

Das Böse als moralische Kategorie durch die Konstitution der ethischen Selbstwahl bei Søren Kierkegaard

Eine existenzphilosophische Untersuchung des Bösen auf der Basis eines paulinischen Freiheitsverständnisses



Maturarbeit von Benedict Vischer

Referent: Dr. des. Andreas Cremonini

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	3
1. EINLEITUNG: DAS BÖSE IN DER ALLTAGSSPRACHE UND IN DEN GEISTESWISSENSCHAFTEN	4
2. DAS BÖSE BEI KIERKEGAARD.....	7
2. 1. KIERKEGAARD: EIN EXISTENTIELLER DENKER	7
a) <i>Leben</i>	7
b) <i>Voraussetzungen und Grundlagen des Kierkegaardschen Werks</i>	9
2. 2. DAS BÖSE IN DEN VERSCHIEDENEN EXISTENZSTADIEN	11
a) <i>Moralische Indifferenz und Genussleben: Das ästhetische Stadium</i>	12
b) <i>Moral und Freiheit: Das ethische Stadium</i>	14
c) <i>Gnade und Innerlichkeit: Das religiöse Stadium</i>	22
3. SCHLUSSDISKUSSION	27
SCHLUSSWORT	30
LITERATURVERZEICHNIS	31

ZITIERWEISE DER KIERKEGAARDSCHEN SCHRIFTEN

Zitiert wird, sofern nicht anders vermerkt, nach den *Gesammelten Werken*, in 36 Abteilungen in 26 Bänden und einem Registerband, hrsg. und übers. von E. Hirsch, H. Gerdes und H. M. Junghans, Düsseldorf/Köln 1951-1969. Folgende Siglen werden für die zitierten Bände verwendet:

E/O I	Entweder/Oder, Erster Teil	(1. Abteilung)
E/O II	Entweder/Oder, Zweiter Teil, Zwei erbauliche Rede, 16. V. 1843	(2./3. Abteilung)
FZ	Furcht und Zittern	(4. Abteilung)
W	Wiederholung, Drei erbauliche Reden	(5./6. Abteilung)
PB	Philosophisch Brocken oder Ein Bröckchen Philosophie, Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est	(10. Abteilung)
BA	Der Begriff Angst, Vorworte	(11./12. Abteilung)
UN I	Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen	

UN II	Brocken, Erster Band Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen	(16. Abteilung, Band I)
KT	Brocken, Zweiter Band Die Krankheit zum Tode, Der Hohepriester - der Zöllner - die Sünderin	(16. Abteilung, Band II) (24./25. Abteilung)
SS	Die Schriften über sich selbst	(33. Abteilung)
B	Briefe	(35. Abteilung)
TB I-V	Die Tagebücher. Ausgewählt, neu- geordnet und übersetzt von H. Gerdes	5 Bände

ZITIERWEISE DER BIBLISCHEN TEXTE

Bei den biblischen Texten wurde auf verschiedene Ausgaben bzw. Übersetzungen zurückgegriffen. Die alttestamentlichen Texte werden in der Regel nach der Übersetzung M. Luthers zitiert (Stuttgart, 1985). Bei den neutestamentlichen Texten war der griechische Originaltext Grundlage (Novum Testamentum Graece, hrsg. E. Nestle/E. Nestle/K. Aland et al., Stuttgart, 26. Aufl., 1979; Übersetzung d. Verf.)

BILDER

Titelbild: Kains Brudermord, dargestellt von Rudolf Schäfer in einer Hausbibel aus dem Jahre 1929. Die Bilder auf Seite 7 und 8 sind nach P. P. Rohde, Sören Kierkegaard in Selbsterzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1959, S. 63/123 zitiert.

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist das Produkt eines langen Prozesses. Sie bringt nur einen sehr kleinen Teil der Erfahrungen zum Ausdruck, die ich durch die Auseinandersetzung mit der Problematik des Bösen machte. Hauptanliegen für den Arbeitsprozess war mir, möglichst viel Luft wissenschaftlicher Philosophie zu schnuppern. Ich bemühte mich deshalb, ein Thema zu finden, das in den philosophischen Sparten möglichst breit studiert wurde.

Das Böse scheint besonders in der Ethik ein Kernproblem zu sein. In seiner Unfassbarkeit weist es sogar über den philosophischen Horizont hinaus. Auch in Theologie, Psychologie, Soziologie und in letzter Zeit sogar Biologie versuchen zahlreiche Wissenschaftler die Faktizität des moralisch Bösen zu erklären.

Natürlich musste das Thema für die eigentliche Arbeit eingegrenzt werden. Beim Querdenker Kierkegaard habe ich einen völlig andern Versuch gefunden, sich dem scheinbar unerklärlichen Problem zu stellen. Besonders faszinierend an seinem Denken ist der starke Zug zum Praktischen: Er stellt keine abstrakten Theorien auf, sondern versucht, die existentiellen Fragen menschlichen Daseins aus dem Leben heraus zu verstehen.

Wenn sich ein junger Schöngeist mit einem Querdenker auseinandersetzt, ist die Unterstützung kompetenter Fachpersonen besonders wertvoll. Ich wurde während des langen Arbeitsprozesses von vielen Menschen beraten, was die Erkenntnisse und Erlebnisse, die ich mit ihm verbinde, enorm bereicherte.

Ganz besonders möchte ich dem Betreuer meiner Arbeit, Herrn Dr. des. Andreas Cremonini, danken, der mich nicht nur wohlwollend durch diese Arbeit geführt hat, sondern schon seit Jahren, durch seinen vielseitigen Deutsch- und Philosophieunterricht, mein Interesse an philosophischen Fragen wesentlich fördert.

Des Weiteren danke ich Herrn Klaus Müller-Wille von der Abteilung für Nordistik an der Universität Basel. Er ermöglichte mir den Zugang zu Texten Kierkegaards, von denen keine Übersetzungen vorliegen, und verschaffte mir zudem wichtige Forschungsquellen, die im Handel vergriffen sind.

In den philosophischen Problemen wurde ich von einem grossen Kierkegaard-Kenner, Herrn Prof. Anton Hügli, beraten. Im theologischen Bereich war Dr. Niklaus Peter eine grosse Stütze. Auch ihnen sei in dieser Form ganz herzlich gedankt.

Schliesslich möchte ich noch meinen lieben Vater erwähnen, der mir während der ganzen Arbeit in väterlicher Huld treu zur Seite stand und immer wieder spannende und anregende Diskussionen ermöglichte.

Daneben danke ich allen andern Institutionen, Verwandten und Bekannten, die diese Arbeit unterstützt haben. Dank ist in Vorworten leider schon so zur Sitte geworden, dass es schwierig ist, auszudrücken, wie wichtig die einzelnen Personen waren. Dennoch hoffe ich, dass deutlich geworden ist, wie viele Menschen dieses Projekt mitgetragen haben.

1. Einleitung: Das Böse in der Alltagssprache und in den Geisteswissenschaften

„Nach meinen Begriffen tut der, welcher ein Buch schreiben will, wohl daran, verschiedentlich über die Sache nachzudenken, über die er schreiben will. Er tut auch nicht übel daran, soweit es möglich ist, Bekanntschaft mit dem zu schliessen, was früher über die gleiche Sache geschrieben worden. Sollte er auf diesem Wege den oder jenen treffen, der das eine oder andre Stück erschöpfend und befriedigend behandelt hat, so tut er wohl daran, sich zu freuen wie der Freund des Bräutigams es tut, wenn er stehet und auf des Bräutigams Stimme hört. Hat er das getan in aller Stille und mit der Schwärmerei der Verliebtheit, die stets die Einsamkeit sucht, so bedarf es keines Weiteren; so schreibe er frisch weg sein Buch wie der Vogel sein Lied singt [...].“¹

Mit diesen Zeilen beginnt Vigilius Haufniensis, Kierkegaards Pseudonym in *Der Begriff Angst* (1844) das Vorwort seiner Schrift. Gewiss – die folgende Arbeit entspricht weder inhaltlich, noch im Umfang dem, was Vigilius in seinem Text als Buch bezeichnet. Dennoch scheint sein Rat durchaus auch in diesem Rahmen sinnvoll. Auch hier ist es unerlässlich „verschiedentlich über die Sache nachzudenken“, über die man schreibt, und auch hier scheint es sehr lohnenswert „Bekanntschaft mit dem zu schliessen, was früher über die gleiche Sache geschrieben worden“, wobei in unserm Falle vielleicht weniger die Bekanntschaft mit vergleichbaren Arbeiten, als vielmehr die Auseinandersetzung mit andern philosophischen Thesen, vor und nach Kierkegaard, zum Gegenstand dieser Arbeit, dem moralisch Bösen, angezeigt ist. Die Einleitung möge dazu dienen, die Ergebnisse dieser Gedanken und Recherchen kurz zusammenzufassen.

Das Wort „Böse“ erlebt im Moment eine Blütezeit: US-Präsident Bush hat die Dynamik, die in diesem Wort steckt, unlängst erkannt und es fest in den Grundwortschatz seiner rhetorischen Künste eingliedert. Immer wieder wird von einem Kampf des Guten gegen das Böse gesprochen, der scheinbar jedes noch so kriegerische Mittel rechtfertigt. „Die Achse des Bösen“ ist die grosse Bedrohung der heutigen Zeit, sie gilt es bedingungslos auszumerzen.

Wieviel Kraft in diesem Ausdruck steckt, zeigt uns auch der Blick auf den alltagsprachlichen Gebrauch: Selten bezeichnen wir einen Menschen oder dessen Handlungen als böse. Etwas gut zu nennen, davor haben wir weit weniger Respekt. Ganz offensichtlich ist der Vorwurf einer bösen Tat dermassen heftig, dass wir uns vor derartigen Behauptungen scheuen. Was werfen wir denn damit vor? Es ist schwierig die intuitive Erkenntnis vom Bösen in einer prägnanten Formulierung zu fassen – zu mannigfaltig sind die Erscheinungsformen. Die allgemeinste Definition könnte so lauten: Böse ist eine Handlung, wenn sie wissentlich und willentlich den Schaden anderer herbeiführt. Diese Formel erleichtert jedoch die Einstufung der einzelnen realen Handlung nicht sonderlich. Problematisch ist einerseits die Frage, wann eine Handlung wissentlich und willentlich, also in absoluter Freiheit, vollzogen wird. Andererseits ist die Empfindung von Schaden individuell äusserst verschieden. Für letzteres schlägt Annemarie Pieper folgende Lösung vor: Sie fasst in ihrer Beschreibung des Bösen die Herbeiführung des Schadens anderer in der Einschränkung der Freiheit, in welcher der andere nach seinem je und je persönlichen Ziel strebt.²

Das Problem des Bösen ist in seiner Unheimlichkeit, Unfassbarkeit und Unerklärlichkeit ein Dauerbrenner der Geistesgeschichte. Die Diskussion über dessen Herkunft beginnt schon in der Genesis: Die alttestamentliche Schilderung beschreibt den Sündenfall in der Aneignung

¹ BA, 4; zur Zitierweise der Kierkegaardschen Schriften vgl. Inhaltsverzeichnis.

² Vgl. A. Pieper, Gut und Böse, München 1997, 16.

der Erkenntnis von Gut und Böse.¹ Doch die jüdisch-christliche Tradition ist nur ein Beispiel für ein Weltbild, das mit einer menschlichen Verfehlung, einem Sündenfall, ansetzt. Viele andere Welthaltungen kennen vergleichbare Erzählungen.

Auch in der Philosophie steht das Böse schon lange zur Diskussion. Tendenziell lassen sich zwei Grundfragen ausmachen: 1. Wieso handelt der Mensch böse? 2. Wie kann ein christlich-monistischer Gott, also ein allmächtiger und allgütiger Gott, das Böse zulassen?

Für die Auseinandersetzung mit der letzteren Frage ist Leibniz' *Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels* (1710)² ein einschlägiges Beispiel. Hier wird das Problem der Spannung zwischen der Güte Gottes und der Faktizität des Bösen wohl am ausführlichsten behandelt. Zunächst wird das Böse genau von anderen Phänomenen abgegrenzt.³ Diese Unterscheidung ist vor allem deshalb wichtig, da in der damaligen Zeit, in der die Standardsprachen der Geisteswissenschaften Latein und je nach dem – so zum Beispiel bei Leibniz – Französisch waren, in denen der Begriff für das Böse noch nicht eine moralische Kategorie indiziert.⁴ Leibniz unterscheidet drei verschiedene Formen des Übels, das metaphysische (*mal métaphysique*), welches die Unvollkommenheit schlechthin, das physische (*mal physique*), welches das Leiden und das moralische (*mal moral*), welches die Sünde bezeichnet. Gottes Wille gehe auf das Beste. Dieses sei jedoch oft mit dem Übel verknüpft. Deshalb müsse er es, wenn nicht verursachen, so doch zulassen. Gott schaffe „das Beste von allem Möglichen“⁵, nach diesem Prinzip sei die Welt letztlich erschaffen.

Die erste Frage, die offensichtlich eng mit der zweiten verbunden sein kann – wenn das Böse sich in der göttlichen, vorhersehenden Vernunft in einem noch Besseren aufhebt, so ist die einzelne Handlung nicht mehr weiter problematisch – wurde in der Zeit vor Kierkegaard wohl am unabhängigsten von Kant behandelt. Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass durch das kantisch-aufklärerische Freiheitsverständnis die Frage nach dem menschlichen Handeln allgemein einen ganz andern Akzent bekam, stand doch nun die unabhängige Selbstverantwortung viel deutlicher im Zentrum. Kant vermutet in seiner Theorie „Über das radikale Böse in der menschlichen Natur“⁶ einen „Hange zum Bösen“⁷, der den Menschen zwar nicht zum Bösen determiniert – denn sonst wäre er ja nicht schuldig und die Handlung wäre moralisch indifferent –, sondern vielmehr selbstverschuldet angenommen wird.

Kants Theorie, auf die wir im späteren Verlauf der Arbeit noch genauer eingehen werden, wurde bei den Zeitgenossen kaum positiv aufgenommen. Goethe spricht gar von ihr als „dem Schandfleck“, mit dem Kant „seinen philosophischen Mantel [...] freventlich [...] beschlabbert“ habe.⁸ Es passte nicht in das Menschenbild der damaligen Zeit, dass der Mensch „von Natur böse“⁹ sei. Viel mehr Beifall ernteten Theorien wie die Hegelsche, die das Böse scheinbar vermitteln und so in einem Höheren aufheben konnten.

¹ Vgl. Gen 3.

² Originaltitel: *Essais de Théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*.

³ G. W. Leibniz, *Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels*; in: ders., *Philosophische Schriften*, hrsg. und übers. von H. Herring, Band II, Darmstadt 1985, 240.

⁴ Das lateinische Gegensatzpaar ‚bonum‘ und ‚malum‘, kann, wie Kant bemerkt, sowohl als moralische Wertung das „Gute und Böse“, als auch als aussermoralische „Wohl und Weh“ einer Handlung bezeichnen (I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: ders., *Werkausgabe*, hrsg. von W. Weischedel, Band VII, Frankfurt am Main 1977, S. 103-302, 177).

⁵ G. W. Leibniz, a. a. O., 601f.

⁶ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in: ders., *Werkausgabe*, hrsg. von W. Weischedel, Band VIII, Frankfurt am Main 1977, S. 645-879, 665.

⁷ A. a. O., 675.

⁸ J. W. Goethe, *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, 19. Band: *Briefe der Jahre 1786-1814*, Zürich 1949, 213.

⁹ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 680.

Dies änderte sich im 19. Jahrhundert radikal, als, besonders von Schelling vorangetrieben, eine Positivierung des Bösen einsetzte.¹ Hier wurden all die natürlichen Erklärungen und metaphysischen Rechtfertigungen verworfen. Das Böse wurde nun ganz entschieden als der un-aufhebbare Gegensatz zum Guten aufgefasst, dessen Berechtigungslosigkeit nicht verharmlost werden dürfe. Seither haben bis in die heutige Zeit verschiedene Philosophen versucht, sich der Faktizität des Bösen in seiner Unsinnigkeit anzunähern. Das Problem, das jedoch auch in zeitgenössischen Theorien, etwa den soziobiologischen Thesen von Wuketits und Konsorten², bestehen bleibt, ist folgendes: Entweder der Mensch ist zum Bösen determiniert. Dann ist er jedoch nicht schuldig, denn er handelt nicht willentlich. Sein Handeln lässt sich moralisch gar nicht bewerten, denn eine jede Moral setzt a priori Freiheit voraus. Oder der Mensch ist frei. Dann ist böses Handeln unsinnig, denn es beschneidet Freiheit. Auch der Einwand, dass der freie Mensch die Freiheit, zumindest der andern, nicht unbedingt will, kann widerlegt werden. Denn wahrhaftige und absolute Freiheit, dies ist eine kantische Einsicht³, kann nur in der geistigen Loslösung von den leiblichen Eigeninteressen realisiert werden. Würde Freiheit als allgemeines Prinzip kategorisch abgelehnt, so wäre sie in eben diesem Augenblick verloren.⁴

Kierkegaards Beitrag zur Problematik des Bösen steht auch im Zuge der Positivierung im 19. Jahrhundert. Seine religiöse Philosophie vergrössert das Problem zwar einerseits, indem sie das in der mittlerweile autonomen, von der Theologie getrennten, Philosophie seiner Zeit kaum mehr relevante Theodizee-Problem wieder berücksichtigen muss. Andererseits hat er jedoch die Möglichkeit, einen ganz andern Ausgangspunkt zu nehmen und so eine einzigartige Theorie zu dieser Frage aufzustellen: Er kann die Sünde dogmatisch voraussetzen. Obwohl er ihre „reale Möglichkeit“⁵ psychologisch und philosophisch genau untersucht, kann er an der Unsinnigkeit der einzelnen Verfehlungen festhalten. Er versucht das Böse also nicht vernünftig zu erklären und gerade dies ist vielleicht der Schlüssel zum Erfolg. Denn das Böse ist ja in sich unvernünftig. Unter dieser Voraussetzung begibt sich Kierkegaard auf die Suche nach einer Existenzweise, in der absolut freies Handeln möglich ist. Er sucht eine Lebensform, in der der Mensch seiner leiblichen Natur nicht untertan ist und dennoch in der Selbstverantwortung nicht an seiner Sündhaftigkeit scheitert. Auf dieser Reise durch die existentiellen Möglichkeiten wollen wir ihn in dieser Arbeit begleiten.

¹ Vgl. dazu den Beitrag von A. Hügli zu *malum*, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von J. Ritter/K. Gründer, Band V, Darmstadt 1980, 682-708.

² Vgl. u. a. F. Wuketits, Warum uns das Böse fasziniert. Die Natur des Bösen und die Illusionen der Moral, Stuttgart 1999.

³ Gemäss Kant ist der Wille erst dann autonom, wenn er das moralische Gesetz absolut in seine Maximen aufnimmt und also die Eigeninteressen dem Allgemeinen unterordnet (vgl. I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 1. Hauptstück).

⁴ Vgl. A. Pieper, Gut und Böse.

⁵ BA, 19.

2. Das Böse bei Kierkegaard

2. 1. Kierkegaard: Ein existentieller Denker

Søren Kierkegaard ist in vielerlei Hinsicht eine Ausnahme. Sein kurzes Leben war von grossen Umwälzungen in verschiedensten Bereichen geprägt und die eigentümliche Mischung seines schriftstellerischen Werks von Philosophie, Theologie und Dichtung kann sehr verwirren. Es ist deshalb nützlich, wenn gewisse Voraussetzungen und Grundlagen seines Denkens geklärt sind. Diese – bewusst kurze – Einleitung soll dem mit Kierkegaard nicht vertrauten Leser den Zugang zu den Gedanken dieses vielseitigen Denkers erleichtern.

a) Leben



Søren Aabye Kierkegaard wurde am 5. Mai 1813, im Jahr des dänischen Staatsbankrotts, als jüngstes von sieben Kindern in Kopenhagen geboren. Trotz der heiklen Wirtschaftslage wuchs Kierkegaard in gesicherten Verhältnissen auf. Sein Vater, Michael Pedersen Kierkegaard, war ein wohlhabender Geschäftsmann und besass mehrere Häuser in der dänischen Hauptstadt. Das tiefe Verhältnis zu seinem Vater prägte Kierkegaards Leben und Werk nachhaltig. Der bewunderte Vater erzog den kleinen Kierkegaard streng pietistisch. Obwohl ihm die väterliche Religiosität tiefen

Eindruck machte, distanzierte er sich jedoch bald davon.

Auf Wunsch des Vaters begann er dennoch Theologie zu studieren, wobei der Eifer, mit dem er sein Studium verfolgte, sich dem Interesse entsprechend in sehr engen Grenzen hielt. Viel lieber trieb er sich in den Kaffeehäusern und Restaurants Kopenhagens herum, wo er als humorvoller Unterhalter gern gesehen wurde. Dieser Lebenswandel befriedigte Kierkegaard selbst jedoch keineswegs. Er sah sich zunehmend schwermütig und verzweifelt, wie ein Tagebuchauszug aus dem Jahre 1836 eindrücklich belegt:

„Ich komme jetzt eben aus einer Gesellschaft, wo ich die Seele war, die Witze strömten aus meinem Munde, alle lachten, alle bewunderten mich – aber ich, ja, der Gedankenstrich müsste genau so lang sein, wie die Radien der Erde ————— ging fort und wollte mich erschiessen.“¹

Immer stärker war das Bedürfnis nach einem festen Glauben. So beschloss Kierkegaard, als der Vater 1838 starb, sein Studium dennoch abzuschliessen. Kurz nach Abschluss des Studiums, verlobte sich Kierkegaard im September 1840 mit Regine Olsen. Durch die Prominenz seiner grossen Liebe, der Vater war Etatsrat, war das Verlöbnis der beiden Stadtgespräch in Kopenhagen. Doch schon ein Jahr später löste Kierkegaard das Verhältnis wieder auf. Über die Gründe dieses Entscheids ist viel gerätselt worden. Eindeutig scheint Kierkegaards tiefe Liebe nach wie vor beständig gewesen zu sein. Es ist zu vermuten, dass Kierkegaard sich mit der Aufgabe der Ehe überfordert fühlte. Ehe war für Kierkegaard ein ethischer Ausdruck, der

¹ P. P. Rohde, Søren Kierkegaard in Selbsterzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1959, 34

gegenüber dem andern derartige Offenherzigkeit und Hingabe forderte, dass Kierkegaard der Meinung war, sie nicht realisieren zu können.

Kurz zuvor hatte Kierkegaard seine Promotion *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates* (1841) abgeschlossen. Nun reiste er nach Berlin, um sich mit der hegelischen Philosophie näher vertraut zu machen. Dort hörte er den bereits sechsunsechzigjährigen Schelling, von dem er am Ende arg enttäuscht war. In Briefen an seinen einzigen richtigen Freund, Emil Boesen, und seinen Bruder Peter Christian tat er mit zunehmender Polemik seine Unzufriedenheit mit dem renommierten Professor kund.¹

Als Kierkegaard nach nur fünfeinhalb Monaten nach Kopenhagen zurückkehrte, begann er mit einer Produktivität, die ihresgleichen sucht, zu schreiben: In den kommenden zwölf Jahren entstanden, neben einer Fülle von Tagebüchern, über zwanzig Schriften. Der Erfolg, den er bei der damaligen Leserschaft erntete, hielt sich jedoch in sehr engen Grenzen. Zwar wurde sein Erstlingswerk *Entweder/Oder* (1843) geradezu euphorisch umjubelt, die Folgeschriften fanden jedoch gar keinen Anklang. In immer weiteren Kreisen Kopenhagens wurde er nur noch belächelt, eine Entwicklung, die ihren Höhepunkt im sogenannten Corsarenstreit erreichte: In der berühmtesten Satirezeitschrift, *Der Corsar*, erschienen zahlreiche Texte und Karikaturen, welche Kierkegaards fragwürdige Berühmtheit auch noch auf die weniger intellektuellen Kreise ausweitete. Diese Zeitschrift war dermassen verbreitet, dass die dänischen Kindermädchen in Anlehnung an die Karikaturen, wenn ihre Kinder ihre Hosen nicht schön glatt über ihre Stiefel zogen, drohend nur noch „Søren Kierkegaard!“ sagten und jeder wusste, was gemeint war. Kierkegaards merkwürdige Kleidung war also zu seinen Lebzeiten berühmter als seine Philosophie.²



S. K.

Immerhin hatte Kierkegaard scheinbar einen kleinen, treuen Stammkreis von Lesern. Jedenfalls wurden immer jeweils unmittelbar nach dem Herausgeben der Werke siebzig Bücher abgesetzt. Dennoch schmolz sein vom Vater geerbtes Vermögen zusehends zusammen, weshalb Kierkegaard immer ernsthafter in Erwägung zog, Kopenhagen zu verlassen und eine Pfarrstelle auf dem Lande anzunehmen. Seine Abneigung gegenüber der damaligen Staatskirche, die seiner Ansicht nach ein verlogenes Gewohnheitschristentum verkündete, war jedoch zu gross, um diesen Plan zu realisieren. Doch seine finanzielle Lage war prekär. Als er 1855 die zehnte Ausgabe seiner eigens verfassten Zeitschrift *Augenblick* herausgegeben hatte, war sein ganzes Vermögen aufgezehrt. Nun musste eine Lösung gefunden werden. Da erlitt Kierkegaard auf der Strasse einen Schlaganfall und wurde ins Spital eingeliefert. Dort starb er am 11. November desselben Jahres.

Es ist für die Interpretation des Kierkegaardschen Werks hilfreich zumindest die wichtigsten Ereignisse seines Lebens zu kennen. Viele schriftstellerischen Erzeugnisse stehen in engem Zusammenhang mit seinem Leben. Besonders das tiefe Verhältnis zum Vater, die damit verbundene Sehnsucht nach einem festen Glauben und die tragische Beziehung zu Regine, welche Kierkegaard bis zu seinem Lebensende beschäftigte, haben offensichtlich einen direkten Bezug zu seinen Schriften.

¹ Vgl. B, 102ff und P. P. Rohde, op. cit. 72ff.

² Vgl. G. Brandes, Søren Kierkegaard, Leipzig 1992, 7.

b) Voraussetzungen und Grundlagen des Kierkegaardschen Werks

„Was die Philosophen über die Wirklichkeit sagen, ist oft ebenso irreführend, wie wenn man bei einem Trödler auf einem Schilde liest: Hier wird gemangelt. Würde man mit seinem Zeug kommen, um es mangeln zu lassen, so wäre man genasführt; denn das Schild steht bloss zum Verkaufe aus.“¹

Eine zentrale Besonderheit in Kierkegaards Werk ist diese, dass er sich selbst mehr als Kritiker der Philosophie denn als Philosoph sah. Noch mehr als andere muss er als „Komplementärscheinung der ihm vorliegenden geschichtlichen Situation“ verstanden werden.² Hauptaspekt seines philosophischen Programms ist es, den Einzelnen in seiner Freiheit und Verantwortung wieder ins Zentrum zu rücken. In all seinen Überlegungen bleibt der Standpunkt immer ethisch, also auf menschliches Handeln bezogen. Unter dem Eindruck des deutschen Idealismus schien das tägliche Handeln des Einzelnen seine Bedeutung völlig verloren zu haben. Im hegelschen System waren Freiheit und Wirkung des Einzelnen erfolgreich mit dem Allgemeinen vermittelt und aufgehoben. Trotz der grosse Faszination, die auch für Kierkegaard von Hegel ausging, schien es ihm verheerend, dem Einzelnen seine Verantwortung derart zu entziehen.

Dennoch ist es offensichtlich, wie stark Kierkegaards Existenzphilosophie vom hegelschen Idealismus beeinflusst ist. Seine Schriften sind hoch dialektisch aufgebaut und auch in der Terminologie greift er nicht selten auf idealistische Begriffe zurück. Sogar seine anthropologischen Grundlagen gehen vom klassisch-idealistischen Modell des Menschen als einer von Geist getragenen Leib-Seele-Synthese aus. Gleichwohl wird dieses Modell völlig neu aufgefasst, denn der Kern von Kierkegaards Philosophie ist die Existenz des Einzelnen. Seine philosophisch revolutionäre anthropologische Prämisse fasst er zu Beginn seines vielleicht bekanntesten Werks, *Die Krankheit zum Tode* (1849), zusammen:

„Der Mensch ist Geist. Was aber ist Geist? Geist ist das Selbst. Was aber ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, dass sich zu sich selbst verhält, oder ist das an dem Verhältnisse, dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. Der Mensch ist eine Synthesis von Unendlichkeit und Endlichkeit, von dem Zeitlichen und dem Ewigen, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthesis. Eine Synthesis ist ein Verhältnis zwischen Zweien. Auf die Art betrachtet ist der Mensch noch kein Selbst.

In dem Verhältnis zwischen Zweien ist das Verhältnis das Dritte als negative Einheit, und die Zwei verhalten sich zu dem Verhältnis, und in dem Verhältnis zum Verhältnis; so ist z. B. unter der Bestimmung Seele das Verhältnis zwischen Seele und Leib ein Verhältnis. Verhält dagegen das Verhältnis sich zu sich selbst, so ist dies Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst.“³

Der revolutionäre Charakter dieser Formel liegt darin, dass Kierkegaard seine anthropologische Konzeption nicht essentialistisch auf ein statisches Wesen zurückführt, sondern von einer beweglichen Verhältnisstruktur ausgeht, welche das Menschsein als immer neu zu vollziehende Aufgabe des Einzelnen bestimmt. In seiner unmittelbaren Ausgangslage, seiner leiblich-seelischen Zweiheit, ist der Mensch „noch kein Selbst.“ Erst durch den freien Vollzug des Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens kommt der Mensch seiner Bestimmung nach. Unter diesem Sich-zu-sich-selbst-Verhalten versteht Kierkegaard, wie in seinem Werk deutlich wird, mehr als blosses Selbstreflexivität, blosses Selbstbewusstsein.⁴ Was Kierkegaard fordert, ist

¹ E/O I, 34, in der Übersetzung von E. Hirsch steht eigentlich statt „mangeln“ das Wort „rollen“. Aus Verständnisgründen wurde dieses Wort, im Rückgriff auf die Übersetzung von H. Fauteck (München 2000, 6. Auflage), ersetzt.

² M. Theunissen, Das Menschenbild in der *Krankheit zum Tode*, in: Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards, hrsg. von ders./W. Greve, Frankfurt am Main 1979, 496-510, 506f.

³ KT, 8.

⁴ Vgl. A. Pieper, Feministische Ethik aus existenzphilosophischer Perspektive, in: Neue Realitäten. Herausforderung der Philosophie. Sektionsbeiträge II, Berlin 1993, 938-944, 939.

die aktive Praxis des Selbst-Entwurfs, ein Existieren, in dem der Mensch in immer wiederkehrender Entscheidung sein Verhältnis zu Umwelt, Mitmenschen und Gott neu setzt und damit seine eigene Geschichte in seinem freien Sich-Verhalten je und je hervorbringt.

Was Kierkegaard also durch seine anthropologischen Grundlagen ins Zentrum rückt, ist die freie Selbstbestimmung des Einzelnen. Sein und Sollen bilden in diesem Modell nicht mehr Gegensätze, sondern sind eins. Die Lebensaufgabe des Menschen ist es, in seinem Handeln die Aufgabe und Bestimmung des Menschseins zu verwirklichen. Diese Aufgabenstellung schränkt die Entscheidungsfreiheit des Einzelnen jedoch nicht ein, sondern ist vielmehr diese selbst. Kierkegaard bestimmt den Menschen also, und dies ist die entscheidende Pointe, nicht in der Weise, dass er die Besonderheit des Einzelnen im Allgemeinen untergehen lässt, sondern rückt gerade die individuelle freie Selbstbestimmung als wesentliche Ausgangslage menschlichen Seins ins Zentrum.¹

Es ist jedoch auch für die philosophische Betrachtung unabdingbar im Auge zu behalten, dass Kierkegaards eigentliches „Fragmal“ von theologischer Natur ist: „das Christ Werden“.² All seine Betrachtungen über den Einzelnen haben dies vor Augen. Für Kierkegaard war die damalige Christenheit ein „ungeheuerlicher Sinnentzug“³, welcher in absolutem Widerspruch zur christlichen Lehre stand. Immer wieder ereiferte er sich in seinen Tagebüchern über diese Zeiterscheinung:

„In der prächtigen Schlosskirche tritt ein stattlicher Hofprediger, der Auserwählte des gebildeten Publikums, vor einen auserwählten Kreis von Vornehmen und Gebildeten und predigt gerührt über die Worte des Apostels: Gott erwählte das Niedere und Verachtete. Und da ist keiner, der lacht!“⁴

In dieser Zeit, in der viele Christen niemals Gottes „Namen nennen ausser wenn sie fluchen“⁵, war es nun Kierkegaards Intention „das Christentum wieder einzuführen – in die Christenheit.“⁶ Der Einzelne sollte sich bewusst werden, was es bedeutet, Christ zu sein, wie man es wird und welche absolute Verpflichtung es bedingt. Um ihn aber dahin zu führen, müsse man, betont er, vor allen Dingen darauf achten, „ihn dort zu finden, wo er ist und allda zu beginnen“.⁷ Er beginnt deshalb mit „ästhetischer Schriftstellerei“⁸, um den Genussmenschen der damaligen Zeit immanent kritisieren zu können und von da die möglichen Existenzweisen des Individuums bis hin zur christlichen zu charakterisieren.

Kierkegaards Werk ist also letztlich, wie Ricoeur es ausdrückt, eine „Kritik der existentiellen Möglichkeiten“⁹, ein Versuch, alle möglichen Existenzformen genau zu betrachten und in Frage zu stellen. Dieses Ziel ist besonders deshalb hochgesteckt, weil Kierkegaard mit seinem Wirken schlussendlich kein sich anzueignendes Wissen vermitteln, sondern den Menschen zu eigenem subjektivem Handeln motivieren will. Existenz kann dem Einzelnen nicht beigebracht werden, niemand hat einem andern etwas voraus, sie ist vielmehr ein persönliches, subjektives Projekt. Der Lehrer - in diesem Falle Kierkegaard - kann den Schüler nur zur eigenen Reflexion, zur *Selbstgeburt* anregen.

Es ist offensichtlich, dass diese Überzeugung die sokratische Maieutik zum Vorbild nimmt. In der Tat versucht auch Kierkegaard, seine Philosophie in gewisser Weise maieutisch

¹ Aufgrund dieses Menschenbilds ist Kierkegaard, trotz seines teilweise stark androzentrischen Denkens, auch für die feministische Philosophie von grosser Bedeutung. vgl. A. Pieper, Feministische Ethik aus existenzphilosophischer Perspektive.

² SS, 49.

³ A. a. O., 34.

⁴ P. P. Rohde, op. cit., 151.

⁵ SS, 35.

⁶ Ebd.

⁷ A. a. O., 38.

⁸ A. a. O., 34.

⁹ P. Ricoeur, Philosophieren nach Kierkegaard, in: M. Theunissen/W. Greve (Hrsg.), op. cit., 579-596, 582.

zu betreiben: Fast all seine Werke, bis auf die rein religiösen Schriften¹, sind pseudonym verfasst. Dies, obwohl von Anfang an jeder wusste, von wem die Werke wirklich stammten. Kierkegaard versucht eben damit die einzelnen Existenzformen immanent zu betrachten, ohne eine Form direkt als die einzig Wahre zu dozieren. Natürlich bleibt er, dies bestätigt er selbst, immer „religiöser Schriftsteller“.² Dennoch entwickelt er seine Überzeugung nicht in theoretischen Beweisführungen, sondern in einer breiten Diskussion verschiedener Persönlichkeiten, welche wohl nicht zuletzt deshalb so lebendig wirken, weil Kierkegaard, wie oben geschildert, viele Existenzweisen auch selbst gelebt hat. Die Pseudonyme sind also „sokratische Masken“³, welche den Einzelnen zur eigenen Entscheidung anregen sollen und in ihrer Verschiedenheit ein System entwickeln, welches gerade dies zu beweisen strebt, dass objektive Systeme, im Sinne abgeschlossener, notwendiger Wahrheiten, nicht möglich sind.

Kierkegaards Theologie ist, wie dies bei revolutionären Theologen sehr oft der Fall ist (Augustin, Luther etc.), durch eine Neuentdeckung der paulinischen Briefe gekennzeichnet. Kierkegaard kehrte sich entschieden vom johanneisch-idealistischen Christentum ab und hielt diesem die paulinische Lehre von der auf Gnade gegründeten menschlichen Freiheit entgegen. Dieses Faktum ist sicher nicht unwesentlich bezüglich des starken Einflusses, den Kierkegaard auf die Dialektischen Theologen des 20. Jahrhunderts ausübte.

Bei all den theologischen, dichterischen und philosophischen Motiven bleibt offensichtlich immer Eines Kernthema: die Realisierung der menschlichen Freiheit und deren Form. Es ist unbedingt zu berücksichtigen, dass Kierkegaard mit seinen Schriften ein konkretes Ziel verfolgt, hinter dem er selbst als Persönlichkeit zurücktritt. Denken und Handeln dürfen bei ihm nicht als zwei losgelöste Instanzen menschlichen Daseins verstanden werden. Die Lektüre seiner Werke soll letzten Endes eine eigentliche Selbsttherapie sein, in der der Leser zu seinem persönlichen Selbst findet. Ob Kierkegaard dieses Ziel gelingt, kann man nur aus der eigenen Leseerfahrung beantworten.

2. 2. *Das Böse in den verschiedenen Existenzstadien*

Kierkegaards gesamte Existenzphilosophie baut auf einer Stadienlehre auf: „Es gibt drei Existenzsphären: die ästhetische, die ethische und die religiöse.“⁴ Jedes menschliche Individuum lebt demnach in einer dieser Sphären. Das heisst keineswegs, dass die Unterschiede der einzelnen Individuen in den jeweiligen Stadien unwesentlich seien. Die einzelnen Stadien sind äusserst facettenreich. Schlussendlich lassen sich jedoch je nach Lebensanschauung deutliche Gemeinsamkeiten feststellen im Verhältnis des Selbst zu sich selbst, Mitmenschen, Umwelt und Gott.

Ob ein Mensch gut oder böse handelt und was überhaupt Gut und Böse bedeutet, hängt natürlich stark von seiner Verhältnisstruktur ab. Je nach Existenzstadium verändert sich der Begriff des moralisch Bösen entscheidend. Wir werden deshalb im Folgenden die verschiedenen *Stadien auf des Lebens Weg*⁵ gesondert betrachten und dabei versuchen, die jeweiligen Konsequenzen für ihr moralisches Handeln zu erschliessen.

¹ Von Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit weg, veröffentlichte Kierkegaard parallel zu seinen pseudonymen Werken die unpseudonymischen *Erbaulichen Reden*, eigentliche Predigten, in denen er seine eigene, religiöse Position unverblümt kundtut. Hinzu kommen noch die Erzeugnisse einer kurzen Schaffensperiode aufgrund des Corsarenstreits, welche auch unter seinem Namen publiziert werden. vgl. dazu SS, 25, Anm. und M. Theunissen/W. Greve, Einleitung: Kierkegaards Werk und Wirkung, in dies. (Hrsg.), op. cit., 9-104, 41f.

² A. a. O., 28.

³ A. Pieper, Søren Kierkegaard, 23.

⁴ UN II, S. 211.

⁵ Titel eines Werks Kierkegaards, erschienen 1845.

a) Moralische Indifferenz und Genussleben: Das ästhetische Stadium

Das ästhetische Stadium wird, wie auch das ethische, in Kierkegaards Erstlingswerk *Entweder/Oder* am eingehendsten dargestellt. Das Buch besteht aus 2 Teilen. Der erste Teil enthält verschiedene zusammenhangslose Abhandlungen eines Ästhetikers A, sowie das berühmte *Tagebuch des Verführers*, von dem A nur der Herausgeber sein will, und kleine sogenannte *Diapsalmata*, welche in eindrucklicher Weise die Stimmung des Ästhetikers wiedergeben. Der zweite Teil ist von einem Ethiker B, dem Gerichtsrat Wilhelm, verfasst. Er besteht aus ausführlichen Briefen, in welchen B sich bemüht, dem Ästhetiker die Unvollkommenheit seiner Lebensanschauung klarzumachen und für eine ethische Lebensanschauung wirbt. Dieser komplexe Aufbau gibt Kierkegaard die Möglichkeit, die ästhetische Lebensform von verschiedenen Positionen aus zu beleuchten.

Der Terminus *ästhetisch* klingt etwas verwirrend. Obwohl A in gewissem Sinne ein Künstler-Leben führt, darf man das Wort nicht in der gängigen Bedeutung verstehen. Ästhetisch wird hier viel allgemeiner als *sinnlich geleitet* (griech. *aisthesis* = sinnliche Wahrnehmung), aufgefasst: „Das Aesthetische in einem Menschen ist das, dadurch er unmittelbar das ist was er ist [...]. Wer in und durch und von und für das Aesthetische in ihm lebt, er lebt ästhetisch.“¹ Unmittelbar versteht Kierkegaard hier im idealistischen Sinne, also im Gegensatz zu Reflexion, als das so Vorfindbare.² Der Mensch ist in diesem Stadium sozusagen nicht mehr als das unmittelbare Naturprodukt. Er lebt geleitet von seinen Gefühlen, Trieben und Instinkten.

An dieser Stelle wird auch klar, dass sich hinter dem ästhetischen Leben eigentlich ein Hedonismus im weitesten Sinne verbirgt. So erklärt der Gerichtsrat:

„Ein jeder Mensch, wie gering auch seine Begabung, wie untergeordnet auch seine Stellung im Leben sei, hat ein natürliches Bedürfnis, sich eine Lebensanschauung zu bilden, eine Vorstellung von des Lebens Bedeutung und Ziel. Wer ästhetisch lebt, tut das auch, und der gewöhnliche Ausdruck, den man zu allen Zeiten und seitens der verschiedenen Stadien [innerhalb des Ästhetischen; d. Verf.] vernommen hat, ist: Man soll das Leben genießen.“³

Obwohl diese Lebensmaxime nicht a priori egoistisches Handeln voraussetzt, kann ein ästhetisch lebender Mensch unmöglich moralisch handeln. Denn moralisches Handeln setzt Freiheit voraus. Frei ist man als Mensch zwar eigentlich immer, doch lebt der Ästhetiker geknechtet von seiner Natur und macht sich damit unfrei: Obwohl er faktisch immer wählen kann und muss, hat er eigentlich keine Wahl, denn er wählt nicht aktiv. Sogar wenn er reflektiert nach seinem Ziel strebt, ist dieses selbst nicht reflektiert gewählt, sondern unmittelbar durch seine Natur bestimmt. Die Persönlichkeit wählt „unbewusst, oder die dunklen Gewalten in ihr tun es.“⁴

Diese Feststellung scheint paradox: Der Mensch ist immer frei und dennoch ist der Ästhetiker unfrei. Dies sieht auch Kierkegaard. Der Fehler sei, dass man dabei vergisst, „dass die Unfreiheit eine Erscheinung der Freiheit, und mit Naturkategorien nicht zu erklären ist.“⁵ Lebt ein zurechnungsfähiger Mensch triebgeleitet, so entscheidet er sich in der Freiheit für die Unfreiheit.

Diese Ausgangslage hat Konsequenzen für die Moralität seiner Handlungen. Sie sind, wie gesagt, eigentlich frei von jeder Moral. Der Ästhetiker lebt diesseits ethischer Kategorien,

¹ E/O II, 190.

² Vgl. W. Greve, Das erste Stadium der Existenz und seine Kritik. Zur Analyse des Ästhetischen in Kierkegaards E/O II, in: ders./M. Theunissen (Hrsg.), op. cit., 177-215, 189.

³ E/O II, 191.

⁴ A. a. O., 175.

⁵ BA, 140.

„denn das Aesthetische ist nicht das Böse, sondern die Indifferenz“¹. Die Wahl des Ästhetikers ist eigentlich keine Wahl, denn Wahl bedingt Freiheit. So hat sie nur noch die Bedeutung: „ich kann entweder dies tun oder das tun, aber was von beiden ich tun mag, es ist gleich verkehrt, mithin tu ich überhaupt nichts.“² Um wirklich zu wählen muss der Mensch über seiner Natur stehen und reflektiert handeln. Der Ästhetiker handelt also nicht böse, denn dies ist eine ethische Kategorie, sondern wörtlich „unethisch“³.

Das Scheitern der Ästhetik: Verzweiflung und Schwermut

Das ästhetische Stadium ist also moralisch indifferent. Dass es letztlich zum Scheitern verurteilt ist, rührt allerdings anderswoher. Dies soll im Folgenden kurz umrissen werden: „Woran der erste Teil [d.i. das Ästhetische; d. Verf.] ständig strandet, das ist die Zeit.“⁴ Dieser Sachverhalt hat verschiedene Gründe.

Erstens ist jede ästhetische Lebensanschauung an Bedingungen geknüpft, die nicht in der Macht des Individuums selbst sind. „Wer aber sagt, er wolle das Leben geniessen, der setzt stets eine Bedingung, welche entweder ausserhalb des Individuums liegt oder auf eine Art im Individuum ist, dass sie nicht in dessen eigener Macht steht.“⁵ Die Bedingungen können ausserhalb sein – also im Geniessen eines Objekts oder sogar nur im Streben danach, sei dies ein Gegenstand oder ein Mitmensch –, oder in einem selbst, z. B. Reichtum, Schönheit oder Talent. All diese Bedingungen sind aber offensichtlich vergänglich oder zumindest nicht frei verfügbar. Verliert der Mensch die Bedingung, so verzweifelt er.

Es ist aber zweitens auch denkbar, dass man zufällig im Besitz aller Bedingungen bleibt. Als einschlägiges Beispiel beschreibt der Gerichtsrat Nero. Er war in seiner Stellung als Kaiser Roms immer im Besitz aller Möglichkeiten zur Erfüllung seines ästhetischen Genussstrebens. Doch hier zeigt sich das zweite Problem: Ein ästhetisch Existierender hat keine Kontinuität, lebt „fort und fort nur im Augenblick“⁶. Sein Leben „löst sich in lauter [...] interessanten Einzelheiten auf.“⁷ Es besteht aus losen Momenten des Genusses zwischen immer länger werdenden Phasen der Langeweile. Irgendwann findet dann auch der originellste Ästhetiker keine neuen Genüsse mehr. Die Stimmung, die sich daraus ergibt, ist Schwermut.

Genauer betrachtet zeigt sich auch, dass die Verzweiflung nichts ist, das erst durch den Verlust der Bedingung zutage tritt. Denn eigentlich hat sich ja nichts verändert. Es ist keine „wesentliche Veränderung des Vergänglichen, wenn es sich als vergänglich erweist“, sondern „etwas Zufälliges und Unwesentliches an ihm, wenn es sich nicht als solches erweist. [...] Es zeigt sich mithin, dass jegliche aesthetische Lebensanschauung Verzweiflung ist, und dass ein jeder, der aesthetisch lebt, verzweifelt ist, er wisse es nun oder wisse es nicht. Weiss man das aber, [...] so ist eine höhere Daseinsform eine unabweisliche Forderung.“⁸

Die Verzweiflung ist also keine Sackgasse, in die der Ästhetiker geraten muss, sondern weist ihm im Gegenteil die Möglichkeit einer höheren Daseinsform.

¹ E/O II, 180.

² A. a. O., 181, vgl. E/O I, 41ff.

³ E/O II, 179.

⁴ TB I, 343.

⁵ E/O II, 191, im Original gesperrt.

⁶ A. a. O., 190.

⁷ A. a. O., 11.

⁸ A. a. O., 205.

b) Moral und Freiheit: Das ethische Stadium

Das ästhetische Stadium ist auch das Grundstadium, in welchem der Mensch lebt, solange er sich seiner Freiheit noch nicht bewusst ist. So schreibt Wilhelm in Bezug auf Nero, dass sich bei ihm „des Kindes ganze Unmittelbarkeit“¹ zeigt, und später, in den *Schriften über sich selbst*, spricht Kierkegaard von Kindheit und Jugend, als „den zwei Lebensaltern der Unmittelbarkeit“².

Es ist eigentlich auch nicht wählbar. Denn die Wahl konstituiert das ethische Stadium. Sobald sich dem Menschen die Möglichkeit der Freiheit zeigt, kann er diese entweder wählen oder nicht. Wählt er sie nicht, so ist dies zwar auch ein Entscheid, jedoch kein bewusster, in dem Sinn, dass er frei und unabhängig von der Natur gemacht wird. Die Nichtwahl hat also verheerende existentielle Folgen. Der Mensch bleibt nämlich in der ästhetischen Unmittelbarkeit und verzichtet somit auf Freiheit und bewusstes Handeln. Er bleibt die Geisel seiner Natur.

Der Moment, in dem ein Mensch sich für die ethische Existenz entscheidet, wird bei Kierkegaard als ethische Selbstwahl beschrieben:

„Mein Entweder/Oder bezeichnet zuallererst nicht die Wahl zwischen Gut und Böse, es bezeichnet jene Wahl, mit der man Gut und Böse wählt, oder Gut und Böse abtut. [...] Mithin: Was durch mein Entweder/Oder in Erscheinung tritt, ist das Ethische. Es ist daher noch nicht die Rede davon, dass man Etwas wähle, noch nicht die Rede von der Realität dessen, das man wählt, sondern von der Realität, welche das Wählen als solches hat. [...] Das Entweder/Oder, das ich aufgestellt habe, ist mithin in gewissem Sinne absolut; denn es geht in ihm um Wählen oder Nichtwählen. Da aber die Wahl eine absolute Wahl ist, ist das Entweder/Oder absolut; in einem andern Sinne jedoch tritt das Entweder/Oder erst durch die Wahl ein; denn jetzt zeigt sich die Wahl zwischen Gut und Böse.“³

Indem der Mensch sich bewusst zu sich selbst und damit seinem Handeln verhält, entdeckt er die Möglichkeit der absoluten Freiheit. Hier zeigt sich ihm die Wahl, sich entweder *über* seine Natur zu stellen und damit erst die eigentliche Wahl, die zwischen Gut und Böse, zu konstituieren, oder sich *unter* seine Natur zu stellen und, wie oben beschrieben, gar nicht zu wählen.

In der Wahl wählt das Individuum „sich selbst in seiner ewigen Gültigkeit“⁴. Um diesen Terminus zu verstehen, müssen wir uns nochmals Kierkegaards anthropologische Prämisse des Menschen als einer Synthese von Zeitlichem und Ewigem vergegenwärtigen. Seine *ewige Gültigkeit* bezeichnet nun sein inneres Wesen, seine „eigene Seele“⁵, im Gegensatz zu den äusseren, konkreten, aber zufälligen Endlichkeiten. Die nackte Wahl ist somit auch eine absolute Isolation, denn man wählt sich selbst, unabhängig von Umwelt und Mitmenschen. Damit löst er sich von seiner ästhetischen Natur und gewinnt seine scheinbar unendliche Handlungs- und Entscheidungsfreiheit.

Die dialektische Gegenbewegung, ohne die die Selbstwahl in der Realität undenkbar ist und die die Selbstwahl erst als ethisch konstituiert, ist die Reue.⁶ In unendlicher Reue über die Schuld des ganzen Geschlechts setzt der Einzelne sich ins Verhältnis zum Geschlecht und vervollständigt somit die Wahl. Denn durch dieses Sich-ins-Verhältnis-setzen mit Mitmenschen und Umwelt wählt der Mensch sich nun auch in seiner endlichen Konkretheit. Bei der absoluten Selbstwahl fällt somit schlechthinnige Isolierung mit der tiefsten Kontinuität in eins.⁷

¹ A. a. O., 200.

² SS, S. 79.

³ E/O II, 180, 188f.

⁴ A. a. O., 224.

⁵ A. a. O., 234.

⁶ Vgl. a. a. O., 246.

⁷ Vgl. a. a. O., 231.

Durch diese Reue gewinnt der Mensch auch seine ästhetisch-endliche Seite wieder. Denn die Reue bezieht sich auf die Vergangenheit und somit auf die frühere ästhetische Existenz. Er gewinnt sich also wieder ganz zurück, wobei er nun nicht mehr unter seiner Natur als determiniertes, sondern über seiner Natur als selbstbestimmendes Individuum steht.

Nun zeigt sich, wieso der Ethiker den Ästhetiker beschwört, er solle sich „selbst gebären“¹. Denn durch die Selbstwerdung im Vollzug der beiden Prinzipien, Wahl und Reue, findet sich der Mensch in einer völlig neuen Ausgangslage, in die er sich nur selbst bringen kann. Erst jetzt existiert er wirklich, indem er sich bewusst selbst durch sein eigenes Handeln bestimmt und sich zu Mitmenschen und Umwelt agierend ins Verhältnis setzt. Diese freie Selbstbestimmung des Menschen, welche mit der Selbstwahl konstituiert wird, ist eine unbedingte Forderung Kierkegaards. Nun ist er nämlich nicht mehr unmittelbar das, was er ist, denn das Ethische ist „dasjenige, dadurch ein Mensch das wird das er wird“² oder, moderner ausgedrückt, die Existenz geht dem Wesen voraus.³

Entscheidet der Mensch sich für die Freiheit und damit für die ethische Existenz, so darf man, so Wilhelm, auch davon ausgehen, dass er damit das Gute wählt, anerkennt er doch Freiheit als Sinn- und Handlungsprinzip eines jeden menschlichen Individuums und setzt sie so prioritär gegenüber den menschlichen Trieben, die eventuell auch einen Hang zum Bösen einschließen. Folgerichtig erklärt er: „Wer das Ethische wählt, wählt das Gute“⁴. Aber „indem ich das Gute wähle, wähle ich eben damit die Wahl zwischen Gut und Böse. Die ursprüngliche Wahl ist ständig zugegen in einer jeden folgenden Wahl.“⁵ Mit der Wahl des Guten ist also nicht ausgeschlossen, dass man später das Böse wählt. Die Grundwahl muss vielmehr in jeder neuen Wahl bestätigt werden. Nun ist jedoch die moralische Messlatte für jede folgende Handlung gesetzt. Die Selbstwahl ist also zweideutig: Sobald das Gute (oder das Böse) gewählt wird, wird damit die Wahl zwischen Gut und Böse konstituiert, wobei die Wahl *zwischen* Gut und Böse für den Ethiker, wie oben erörtert, a priori die Wahl des Guten ist.

Abgrenzung von früheren philosophischen Positionen

Die Freiheit kann nach Kierkegaard also nicht in abstrakter Weise, etwa einem *liberum arbitrium* gewählt werden. Dieses lehnt er betont ab, was er auch gleich als Anlass zu einem Seitenhieb gegen Hegel nimmt: Der Fehler sei nämlich, „dass man 2 Sphären miteinander verwechselt, die des Denkens und die der Freiheit.“⁶ Für das abstrakte Denken sei ein freier Wille, der weder im Guten noch im Bösen ist, denkbar. „Aber die Freiheit ist nie im Abstrakten. Wenn man der Freiheit einen Augenblick gewähren will um zwischen Gut und Böse zu wählen, ohne dass sie in einem von beiden ist, so ist die Freiheit eben in diesem Augenblick nicht Freiheit sondern eine sinnlose Reflexion“⁷. Wirkliche Freiheit ist immer schon entschieden, denn erst durch die Entscheidung für Gut oder Böse wird sie überhaupt gesetzt. Freiheit, erklärt der Gerichtsrat weiter, lasse sich auch nicht vermitteln, sondern schliesse ihren Gegensatz (das Gute oder das Böse) mehr und mehr aus. Hier unterscheidet er jedoch zwischen äußerer Tat, also der Lebensgeschichte des Einzelnen, die nicht nur durch seine freien Handlungen erzeugt wird, und der inwendigen Tat. Während sich die Lebensgeschichte in gewisser Weise gedanklich vermitteln lasse, sei die innere Handlung, die Geschichte der eigenen freien Entscheidungen, unvermittelbar. Hier „herrscht ein unbedingtes Entweder/Oder“⁸:

¹ A. a. O., 219.

² E/O II, 239.

³ „l’existence précède l’essence“, J.-P. Sartre, *L’existentialisme est un humanisme*, Paris 1996, 26.

⁴ E/O II, 180.

⁵ A. a. O., 233.

⁶ A. a. O., 184.

⁷ BA, 115 Anm.

⁸ E/O II, 186.

„Betrachte ich ein welthistorisches Individuum, so kann ich unterscheiden zwischen jenen Taten und Werken, von denen die Schrift sagt, dass sie ihm nachfolgen, und jenen Taten und Werken, mit denen es der Geschichte angehört. Mit dem, was man die inwendige Tat nennen könnte, hat die Philosophie schlechterdings nichts zu tun; die inwendige Tat aber ist der Freiheit wahres Leben. [...] Stelle ich mir einen älteren Mann vor, der Rückschau hält über ein bewegtes Leben, so gewinnt er gedanklich auch eine Vermittlung dieses Lebens, denn seine Geschichte ist in die der Zeit eingeflochten gewesen; zu allerinnerst im Innern aber gewinnt er keine Vermittlung. Allda scheidet noch immerfort ein Entweder/Oder dasjenige, was geschieden gewesen ist, als er wählte.“¹

Mit diesen Aussagen begibt er sich ins Schussfeld der Hegelianer, die nun behaupten könnten, er kehre mit seiner Philosophie zu einem kantischen Moralismus zurück.² Just in der Thematik des Bösen setzt sich der Ethiker jedoch entscheidend von Kant ab: Indem er erklärt hat, Gut und Böse lasse sich nicht vermitteln, scheint er automatisch zur Annahme eines *radikal Bösen* zu kommen. Unter dem *radikal Bösen* versteht Kant, wie bereits bemerkt, einen Hang zum moralisch Bösen, der jedem Menschen innewohnt. Diesen leitet er aus der empirisch nachweisbaren Tatsache ab, dass der Mensch das Gute nur aus Eigennutz wählt. Der Hang ist ihm „angeboren“³, jedoch nicht in dem Sinne, dass der Mensch zu bösem Handeln determiniert ist. Sein Hang muss vielmehr „Vernunftsprung“⁴ haben, würde er doch sonst „das Gegenteil des Grundes der Handlungen aus Freiheit bedeuten“ und „mit den Prädikaten moralisch-gut oder böse in geradem Widerspruch stehen“⁵. Wenn Kant also erklärt: „Der Mensch ist von Natur böse“⁶, so gesteht er zwar ein, dass dies für das ganze Geschlecht gilt. Dennoch negiert er damit nicht die menschliche Freiheit, sondern betont, „dass hier unter der Natur des Menschen nur der subjektive Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objektiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden Tat vorhergeht, verstanden werde [...]. Dieser subjektive Grund muss aber wiederum selbst ein Actus der Freiheit sein (denn sonst könnte der Gebrauch, oder Missbrauch der Willkür des Menschen, in Ansehung des sittlichen Gesetzes, ihm nicht zugerechnet werden, und das Gute und Böse in ihm nicht moralisch heissen).“⁷ Dass der Mensch böse ist, heisst also: „er ist sich des moralischen Gesetzes bewusst, und hat doch die (gelegentlichliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen.“⁸ Denn: „Man nennt [...] einen Menschen böse, nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche böse (gesetzwidrig) sind; sondern weil diese so beschaffen sind, dass sie auf böse Maximen in ihm schliessen lassen.“⁹ Sobald der Mensch das Böse auch nur in einem „Stücke“¹⁰ annimmt, ist er moralisch-böse. Denn entweder er nimmt das moralische Gesetz gänzlich in seine Maxime auf und anerkennt damit dessen absolute und unbedingte Allgemeingültigkeit, oder er tut dies nicht. Dieses Böse im Menschen nennt Kant deshalb „radikal, weil es den Grund aller Maximen verdirbt“.¹¹

Der Gerichtsrat lehnt diese Überzeugung ab. Denn auch wenn der Mensch böse handle, so wisse er doch eigentlich immer, dass diese Tat moralisch-böse ist, oder anders gesagt, wisse, was das Gute wäre. Den Beweis dafür sieht der Ethiker in der Reue. Reue ist nur möglich, wenn man sich seiner Verfehlung bewusst ist. Kennt aber jeder Mensch die Reue, so weiss er a priori um das Gute und kann folglich in der Freiheit, also unabhängig von seinen Trieben, deren Annehmung ihn moralindifferent machen, auch nicht den beschriebenen Hang zum

¹ A. a. O., 185f.

² Vgl. a. a. O., 433, Anm. (d. Übers.) 138.

³ I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 668 (im Original gesperrt).

⁴ A. a. O., 690.

⁵ A. a. O., 667.

⁶ A. a. O., 680.

⁷ A. a. O., 667.

⁸ A. a. O., 680.

⁹ A. a. O., 666.

¹⁰ A. a. O., 671.

¹¹ A. a. O., 686.

Bösen haben. Die „Wirklichkeit der Reue“¹, die, wie sich schon gezeigt hat und sich im Folgenden noch deutlicher zeigen wird, ein enorm wichtiger Bestandteil der Kierkegaardschen Philosophie ist, ist also mit der Annahme eines *radikal Bösen* unvereinbar.

Durch die Selbstwahl ist der Mensch absolut frei. Gleichzeitig ist er jedoch dadurch voll verantwortlich für sein Handeln. Wie Kant geht der Ethiker Kierkegaards von der Allgemeingültigkeit ethischen Handelns aus und setzt voraus, dass der Mensch weiss, was das Gute ist und dieses somit auch immer frei wählbar ist. Ausdrücklich erklärt er, dass es nicht sein Ziel sei eine „Pflichtenlehre“ vorzutragen.² Hat der Mensch sich selbst gewählt, so stünde es ja im Widerspruch zu seinen Ausführungen, ihm sein Handeln vorzuschreiben, denn dies würde die Freiheit des andern beschneiden und seine Güte in Frage stellen.

Das Scheitern der Ethik: Angst und Verzweiflung als existential-ontologische Grundverfassungen

Der Ethiker ist also vollkommen überzeugt, dass es in seiner Macht steht, gut zu sein. Kierkegaard zeigt aber, dass er sich in übler Weise täuscht. Was den Ethiker verrät, ist die von ihm so hoch gepriesene Reue. Das Gute lässt sich nur mit der Möglichkeit des Bösen wählen, dies sieht der Ethiker. Doch er sieht nicht, dass die Reue bedingt, dass er sich selbst verfehlt hat, indem er das Böse gewählt hat. Verfehlt er sich nicht, so kann er nicht bereuen. Bereut er aber, so hat er sich bereits verfehlt. Der Mensch wählt scheinbar immer zuerst das Böse, denn die Reue ist, wie oben erörtert, Teil der Selbstwahl. Heisst dies, dass der Mensch doch nicht frei ist? Ist er sich selbst wirklich verfügbar, ist der Mensch als Mensch, als ästhetisch-ethisches Selbst wirklich wählbar?

Noch im gleichen Jahr, wie *Entweder/Oder* erscheint, 1843, veröffentlicht Kierkegaard zwei weitere Bücher unter anderen Pseudonymen, *Die Wiederholung* von Constantin Constantius und *Furcht und Zittern* von Johannes de Silentio. Diese beiden Werke stellen die Ausführungen des Ethikers radikal in Frage. Anhand verschiedener Beispiele zeigen die beiden Dichter auf, dass das angestrebte „Gleichgewicht zwischen dem Aesthetischen und dem Ethischen“³ für den Menschen gar nicht frei wählbar sei. Wohl kann der Mensch, so erklärt Johannes, das Ewige wählen, er beschreibt diesen Akt als „Bewegung der unendlichen Resignation“⁴, doch die Zeitlichkeit zurückzugewinnen steht nicht in seiner Macht. Dies sei nur „in kraft des Absurden“⁵ möglich, womit erstmals das Religiöse als eine weitere, unabhängige Existenzform ins Spiel gebracht wird. Ein Beispiel für diesen Sachverhalt ist die deutlich biographisch geprägte Rahmengeschichte in *Die Wiederholung*. Constantin, die wohl schauderhafteste Gestalt der Kierkegaardschen Dichtung, ein Mensch, der kühl an seinen Mitmenschen experimentiert, beschreibt einen jungen Menschen, der sich in ein Mädchen verliebt. Bald erkennt er aber, dass sie weniger seine im ethischen Sinne wahre Liebe ist, sondern vielmehr die Muse seines dichterischen Schaffens. Die ethische Aufgabe der Ehe ist hier nicht möglich. Nur „in Kraft des Absurden“⁶ ist hier die Liebe und ihre Realisation *wiederholbar*. Die Harmonie des Endlichen und des Unendlichen scheint also nicht unbedingt gewährleistet und auch wenn dies nur Ausnahmefälle sein sollten, so sind diese dennoch äusserst problematisch, denn die Ethik kann ihrer Forderung nach Allgemeingültigkeit und Unbedingtheit schlicht nicht mehr nachkommen.

¹ E/O II, 187.

² A. a. O., 345.

³ „Das Gleichgewicht zwischen dem Aesthetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit“ ist der Titel von Wilhelms zweitem Brief, A. a. O., 165.

⁴ FZ, 54 u. a.

⁵ A. a. O., 49.

⁶ W, 57.

Kann der Mensch die Synthese seines Selbst aber nicht ins Gleichgewicht bringen, so ist seine Handlungsfreiheit nicht gewährt. Der Mensch wäre, wie oben beschrieben, in seiner Freiheit unfrei. Die Problematik, die Kierkegaard hier anschneidet, erinnert stark an die der Erbsünde. Dies gibt ihm Anlass, die Erbsünde in einer völlig neuen Form zu erörtern: In *Der Begriff Angst* (1844) legt er das Problem der Erbsünde psychologisch aus. Hier werden die Existenzmöglichkeiten vor und nach der ethischen Selbstwahl nochmals in präziserer Form dargestellt und besonders nach ihrem Verhältnis zum Bösen, bzw. zur Sünde, untersucht. Diese Ausführungen sind besonders aufschlussreich, da hier die Mitteilung nicht mehr maieutisch in Briefform vollzogen wird, sondern direkt. Zwar ist auch diese Schrift pseudonymisch, der Verfasser heisst Vigilius Haufniensis, doch diese Pseudonymsetzung wurde erst vorgenommen, als das Buch schon geschrieben war, und die wenigen Abänderungen, die aufgrund dessen vorgenommen wurden, sind unwesentlich.¹ So erklärt Kierkegaard in der *Abschliessenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den philosophischen Brocken* (1846), in der er sich ausführlich zu seiner bisherigen Schriftstellerei äussert und sich offiziell als Verfasser all seiner Werke bekennt, *Der Begriff Angst* sei „direkt und sogar ein wenig dozierend“ verfasst.²

Schon in der Einleitung betont Vigilius, dass die Sünde als *qualitativer Sprung* in einen neuen Zustand von keiner Wissenschaft zu erklären sei. Sie sei ein dogmatisches Problem und deshalb „Gegenstand der Predigt“³. Wäre sie logisch erklärbar, so wäre sie notwendig und das Individuum somit unschuldig. Vigilius ist im *Begriff Angst* lediglich bemüht, den letzten Zustand vor der Sünde, „die reale Möglichkeit der Sünde“⁴, zu analysieren, und dieser letzte Zustand ist die Angst.

Obwohl Vigilius nicht direkt von den Kierkegaardschen Existenzsphären ausgeht, kann man sie dennoch deutlich hinter dem Sündenfallmodell erkennen. Die ästhetische Sphäre wird dabei dem Stadium der Unschuld gleichgesetzt. „Die Unschuld ist Unwissenheit“⁵, erklärt Vigilius. Der Mensch ist, wie dies in der Genesis dargestellt wird, deshalb unschuldig, weil er die Erkenntnis von Gut und Böse nicht besitzt. Seine Unschuld ist keinesfalls unmittelbar, in dem Sinne, dass sie von der Zeit aufgehoben werden muss. Sie kann per definitionem nur durch eigene Schuld verloren werden. In diesem Zustand ist die menschliche Verfassung noch eine Einheit von Leib und Seele. Der Geist ist nur träumend vorhanden. Nun zeigt sich diesem die Möglichkeit der Freiheit. Doch er versteht sie nicht, er ist unwissend. Er sieht nur das Traumbild unendlicher Möglichkeiten, kann dies aber nicht wirklich erfassen. Dies gebiert Angst. Angst wird hier in klarer Abgrenzung zur Furcht, welche sich auf etwas Konkretes bezieht, als ein Verhältnis zu etwas Irrealem, einer unbekanntem Möglichkeit beschrieben:

„In diesem Zustand [der Unschuld; d. Verf.] ist Friede und Ruhe; aber da ist zu gleicher Zeit noch etwas Anderes, welches nicht Unfriede und Streit ist; denn es ist ja nichts da, damit zu streiten. Was ist es denn? Nichts. Aber welche Wirkung hat Nichts? Es gebiert Angst. Das ist die tiefe Heimlichkeit der Unschuld: Sie ist zugleich Angst.“⁶

Diese Angst ist dialektisch. Sie ist „eine sympathetische Antipathie und eine antipathetische Sympathie.“⁷ Einerseits verlockt die Vorstellung der unendlichen Möglichkeiten der Freiheit, gleichzeitig stösst sie jedoch ab, birgt sie doch absolute Verantwortung für jede Handlung.

Nun kommt der Moment der Selbstwahl, indem der bisher träumend vorhandene Geist die unmittelbare leib-seelische Einheit trennen und als Synthese verbinden soll. Vigilius' Beschreibung wirkt kohärenter als die von Wilhelm. Sie ist nicht mehr in zwei unabhängige dia-

¹ Vgl. E. Hirsch, Geschichtliche Einleitung zur elften und zwölften Abteilung, in: BA, S. VII-XI, VIII.

² UN I, 264.

³ BA, 13.

⁴ A. a. O., 19.

⁵ A. a. O., 39.

⁶ Ebd.

⁷ A. a. O., 40 (im Original gesperrt).

lektische Bewegungen geteilt, sondern hat ihre Dialektik in sich selbst: Indem der Geist sich als verbindendes Element der Synthese setzt, setzt er die beiden Seiten, das Zeitliche und das Ewige, zugleich in ein Verhältnis zueinander. In diesem Moment, der Entscheidung für die Freiheit, ist die Angst der Unschuld potenziert. Kierkegaard beschreibt sie als existentiellen Schwindel:

„Angst kann man vergleichen mit Schwindel. Der, dessen Auge es widerfährt in eine gähnende Tiefe niederzuschauen, er wird schwindlig. Aber was ist der Grund? Es ist ebenso sehr sein Auge wie der Abgrund; denn falls er nicht herniedergestarrt hätte. Solchermassen ist die Angst der Schwindel der Freiheit, der aufsteigt, wenn der Geist die Synthesis setzen will, und die Freiheit nun niederschaut in ihre eigne Möglichkeit, und sodann die Endlichkeit packt sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit zusammen. [...] Den gleichen Augenblick ist alles verändert, und indem die Freiheit sich wieder aufrichtet, sieht sie, dass sie schuldig ist. Zwischen diesen beiden Augenblicken liegt der Sprung, den keine Wissenschaft erklärt hat oder erklären kann. Wer in Angst schuldig wird, er wird so zweideutig schuldig wie nur möglich. Angst ist eine weibliche Ohnmacht, in welcher die Freiheit das Bewusstsein verliert, psychologisch gesprochen geschieht der Sündenfall stets in Ohnmacht; aber Angst ist zugleich das Selbstischste von allem, und keine konkrete Äusserung der Freiheit ist so selbstisch wie die Möglichkeit zu jeder Konkretion.“¹

Immer wieder betont Kierkegaard, dass die Angst den Menschen nicht zur Sünde determiniert. Denn wäre er im Zustand der Angst unfrei, so würde er nicht schuldig. Der Mensch bleibt also faktisch frei.

Nun ist die Synthese gesetzt. Doch hier zeigt sich, dass der Geist gar nicht fähig ist, als unparteiisches, verbindendes Element zu bestehen: Vielmehr liegen seine Interessen auch in einem Gegensatz zum Leiblichen, wodurch die ursprüngliche seelische Einheit der Unschuld so aufgehoben wird, dass der Geist an die Stelle der Seele tritt und die Alternative nunmehr nicht Leib und Seele, sondern Leib und Geist heisst.²

Obwohl sich der Geist als Gegenpol zum Leib erkennt, ist er gleichzeitig auf ihn angewiesen, gehört dieser doch wesentlich zu ihm und ist die notwendige Bedingung weltlichen Daseins. Es gilt nun also die Synthese ins rechte Verhältnis zu setzen. Doch diese Aufgabe gebiert von neuem Angst. Denn gerade durch den Sündenfall wird sich das Individuum seiner unerklärlichen Schuld bewusst und ängstigt sich vor neuen Verfehlungen:

„Wenn durch den qualitativen Sprung die Sünde in dem Einzelnen gesetzt ist, so ist der Unterschied gesetzt zwischen Gut und Böse. [...] Die Geschichte des individuellen Lebens schreitet fort in einer Bewegung von Zustand zu Zustand. Ein jeder Zustand wird durch einen Sprung gesetzt. So wie die Sünde in die Welt gekommen, so fährt sie fort zu kommen, falls ihr nicht Einhalt geboten wird. Aber jede ihrer Wiederholungen ist dennoch keine einfache Folge, sondern ein neuer Sprung. Jedem solchen Sprunge geht voraus ein Zustand als die nächste psychologische Annäherung. [...] In einem jeden Zustande ist die Möglichkeit gegenwärtig und insofern die Angst.“³

Die Angst zielt jetzt nicht mehr auf etwas Unbekanntes, sondern vielmehr auf die unendlichen Möglichkeiten der Freiheit, die das Böse genauso wie das Gute, einschliessen. Kierkegaard trennt zwei verschiedene Angstformen nach dem Sündenfall. Wie oben erläutert, geht er hierbei davon aus, dass der Mensch nicht frei ist im Sinne eines *liberum arbitrium*, sondern immer entweder im Guten oder im Bösen ist. Diesen beiden Optionen entsprechen zwei Angstformen. Die *Angst vor dem Bösen*, hierbei ist das Individuum eigentlich im Guten, und die *Angst vor dem Guten*, wobei das Individuum eigentlich im Bösen ist.⁴ Dies natürlich wiederum ohne a priori zu einer moralischen Kategorie determiniert zu sein. In Kierkegaards Spätwerk *Die Krankheit zum Tode* (1849), welches vielseitig als philosophisch reifstes Werk Kier-

¹ Ebd., 60f.

² W. Schulz, Die Dialektik von Geist und Leib bei Kierkegaard. Bemerkungen zum *Begriff Angst*, in: M. Theunissen/W. Greve (Hrsg.), op. cit., 347-366, 353.

³ BA, 115f.

⁴ A. a. O., 122f.

kegaards betrachtet wird¹, wird deutlich, dass es sich bei den beiden Angstformen nicht eigentlich um alternative Zustände handelt, sondern der Letztere eine mögliche Folge des Ersten ist. Dies wollen wir nun genauer betrachten.

Angst vor dem Bösen

„Wie tief ein Individuum auch gesunken sei, es kann doch noch tiefer sinken, und dieses ‘kann‘ ist der Angst Gegenstand.“² Sobald die Freiheit gesetzt ist, ist sich das Individuum auch seiner Schuld bewusst, ohne sie jedoch zu verstehen. So entdeckt der Mensch, wie er der Möglichkeit ausgeliefert ist. Ohne das Böse zu wollen, ängstigt er sich vor der Möglichkeit, es trotzdem zu wählen. So bewegt er sich fort und fort im Schwindel der Angst und bleibt der selbstverschuldeten Sündhaftigkeit ausgeliefert. Immer wieder begeht er neue Sünden und je tiefer er sinkt, desto mehr bereut er sein Handeln.

„Die Sünde schreitet fort in ihrer Folgerichtigkeit (Konsequenz), die Reue folgt ihr Schritt für Schritt, jedoch allezeit einen Augenblick zu spät.[...] Hier ist die Angst auf ihrem Gipfel. Die Reue hat den Verstand verloren und die Angst ist potenziert zu Reue.“³

Nun ist die Ethik endgültig zum Scheitern verurteilt, denn die Reue potenziert die Sündhaftigkeit: Auf die Vergangenheit gerichtet, hält sie die Handlung auf, „und letztere ist es, welche eigentlich von der Ethik gefordert wird.“⁴ Das Individuum verzweifelt über seine Schwachheit, es will *verzweifelt nicht es selbst sein*⁵. Verzweifelt verschliesst es sich und verstrickt sich so immer mehr in die Verzweiflung.

Nun gibt es drei mögliche Folgen⁶. Entweder (1) der Mensch wagt durch die Angst gebildet⁷ den Sprung in den Glauben und besiegt so sowohl Verzweiflung als auch Angst. Glaube wird im *Begriff Angst* mit Verweis auf Hegel als „die innere Gewissheit, welche die Unendlichkeit vorwegnimmt“⁸ verstanden. Oder (2) er sieht keinen Ausweg innerhalb seines endlichen Daseins und begeht Selbstmord. Oder (3) der Verzweifelte wird sich des Grundes seiner Verzweiflung bewusst, und sie schlägt um zu Trotz: „Geht man aber dialektisch nur einen einzigen Schritt weiter, gelangt der derart Verzweifelte zum Bewusstsein davon, weshalb er nicht er selbst sein will, dann schlägt es um, dann ist der Trotz da, denn dann ist es eben deshalb, weil er verzweifelt er selbst sein will.“⁹

Angst vor dem Guten (das Dämonische)

Diese Form der Verzweiflung, das *verzweifelte man selbst sein Wollen*, trifft man, wie Anti-Climacus, der Verfasser der *Krankheit zum Tode* erklärt, sehr selten an¹⁰. Dennoch ist der Zustand „vielleicht noch nie so verbreitet gewesen wie zu unsern Zeiten“¹¹, betont Vigilius.

¹ Vgl. u. a. W. Schulz, Kierkegaard. Existenz und System, in: Fichte. Kierkegaard, S. 33-69, Pfullingen 1977, 53.

² BA, 117.

³ A. a. O., 118f.

⁴ A. a. O., 121.

⁵ Vgl. KT, 60-67.

⁶ A. a. O., 65ff.

⁷ Vgl. BA, 161.

⁸ A. a. O., 163.

⁹ KT, 67.

¹⁰ A. a. O., 73.

¹¹ BA, 141.

Kierkegaard geht in seiner Beschreibung des Dämonischen, wie der Begriff vermuten lässt, von den biblischen Schilderungen¹ aus.

Der Mensch ist sich seiner Verzweiflung über die eigene Schwachheit bewusst geworden. Gekränkt schlägt sie um in Trotz: Er möchte trotz seiner Schwachheit mit allen Mitteln er selbst sein, sein eigener Herr, ein absolut freies Individuum, ohne eine höhere Macht. Dieser möchte er kraft seiner Freiheit trotzen. Doch gerade damit macht er sich unfrei. „Die Sünden knechtschaft [d.i. die Angst vor dem Bösen; d. Verf.] ist ein unfreies Verhältnis zum Bösen, aber das Dämonische ist ein unfreies Verhältnis zum Guten.“²

Das Dämonische zeigt sich in der Bibel immer dann, wenn Christus, die Personifikation des Guten, an es herantritt. Dies ist auch in Wirklichkeit so. Der Mensch kann das Gute nicht mehr frei wählen. Er ist auch im Dämonischen faktisch stets zurechnungsfähig, denn eine jede böse Handlung setzt Freiheit voraus. Doch der Mensch macht sich in seiner Freiheit unfrei. Hier muss man sich der oben erörterten These erinnern, dass auch Unfreiheit eine Bestimmung der Freiheit ist.

Vigilius erörtert den Freiheitsverlust ausführlich, indem er zwei Formen von einander abgrenzt: Den *somatisch-psychischen Verlust der Freiheit* und den *pneumatischen Verlust der Freiheit*.³ Die Bezeichnungen, die hier verwendet werden, deuten an, was das Problem des dämonischen Individuums ist. Es ist trotz verzweifelter Bemühung nicht fähig, die Zweifelt seiner Existenz, die Leiblichkeit und den Geist in ein ausgewogenes Verhältnis zu bringen, da keine neutrale Kraft vorhanden ist, die die beiden bindet.

Der *somatisch-psychische Verlust der Freiheit* tritt dannzutage, wenn die Leiblichkeit einen zu hohen Stellenwert erlangt. Denn der Leib ist

„der Seele und somit wieder des Geistes Organ [...]. Sobald dies dienende Verhältnis aufhört, sobald der Leib revoltiert, sobald die Freiheit mit diesem sich verschwört wider sich selbst, ist die Unfreiheit zur Stelle als das Dämonische. [...] Solange die Freiheit nicht selbst zur Partei des Aufrührers übergeht, wird freilich die Angst der Revolution gegenwärtig sein, jedoch als Angst vor dem Bösen, nicht als Angst vor dem Guten.“⁴

Verhält sich der Leib als Gegenpol zur Freiheit, so ängstigt sich diese davor, dass er Überhand gewinnen könnte und sie so das Böse wählt. Ist sie aber von ihm eingenommen, steht der Geist, einem Rückfall ins Ästhetische gleich, unter den körperlichen Trieben, so verliert er seine Freiheit und ist im Dämonischen.

Komplexer scheint *der pneumatische Verlust der Freiheit*. Doch auch diese Form ist gut nachvollziehbar. Hier liegt der Grund nicht in der Leiblichkeit, sondern, wie es die Bezeichnung sagt, im Geist. Dies äussert sich „als Gemächlichkeit, die ‘ein andermal‘ denkt“⁵. Freiheit, führt Vigilius aus, ist Wahrheit. Denn die Freiheit erzeugt die Wahrheit fort und fort. Tut sie dies nicht, so geht sie verloren. Der Mensch ermangelt der Handlung und somit des Ernstes. Denn gerade dieses fortlaufende bewusste Handeln zeichnet den ernstesten Menschen aus. Verliert er denn Ernst so verliert er die *conditio sine qua non* für jede ethische und somit freie Persönlichkeit.⁶ Er verliert also nicht nur seine Freiheit, sondern zugleich seine Persönlichkeit: „Der Ernst in diesem Sinne bedeutet die Persönlichkeit selbst, und nur eine ernste Persönlichkeit ist eine wirkliche Persönlichkeit, und nur eine ernste Persönlichkeit kann etwas

¹ Schilderungen des Dämonischen finden sich bei den Evangelisten Matthäus, Markus und Lukas. Vgl. Mt 8, 28-34, Mk 5, 1-20, Lk 26-39.

² BA, 123.

³ Vgl. a. a. O., 141, bzw. 143.

⁴ BA, 141.

⁵ A. a. O., 143.

⁶ Diese Überzeugung ist bei Kierkegaard von hohem Stellenwert. Vgl. M. Theunissen, *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard*, Freiburg/München 1958.

mit Ernst tun“¹. Diesen Faden spinnt Vigilius noch weiter: „Die Innerlichkeit, die Gewissheit ist Ernst. [...] Sobald es an der Innerlichkeit fehlt, ist der Geist verendlicht.“²

Grund für den Freiheitsverlust des Selbst ist also letztlich der Mangel an Ernst und damit auch an Innerlichkeit. Dass dies so kommen muss, erläutert wiederum Anti-Climacus: „Es kennt keine Macht über sich, darum ermangelt es, im letzten Grunde, des Ernstes, und kann lediglich einen Schein von Ernst vorgaukeln, wenn es seinen Experimenten selbst allerhöchst seine Aufmerksamkeit schenkt.“³ Hat der Mensch nur noch sich selbst zum Ziel seines Handelns, so bleibt jedes Handeln nur noch ein Experimentieren. Er anerkennt keine Verbindlichkeiten und Maximen, da diese immer wieder umgestürzt werden können und auch werden. Dies verunmöglicht jedes ethische Handeln und nimmt dem Menschen die Freiheit, verliert er doch durch die willkürliche Setzung der Maximen die nötige Plattform für ein freies Handeln.

Der Mensch muss also einsehen, dass er nicht fähig ist, aus eigener Kraft die Synthese richtig zu setzen. Er ermangelt einer neutralen Kraft, die die verschiedenen Parteien ausgewogen ins Verhältnis setzt. Woran liegt das? Die Antwort finden wir in der *Krankheit zum Tode*. In der Fortsetzung der oben zitierten anthropologischen Formel steht:

„Ein solches Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, ein Selbst, muss entweder sich selbst gesetzt haben, oder durch ein Andres gesetzt sein.

Ist das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, durch ein Andres gesetzt, so ist das Verhältnis freilich das Dritte, aber dies Verhältnis, dies Dritte, ist dann doch wiederum ein Verhältnis, verhält sich zu demjenigen, welches das ganze Verhältnis gesetzt hat.

Ein solches abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist des Menschen Selbst, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und, indem es sich zu sich selbst verhält, zu einem Andern sich verhält.“⁴

Der Mensch muss anerkennen, dass er zwar einerseits scheinbar unendliche Möglichkeiten hat, andererseits aber immer an sein Selbst notwendig gebunden ist. Das Selbst ist sich selbst nicht frei verfügbar. Dies hat tiefgreifende Folgen für die menschliche Existenz: Denn das heisst, dass es nicht einfach durch einen Wahlakt ergriffen werden kann, sondern nur durch göttliche Gnade geschenkt werden kann. Der Mensch ist seiner Freiheit nicht unmittelbar mächtig. Haltlos schwankt er zwischen den Momenten der Synthese hin und her, ohne zur Ruhe zu finden.⁵

So lässt sich auch verstehen, weshalb die Ethik scheitern musste. Denn das Korrelat der absoluten Freiheit, die Basis jeder ethischen Überlegung wird damit verworfen. Das menschliche Selbst hat nur eine Option seine Freiheit zu erlangen und Angst und Verzweiflung zu besiegen: „indem es sich zu sich selbst verhält, und indem es es selbst sein will, gründet sich das Selbst durchsichtig in der Macht, welche es gesetzt hat.“⁶ Diese Formel, erklärt Anti-Climacus, ist die Definition des Glaubens.

c) Gnade und Innerlichkeit: Das religiöse Stadium

„Sünde ist: vor Gott, oder mit dem Gedanken an Gott verzweifelt nicht man selbst sein wollen, oder verzweifelt man selbst sein wollen. Sünde ist somit die potenzierte Schwachheit oder der potenzierte Trotz: Sünde ist die Potenzierung der Verzweiflung. Das, worauf der Nachdruck liegt, ist: vor Gott,

¹ A. a. O., 155.

² A. a. O., 157.

³ KT, 69.

⁴ A. a. O., 9.

⁵ Michael Theunissen führt diese Gedanken erhellend und pointiert aus. vgl. M. Theunissen, *Das Menschenbild in der Krankheit zum Tode*, 504ff.

⁶ KT, 134.

oder dass die Gottesvorstellung mit dabei ist; das, was dialektisch, ethisch, religiös die Sünde zu dem macht, was die Juristen ‚qualifizierte‘ Verzweiflung nennen, ist die Gottesvorstellung.“¹

Mit diesen Sätzen beginnt der zweite Abschnitt der *Krankheit zum Tode*. Diese Definition verwirrt. Einerseits wissen wir von Paulus: „Was aber nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde.“² Und nun erklärt Kierkegaard, von dem wir gelernt haben, er sei der Begründer der neuzeitlichen Abkehr von einer johanneisch geprägten Theologie zu einer paulinischen, was die Sünde zur Sünde macht, ist die Gottesvorstellung. Wie lassen sich hier unsere Erkenntnisse miteinander verbinden? In der Tat hat auch Kierkegaard dieses Problem gesehen:

„Es ist im ersten Abschnitt daran erinnert worden: je intensiver die Verzweiflung wird, desto seltener ist sie in der Welt. Nun aber ist die Sünde ja die noch einmal qualitativ potenzierte Verzweiflung: dann muss sie ja wohl ganz selten sein? Wunderliche Schwierigkeit! Das Christentum beschliesst alles unter die Sünde; wir haben uns bemüht, das Christliche so streng als möglich darzustellen: und dann kommt dies absonderliche Ergebnis heraus, dies absonderliche Ergebnis, dass Sünde alsdann im Heidentum sich gar nicht findet, sondern allein im Judentum und Christentum und allda wiederum wohl recht selten.“³

Die Konsequenz, dass „in streng christlichem Sinne“⁴ nur wenige sündigen, gesteht Anti-Climacus ein. Wie er aber dennoch an seiner Formel festhalten kann und sie sogar mit der paulinischen Theologie in Einklang bringen kann, wollen wir nun genauer untersuchen.

Zunächst ist zu bemerken, dass Anti-Climacus dieses *vor Gott* der Sünde entscheidend erläutert. *Vor Gott* verzweifelt zu sein, heisst, verzweifelt zu sein, „nachdem man durch eine Offenbarung von Gott her darüber aufgeklärt worden, was Sünde ist.“⁵ Dies ist einleuchtend, denn wüsste der Mensch nicht, was Sünde ist, so würde er auch nicht schuldig und der Begriff würde sich selbst aufheben. Deshalb, erklärt Anti-Climacus, sagt das Christentum, Gott müsse uns offenbaren, was Sünde ist. Dies geschieht im Geist: Durch die Setzung des Geistes erkennen wir unsere Schuld. Deshalb beschreibt Vigilius, wie oben erörtert, die ethische Selbstwahl als Sündenfall. Denn der Unterschied zur Unschuld ist hier, wie gesagt, dass der Mensch sich seiner Verfehlung bewusst ist. Ist der Mensch nun „zu geistlos“⁶, um diese Offenbarung zu verstehen, so ist dies Sünde. Wählt also beispielsweise ein ästhetisch lebender Mensch die Freiheit nicht, obwohl sie sich ihm gezeigt hat, so ist dies seine Schuld, seine Verzweiflung, seine Sünde.

„Wie geht es nämlich zu, dass eines Menschen Leben so geistlos wird, dass es ist, als könnte man das Christentum überhaupt nicht in Beziehung dazu setzen, ebenso wie ein Hebebaum (und einem Hebebaum gleicht die Erhebung des Christentums) nicht angesetzt werden kann, weil da kein Grund ist, nichts als Moor und Sumpf. Ist es etwas, das einem Menschen widerfährt? Nein, es ist des Menschen eigne Schuld. Kein Mensch wird geboren mit Geistlosigkeit; und wie viele immer sie im Tode bei sich führen als ihre einzige Lebensausbeute - es ist nicht des Lebens Schuld.“⁷

Der zweite Einwand, dass die Sünde äusserst selten sein müsse, wenn sie die Potenzierung der Verzweiflung ist, da die Verzweiflung, je intensiver sie ist, desto seltener ist, liegt in einer Verwechslung der Massstäbe. Denn die Intensität der Verzweiflung ist nur eine ästhetischer Unterschied. Ethisch gesehen ist jede Form von Verzweiflung in gleicher Weise Verzweiflung. Ist diese nun *vor Gott*, und das ist sie ja, wie sich gezeigt hat, sobald der Mensch sich seiner und damit der Verzweiflung bewusst geworden ist, immer, so ist dies Sünde.

¹ A. a. O., 75.

² Röm 14, 23.

³ KT, 100f.

⁴ KT, 104.

⁵ A. a. O., 96.

⁶ A. a. O., 104.

⁷ A. a. O., 102.

Sünde ist also nach Kierkegaard, wenn wir die Definition von Anti-Climacus auf das letzte Kapitel übertragen, nachdem sie durch den Einzelnen im Sündenfall gesetzt ist, der Zustand, aus dem die einzelnen Verfehlungen und damit das Böse scheinbar unfreiwillig, aber faktisch immer in Freiheit, hervorbrechen.

„Die rein sprunghafte Betrachtung, die allein auf die neue Sünde sieht und das überspringt, was dazwischen liegt, was zwischen den einzelnen Sünden liegt, ist eine ebenso oberflächliche Betrachtung, wie wenn jemand annähme, ein Eisenbahnzug bewege sich lediglich jedesmal, wenn die Lokomotive schnaufe. Nein, dies Schnaufen und der Ruck vorwärts, der darauf folgt, ist eigentlich nicht das, darauf man achten soll, sondern die gleichmässige Fahrt, mit der die Lokomotive geht und die jenes Schnaufen veranlasst. Und ebenso ist es mit der Sünde. Der sündige *Zustand* ist Sünde im tiefsten Sinne, die *einzelnen* Sünden sind nicht die Fortsetzung der Sünde, sondern der Ausdruck für die Fortsetzung der Sünde; in der einzelnen neuen Sünde wird der Sünde Fahrt lediglich leichter sinnlich wahrnehmbar.“¹

Auch wenn Kierkegaard hier ganz offensichtlich und bewusst terminologisch mit dogmatischen Voraussetzungen arbeitet, so lassen sich seine Ausführungen dennoch, mit Hilfe des letzten Kapitels, auch ohne diese Voraussetzungen, in enttheologisierter Form, nachvollziehen: Die Verzweiflung hindert den Menschen, in Freiheit, in seiner Wahrheit, zu sein, und versetzt ihn in einen selbstverschuldeten unfreien Zustand, in dem er sich fort und fort verfehlt.

Der Sprung in den Glauben: Die Erlösung der göttlichen Gerechtigkeit

Wie aber lässt sich diese Verzweiflung, dieses Missverhältnis im menschlichen Selbst auflösen, was ist der Gegensatz dazu? Eben dies ist der christliche Glaube. Der Mensch erkennt sich selbst als Sünder und beugt sich demütig und reuig unter die Macht, die ihn gesetzt hat, „in kraft des Absurden“² fest darauf vertrauend sich so selbst wiederzugewinnen. Im Evangelium „wird offenbart die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche kommt aus Glauben zum Glauben; wie geschrieben steht (Habakuk 2,4): ‚Der Gerechte wird aus Glauben leben.‘“³ Dieser Vers ist der Kern der paulinischen Theologie, dessen Erkenntnis auch den jungen Luther zu seinem reformatorischen Aufbruch trieb⁴: Dass Gott den sündigen Menschen im Glauben richterlich begnadigt, ihn von der Sünde erlöst und gerecht gemacht hat. Bemerkenswert ist die Spannung des Originaltextes: Das griechische Wort für Glaube, *pistis*, heisst nämlich zugleich Vertrauen und Treue. Der Text drückt dadurch die Doppelbewegung des Glaubens aus, in dem Glaube und Treue Gottes in eins fällt. Im *menschlichen* Glauben zum Glauben offenbart sich die *göttliche* Treue zum Glauben.⁵

„Denn indem ihr nun frei geworden seid von der Sünde, seid ihr Knechte geworden der Gerechtigkeit.“⁶ Durch den Glauben ist der Mensch befreit von der Macht der Sünde. Sünde und Gnade, das sind Gegensätze auf verschiedenen Ebenen. Das „pseudo-dialektische Spiel“ eines Vermittlungsversuchs ist unmöglich.⁷ Der Glaubende wurde gerecht gemacht, die Gnade hebt die Sünde auf. Nun ist er jedoch *Knecht der Gerechtigkeit*. Hat er also nur den Herrn gewechselt, um weiterhin in Sklaverei und Unfreiheit zu leben? Was ist denn die Gerechtigkeit Gottes? Dies ist eben das Geschenk der Freiheit. Er, der Sünder, wurde gerecht gemacht, er wurde trotz seiner masslosen Schuld begnadigt.

¹ A. a. O., 106, Kursivsetzung d. Verf.

² A. a. O., 71.

³ Röm 1,17.

⁴ Vgl. M. Luther, Vorrede zu Band I der Opera Latina der Wittenberger Ausgabe. 1545., in: Luthers Werke in Auswahl, hrsg. von O. Clemen, Band IV, 421-428, 428-429.

⁵ Vgl. K. Barth, Der Römerbrief (zweite Fassung, 1922), Zürich 1999, 18.

⁶ Röm 6,18.

⁷ Barth, op. cit., 184.

„Was sollen wir nun sagen? Sollen wir denn in der Sünde beharren, nur damit die Gnade um so mächtiger werde? Das sei ferne!“¹ Die Gnade offenbart sich im Glauben. Dieser Glaube drückt sich aber, gerade dies ist das zentrale Anliegen der Kierkegaardschen Theologie, nicht durch den Besitz eines Taufscheins aus, sondern durch die entsprechende Handlung. In der Taufe, so Paulus, stirbt der Mensch mit Jesus Christus, er wiederholt das Leiden Gottes und fortan lebt er zwar noch in demselben sündigen Leib, doch nicht er selbst, sondern Christus.² Das heisst also, im Bewusstsein unseres sündigen Leibes leben wir im Geist nach Christus. Gerechtigkeit ist eine Notwendigkeit des begnadigten Menschen. Im Glauben kann der Mensch nur recht handeln. Die Freiheit ist also an eine Bedingung geknüpft. Dieser, mit Barth gesprochen, „kategorische Imperativ der Gnade“³ ist jedoch kein äusserer Zwang, sondern Ausdruck der tiefsten Innerlichkeit. Dennoch bleibt er im Menschen aufgrund dieses Zwiespalts von *glaubendem* Geist und *sündigem* Leib immer imperativisch. Der Glaube muss in jedem Entscheid neu bestätigt werden.

Soweit scheint die dogmatische Ethik von einer kantisch-idealistischen Ethik noch nicht entscheidend abzuweichen. Der wesentliche Unterschied ist jedoch der, dass Paulus den Imperativ „menschennässig“⁴ aufstellt. Der Glaubende hat bei diesem Imperativ immer vor Augen, dass er trotz allem ein sündhaftes Wesen bleibt. Während die wissenschaftliche Ethik aufgrund ihres Ideals an der Sündigkeit strandet und in den Teufelskreis von Reue, Angst und Verzweiflung hineingezogen wird, aus dem immer neue Sünden hervorbrechen, setzt die neue Ethik, welche Kierkegaard schon in der Einleitung von *Der Begriff Angst* darstellt, „die Dogmatik voraus und mit ihr die Erbsünde, und erklärt nun aus ihr die Sünde des Einzelnen, während sie zur gleichen Zeit die Idealität als Aufgabe stellt, jedoch nicht in der Bewegung von oben herab, sondern von unten hinauf.“⁵ So wird der Teufelskreis gebrochen und der Mensch kann seine Freiheit in seinem Streben nach gutem Handeln – dieses Erstreben ist die *conditio sine qua non* – realisieren.

Im tiefen Vertrauen auf „Vorsehung“⁶ und „Versöhnung“⁷ findet der Mensch endlich die Ruhe, in der freie Entwicklung und kontinuierliches Handeln möglich sind. Denn, dass der Mensch, wie Paulus es ausdrückt, nicht mehr selbst lebt, sondern Christus in ihm⁸, heisst ja nichts anderes, als dass der Mensch jede Handlung, im Grossen, wie im Kleinen, auf Christus bezieht. Somit ist der von Kierkegaard angestrebte ethische Ernst im religiösen Stadium nicht nur möglich, sondern notwendig: Die „Gemächlichkeit, die ‘ein andermal‘ denkt“⁹ ist mit dem christlichen Glauben, den Kierkegaard lebt und lehrt, nicht vereinbar, da der Mensch die Aufgabe und den Sinn seines Handelns unbedingt vor Augen hat.

Die absolute Pflicht gegen Gott

Nun stellt sich die Frage, ob denn das Christus-Ideal des Glaubens wesentliche Unterschiede gegenüber dem moralphilosophisch-ethischen aufweist. Diese Frage wird in erster Linie in *Furcht und Zittern* abgehandelt. Johannes erklärt dort, und dies ist der Punkt, an dem die sozialistisch geprägte theologische Kierkegaard-Rezeption des 20. Jahrhunderts diesem in der

¹ Röm. 6,1-2.

² A. a. O., 6,3. Gal 2,20.

³ K. Barth, op. cit., 219.

⁴ Röm 6,19.

⁵ BA, 18.

⁶ A. a. O., 168.

⁷ A. a. O., 169.

⁸ Gal 2,20.

⁹ BA, 143.

Regel nicht mehr folgen konnte¹, dass die absolute Pflicht gegen Gott der Nächstenliebe übergeordnet und als solche nicht unbedingt mit derselben vereinbar sei: „Des Glaubens Paradox ist also dies, dass der Einzelne höher ist denn das Allgemeine, dass der Einzelne, – um an eine jetzt nicht mehr häufige dogmatische Unterscheidung zu erinnern – sein Verhältnis zum Allgemeinen durch sein Verhältnis zum Absoluten bestimmt, nicht sein Verhältnis zum Absoluten durch sein Verhältnis zum Allgemeinen.“² Das Prinzip der Nächstenliebe ist als göttliches Gebot nach wie vor von zentraler Bedeutung für das Handeln des Menschen. Dennoch bleibt das direkte Verhältnis des Einzelnen zu Gott immer der höchste Ausdruck christlicher Ethik. Johannes verweist in dieser Überzeugung auf die Geschichte der Opferung Isaaks³, in der Abraham, der „Vater des Glaubens“⁴, sein persönliches Verhältnis zu Gott vor das Ethische stellt und sich ohne Zögern bereit zeigt, seinen einzigen Sohn zu töten.

„Entweder also: es gibt eine absolute Pflicht gegen Gott, und gibt es eine solche, so ist das beschriebene Paradox, dass der Einzelne als der Einzelne höher ist denn das Allgemeine und als Einzelner in einem absoluten Verhältnis zum Absoluten steht, - oder denn: es ist niemals Glaube dagewesen, weil er immer dagewesen ist, oder auch: Abraham ist verloren, oder auch: man muss die Stelle in Luk. 14 so erklären, wie es jener geschmackvolle Ausleger getan, und auf die gleiche Weise auch die entsprechenden Stellen erklären und die ähnlichen.“⁵

Auch für Kierkegaard widerstreben sich jedoch die absolute Pflicht gegen Gott und das Ethische nur in Ausnahmefällen. Ob Kierkegaards Beweisführung wirklich überzeugt, ist eine Frage, über die schon viel gestritten worden ist und wohl auch weiterhin gestritten werden wird. Wie wir wissen, setzt Christus das Gebot der Nächstenliebe auf die Frage, welches christliche Gebot denn das wichtigste ist, dem Gebot der Liebe zu Gott ausdrücklich gleich.⁶ Man muss aber andererseits festhalten, dass die beiden Gebote völlig verschieden formuliert sind. Gebietet das Gebot der Nächstenliebe nur dieselbe Intensität wie die der Selbstliebe⁷, so lautet das andere: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt.“⁸ Dass diese Formulierung eine tiefere Liebe ausdrückt, scheint offensichtlich.

Ganz unabhängig von dieser Frage, hat Kierkegaard im Religiösen bzw. Christlichen genau dies gefunden, wonach er gesucht hat: die Möglichkeit des Einzelnen, sich in seinem Leben frei und innerlich zu entwickeln und zu handeln. In der Erbauung des Glaubens, dass Gott den Sünder gerecht gemacht hat, findet der Mensch den Schlüssel zu *seiner* Wahrheit, *seiner* Freiheit sich in *seinem* Handeln selbst zu bestimmen; „denn allein die Wahrheit, die da erbaut, ist für dich Wahrheit.“⁹

¹ Vgl. K. Barth, Dank und Reverenz, in: Evangelische Theologie, Heft 7, Jg. 23, Basel 1963, S. 337-342, 340-341.

² FZ, 76.

³ 1. Mose, 22.

⁴ FZ, 16, vgl. 1. Mose, 17/Röm, 4.

⁵ FZ, 90; Mit seinem Verweis bezieht sich Johannes auf Luk. 14,26: Jesus spricht: „Wenn jemand zu mir kommt und hasst nicht seinen Vater, Mutter, Frau, Kinder, Brüder, Schwestern und dazu sich selbst, der kann nicht mein Jünger sein.“ Johannes sieht hier den eindeutigen Beweis für seine These, dass es eine absolute, der Nächstenliebe übergeordnete Pflicht gegen Gott gibt. Der „geschmackvolle Ausleger“ bezeichnet den sophistischen Versuch, dass Wort hassen, als „minder lieben“ auszulegen, und so den Vers zu entkräften (vgl. FZ, 79ff).

⁶ Vgl. Mt 22, 34-40.

⁷ Vgl. 5. Mose 6,5.

⁸ 3. Mose 19,18 .

⁹ E/O II, 377.

3. Schlussdiskussion

Es ist in dieser Arbeit schon mehrfach betont worden: Das Interesse von Kierkegaards Ethik gilt der Bedeutung und den Verbindlichkeiten, die mit der Annehmung bestimmter Maximen, der *Selbstwahl*, verbunden sind. Er nimmt also einen ganz spezifischen, von Kant selbst eher sekundär behandelten, Aspekt der kantischen Moralphilosophie auf: Diesen, dass der Mensch sich sein moralisches Selbstverständnis nicht schrittweise aneignen kann, sondern in einem unbedingten Grundsatzentscheid konstituieren muss.¹ Von da aus entwickelt Kierkegaard seine Stadienlehre.

In der Tat scheint die Grundwahl von zentraler Bedeutung für die ethische Ausgangslage des Individuums: Der Ästhetiker hat noch nicht einmal die menschliche Freiheit wirklich konstituiert und verharrt deshalb im nach der möglichen Ergreifung seiner Freiheit verwerflichen Zustand moralischer Indifferenz. Der Ethiker hat seine Freiheit ergriffen. Dennoch zeigt sich in diesem Moment, dass er ihrer gar nicht mächtig ist und sich fort und fort versündigt. Angst und Verzweiflung prägen sein Dasein. Der Christ wird durch die Gnade Gottes von der *Macht der Sünde* erlöst und kann sich endlich frei entwickeln.

Das Freiheitsverständnis, das Kierkegaard in seiner Lehre ausdrückt ist, wie der Untertitel dieser Arbeit schon verrät, paulinisch. Der Mensch ist in seiner Freiheit von der Sünde geknechtet. Sie kann nur besiegt werden, indem sich der Mensch unter die Gerechtigkeit Gottes beugt. Dieser Gedanke der Sünde als Macht ist in sich paradox, wenn man bedenkt, dass Sünde absolute Zurechnungsfähigkeit und somit Freiheit bedingt.

Dennoch legt Kierkegaard keine dogmatische Untersuchung in dem Sinne vor, dass sie nur durch das *sacrificium intellectus* verständlich würde. Er legt auf der andern Seite aber auch kein theoretisches Gedankenkonstrukt vor, das versucht, den Wahrheitsgehalt des christlichen Glaubens philosophisch zu beweisen. Sein Werk ist vielmehr eine lebendige Darstellung unserer existentiellen Möglichkeiten. Sündhaftigkeit bleibt das Unerklärliche, das sie ist. Dennoch wird sie mit den psychologischen Erörterungen von Angst und Verzweiflung eindrücklich und gut nachvollziehbar gedeutet. Auch der Glaube wird nicht in logisches Wissen übertragen. Immer wieder betont Kierkegaard das Paradox, das Absurde des christlichen Glaubens, der eine ewige Seligkeit auf ein historisches Wissen, dem Leben Jesu Christi, gründet.² Dieses Faktum kann weder gewusst, noch erklärt, sondern nur geglaubt werden. Folglich kann der Glaube auch nicht von einem andern Menschen gelehrt, sondern nur vom Einzelnen in Kraft der göttlichen Offenbarung angeeignet werden.

Kierkegaard versteht sich also mit seiner Philosophie keineswegs als Apostel. Er kann nach seinem Glaubensverständnis niemanden durch seine Ausführungen zum Sprung in den Glauben animieren. Was er aber kann, ist uns die Verpflichtungen, die der Glaube in sich birgt, darstellen. Genau dies ist sein Ziel: In der Darstellung der menschlichen Lebensformen, weist er den Leser auf die enorme Bedeutung seines persönlichen Selbstverständnisses hin und regt ihn damit zu einem Entscheid an. Freiheit, dies macht er uns in eindrücklicher Weise

¹ Vgl. I. Kant, a. a. O., 698 und H. Fahrenbach, Kierkegaards ethische Existenzanalyse (als Korrektiv der Kantisch-idealistischen Moralphilosophie), in: M. Theunissen/W. Greve (Hrsg.), op. cit., 216-240.

² Wichtigstes Werk zu dieser Frage sind die *Philosophischen Brocken* (1844) von Johannes Climacus. Dessen Leitfrage lautet: „Kann es einen geschichtlichen Ausgangspunkt geben für ein ewiges Bewusstsein; inwiefern vermag ein solcher mehr als bloss geschichtlich interessieren; kann man eine ewige Seligkeit gründen auf ein geschichtliches Wissen?“ (PB, 1)

klar, ist kein Gut, das wir in jedem Fall besitzen. Sie kann nur durch tätigen, ernsthaften Vollzug in jedem Moment neu konstituiert werden.

Hier zeigt sich der hohe Stellenwert der ethischen Selbstwahl, der in der Darstellung des Glaubens zwar relativiert jedoch nicht negiert wird. Der Vollzug dieser Wahl bleibt ein fester Anspruch an den Einzelnen. Denn erst hier löst sich der Mensch von seiner Geworfenheit, seiner unmittelbaren Natur und wählt in seiner Wahl das Wählen-können überhaupt, das heisst die bewusste, reflektierte Entscheidungsfähigkeit, die den Menschen vom Tier unterscheidet.

Nun tut sich der Entscheid auf zwischen Gut und Böse, Kategorien, die - daran ist in der Einleitung erinnert worden - nur denkbar sind, wenn der Mensch wissentlich und willentlich handelt. Natürlich kann auch der Ästhetiker dieselben bösen Taten vollziehen. Diese haben jedoch eine völlig andere Qualität. Während beim Ethiker diese konkrete aktive Handlung verwerflich ist, ist beim Hedonisten des ästhetischen Stadiums die Nichtwahl verwerflich, die seine geistige Freiheit unter der leiblichen Triebnatur gefangen hält. Die Anwendung moralischer Kategorien setzen jedoch ein freies Subjekt voraus und gerade diese Freiheit wird im Ästhetischen verhindert.

Die Freiheit, die der Ethiker gesetzt hat, ist absolut, die Möglichkeiten, die sie birgt, unendlich. Dass diese ständige Möglichkeit, das Falsche zu wählen, Angst gebiert, ist durchaus nachvollziehbar. Erneut ist der Mensch in seinem Handeln aus sich selbst heraus befangen. Der Sieg über die Angst kann nur im Absurden liegen. Denn auf Verstandesebene bleiben wir in jedem Moment unendlichen Möglichkeiten ausgeliefert. Hier schlägt Kierkegaard den christlichen Glauben vor, der Gottes Gnade in der Gerechtsprechung des sündigen Menschen sieht. Der feste Glaube an Vorsehung und Versöhnung lässt den Menschen die Ruhe finden, die er zur unbefangenen Freiheit benötigt. Auch der Glaube schliesst also die Möglichkeit der Verfehlung nicht aus. Aber im Glauben ist das Böse keine bedrohliche Möglichkeit mehr, welche den existentiellen Schwindel der Angst zur Folge hat, der das Bewusstsein der Wahl beschneidet. Denn die dogmatische Ethik setzt ihr ethisches Ideal, nach dem sie unablässig strebt, aufgrund der vorausgesetzten Sündhaftigkeit ausdrücklich als faktisch nie ganz erreichbares Ziel.

Auch die Definition des Bösen verändert sich im Glauben entscheidend. War bisher das ethische Ideal, das Allgemeine auszudrücken, bemüht sich der Christ, sich in seinem Handeln, demjenigen Jesu anzunähern. Natürlich entsprechen sich diese Ideale realiter letztlich meistens. Dennoch hat er einen ganz neuen, religiösen Begriff vom Bösen. Denn der Gesichtspunkt, unter dem der Mensch den ethischen Charakter seiner Handlung befragt, ist ein anderer.

Kierkegaards Darstellung des Bösen als existentieller Bedrohung scheint mir ein hilfreicher und interessanter Beitrag zur Frage des Bösen. Er geht, wie oben erklärt, das Problem von einer völlig neuen Seite an. Er fragt nicht nach der vernünftigen Ursache des Bösen, sondern danach, wie der Mensch sich von ihm befreien kann. Es geht also letztlich um die Frage, wie frei der Mensch in seiner Freiheit ist, bzw. wie menschliche Freiheit und damit allgemein Menschsein - denn Freiheit ist eine zentrale Eigenschaft des post-aufklärerischen Menschenverständnisses - wirklich realisierbar ist.

Die Stärke von Kierkegaards Ausführungen zum Bösen liegt vielleicht gerade darin, dass er die Grenzen der Philosophie als unabhängige Wissenschaft sprengt. Nach mehreren Jahrhunderten eifriger Bemühungen zur Lösung der Frage muss man sich tatsächlich fragen, ob das Böse nicht ein Problem ist, das die Möglichkeiten einer Philosophie als logischer Wissenschaft übersteigt. Ich denke, in allfälligen neuen Auseinandersetzungen mit der Problematik des Bösen muss konsequent von der Unerklärlichkeit des Bösen ausgegangen werden. Jede logische Erklärung verharmlost das Problem. Das Böse muss auch in der Wissenschaft so diskutiert werden, wie es ist.

Kierkegaard, der Denker mit der bekennden Liebe zum Paradox, hat im Dichterisch-Religiösen einen solchen Zugang gefunden. In seinem Forum der Pseudonyme betrachtet er das Böse immer wieder in anderer Weise: Einmal, wenn der Ästhetiker sich über die Langweiligkeit ethischer Schuld auslässt¹, künstlerisch, ein andermal, wenn Vigilius den Zustand der Angst als letzten fassbaren Zustand vor der Sünde untersucht², psychologisch, und so wechseln die Perspektiven immer wieder, bis schliesslich Anti-Climacus eine dogmatische Annäherung wagt³.

Diese Betrachtungsweise hat nicht nur den grossen Vorteil einer überwissenschaftlichen Perspektive, sondern erreicht in ihrer lebendigen Darstellung das oben beschriebene Hauptziel der Kierkegaardschen Pseudonymität, dass der Leser zur eigenen Persönlichkeit geführt wird. Indem der Leser in lauter persönliche Schilderungen verschiedener Einzelner eingetaucht wird, stellt sich ihm automatisch die Frage, wo er selbst eigentlich steht. Diese sich eröffnende Binnenperspektive scheint bei einem derart obskuren Thema, das dennoch in jedem von uns zu stecken scheint, eine grosse Bereicherung.

¹ Der Widerschein des antiken Tragischen in dem modernen Tragischen, in: EO I, 147-176.

² BA.

³ KT.

Schlusswort

Jeder Geisteswissenschaftler, der etwas auf sich hält und sich mit den Theorien eines Denkers befasst, schliesst im Allgemeinen seine Untersuchungen mit dem Fazit: X hat einen wichtigen Beitrag zur Frage Y geliefert. Dennoch dürfen wir ja nicht bei ihm stehen bleiben, sondern müssen auf den gewonnen Erkenntnissen aufbauen und ihn weiterdenken.

Besonders wenn der Untersuchende ein junger Mensch ist und noch nicht mit andern Beiträgen die Gunst der ernsthaften und anerkannten Fachgenossen erworben hat, ist dies unbedingt angezeigt, lässt man doch sonst sofort die Vermutung aufkommen, man kenne eben doch zu wenig andere Positionen oder man habe leider noch nicht die Reife, einen Denker wirklich objektiv und distanziert zu betrachten.

Obwohl mir die Gefahren meiner Tat durchaus bewusst sind, werde ich hier zum Ende darauf verzichten, diese Erklärung abzugeben. Kierkegaard hat, meiner Ansicht nach, in seiner eigentümlichen Form, absolut einzigartige Gedanken zur Problematik des Bösen dargelegt. Sie sind eine erklärte Stellungnahme, die nicht für sich in Anspruch nimmt, objektive Notwendigkeiten menschlichen Seins zu bestimmen. Vielmehr sind sie Zeugnis menschlicher Existenz, die den Leser nach seinem eigenen Selbst fragen. Auf diesem Weg stellt er zwar auch Hypothesen auf, die man ungeniert in Frage stellen kann und muss. Doch seine Schilderungen zur Frage des Bösen in seinem Wirken auf die Freiheit sind ein Beitrag, den ich in seiner Kraft, mit der er das Selbstverständnis des Lesers herausfordert, heute einmal so stehen lassen möchte.

Die Wahrheit, die Kierkegaard in seinem Schaffen sucht, ist kein objektives, theoretisches Wissen. Sie ist das freie Handeln des Einzelnen. Diese Freiheit, die nur dann möglich ist, wenn der Einzelne *sich selbst in Existenz versteht*, möchte Kierkegaard beim Leser fördern – und dies ist ihm, meiner Meinung nach, gelungen.

Literaturverzeichnis

Zitierte Autoren:

Barth, Karl: Der Römerbrief (zweite Fassung, 1922), Zürich 1999.

Ders.: Dank und Reverenz, in: Evangelische Theologie, Heft 7, Jg. 23, Basel 1963, S. 337-342.

Brandes, Georg: Søren Kierkegaard, Übersetzer unbekannt, bearb. von Gisela Perlet, Leipzig 1992.

Fahrenbach, Helmut: Kierkegaards ethische Existenzanalyse (als Korrektiv der Kantisch-idealistischen Moralphilosophie), in: Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards, hrsg. von M. Theunissen/W. Greve, Frankfurt 1979, S. 216-240.

Goethe, Johann Wolfgang: Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche, 19. Band: Briefe der Jahre 1786-1814, Zürich 1949.

Greve, Wilhelm: Das erste Stadium der Existenz und seine Kritik. Zur Analyse des Ästhetischen in Kierkegaards *Entweder/Oder II*, in: ders./M. Theunissen (Hrsg.), Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards, Frankfurt am Main 1979, S. 177-215.

Hirsch, Emmanuel: Geschichtliche Einleitung zur elften und zwölften Abteilung, in: BA, S. VII-XI.

Hügli, Anton: Beitrag *malum*, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von J. Ritter/K. Gründer, Band V, Darmstadt 1980, S. 682-708.

Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, in: Ders., Werkausgabe, hrsg. von W. Weischedel, Band VII, Frankfurt am Main 1977, S. 103-302.

Ders.: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, in: Ders., Werkausgabe, hrsg. von W. Weischedel, Band VIII, Frankfurt am Main 1977, S. 645-879.

Kierkegaard, Sören: Entweder-Oder, Teil I und II, übers. von H. Fauteck, 6. Auflage, München 1988.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels, in: Ders., Philosophische Schriften, hrsg. und übers. von H. Herring, Band II, Darmstadt 1985.

- Luther, Martin*: Vorrede zu Band I der Opera Latina der Wittenberger Ausgabe. 1545., in: Ders., Werke in Auswahl, hrsg. von O. Clemen, Band IV, S. 421-428.
- Pieper, Annemarie*: Gut und Böse, München 1997.
- Dies.*: Søren Kierkegaard, München 2000.
- Dies.*: Feministische Ethik aus existenzphilosophischer Perspektive, in: Neue Realitäten. Herausforderung der Philosophie. Sektionsbeiträge II, Berlin 1993, S. 938-944.
- Ricœur, Paul*: Philosophieren nach Kierkegaard, in: Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards, hrsg. von M. Theunissen/W. Greve, Frankfurt am Main 1979, S. 579-596.
- Rohde, Peter P.*: Søren Kierkegaard in Selbsterzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1959.
- Sartre, Jean-Paul*: L'existentialisme est un humanisme, Paris 1996.
- Schulz, Walter*: Søren Kierkegaard. Existenz und System, in: Fichte. Kierkegaard, S. 33-69, Pfullingen 1977.
- Ders.*: Die Dialektik von Geist und Leib bei Kierkegaard. Bemerkungen zum *Begriff Angst*, in: Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards, hrsg. von M. Theunissen/W. Greve, Frankfurt am Main 1979, S. 347-366.
- Theunissen, Michael*: Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard, Freiburg/München 1958.
- Ders./W. Greve*: Einleitung: Kierkegaards Werk und Wirkung, in: Dies. (Hrsg.), Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards, Frankfurt am Main 1979, S. 9-104.
- Ders.*: Das Menschenbild in der Krankheit zum Tode, S. 504ff, in: Ders./W. Greve (Hrsg.), Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards, Frankfurt am Main 1979, S. 496-510.
- Wuketits, Franz*: Warum uns das Böse fasziniert. Die Natur des Bösen und die Illusionen der Moral, Stuttgart 1999.