen die Befreiung im Glauben und umgekehrt. Der Vorbehalt, der vor der fixen Identifizierung von Christentum in bestimmten Realisierungen schützt (vgl. 7.2), ist zugleich utopisch–produktiv der Vorbehalt eines ‚noch nicht‘ gelungenen Lebens in der anstehenden Veränderung.²⁶ Eben dieser Widerspruch macht die Handlungssituation des Christentums, in der wir alle stehen und die wir zugleich alle nötig haben. Deshalb ist als ‚Situation des Christentums‘ nicht nur der ‚Augenblick des Todes‘ anzugeben, wie es Climacus am Ende der *Nachschrift* tut,²⁷ sondern der Augenblick des Lebens.

7.5) „Religiös ‚Wirklichkeit‘ zu erreichen, bedeutet: nicht gedeckt von der Objektivität einer Lehre, was der Glaubende im Allgemeinen tut [...] nicht zu sagen: der Glaubende glaubt dies und das, sondern ich

26 Vgl. zu dieser Problematik von Christentum und Messianität: J. Moltmann *Im Gespräch mit Ernst Bloch. Eine theologische Wegbegleitung*, München 1976, S. 87.

27 SKS 7, 535 / GW1 11, 302.

glaube dies und das, und kraft dieses meines Glaubens handle ich in diesem ganz konkreten Fall. So ist die Wirklichkeit erreicht, so kann Gott dazukommen, so ist die Verhexung gelöst, so ist der Sinnentzug gesprengt, Gott kann dazukommen, mit der Wirklichkeit zu kommunizieren.“²⁸

Und dazu aus Blochs Münzer-Buch von 1921 – aus dem Jahr des frühen Tagebuchs, worin Bloch das Programm Kierkegaards: „Sich selbst in Existenz Verstehen“, als tiefgreifenden Impuls seines Denkens nennt – diesen einen Satz: „Da ist ein Frommer soviel wert, wie er handelt, und nicht, wie er sich genießt. Er muss gute Früchte tragen, anders wird Jesus nur geschmeckt statt befolgt.“²⁹

28 NB14:32 in SKS 362f.

29 E. Bloch *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Frankfurt am Main 1962, S. 230f.; vgl. E. Bloch *Ergänzungsband zur Gesamtausgabe: Tendenz – Latenz – Utopie*, Frankfurt am Main 1978, S. 18.

Die Frage nach dem Glück in Kierkegaards Stadienlehre (Ästhetik, Ethik, Religion)*

Wirst du dann nicht sagen müssen:
„Hier könnte ich ebenso gut einen Kreis
wie ein Rechteck oder eine Herzform
zeichnen; es fließen ja alle Farben
durcheinander. Es stimmt alles; und
nichts.“ – Und in dieser Lage befindet
sich z. B. der, der in der Ästhetik oder
Ethik nach Definitionen sucht, die
unseren Begriffen entsprechen.
Frage dich in dieser Schwierigkeit
immer: Wie haben wir denn die
Bedeutung dieses Wortes („gut“ z. B.)
gelernt? An was für Beispielen; in
welchen Sprachspielen?

*Wittgenstein*¹

Kierkegaard hätte diesem Statement Wittgensteins zunächst auch zugestimmt; denn als so verschwommen beurteilte er die Kategorien, die Maßstäbe der Lebensverhältnisse in seinem 19. Jahrhundert. Im geistigen wie im politisch-gesellschaftlichen Gefolge der Hegelschen Philosophie, also unter dem Einfluss der sogenannten Hegelianer, spekulierte jeder schlichte Bürger durch die ganze Welt bis ins Absolute und wieder zurück, und auf diesem Weg durchmaß er sämtliche irdischen und geistigen Lebensräume und -zeiten, die Künste ebenso wie die Religion; der herrschende Protestantismus in Dänemark erstrahlte zugleich in philosophischer Verklärung, und seine Anpassungsfähigkeit an das Zeitalter der bürgerlichen Revolution und die Biederkeit der Geschäftswelt waren wie

* Dieser Vortrag von 1977 kann in seiner Eigenart durchaus für sich bestehen, für den Zusammenhang der damit vorgelegten Kierkegaard-Interpretation ist aber auf die beiden danach erst publizierten Bände hinzuweisen: *Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards*, München / Mainz 1980; *Kierkegaard – Die Philosophie des religiösen Schriftstellers*, Darmstadt 1985.

1 *Philosophische Untersuchungen* § 77.

selbstverständlich abgesichert. Diesen Verhältnissen fühlte sich Kierkegaard zeitlebens ausgeliefert; unangepasst wie er war, musste er ihnen auf den Grund gehen, auf die Schliche kommen. Diese Lage, in der alles und nichts zu stimmen schien, je nachdem, wie man es reflektiv wendete und drehte, die war der Stachel seines Denkens, das deshalb gerade dem Verschwommenen, dem Kategorienlosen, dem Grenzenlosen, das doch zugleich so bürgerlich war, ans Leben wollte. Nun war Kierkegaard ebenso von seiner Zeit geprägt, wie er sie hasste; die Philosophie und Theologie des deutschen Idealismus und der Romantik (mit ihren dänischen Verzweigungen) waren seine Basis und sein Angriffspunkt, zumal die Dialektik Hegels, die Ethik Fichtes und nicht zuletzt die darin überlieferte antike Philosophie – Sokrates vor allem.

Sokrates – Thema von Kierkegaards Dissertation 1841 – wird bereits zeitkritisch als Unruhefaktor im Bestehenden interpretiert, als Ironie, eine ästhetische Einstufung in ethischer Absicht, die zur Kritik an den geistigen wie politischen Verhältnissen dient: gegen die modernen Sophisten, die Hegelianer. Als Dialektiker von Rang ist Kierkegaard scharfsinnig genug, nun nicht als biederer Wissenschaftler sich daranzumachen, das Hegelsche System widerlegen zu wollen – das gerade entbehrte dann nicht trauriger Ironie. Zu sehr war sich Kierkegaard darüber im klaren, dass es die praktischen Lebensverhältnisse seiner Zeit waren, in denen die Verwirrung verankert war; zuletzt immer, wie er meinte, die praktischen Lebensverhältnisse der einzelnen Menschen, in denen sie steckten, meist ohne sich an dieser Stelle Rechenschaft geben zu wollen.

Hier liegt früh schon – und das zuerst aus biographischen Gründen – Kierkegaards Interesse, ja ein Zwang dazu, bei sich selbst, der eigenen Not, der eigenen Lebensbedingung und -frage anzusetzen. Dies ist das Existentielle, der Ernst der eigenen Existenz, mit dem Kierkegaard gegen das allgemeine, weltgeschichtliche Spekulieren vorgehen will; darin will er den Faden festmachen, der sonst allen durch die Hände gleitet; hieraus sollen sich die Konturen ergeben, die den Bildern und Farben fehlen, in denen alles schwimmt. Und so setzt seine Kritik am Verschwommenen ironisch bei diesem selbst ein, nicht anderswo, nicht mit einem Gegensystem; sondern in diesem scheinbar selbstbewussten Reflexionszeitalter wird dessen eigene Melodie, mit anderem Grundton freilich, diesem vorgespielt:

Heirate oder heirate nicht, du wirst beides bereuen; entweder du heiratest oder du heiratest nicht, du bereust beides [...] hänge dich auf oder hänge dich

nicht auf, du wirst beides bereuen; entweder du hängst dich auf oder du hängst dich nicht auf, du wirst beides bereuen.²

So heißt es in den „Diapsalmata“, dem ersten Teilstück der Schriften des fiktiven ‚Ästhetikers‘ mit der Bezeichnung ‚A‘, die Kierkegaards Pseudonym Viktor Eremita 1843 herausgibt; dazu gehören im zweiten Teil des Werkes die Papiere des ‚Ethikers‘, bezeichnet mit ‚B‘. Und dieser ‚B‘ geht in seiner Auseinandersetzung mit ‚A‘ soweit, ihm zum Schluss die Predigt eines Freundes zuzuschicken, die unter der Überschrift „Ultimatum“ als letztes Teilstück dieser Sammlung des Viktor Eremita beigefügt ist. *Entweder – Oder* ist übrigens der Titel dieses ersten großen Buches, zugleich der Einsatz von Kierkegaards von da an genauestens geplantes literarisches Werk. Es hat exakte Kalkulationen im Hintergrund (keineswegs finanzielle, die gerade nicht, denn Kierkegaard hat sein Vermögen mit seiner Existenz als Privatgelehrter und der Veröffentlichung seiner Werke aufgezehrt; nichts daran verdient, wie er später oft beklagt, aber auch als eigenes Opfer akzeptiert), nein – die Kalkulation ist eine existentielle, sie entspricht der ‚Dialektik der Mitteilung‘, wie Kierkegaard dies Verfahren auch genannt hat: sie kalkuliert den Leser, den er verändern will, dem er an die Existenz will. Wie gesagt, nicht mit einem philosophischen oder gar politischen Gegensystem, sondern mit allen literarischen Tricks und Winkelzügen, die ihm in romantischer Tradition zur Verfügung standen: mit Pseudonymen, aufgefundenen Papieren, Briefen, Tagebuchformen, ironischen Exkursen, sarkastischen Kritiken, dann umgekehrt mit ethischer Reinheit und bürgerlicher Ordnung, typisierend bis hin zu dieser Predigt – womit er dem Leser auf den Pelz rückt, auf den Nerv geht. Das beginnt – und hier offenbart bereits diese erste Schrift Kierkegaards das von nun an gewählte kämpferische Schema – ästhetisch: Das Entweder-Oder, die erzwingende Alternative, die intendierte ethische Entscheidung gibt sich zuerst ironisch unentschieden, so wie Kierkegaard seine Gegenwart einschätzt: Heirate oder nicht, hänge dich auf oder nicht, entweder – oder [...], du bereust es sowieso! Wer da nicht sieht, dass es auf Entschiedenheit ankommt! Und jetzt hat Kierkegaard den Leser in der Zange: Die ausgefeilte Ästhetik treibt zum zweiten Modell, in das man hinein muss, die Ethik. Der Mensch in der Entscheidung, der Ehemann in Kierkegaards Beispiel, löst die Wahlllosigkeit, die immer potentielle Verlorenheit der ästhetischen Stufe ab. Auf die Ästhetik folgt also die Ethik, und wie die

2 *EO1* in *GW1*, 41f.

angeführte Predigt schon in *Entweder – Oder* zeigt: die dritte Stufe ist die Religion.

Exkurs: Zur Entstehung der Stadienlehre

Die dialektische Form der Stadien, der Dreischritt, wie die ständige Betonung des Dialektischen in Kierkegaards gesamtem Werk dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Stadienlehre nicht aus der dialektischen Philosophie des Idealismus allein abzuleiten ist. Kierkegaard verarbeitet schon früh neben den klassisch-philosophischen Autoren die, wie man sagen könnte, unregelmäßigen Verben der philosophischen Sprache jener Zeit: Hamann, Baader und die beiden Dänen: Sibbern und Poul Martin Møller. Diese gemeinsam zu charakterisieren ist möglich mit den Stichworten: nicht aufklärerisch, antirationalistisch, eher lebensphilosophisch und literarisch eingestellt und arbeitend; das psychologische Interesse in der Beschreibung des Menschen ist dem kognitiven, bloß denkerischen vorgeordnet.

Besonders zu nennen ist der Begriff des ‚Kollateralen‘ in der Beschreibung der menschlichen Existenz, wie ihn Sibbern gebrauchte, und wie ihn der Kierkegaardforscher Gregor Malantschuk wohl zuerst deutlich wieder hervorgehoben hat.³ Kollateral ist dabei als Gegenbegriff zu Hegels linearer, aufsteigender dialektischer Geistbewegung verstanden, letztlich als Verteidigung der vom Denken her nicht erreichbaren und aufzuhebenden Gefühlswelt des Menschen und seines nicht voll verrechenbaren Willens – und dort ist die Religion unumgänglich und unaufhebbar. Hegels Rechnung also kann nicht aufgehen. ‚Erkenntnis, Gefühl und Wille‘ sind als gleichberechtigte, nebeneinanderlaufende, eigenständige Fähigkeiten des Menschen anzusetzen und daher wissenschaftlich nur plural zugänglich, kollateral also und nicht linear zu vereinheitlichen. Hinter dieser Hegel-Kritik, die Kierkegaard aus seiner Zeit schon aufnehmen kann, steht ein eher ‚organisch‘ orientiertes Denken, das sich Lebendigkeit nicht durch den Primat des Denkens verderben lassen will. Kierkegaard bildet demgemäß zur Beschreibung der menschlichen Existenz Begriffsreihen, Doppelbegriffe wie Zeit – Ewigkeit, Endlichkeit – Unendlichkeit usw. Zumal Kierkegaards am

3 Vgl. G. Malantschuk *Søren Kierkegaard und das kollaterale Denken. Zeitschrift f. phil. Forschung* 24 (1970), 3–16; vgl. auch Malantschuk *Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard*, Kopenhagen 1968, S. 123ff. (amerikanische Ausg.: *Kierkegaard's Thought*, trans. by H. V. Hong and E. H. Hong, Princeton 1971, S. 126ff.)

konsequentesten psychologisch ausgearbeitete Schriften *Der Begriff Angst* und *Die Krankheit zum Tode* zeigen die virtuose Anwendung solcher Begriffsdoppelungen zu einer Phänomenologie der menschlichen Lebens- und Erfahrungsverhältnisse in Angst und Verzweigung. Diese Doppelungen charakterisieren Kierkegaards Begriff der Dialektik, nicht der vermittelnde Dreischritt Hegels. ‚Existenzdialektik‘ sollte daher Kierkegaards Denken genannt werden.

Zum anderen ist die Dreiheit von Denken, Gefühl und Wille im Sinne des Kollateralen beständig bei Kierkegaard nachzuweisen, eine anthropologische Grundannahme, die ebenfalls nicht logisch-dialektisch im System zu entwickeln ist, sondern auf allen Stufen, im pluralen Zugang zur Geltung kommen muss. Diese Dreiheit ist also gerade nicht in die Abfolge der Stadien zu bringen, sondern wie in Längs- und Querschnitten gleichermaßen auf jedes Stadium zu beziehen; sie steht quer zur Stadienlehre und akzentuiert erneut das Spezifikum der Kierkegaard-schen Existenzdialektik.⁴

Anlass und Umriss der Stadien sind damit erreicht. Gegen die Systematik und ihre Übergänge setzt Kierkegaard die Konturen und Abgrenzungen. Die praktischen Lebensverhältnisse verlangen Entschiedenheit und Konsequenz, den Ernst der Selbstklärung: wo befinde ich mich, oder wo befinden wir uns gegenwärtig? Dazu braucht es Maßstäbe, diagnostische Möglichkeiten, Register von Symptomen – und das alles breitet Kierkegaards Frühwerk (auch das pseudonyme oder ästhetische Werk genannt) rückhaltlos bis in die Extreme aus; und diese sind nötig, denn im Extrem, in Leidenschaft, Ärgernis, Begeisterung will Kierkegaard den Leser ja zur Entscheidung zwingen, für oder gegen; jedenfalls zu sich selbst, weg aus der Abstraktion, aus der Spekulation, und ins Existentielle, in die eigenen, die praktischen Lebensverhältnisse, die eben nicht verschwommen sein dürfen:

Es gibt drei Existenzsphären: die ästhetische, die ethische, die religiöse. Das Metaphysische ist die Abstraktion, und es gibt keinen Menschen, der metaphysisch existiert. Das Metaphysische, das Ontologische ist, aber es ist nicht

4 Zum Zusammenhang von Kollateralem und Kierkegaards Stadien muss neben den Arbeiten von Malantschuk auf die Untersuchung von A. Hügli *Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Soren Kierkegaard*, Zürich 1973 (*Basler Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Bd. 7) hingewiesen werden. Hügli geht gerade Kierkegaards Begriffsreihen sehr sorgfältig nach im Blick auf die Stadienlehre, speziell in Fragen der Ethik, versucht auch Kierkegaards Bestimmungen – mit den Koordinaten der Stadien und des Kollateralen – tabellarisch zu ordnen, vgl. aaO., S. 195.

da, denn wenn es da ist, so ist es im Ästhetischen, im Ethischen und im Religiösen.⁵

Die Definition der Stadien

Kierkegaard will die Kraft der Unterscheidung. Zwar sind es drei Stadien oder Sphären, wie er auch sagt, die Dialektik des Dreischritts darin verborgen, seine Übergänge aber sind durchaus nicht die des denkbaren Umschlagens, dessen Ort das philosophische System wäre, sondern charakterisiert als Sprung. Diesen gilt es zu leben; existentiell also ist diese Dialektik nur einzuholen, und daher markiert die zuerst zitierte Definition der Stadien diese auch gegen jede objektive Metaphysik. Jedes gedachte, philosophische wie theologische System (Metaphysik, Logik, Ontologie, Dogmatik) hält Kierkegaard für objektiv, gesetzlich, abstrakt daher, es ist ohne Bewegung, muss abstrakt sein; es ist, aber es ist nicht da, d. h. es lebt nicht, kann nicht erlebt werden. Das Leben aber will Kierkegaard wie in einer total angelegten Phänomenologie erfassen, pedantisch fast ordnen in den drei Stadien, deren Übergänge dann als ‚qualitative‘ bezeichnet werden; Vermittlungen, die sich nicht ohne weiteres vermitteln lassen (das wären die quantitativen Übergänge, zu denen er Hegels Dialektik rechnete). Der qualitative Sprung ist der der leidenschaftlichen Existenz, diese also ist gemäß der Dialektik der Mitteilung ständig das eigentliche Thema, während Kierkegaards Pseudonyme bzw. er selbst in den sogenannten *Erbaulichen Reden* Sachthemen, Typen, Leben ausbreitet, quasi indirekt immer, weil er direkt die Subjektivität des eigentlich gemeinten Lesers nicht erreichen kann.⁶ Um dieser indirekten Methode, die die Sache selbst ist (Dialektik der Mitteilung, auch: indirekte Mitteilung), gerecht zu werden, muss sich Kierkegaard Zeit nehmen, muss in die – wenn auch literarisch fiktiven – konkreten Lebensverhältnisse, Lebensformen hineingehen. Das Gesamtwerk ist daher auf das Durchlaufen der Stadien angelegt, es lebt in ihnen. In den sogenannten *Schriften über sich selbst*, die keine Autobiographie darstellen, sondern den Gesamtplan der kalkulierten literarischen Werke bis hin zum

5 SLW in GW1 9, 507.

6 Vgl. zum Ansatz der Stadien im Umkreis von Kierkegaards eigener Entwicklung bei Malantschuk *Dialektik og Eksistens*, aaO., S. 50; *Kierkegaard's Thought*, aaO., S. 47. Dort auch das wichtige Tagebuchzitat aus dem Jahr 1842–43, *Pap. IV C* 105: „Das Verhältnis zwischen Ästhetik und Ethik. – Der Übergang – pathetisch nicht dialektisch, da beginnt eine qualitativ verschiedene Dialektik.“

eigenen Lebenseinsatz vorrechnen, in dieser Selbstdeutung hat Kierkegaard seinen Weg teils nachträglich idealisierend, teils das Ende im christlichen Protest des Kirchenangriffs anvisierend selbst noch in zweiter Reflexion gerechtfertigt.⁷

Will man die Stadien nicht als diese abstrakte Konstruktion des Taktikers Kierkegaard fassen, muss man ihren literarischen Lebensformen nachgehen, den musikalischen und poetischen Analysen, den fiktiven Tagebuchautoren und Briefeschreibern in der pseudonymen Literatur wie ihren Figuren (Don Giovanni und Faust, Antigone und dem Wassermann, Abraham und dem tödlich verliebten Quidam, dem Gerichtsrat Wilhelm und wie sie alle heißen; vorgeführt von den Pseudonymen, dem Johannes de silentio, Frater Taciturnus, Hilarius Buchbinder usw.). In seinem Hauptwerk dann, der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* – nur noch halb pseudonym von Johannes Climacus und mit Kierkegaard selbst als Herausgeber erschienen – ist die Nahtstelle des Gesamtwerks zu finden, die im theologischen Interesse Kierkegaards das Stadienschema als Ganzes erörtert, es auf sein Ziel der dritten Stufe hin auslegt. Diese Definitionen sind noch heranzuziehen:

Es gibt drei Existenzsphären: die ästhetische, die ethische und die religiöse. Diesen drei entsprechen zwei Grenzgebiete (Confinien): die Ironie ist das Grenzgebiet zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen; der Humor ist das Grenzgebiet zwischen dem Ethischen und dem Religiösen.⁸

Die Sphären verhalten sich folgendermaßen: Unmittelbarkeit; endliche Verständigkeit; Ironie; Ethik mit Ironie als Inkognito; Humor; Religiosität mit Humor als Inkognito – dann schließlich das Christliche, kenntlich an dem paradoxen Akzentuieren der Existenz, am Paradox, am Bruch mit der Immanenz und am Absurden.⁹

Die einzelnen Stadien sind also je für sich und mit ihren Grenzübergängen beschreibbar:

1. *Ästhetik* meint dabei gar nicht in erster Linie eine wissenschaftliche Disziplin, auch keine Kunstlehre – obwohl beide Bedeutungen bei Kierkegaard selbstverständlich auch eine Rolle spielen. Er kannte und studierte die zeitgenössischen Ästhetiken (Hegel und die Romantiker), stufte seine eigene Arbeit auch weitgehend als literarisch-dichterisch ein,

7 Vgl. *Die Schriften über sich selbst* (33. Abtlg.), worin enthalten sind: Kierkegaards Schrift aus dem Jahr 1851 *Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, und die erst posthum veröffentlichte Schrift *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*.

8 AUN in GW1 11, 211.

9 AaO., S. 242, Anm.

was vor allem im Spätwerk für ihn zu einem eigenen, biographischen Problem wird: wie er selbst als solch ein ‚Dichter des Religiösen‘ sich denn zum streng Christlichen verhalten könne!

Innerhalb der Stadienlehre aber bezeichnet Ästhetik vor allem eine Lebensform, ein Selbstverhältnis und zwar das der ‚Unmittelbarkeit‘, wie Kierkegaard oben formulierte. Diese wiederum hat verschiedene Stufen, Kierkegaard hat sie im ästhetischen Teil von *Entweder – Oder* an Mozarts Musik interpretiert, Musik als den gegebenen Ausdruck von Unmittelbarkeit überhaupt bezeichnet.¹⁰ Unmittelbarkeit reicht von kindlicher Naivität, unmittelbarem Glück, das gar nicht um sich weiß, weiter über die ‚sinnliche Genialität‘ eines Don Juan bis zur ästhetischen Spitzengestalt des reflektiert rechnenden Verführers.¹¹ Reflexion ist von dieser ästhetischen Unmittelbarkeit keineswegs ausgeschlossen; gerade die schwermütige Reflektiertheit ist für verfeinerte ästhetische Lebensformen typisch und liegt Kierkegaard selbst biographisch am nächsten. Dadurch fallen ganze philosophische Systeme in das Raster des ersten Stadiums: sie sind ästhetisch, tendenziell unmittelbar im Verlangen nach Genießen und Glück, dessen Bedingungen aber zufällig und heteronom bleiben. Der flüchtige Augenblick ist die einzige Zuflucht ästhetischen Lebens, dessen Folie aus Angst und Verzweiflung auch dadurch nicht abzudecken ist.¹²

Diese Kritik am ästhetischen Leben bringt Kierkegaard nicht in der Treuherzigkeit des Wissenschaftlers vor, der das, worüber er richtet, nur vom Hörensagen kennt, sich selbst in der Figur des Verführers, den er moralisch verurteilt, nur lächerlich machte! Kierkegaard geht in die Lebensform hinein, lässt sie – in den pseudonymen Gestalten und deren Dichtungen – faszinierend lebendig werden; denn erst wer dem ästhetischen Leben verfallen war, seine Kraft kennt, der wird den Sprung zum nächsten Stadium machen können, die existentielle Leidenschaft mitnehmen und der Ästhetik das Privileg auf Begeisterung, Erlebnis und Leidenschaft des Unendlichen mit Fug und Recht bestreiten können. Nur eines von Tausend Beispielen, unendlichen Beispielen zum Ästhetischen, zu denen Kierkegaards Produktivität fähig war:

10 *EO1* in *GW1* 1, 74, 79ff.

11 Vgl. *EO1* in *GW1* 1, 93ff., 323ff.; *KT* in *GW1*, 17, 49.

12 Vgl. zum Ganzen die Darstellung bei H. Fahrenbach *Kierkegaards existenzdialektische Ethik*, Frankfurt am Main 1968, S. 64ff.; vgl. auch *EO2* in *GW1* 2, bes. S. 203ff.

Hör Don Juan, das will heißen, vermagst du nicht dadurch, dass du Don Juan hörst, eine Vorstellung von ihm zu fassen, so bekommst du sie nie. Höre seines Lebens Anfang; gleich wie der Blitz sich aus dem Finster der Gewitterwolke löst, ebenso bricht er hervor aus des Ernstes Tiefe, rascher als des Blitzes Fahrt, unsteter denn diese und doch ebenso taktfest; höre wie er sich in des Lebens Mannigfaltigkeit stürzt, wie er an dessen festen Deichen sich bricht, höre diese leichten tanzenden Geigentöne, höre der Freude Locken, höre der Lust Gejubil, höre des Genusses festliche Seligkeit; höre seine wilde Flucht, er eilt an sich selber vorüber, immer geschwinder, immer unaufhaltsamer, höre der Leidenschaft zügelloses Begehren, höre der Liebe Gesäusel, höre der Versuchung Geflüster, höre der Verführung Wirbeltanz, höre des Augenblicks Stille – höre, höre, höre Mozarts Don Juan.¹³

Ein Nachtrag zur ästhetischen Sphäre ist allerdings noch zu machen, und dieser Nachtrag wiegt doch so schwer wie Kierkegaards Spätwerk bis hin zum Kirchenangriff: Er hat zwar die dichterische Seite, seine literarische Produktion nie aufgeben können, ja die satirischen und sarkastischen Angriffsschriften gegen die Kirche seiner Zeit, diese Flugblätter und Zeitungsartikel gegen den Protestantismus in Dänemark, die waren ohne seine ästhetische Begabung gar nicht denkbar. Doch – und hier steckt Kierkegaards immerwährender dialektischer Stachel – mit gleicher und im Spätwerk mit noch größerer Kraft schleudert er den Verdacht des Ästhetischen von sich, christlich gesehen ist es die Sünde der falschen Unmittelbarkeit, der Distanziertheit zur Wirklichkeit, denn der Dichter setzt die Phantasie anstelle des Lebens. So hat Kierkegaard auch hier zuletzt in der Rolle des Korrektivs sicher übertrieben, die Konturen überzeichnet. Listig und im Vorfeld und als Mittel zum Zweck eingesetzt war die Ästhetik aber schon immer, sie war in all ihrer Faszination und verführerischen Kraft in ein Zwangsbett gesteckt:

Die Poesie hat mit der Unmittelbarkeit zu tun und kann sich daher eine Duplizität nicht denken.¹⁴

Oder:

Der Dichter kann das ganze Dasein verklären (transfigurieren), aber er kann sich nicht selbst erklären [...]¹⁵

Das Spätwerk zieht daraus radikale Konsequenzen, verlegt streng die Dichtung in den Bereich der nichtchristlichen Vorstufen. Gerade die

13 *EO1* in *GW1* 1, 110.

14 *SLW* in *GW1* 9, 431 (E. Hirsch übersetzt hier Poesie mit Dichtung und Duplizität mit Zwiefältigkeit).

15 *AUN* in *GW1* 11, 152.

Urteile zur Ästhetik sind daher Abbild von Kierkegaards Zeitkritik, indem er über die Einstufung als bloß ästhetisch die Gegenwart als unchristlich diagnostiziert.

Die ethische Stufe ist auf diesem Weg die des Übergangs.

2. *Ethik* meint im Zusammenhang der Stadien selbstverständlich ebenso wenig wie Ästhetik die wissenschaftliche Disziplin. Was Kierkegaard mit Ethik bezeichnet, ist die Lebensform, die die reflektierende Unmittelbarkeit ablöst in Richtung einer möglichen Selbstwerdung, Selbstfindung, weg von der im Ästhetischen permanent drohenden und verleugneten Heteronomie des glücklichen Zufalls und Augenblicks. Doch soll die Leidenschaft des Subjekts hier nicht verlorengehen, anstelle des Verführers soll nicht der trockene Moralist treten, sondern die Ethik bezieht die Leidenschaft der Existenz auf die bewusste und willentliche Wahl des Selbst; nicht die Wahl von Objekten, Ideen und Idealen – das wären immer noch ästhetische Verhältnisse; sondern die ethische Wahl des Selbst ist die Wahl der Wahl, eine absolute Wahl sozusagen, ein existentieller Akt.¹⁶ In ihm löst sich der im Ethischen stets angelegte Konflikt zwischen Gut und Böse, Freiheit und Notwendigkeit, Subjekt und Objekt, Gott und Mensch darin, dass die Wahl aus der ästhetisch unwahren Distanz und Verlorenheit gegenüber ihren möglichen Gegenständen in die Entschiedenheit und Gegenwart des praktischen und handelnden Selbst führt:

Das Ästhetische in einem Menschen ist das, dadurch er unmittelbar das ist was er ist; das Ethische ist das, dadurch er das wird was er wird.¹⁷

Das dichterische Ideal ist stets ein unwahres Ideal, denn das wahre Ideal ist stets das wirkliche.¹⁸

Man wird nicht sagen können, dass die ethische Wahl damit aus der verzweifelten Situation des ästhetischen Lebens hinauspringe; umgekehrt besteht der Sprung darin, hineinzuspringen, die Verzweiflung wahrzuhaben, den Widerspruch auf sich zu nehmen (zwischen Gut und Böse, Freiheit und Notwendigkeit, Mensch und Gott). Kennzeichen dafür ist die Reue, bereits ein Übergangsphänomen zur religiösen Sphäre, doch zuerst aber der Versuch, im Ethischen den Widerspruch aushalten zu können:

16 Vgl. EO2 in *GW1* 1, 165ff.; vgl. zum Ganzen bei Fahrenbach, aaO., S. 72ff.; bei Hügli, aaO., S. 156ff.

17 EO2 in *GW1* 1, 190.

18 AaO., S. 223.

Es könnte bedenklich scheinen, dass ich den Ausdruck gebraucht habe: sich selbst absolut wählen; denn es könnte scheinen, als ob darin läge, dass ich das Gute und das Böse beide gleich absolut wählte, und dass beide, das Gute und das Böse, mir gleich wesentlich zugehörten. Um dies Missverständnis zu verhindern, hab ich den Ausdruck gebraucht, dass ich mich aus dem ganzen Dasein hinausreue. Reue ist nämlich der Ausdruck dafür, dass das Böse mir wesentlich zugehört, und zugleich der Ausdruck dafür, dass es mir nicht wesentlich zugehört.¹⁹

Zwischenstufe bleibt die Ethik aus mehreren Gründen: Einmal ist in ihrem Versuch, die Idealität der Forderung des Guten, die ‚ewige Gültigkeit‘, wie Kierkegaard auch sagt, zu wählen, die Ewigkeit Gottes in ihrem Konflikt mit der Zeit bereits mitgesetzt. Ohne Christentum, ohne Gottesbegriff wird es diese Ethik der absoluten Wahl nicht geben können,²⁰ und in diesen Zusammenhängen setzt Kierkegaards Begriff der Ethik auch immer Pflicht, Gehorsam, Idealität, Streben im Sinne idealistischer und theologischer Tradition voraus; zumal der Begriff des Strebens wird von ihm im Spätwerk als ethische Grundbedingung des Christentums angesehen. Zum anderen erscheint die Ableitung der Ethik in Kierkegaards pseudonymem Frühwerk doch bedenklich oft in der Nähe der bürgerlichen Moral, gegen die die ästhetischen Pseudonyme so grandios polemisieren, und die Ethik Kierkegaards empfängt nicht zuletzt ihre Kraft, eben ihre Leidenschaft von der ästhetischen Sphäre – anders müsste sie unterliegen. Schließlich ist zu beachten, dass bereits im Frühwerk, in *Furcht und Zittern*, der ganz und gar unbürgerliche Begriff der ‚Suspension des Ethischen‘ in ästhetischer wie religiöser Tendenz eingesetzt wird.²¹ Abrahams in Gottes Auftrag geplanter Mord an seinem Sohn ist Kierkegaards Modell einer solchen Suspension des Ethischen in einem diese Sphäre überschreitenden Konflikt jetzt leidenschaftlicher Religiosität. Die Stadienlehre in ihrer geordneten Abfolge wird hier überkreuzt von der Dialektik des Besonderen und Allgemeinen, und so verbindlich Kierkegaard das bürgerlich Allgemeine als konservativer Staatsbürger und Monarchist achtete, so radikal hat er als Christ das kirchenstaatlich Allgemeine verachtet und im Namen des besonderen Einzelnen, der dann höher steht als jenes Allgemeine, angegriffen und der Lächerlichkeit preisgegeben.

19 AaO., S. 239; vgl. auch Kierkegaards Anwendung der Reue in seiner *Gelegenheitsrede* von 1847 in *ERG* in *GW1* 20, 11ff.

20 Vgl. bei Hügli, aaO., S. 170, 178.

21 Vgl. *FZ* in *GW1* 3, 57ff.

Kierkegaards Ethik ist abgründig, Übergang zur Religion, die in vielem auf die erste Sphäre des Ästhetischen zurückgreift.

3. Dass die *Religion* als drittes Stadium die beiden ersten vermittelnd in sich enthält, ergibt sich schon aus der dialektischen Konstruktion – mit dem Vorbehalt allerdings, dass von glatten Vermittlungen keine Rede sein kann, sondern eben von existentiell-qualitativen Sprüngen, die Kierkegaard als lebendige Mahnungen dazwischenschiebt, etwa die Gestalt des Vaters des Glaubens, Abraham; wer sich auf diesen ohne weiteres berufen will, sollte eben seine Suspension des Ethischen in aller Konsequenz an sich selbst durchdenken!

Die Religion, das Christentum, ist der Sinn der Stadienlehre, Sinn des Gesamtwerks, das die urchristliche, neutestamentliche Reinheit der ursprünglichen Kollision von Gott und Mensch im absoluten Paradox der Christologie wiederherzustellen sucht. Abgrenzung davon ist alles andere; und noch auf dieser Stufe der Religion vollzieht Kierkegaard in der *Nachschrift* eine zusätzliche Unterscheidung, um eine allgemeine Religiosität – genannt A – von der spezifisch christlichen (B) abzuheben, die damit in die Distanz einer Sonderform rückt, eine Ausnahme nur sein kann, nicht die Regel. Insofern sind die Stadien durchaus nicht nur fiktiv als christliche Vorstufen konstruiert, sondern sie beschreiben realistisch die Selbsterfahrungen, wie sie üblicherweise gelten. Bestenfalls ist man in Europa allgemein religiös; daher Kierkegaards Sympathie für die Lebensformen der antiken Ironie in Sokrates und für den nach seiner Einschätzung klassisch repräsentierten Humor in Hamann: kritische Übergangsfiguren, denen Kierkegaard mehr Redlichkeit und Ernst zubilligte als den Christen, die nicht mehr wissen, dass sie es oder dass sie es nicht und was sie eigentlich sind.

Von der Religiosität, der dritten Stadienstufe aus ist daher Kierkegaards Stadienlehre zu beurteilen. Die Frage nach dem Glück, dem gelungenen Leben, wie sie durchgehend als biographische Linie und in den fiktiven Formen und Typen präsent ist, verschiebt sich zur christlichen Religiosität hin immer mehr zur Frage nach dem erlaubten Glück, nach dem christlich realisierbaren Gelingen gemessen am christologischen Leitbild des paradoxen Gottes in der Zeit, dessen Glück ins Unglück des Kreuzes ging. Dieser Widerspruch bildet den immer gewaltiger sich öffnenden Horizont der Stadien, deren Abfolge und Steigerung nach dem jeweils austragbaren Widerspruch, der Dialektik also bemessen wird. Summarisch heißt es dazu in der *Nachschrift*:

Ist das Individuum in sich undialektisch, und hat es seine Dialektik außerhalb seiner: so haben wir die ästhetischen Auffassungen. Ist das Individuum nach innen zu in sich selbst, in Selbstbehauptung, dialektisch, in der Weise, dass also der letzte Grund nicht dialektisch in sich wird, da das zugrunde liegende Selbst dazu gebraucht wird, sich selbst zu überwinden und zu behaupten: so haben wir die ethische Auffassung. Ist das Individuum dialektisch nach innen zu in Selbstvernichtung vor Gott bestimmt: so haben wir die Religiosität A. Ist das Individuum paradox-dialektisch, jeder Rest von ursprünglicher Immanenz vernichtet, und aller Zusammenhang abgeschnitten, das Individuum angebracht im Äußersten der Existenz: so haben wir das Paradox-Religiöse.²²

Die Frage nach dem Glück in der Stadienlehre

Dialektik also ist der Atem der ganzen Stadienlehre, und zwar Dialektik in sich überschreitender Potenzierung, deren Leidenschaft und Leidenspunkt der menschlich unauflöslche Widerspruch ist: das Paradox. Lässt man die dialektischen Einordnungen einmal gelten, wie Kierkegaard sie zur Klärung des christlichen Glaubens braucht, so besteht dieser eigentlich in der unmenschlichsten Aufhebung menschlicher Existenz, die denkbar ist: Das Paradox-Religiöse ist dialektisch in der Weise, dass Vermittlungen abgeschnitten sind; diese sind im Ästhetischen jederzeit möglich, gestützt auf die – allerdings scheinbare, wie Kierkegaard behauptet – ungebrochene Erlebnishaltung der rastlosen Unmittelbarkeit, ihr Glück erlebt ihr Unglück jeweils außerhalb, die eigene Gebrochenheit bleibt ferngehalten, die Vermittlung zu ihr daher Schein; diese faktische Manipulierbarkeit des Ästhetischen verlässt die ethische Entschiedenheit, die in Wahl und Reue gerade die eigene Gebrochenheit und widersetzliche Erfahrung des Selbst thematisiert (Schuld), dialektisch also in sich selbst ist, ohne allerdings bis zur Aufhebung dieses Selbst fortzuschreiten, weshalb hier im ethischen Bereich jederzeit der Übergang in bürgerliche Zufriedenheit trotz und in Erfahrung menschlicher Verbrechen und Niedrigkeit droht.

Die Religion definiert Kierkegaard als ‚Selbstvernichtung vor Gott‘, vielleicht ist das auch religionswissenschaftlich eine brauchbare Hypothese; wichtiger aber ist sie hier als Vorstufe zur christlichen Religiosität, die zudem noch das religiöse Sichverlassen und immanente (etwa kultisch-liturgisch vermittelte) Sichstützen auf diese göttliche Selbstaufhebung verbietet und die christologisch den unauflöslchen Widerspruch

22 AUN in *GW1* 11, 283f.

zwischen Zeit und Ewigkeit, der gleichwohl in Christus leibhaftig war, strukturell und prinzipiell die immanente Existenzbestimmung überlagern lässt.

Das Paradox-Religiöse bricht mit der Immanenz, und macht das Existieren zum absoluten Widerspruch, nicht innerhalb der Immanenz, sondern gegen die Immanenz.²³

Gilt dies, so ist für geglücktes Leben im menschlichen Sinn kein Verständnis mehr zu erwarten: „das religiöse Handeln ist am Leiden kenntlich“,²⁴ und: „Die Unmittelbarkeit ist Glück, denn in der Unmittelbarkeit ist kein Widerspruch“. ²⁵ Wenn Kierkegaards Pseudonyme der frühen Zeit den Anschein gaben, als ginge es ihnen um romantisch akzentuierte Lust, Glück des Lebens oder der Gedanken; und wenn Kierkegaards Ethiker, den er ebenso pseudonym auftreten ließ, den Anschein gab, als sei das Glück des Lebens in der ordentlichen Ehe und Familie zu Hause – so war beides offenbar ein Missverständnis der Pseudonyme oder ein Vergessen und Missachten der bei ihnen immer festgehaltenen grenzenlosen Leidenschaftlichkeit, des Extrems an Begeisterung und Ernst in jeder Situation, der Bedingung geradezu, dass ästhetisches oder ethisches Leben im typisierten Beispiel überhaupt in Gang kamen. Zu Hause aber ist das Extrem erst, wenn seine übermenschliche Spannkraft, wie sie an Abrahams göttlichem Mordauftrag schon aufleuchtete, in der potenziertesten Widerspruchsform einen paradoxen Ort gefunden hat, der nicht mehr weiter aufzusprengen ist. Die Existenz ist dann nicht eigentlich weiter aus sich herausgegangen, sondern immer tiefer in sich hinein – allerdings nicht in tendenzieller Innerlichkeit des religiösen Schneckenhauses, wie man zumal in Deutschland Kierkegaard lange Zeit interpretiert hat, sondern in der weiterhin explosiven Spannung des Paradoxen auf seine zeitliche und menschliche Realisierung hin, die Kierkegaard selbst und biographisch durchdacht im Kirchenangriff zu Tage brachte. Die Vertiefung in die eigene Existenz verlässt dann weder die gesellschaftlichen noch die ästhetischen und ethischen Dimensionen, wenn sie weiter in sich hineingeht. Nur ist dann kritisch zu bedenken, dass jetzt die Abfolge der Stadien, die zuerst wie eine Leiter von unten nach oben zum Christlichen hin anzugehen war, ihre Funktion verändert, wenn nicht ganz aufgegeben hat. Denn die

23 AaO., S. 284.

24 AaO., S. 140.

25 AaO., S. 141.

vorbereitenden Stufen, die ausgegrenzten und polemisch vom Christentum abgetrennten Lebensbereiche kommen von diesem aus gesehen in die Rolle gleichzeitig konkurrierender Lebensentwürfe mit für das Christentum unaufgebbaren geistigen wie realen Lebenselementen. Man wird gerade angesichts von Kierkegaards Gesamtwerk schließen müssen, dass es ohne Ästhetik und Ethik, also ohne glückliche Unmittelbarkeit und realisierbare Gegenwart gar nicht zu dem gekommen wäre, was Kierkegaard in den *Philosophischen Brocken* als die ‚glückliche Leidenschaft‘ des Verstandes bezeichnete: das Paradox des Glaubens.²⁶ Dann aber und rückwärts betrachtet erscheinen das ästhetische wie das ethische Stadium in ihrer konstitutiven Rolle umgekehrt auch in der Möglichkeit einer erneuten Interpretation durch die christlich-paradoxe Religiosität: Es müsste eine Ästhetik wie eine Ethik geben können, die der dialektischen Konstruktion des christlichen Paradox genügen, womit die Stufenfolge der Stadien aufgelöst wäre.

Allerdings begehen wir mit dieser kritischen Überlegung einen Fehler, wir gehen damit nicht nur in theoretisch produktiver Interpretation über Kierkegaard hinaus, sondern wir machen uns der Abstraktion schuldig, springen aus dem konkreten Dasein heraus – um dessentwillen die Stadienlehre ja entwickelt wurde –, als könnten wir quasi von außerhalb der Stadien und nachträglich diese überblicken.

Kierkegaard jedenfalls hat sein Leben lang auf diese Abstraktion eben Verzicht getan, und biographisch gesehen hat er dies im Zwang gegen sich selbst durchgehalten bis hin zum Selbstopfer im Kirchenangriff (was neben den Schriften des Anti-Climacus und den Augenblicksschriften vor allem die späten Tagebücher belegen).²⁷ Nicht aus Sturheit, nicht aus Stolz, nicht aus Übertreibung – obwohl dies alles ihm nicht unbedingt fern lag und eine Rolle gespielt haben mag –, sondern weil er von der prinzipiellen Erkenntnis des Frühwerks, d. h. der ästhetischen Pseudonyme, nicht mehr abgewichen ist, die Wahrheit müsse in den praktischen Lebensbedingungen, existentiell, wie er sagte, erfahren und ge-

26 Vgl. *PB* in *GW1* 6, 46, 56.

27 Vgl. die Schriften des Anti-Climacus *Die Krankheit zum Tode* (*GW1* 17); *Einübung im Christentum* (*GW1* 18). Anti-Climacus ist von Kierkegaard im Spätwerk als bewusstes Gegenpseudonym zu Johannes Climacus, dem Verfasser von *Philosophische Brocken* und *Nachschrift* eingesetzt. Kierkegaards Angriffsschriften der Zeit um 1854–55 sind in der 34. Abtlg. der deutschen Ausgabe gesammelt unter der Überschrift *Der Augenblick*.

Zu den Tagebuchbelegen vgl. man vor allem die Aufzeichnungen der letzten Jahre, gesammelt in Bd. 5 der deutschen Ausgabe von H. Gerdes.

dacht werden, in ihren Daseinsverhältnissen und nicht mehr anders. Auf diesem Weg kam er in die Konsequenzen des christlichen Leidens, orientiert am Christus-Vorbild; so musste er das Unglück zunächst dem Glück vorziehen, und der polemische Zugang zu dieser Klärung ist die Stadienlehre, die ihre ausgebrannten Stufen der Reihe nach von sich absprengt. Das Spätwerk treibt ins potenzierte Leiden, macht prinzipiell noch einmal die Differenzen klar in der Schrift *Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel*, und die Analytik des Climacus aus der *Nachschrift* wird aggressiver:

Religiös gesehen kommt es nämlich [...] darauf an, dass man das Leiden erfasst und so darin bleibt, dass die Reflexion auf das Leiden, nicht weg vom Leiden gerichtet ist.²⁸

Was hat die in der Irre gehende Exegese und Spekulation getan, um das Christliche in Verwirrung zu bringen [...]? Ganz kurz und mit kategorischer Genauigkeit gesagt das Folgende: sie hat den Bereich des Paradox-Religiösen zurückgeschoben in das Ästhetische und es dadurch erreicht, dass jeder christliche Terminus, welcher, wenn er in dem ihm eigenen Bereiche bleibt, eine qualitative Kategorie ist, nun, in einem reduzierten Zustande, brauchbare Dienste leistet als ein geistreicher Ausdruck, der da, ach, so allerlei bedeutet.²⁹

Auf diesem Weg bleibt Glück, befragt man die Stadienlehre daraufhin, auf der Strecke. Ästhetisch ist es der unmittelbare Schein im flüchtigen Augenblick; ethisch ist es als Kategorie gar nicht am Platze; religiös gesehen kommt es nicht mehr vor – wenn nicht in jener ‚glücklichen Leidenschaft‘, von der die *Philosophischen Brocken* sprachen, und, wie es im Tagebuch einmal definiert wird: „Der Glaube ist die Unmittelbarkeit nach der Reflexion.“³⁰ Das Ästhetische, seine Unmittelbarkeit kehrt dann wieder, ganz anders sicher als in den Stadienstufen ausgegrenzt und abgeworfen, nämlich als Glück und Unmittelbarkeit ohne bewusstloses Verfallensein an den Augenblick oder hilfloses Ausgeliefertsein an die verzweifelte Reflektiertheit. Was Kierkegaard hier anvisiert, Glück auf höchster Stufe, die Realisierung aus der Frage nach der ewigen Seligkeit unter ihren zeitlichen Konflikten und der christologischen Paradoxie gedacht, hat er selbst nur angedeutet: „Die Reflexion vergisst nicht, sie erinnert sich rückwärts; und die Reflexion setzt das Leiden zusammen

28 AUN in GW1 11, 151.

29 Die Schrift *Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel* von 1847 ist abgedruckt in ZKA in GW1 16, 117.

30 T 2, 230 / NB4:159 in SKS 20, 363.

mit der Seligkeit.“³¹ Es muss also, um nicht erneut ästhetische Verwirrung ins Spiel zu bringen, zwischen richtiger und falscher Unmittelbarkeit, zwischen scheinhaftem Glück und dem möglichen Glück auf der Basis der Verzweiflung und nach der Reflexion unterschieden werden. Der Glaube, um den es dann geht, ist situationsgebunden, konkret, könnte man auch sagen, im Dasein verankert – so konkret wie es Kierkegaard selbst an sich exemplarisch werden ließ in den Schmähungen des Witzblattes *Corsar* gegen seine Person und seinem politischen Opfergang gegen die Staatskirche.³² Beides spielte sich auf der Straße ab, und der Maßstab solchen Glücks ist der Glaube; oder er liegt in einer Ästhetik oder Ethik, die mit Kierkegaards Stadienstufen dann nicht mehr übereinstimmen.

Das christliche Kriterium des Glücks ist das Unglück der anderen

Diese These ist mit und gegen Kierkegaard gewonnen, sie impliziert die Stadienlehre als Aufstieg vom bloß ästhetisch Unmittelbaren weg, und sie bedenkt zugleich die Umkehrung der Blickrichtung von der paradoxen Religiosität zurück auf das Ästhetische. Diese Wendung geschieht allerdings unter dem Vorbehalt, nun dem existentiellen Bannkreis Kierkegaards entronnen zu sein, nicht weil wir es schon besser wüssten, sondern weil wir die Forderungen des lebendigen Lebensvollzugs, wie es Kierkegaard selbst in seinen Pseudonymen regelmäßig tat, einfach einmal

31 NB13:62 (aus dem Jahr 1849) in SKS 22, 311.

32 Zu Kierkegaards Auseinandersetzung mit dem *Corsar* vgl. die im Bd. *Der Corsarenstreit* (32. Abtlg.) gesammelten Artikel.

Vgl. im übrigen folgende Tagebuchnotizen Kierkegaards zur Einstufung des Glücks:

NB35:24 (aus dem Jahr 1854): „Anstelle dessen, wie der Heide es sich dachte und wie es dem gradlinigen Denken entspricht, dass mit Gott zu tun zu haben, sein Günstling zu sein, dass das eitel Glück bedeute, bedeutet es christlich gesehen eitel Leiden [...]“, (SKS 26, 388).

NB12:101 (aus dem Jahr 1849): „Soll das Christentum in Wahrheit für die Glücklichen verkündigt werden, für die, die sich ihres Lebens freuen und es genießen: so wird das Christentum zu einer Art Grausamkeit“ (SKS 22, 196).

T 5, 387: „Aber ‚der Glaube‘ ist vielleicht niemals vorher dargestellt worden von jemandem, der gerade ebensoviel Dialektik hat wie Unmittelbarkeit. Nur ist er fortwährend darauf aufmerksam, dass die Unmittelbarkeit, von der er spricht, die neue Unmittelbarkeit ist, und eben diese wird gesichert durch das negative Merkmal“ (*Pap.* X 6 B 78).

auf Eis legen dürfen. Theorie und Praxis fallen nicht ineinander, und die distanzierte Überlegung rechtfertigt sich mit der Not der Praxis und im Bewusstsein der eigenen Distanz. Dann aber ist zu schließen, dass im Verhältnis zur Wahrheit eine Negativität ins Spiel kommt, mindestens ein ‚noch nicht‘; ein so nicht erfüllbarer Vorbehalt, der auf der Unmittelbarkeit von Reflexion und Unmittelbarkeit beruht. Die Orientierung am Glück des Lebens erhält das negative Kennzeichen seiner Verhinderung in der Verzweiflung des Ästhetischen wie des nicht garantierten Glücks in der ethischen Entscheidung; wie aber verhält es sich im christlichen Glauben, holt er das Glück ein?

Kierkegaards Basisbegriff für die menschlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse war zuletzt umfassend der der Verzweiflung. Die *Krankheit zum Tode* breitet die Phänomenologie der nicht hintergehbaren Verzweiflung aus, die aus der Definition des Menschen als eines unselbständigen Geistverhältnisses folgt. Glück, ganz im Sinne der Stadienlehre, ist dann nur ein Missverständnis der Verzweiflung:

Sogar was da menschlich gesprochen das Schönste und Liebenswertigste von allem ist, jugendlicher weiblicher Sinn, der eitel Friede, Harmonie und Freude ist: es ist dennoch Verzweiflung. Dergleichen ist nämlich Glück, Glück aber ist keine Bestimmung des Geistes, und tief, tief drinnen, zuallerinnerst in des Glückes heimlichster Verborgenheit, da wohnt auch hier die Angst, welche die Verzweiflung ist; sie möchte so gerne Erlaubnis haben da drinnen zu bleiben, denn da ist der Verzweiflung die liebste, die begehrteste Wohnstatt: zu allerinnerst im Glück. Alle Unmittelbarkeit ist ihrer eingebildeten Sicherheit und Ruhe zum Trotz Angst, und daher durchaus folgerichtig am bängsten vor Nichts [...] Es gehört eine ungewöhnliche Reflexion, oder richtiger es gehört ein großer Glaube dazu, um die Reflexion des Nichts, d. h. die unendliche Reflexion aushalten zu können [...] Verzweiflung ist nämlich, eben weil sie ganz und gar dialektisch ist, diejenige Krankheit, von der gilt: es ist das größte Unglück sie nie gehabt zu haben [...] Es ist darum so weit wie möglich davon, dass die gewöhnliche Betrachtung recht hätte, die annimmt Verzweiflung sei eine Seltenheit, sie ist vielmehr durchaus das Allgemeine.³³

Die Allgemeinheit, die Notwendigkeit wie die dialektisch zugleich geforderte Heilung dieser Krankheit zum Tode wird potenziert – vielleicht dadurch auch erst einsichtig –, dass sie christlich qualifiziert als Sünde definiert wird, d. h. Verzweiflung vor ihrem höchst möglichen Maßstab, vor Gott. Dann ist, ebenso potenziert, Unmittelbarkeit Sünde, ‚Dich-terexistenz Sünde‘ wie es ausdrücklich heißt,³⁴ man kann hinzufügen:

33 KT in *GW1* 17, 21f.

34 AaO., S. 75.

Glück in jenem unmittelbaren Sinn ist Sünde. Das ist eine grauenhafte Konsequenz, solange man nicht die Dialektik der Sache im Sinn hält, dass „der Gegensatz zu Sünde nicht Tugend, sondern Glaube“ heißt,³⁵ es geht also gar nicht um Glück oder Unglück, sondern es geht um Verzweiflung und Glaube; Glück wäre im Bereich des Glaubens erst das, was es sonst nicht ist, nicht sein kann. Der Grund dafür liegt nicht allein in der Struktur des Menschen beschlossen, wie Kierkegaard sie dargestellt hat, sondern diese muss als Konsequenz der Lebensbedingungen im ‚Bestehenden‘ und der ‚Christenheit‘ angesehen werden, die Kierkegaard 1848 dazu zwingen, die menschliche Existenz eben so zu beschreiben – in der Allgemeinheit der Verzweiflung, einer umfassenden Negativität. Kierkegaard hat sich seitdem in die Rolle des Korrektivs hineinpolemisiert und dies auch durchgehalten. Die in der Kategorie Verzweiflung angelegte Wendung zum Glauben – zum Glück einer neuen Unmittelbarkeit – war sicher deren Sinn, für Kierkegaards Lebenssituation bestand aber, wie die Dinge sich entwickelten, keinerlei Anlass, die Fronten zu wechseln. Mögliches Glück, nun verstanden wie der Glaube als Unmittelbarkeit nach der Reflexion und in der Anerkennung der Verzweiflung als Sünde, ist deshalb nicht ausgeschlossen, nur ausgesetzt, und seine Entfaltung setzt praktisch andere Lebensverhältnisse voraus, theoretisch die Aufspaltung der Studienlehre.

Th. W. Adorno, schon sein Kierkegaard-Buch, aber erst recht die Negative Dialektik hat hier in dieser Wendung Anschluss bei Kierkegaard gesucht. Und Kierkegaards Protest wie seinem Opfergang geschieht in dieser Wendung, weil sie dialektisch an der Negativität festhält, ein Recht, das Kierkegaard selbst sich noch nicht zugestehen konnte:

Die Stellung des Gedankens zum Glück wäre die Negation eines jeglichen falschen. Sie postuliert, schroff wider die allherrschende Anschauung, die Idee von Objektivität des Glücks, wie sie negativ konzipiert war in Kierkegaards Lehre von der objektiven Verzweiflung.³⁶

Unter diesen Vorzeichen wird von Glück als Kriterium des Glaubens die Rede sein können, abgeändert werden dann Kierkegaards scharfe Grenzen für den ästhetischen wie den ethischen Bereich, die er mit Fleiß von paradox-dialektischen Kollisionen freizuhalten suchte, von der absoluten Kollision von Immanenz und Transzendenz. Dies strenge Schema ästhetisch gesehen, trifft heute nur noch Kunstwerke, denen der Markt

35 AaO., S. 81.

36 Th. W. Adorno *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main ²1967, S. 345; jetzt *Gesammelte Schriften* 6 (1973), S. 347.